

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>

Hasan Aydın



GAZZÂLÎ

Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri



Bilim ve Gelecek Kitaplığı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



Bilim ve Gelecek Kitaplığı



Bilim ve Gelecek Kitaplığı - 28

Gazzâlî

-Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri-

Hasan Aydın

© Bu kitabın yayın hakları

7 Renk Basım Yayın ve Filmcilik Ltd. Şti.'ne aittir

Birinci Baskı: Kasım 2012

(Bu eser 2006 yılında gözden geçirilmemiş doktora tezi haliyle
Natürel Yayınları tarafından sınırlı sayıda basılmıştır.)

ISBN: 978-605-5888-27-5

Yayıma hazırlayan: Baha Okar

Baskı: Kayhan Matbaacılık

Davutpaşa C. Güven Sanayi Sitesi B Blok,

No: 244, Topkapı / İstanbul

Tel: 0212.612 31 85

7 Renk Basım Yayın ve Filmcilik Ltd. Şti

Tel: 0216.349 71 72

Caierağa M. Moda C. Zuhra S. No: 9/1, Kadıköy-İstanbul

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://arantey.org>

<http://www.bilimvegelecek.com.tr> • bilgi@bilimvegelecek.com.tr

HASAN AYDIN

GAZZÂLÎ

FELSEFESİ ve
İSLAM MODERNİZMİNE
ETKİLERİ



Hasan Aydın

Hasan Aydın, 1971'de Ordu/Ünye'de doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Ünye'de, yükseköğrenimini OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Üniversiteyi bitirdiği yıl, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı ve yüksek lisansını tamamladı. Yüksek lisans tez çalışması, "Kur'an ve Hadislerdeki Bilgi Kavramının İlk Dönem İnanç Mezheplerindeki Tarihsel Gelişimi" başlığını taşıyordu. 1997-2004 yılları arasında, çeşitli özel okullar ve devlet okullarında öğretmenlik yaptı. Aynı zamanda 2001'de OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, doktora öğrenimine başladı ve 2004'de, "Gazzâlî'nin Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları" adlı çalışmayla bilim doktoru unvanını aldı. 2004-2008 arasında Sinop Eğitim Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. Hâlâ OMÜ Eğitim Fakültesi'nde öğretim üyesi olan Aydın, çok sayıda makale kaleme almıştır. Aydın'ın yayımlanmış kitapları şunlardır: *İslam Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı* (Naturel Yayınları, 2005), *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim* (Naturel Yayınları, 2005), *Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık* (Nobel Yayınları, Birinci Baskı, 2007; ikinci baskı, 2012), *Postmodern Çağda İslam ve Bilim* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2008), *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedenlilik* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009).

*Yetiřnemde büyük özveri gösteren
değerli anne-babam
Nahide ve Hüseyin Aydın'a
en içten sevgilerimle...*

İÇİNDEKİLER

Sunuş / Prof. Dr. Mehmet Dağ	9
Önsöz	11
Giriş	15
A) Gazzâlî'nin İçinde Doğduğu Sosyokültürel ortam	16
B) Gazzâlî'nin Yaşamöyküsü ve Temel Yapıtları	32
C) Bir Düşünür Olarak Gazzâlî'nin Toplum Projesi	44
I. Bölüm: Gazzâlî'nin Dini-Felsefi Sisteminin	
Yöntembilimsel ve Bilgikuramsal Temelleri	87
I.1. Yöntembilimsel ve Bilgikuramsal Temeller	87
I.1.a. Önsel/Zaruri Bilgi: Ussallar ve Duyusallar	102
I.1.b. Kazanılmış Bilgi: Kıyas, Tümevarım ve Analoji	113
I.1.c. Aktarılmış ve Başkasından Öğrenilmiş Bilgi: Haber	127
I.1.d. Verilmiş Bilgi: Vahiy ve İlham	137
I.1.e. Bütün Bilgi Türlerinin Vahiy ve İlhama İndirgenmesi	145
I.1.f. Tanrı Vergisi Olan Bilginin Seçkinlerin Ayrıcalığı Olarak Kabul Edilmesi	152
II. Bölüm: Gazzâlî'nin Dini-Felsefi Sisteminde	
Evrenin Varlık Nedeni	155
II.1. Evrenden Tanrıya	155
II.1.a. Saltıklık, Aşkılık ve Bilinemezlik	180
II.1.b. İlintilik, İçsellik ve Görecelik	193
II.1.c. Bilgelik ve Öncesiz Tasarımcılık	203
II.1.d. Öncesiz Bilgelğin Nesnelleşme Araçları	211
II.1.e. Zorunsuzluk ve Keffi Kılavuzluğu	223

III. Bölüm: Gazzâlî'nin Dini-Felsefi Sisteminde	
Evrenin Anlamı ve Değeri	233
III.1. Tanrıdan Evrene	233
III.1.a. Tanrısal Tasarım, İstenç ve Gücün Nesnelleşmesi:	
Yaratma ya da Türüm	247
III.1.b. Sürekli Yaratma ya da Sürekli Türüm: Aranedencilik	254
III.1.c. Aranedenciliğin İnsansal ve Tanrısal Sonuçları	267
III.2. Gerçeklik ve sanallık: Tanrının Göstergeleri Olarak	
Varlık ve Nesneler	279
III.3. Tanrının Temsilcileri Olarak İnsanlar:	
Sıradancılık ve Seçkincilik	289
III.4. Bir Bütün Olarak İnsanın ve Evrenin Ereği	305
IV. Bölüm: Gazzâlî'nin Dini-Felsefi Sisteminin	
İslam Modernizmine Etkileri	315
IV.1. Gazzâlî'den Günümüze İslam Düşüncesi ve Gazzâlîci Miras	315
IV.1.a. Modern Öncesi Islahat Hareketleri	323
IV.1.b. Modern Yeniden Yapılanma Hareketleri	326
IV.2. Yöntembilimsel ve Bilgikuramsal Miras	329
IV.3. Bir Bütün Olarak Tanrı ve Evrene İlişkin Kuramsal Miras	371
IV.3.a. Tanrı ve Öncesiz Tasarımcılık	375
IV.3.b. Sürekli Yaratma ve Aranedencilik	384
IV.3.c. Tanrısal Eksenlilik, Göstergencilik ve Erekselcilik	396
IV.3.d. Seçkincilik ve Sıradancılık	401
Sonuç	409
Kaynaklar	415

SUNUŞ

Hasan Aydın'ın bu hacimli çalışmasıyla, ilk kez Gazzâlî'nin dünya görüşü ile günümüzde özellikle ülkemizde gelenekçi ve yenilikçi olarak geçen düşünürlerin dünya görüşleri arasındaki ilişki derli toplu şekilde irdelenmiş oluyor.

Çalışmanın ilk üç bölümü, Gazzâlî'nin bilgi kuramı ve yöntembilimi, Tanrı ve Tanrı merkezli evren tasarımına ayrılmıştır.

Birinci bölümde, Gazzâlî'nin Tanrı'ya indirgenmiş ve odaklanmış bir bilgi kuramı ve yöntembilimi ortaya koyduğu; ancak ortaya koyduğu bilgi kuramı ve yöntembiliminin önemli ölçüde Eş'ari gelenekten alındığı, kimi ayrıntılarda İslam Meşşailerinin ve başkalarının etkisinin bulunduğu vurgulanıyor. Vurgulanan bir başka ve önemli nokta da Gazzâlî'nin bu yolla bir toplum tasarımı ortaya koymaya çalışarak, yaşadığı dönemde oldukça çalkantılı olan İslam dünyasında birliği sağlayacak bir proje sunmuş olmasıdır.

Hasan Aydın, ikinci ve üçüncü bölümlerde, anılan bilgi kuramı ve yöntembilimi ışığında Gazzâlî'nin Tanrı-Evren ilişkisini çözümlemek amacıyla önce onun Eş'ari geleneğe bağlı olarak oluşturduğu Tanrı tasarımı ele almakta ve bu tasarımda Tanrı kavramına evreni (evrene insan ve toplum dahildir) anlamlandırmadaki başat rolünü öne çıkarmaktadır. Bu başat rol, Hasan Aydın'ın da belirttiği gibi, Tanrı dışındaki her şeyi önemsizleştirmekte, daha doğrusu, Tanrı ile ilişkisi oranında önemli hale getirmektedir. Ancak bu "önemli olma" olgusunu da Tanrı belirlemektedir. Kuşkusuz Gazzâlî'nin bu yaklaşımı toplum bilimi ve siyasal bilimi açısından, Tanrı tarafından seçilmiş bilenlerle seçilmemiş bilmeyenler (cahiller), Tanrı tarafın-

dan seçilmiş yönetenlerle seçilmemiş yönetilenler ayırımına yol açmaktadır. Böyle olunca, insan topluluklarının bilgiye ve düzenli bir yönetime ulaşabilmeleri için Tanrı'ca seçilmiş bilencilere ve yöneticilere gereksinimi bulunmaktadır. Bu noktada kutsal kitapların, İslam söz konusu olduğunda *Kuran*'ın rolü öne çıkmaktadır. *Kuran*'la birlikte Hz. Muhammed bilen ve yöneten görevini üstlenmiştir. Hz. Muhammed son peygamber olduğundan onun adına bu görevi hiç değilse, aydınlatma açısından "müceddit"ler yerine getirecektir. Aslında "müceddit"ler de sıradan insanlardan farklı olarak tanrısal aydınlanmaya muhatap olan kimselerdir.

Hasan Aydın'ın haklı olarak belirttiği gibi, Gazzâlî kendisini bir "müceddit" olarak görmekte, bunun sonucu olarak kendi deyişiyle "ihya" hareketini başlatmaktadır. Bu hareket, Hasan Aydın'ın da sık sık vurguladığı gibi, bir çeşit *Kuran'a Dönüş* hareketi gibi sunulmakla birlikte, gerçekte, İslam'ın Helenistik kültürle karşılaşmasıyla ortaya çıkan "değişimi" çeşitli çevirtilerle (te'villerle) *Kuran'a* uyarlamaktır. Hasan Aydın bu konuda çeşitli ve doyurucu örnekler sunmaktadır.

Hasan Aydın, tezinin son, fakat önemli bölümünde, ondokuzuncu yüzyılda İslam dünyasında başlayan yenilikçilik hareketler başta olmak üzere, yaklaşık son elli yılda çoğu Batı eğitimi almış gelenekçi ve yenilikçi düşünürlerin tezlerini ele almaktadır. Ülkemizde hem gelenekçilerin hem de yenilikçilerin Gazzâlî'nin "*Kuran'a Dönüş*" projesini temel olarak kabullendiğini belirten Hasan Aydın, bu iki akımın, *Kuran* ayetlerinin görünüşteki, yerel ve tarihsel anlamını esas almak ya da bunların amaçlarına ve hedeflerine yönelmek hususlarında ayrıldıklarını kanıtlarıyla ortaya koymaktadır. Daha da önemlisi Hasan Aydın, anılan tezleri felsefi tutarlılıkları açısından değerlendirmekte ve bu tezlerin içinde yaşadığımız bilim ve teknoloji dünyasına ülkemiz açısından ne ölçüde anlamlı ve geçerli olabileceği konusunda açık görüşler sunmaktadır.

Hasan Aydın'ın "tarihsel eleştiri" ve "anlama" yöntemlerini başarıyla kullandığı çalışması, kapsamı itibariyle ilk olmasının yanı sıra, ulaştığı sonuçlar bakımından da özgündür.

Prof. Dr. Mehmet Dağ

ÖNSÖZ

Gazzâlî; Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri adını taşıyan bu çalışmada kullanılan yöntemler, “tarihsel eleştiri”, “metin çözümleme” ve “anlamlandırma” yöntemleridir. Üç yöntemin birlikte kullanılmasındaki temel amaç, Gazzâlî’nin düşün sisteminin tarihsel tutamaklarını nesnel bir biçimde gün ışığına çıkartmak ve onun düşüncelerini anakronizme düşmeden, sosyokültürel açıdan güdümlü tarihsel yerine oturtmaktır. Anılan yöntemlerin, Gazzâlî’nin düşüncelerinin günümüze yansıyan yönlerini nesnel olarak değerlendirmede ve anılan yansımaları eleştiri süzgecinden geçirmede de önemli bir işlevi bulunmaktadır.

Çalışmanın amacına gelince, birbiriyle ilintili üç temel amacı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Bunlardan ilki, Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin düşün sistemini, bir diğer deyişle, Tanrıya, Tanrı-evren ilişkisine, insana ve topluma yönelik düşüncelerini geliştirirken kullandığı argümanlarını, bilgikuramsal (epistemolojik) ve varlık-bilimsel (ontolojik) temelleri ışığında ortaya koymaktır. İkincisi, ilk amaçla iç içedir ve klasik dönem (ortaçağ) İslam düşüncesine nüfuz ederek, onun yapılanma koşullarının ve bu koşullar çerçevesinde ortaya konan Tanrıya, insana, topluma ve bir bütün olarak evrene ilişkin temel düşünsel çerçevesinin (paradigma) görülmesine analitik bir katkı sağlamaktır. Bu açıdan, kanımızca Gazzâlî, bir İslam düşünürü olarak, oldukça önemli bir isimdir; zira o, bir yandan, İslamın klasik yapılanma döneminde, İslam dünyasında oluşturulmuş, kelam, İslam felsefesi, tasavvuf ve İslam hukuku (fıkıh) gibi

tüm düşünsel ekoller ve alt dallarıyla ilgilenmiş ve bu konularda, eleştirel bir tutumla eserler vermiş; diğer yandan da, kendisinden önce, anılan ekollerce oluşturulmuş kuramsal çabaları, eleştirel tutumuna dayanarak, ustaca birleştirmeyi başarmış bir düşünürdür. Öte yandan, onun düşünceleri ve Tanrıya, insana, topluma ve evrene ilişkin ortaya koyduğu tasarım, klasik İslam düşüncesinin evriminin zirvesini ve klasik biçiminin en yalın ifadesini temsil etmektedir. Bu ifade, ayakları yere basmayan, boşlukta söylenmiş bir ifade değildir; çünkü tarihçilerin tanıklığı, klasik İslam düşüncesinin ondan sonra, geçmiş yapılanmayı, döneminin bilgi birikimiyle destekleyerek açık, yalın ve sistemli bir biçimde ifade etmede onu aşan katkılar ortaya koymadığını göstermektedir. Bu olguyu, belli ölçülerde, İslam düşüncesinin, “Gazzâlî öncesi ve Gazzâlî sonrası” diye ayrımlanması geleneğinden de çıkarsamak olasıdır. Bu haliyle Gazzâlî, hem geçmişin hem de kendisinden sonraki dönemin düşünsel çerçevesine nüfuz etmiş, onları anlama ve anlamlandırmaya yönelik her çabanın hareket noktası olabilecek niteliktedir. Çalışmamızın üçüncü amacı ise, ilk iki amacın üzerinde yapılabilmektedir ve Gazzâlî’de en sistematik ifadesini bulan, klasik İslam düşüncesinin günümüze yansıyan yönlerinin izlerini sürmektir. Bu çaba, İslam düşüncesinin tarihsel evrimine yönelme ve modern düşünce ile diyalektik içerisinde olan İslam düşünürlerinin, moderne yönelirken takındıkları tavrın tarihsel kökenlerini görme açısından oldukça hayatidir. Aynı zamanda, böylesi bir girişim, İslam düşüncesinde sürekliliği olan, İslam kültür ve uygarlığına damgasını vuran temel düşünsel çerçeveyi (paradigma) kuşakları görmemize katkı sağlayacaktır. Böylece, İslam kültür ve uygarlığının Tanrıya, insana, topluma ve bir bütün olarak evrene bakışının, kısmen de olsa, tarihin imbiğinden dirençle süzülerek gelen anatomik yapısı belirginleşecek; bundan hareketle, çağımız İslam düşünürlerinin, modernle olan diyalektiklerindeki bunalımların tarihsel kökenleri görülecektir. Bu olgu, dolaylı olarak bize, gerek klasik gerekse modern İslam düşüncesinin olgular ve değerler alanına bakışı hakkında eleştirel değerlendirmeler yapabilme olanakları sağlayacaktır.

Çalışmanın kapsamı ve alanı, Gazzâlî’nin düşün sistemi ve Türkiye’deki modern İslam düşünürlerinin görüşlerine yansımalarıyla sınırlıdır ve çalışma giriş ve sonuç hariç, dört ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Gazzâlî’nin düşünsel altyapısına

nüfuz edebilmek amacıyla, bilgi sosyolojisinin verileri ışığında, onun içinde doğduğu sosyokültürel ortam irdelenecektir. Onun öznel deneyimlerinin düşüncelerine yansımalarını belirleyebilmek için yaşamı ana kesitleriyle eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacak, ardından, onu düşünmeye, Tanrıya, insana, topluma ve evrene ilişkin bir tasarı geliştirmeye güdüleyen projenin ne olduğu sorusunun yanıtı aranacaktır. Birinci bölümde, düşün sistemi dayandığı bilgikuramsal temeller, mantığı ve psikolojisi dikkate alınarak irdelenecek, düşünsel dayanakları ve uslamamalarında kullandığı yöntemler ortaya çıkarılacaktır. İkinci bölümde, Tanrı kavramını nasıl algıladığı, onun varlığına ve neliğine ilişkin olarak ileri sürdüğü argümanları nasıl temellendirdiği, analitik bir bakışla felsefi açıdan tartışılacak; evreni anlamlandırma sürecinde etkin olarak kullandığı Tanrı tasarımının, anlaşılabilirliği ve özgün olup olmadığı sorunlarına eğilinecektir. Üçüncü bölümde, Gazzâlî'nin oluşturduğu Tanrı tasarımıyla hareketle, Tanrı-evren ilişkisine nasıl yaklaştığı; bir başka deyişle, Tanrı tasarımı ışığında evrendeki varlık, nesne ve olayları nasıl açıkladığı, insana, topluma ve evrene nasıl baktığı genel varlıkbilim kuramı çerçevesinde, "yaratma ya da türüm", "aranedencilik", "erekselcilik ve göstergecilik", "gerçeklik ve sanallık", "seçkincilik ve sıradancılık" kavramlaştırmaları yardımıyla irdelenecektir. Bu irdelemeler sırasında, Gazzâlî, öncesi ve sonrası düşün gelenekleriyle eleştirel bir diyalog içerisine sokulacaktır. Böylece, Gazzâlî örneğinde, İslam dünyasında egemen olan düşünsel çerçeve gün ışığına çıkartılmaya çalışılacaktır. Dördüncü bölümde ise, önceki bölümlerde ortaya konan verilere dayanarak, Gazzâlî'nin düşün sisteminin günümüzdeki yansımaları ele alınacaktır. Bu yansıma ele alınırken modern öncesi ıslahat hareketleri, modern yeniden yapılanma hareketleri ve günümüz gelenekçi İslam düşünürlerinin temel düşünsel çerçeveleri ortaya konulacaktır. Modern İslam düşüncesinde, Gazzâlî örneğinde, geleneksel kahtı göstermeyi erekleleyen bu bölüm, bir yandan, Gazzâlî'nin varlık, nesne ve olaylara bakarken hareket noktası seçtiği yöntemi ve bu yöntem ışığında ortaya koyduklarıyla, modern değerlerle yan yana gelmiş İslam düşünürlerinin, özellikle yeniden yapılanma yanlısı olan düşünürlerin, hareket noktası olan yöntemler ve ortaya koydukları düşünsel ürünler arasındaki benzerliğe, diğer yandan da, "öncesiiz tasarımcılık", "gös-

tergencilik", "aranedencilik", "erekselcilik", "tanrısal eksensellik", "seçkincilik ve sıradancılık" gibi kavramlaştırmalar çerçevesinde, Gazzâlî'nin genel düşün sistemiyle, modern İslam düşünürlerinin genel düşün sistemleri arasındaki ilişkiye dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Kuşkusuz, modern İslam düşünürleri arasında, tarihsel eleştiri yöntemini benimseyerek, hem İslam dinsel bildirilerinin hem de ortaçağda yapılan teolojik tartışmaların tarihselliğini savunan; bu yüzden, Tanrı-merkezli düşünsel çerçeveye ve Gazzâlî'de en sistematik ifadesini bulan geleneksel anlayışa karşı duran, onu eleştiren İslam düşünürleri de bulunmaktadır. Laik bir düşünsel çerçeveden yana olan bu düşünürler, çalışmamız içerisinde ayrı bir grup olarak ele alınmayacak, ancak bu grupta yer alan düşünürlerin argümanlarıyla, Gazzâlici kalıtı benimseyenler arasında, yer yer eleştirel diyaloglar kurulacaktır.

"Gazzâlî'de Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları" adıyla OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmanın danışmanlığını üstlenen, deneyimleri, düşünceleri, yapıcı ve özgün eleştirileriyle zihnimde yeni ufuklar açan, klasik metinleri anlamlandırma ve yeniden yapılandırma sürecinde deneyimlerini hizmetime sunan Prof. Dr. Mehmet Dağ'a; tez izleme komitesindeki olumlu eleştirileri ve sosyal psikoloji bilimindeki deneyimleriyle bana katkılar sağlayan Prof. Dr. Kerim Edinsel'e; hadis, anlambilim ve yorumbilim konusundaki deneyimleriyle bana ışık tutan Prof. Dr. Yavuz Ünal'a; Prof. Dr. Mehmet Dağ, Prof. Dr. Kerim Edinsel ve Prof. Dr. Yavuz Ünal'la birlikte doktora tez jürimde görev alan ve eleştirileriyle olumlu katkılar sağlayan, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Yasin Ceylan'a ve OMÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Metin Yasa'ya; Gazzâlî'nin Arapça metinlerine ulaşmamda bana katkı sağlayan İslam Ansiklopedisi Kütüphanesi'nde kütüphaneci olarak çalışan Mehmet Yılmaz'a; anılan kişiyle iletişim kurmamı sağlayan değerli meslektaşım ve dostum Recep Şermet'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

*Hasan Aydın
Samsun, 2012*

GİRİŞ

Düşünce tarihi, insanın kendisini, toplumu ve evreni algılayış biçiminin tarihidir. Kuşkusuz bu algılayış biçimi, toplumdan topluma, dönemden döneme, hatta insandan insana değişebilmektedir. Bilgi sosyologlarının deyişiyle söylersek, toplumlar, tarihsel deneyimleri, birikimleri ve yaşadıkları koşullar ekseninde, yaşamlarını olanaklı kılan, kültürel-düşünsel bir çerçeve (paradigma) oluştururlar.⁽¹⁾ Bireyler, tarihsel zaman diliminin belirli dönemlerinde, hazır olarak bulunan sosyokültürel çevrede doğduklarından, var olan söz konusu kültürel-düşünsel çerçeveyi, sosyalleşme ve kültürlenme süreciyle içselleştirirler. Dolayısıyla bu çerçeve, belli bir topluma mensup bireylerin, insana, topluma ve evrendeki varlık, nesne ve olaylara bakışını önemli ölçüde belirler. Aynı durum, söz konusu olgulara eleştirel bir düzlemde, devindirici bir özne olarak bir üst pencereden bakan düşünürler için de geçerlidir. Daha yalın bir deyişle, her düşünür, toplumun diğer bireyleri gibi, yaşadığı ortamın toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel koşullarının etkisi altındadır. Çünkü toplumsallaşma ve kültürlenme süreci bunu zorunlu kılar. Doğan Özlem'in ifadesiyle, "Tinsellik (kültür), insanların hem kendilerine hem de doğaya bakış biçimlerini belirler; öyle ki, insan bu tinsellik

1) Paradigma kavramı için bkz. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyas, Ümitsiz, PDF Kitapları, 1995, s. 79 and www.KitapYurdu.org

(...) içinde tutukludur.”⁽²⁾

Bu koşullar altında, düşünürlerin ortaya atıp tartıştıkları sorunlar, insana, topluma ve bir bütün olarak evrene ilişkin oluşturdıkları tasarımlar, hatta kutsala yönelik ileri sürdükleri argümanlar, öncelikle yaşadıkları toplumun ve dönemlerinin koşulları ile o koşulların güdümlendiği sorunların itici gücüyle karşı karşıyadır. Bu sürece, düşünürlerin bağlı bulundukları düşün gelenekleri, karşıda yer alan ve onlarla diyalektik içinde bulunan diğer düşün gelenekleri, çekişmeler, dinsel inanışlar, bireysel eğilimler ve bunlara bağlı siyasal kaygılar, bireyin yetenekleri, iç ve dış algıları gibi durumları da eklemek gerekmektedir. Şu halde, tarihin belli döneminde yaşamış herhangi bir düşünürü ve görüşlerini ele alırken, onun içinde doğduğu kültürel-düşünsel çerçeveyi ortaya koymak, buradan hareketle onun, duygu ve düşün dünyasına nüfuz etmeye çalışmak, en doğru yöntemlerden birisi gibi gözükmektedir. Bu türden bir yöntem, onu bir birey olarak nesnel bir zemine, kültürel açıdan güdümlü tarihsel yerine oturtmak ve görüşlerini anakronizme düşmeden anlamak ve anlamlandırmak için de zorunludur. Böylesi bir düşünceden hareketle biz, klasik İslam düşüncesinin en önemli temsilcilerinden birisi olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin, Tanrı ve evren tasarımını irdelemeye geçmeden önce, onun içinde doğduğu, sosyalleştiği ve kültürlendiği toplum hakkında genel bir çerçeve çizmek, döneminin kültürel-düşünsel koşullarına bir parça nüfuz etmek, buradan hareketle, onun düşüncelerinin toplumsal tutamaklarına ve toplumsal-düşünsel projesine uzanmak gerektiğine inanıyoruz. Kuşkusuz, böylesi bir girişim, hem bir düşünür olarak Gazzâlî'nin nesnel-tarihsel yerine oturtulmasına, hem düşünsel kaynaklarının, genel söyleminin, polemiklerinin, tasarımlarının, hem de varsa, dönemini ve koşullarını aşan sezgilerinin daha yalın bir biçimde görülmesine olanak sağlayacaktır.

A) Gazzâlî'nin İçinde Doğduğu Sosyokültürel Ortam

Gazzâlî (1058-1111), 11. yüzyılın ikinci yarısıyla, 12. yüzyılın

2) Doğan Özlem, "Tarihselci Bilim Felsefesi Açısından Bilim", *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* içerisinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.119.

başlangıç yıllarını kapsayan bir zaman diliminde yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemin sosyokültürel koşullarını sağlıklı değerlendirebilmek için, İslam toplumunun anılan zaman dilimine gelinceye değin geçirdiği evrime ana hatlarıyla bakmak gerekmektedir. Çünkü sosyokültürel olgular belli bir süreklilik arz eder ve sonraki aşamalar, önceki aşamalarda meydana gelmiş kilit olaylarla etkileşim içerisindedir. Öte yandan, düşünürler çağlarının sorunlarına eğilirken, sorunların geçmiş sosyokültürel tutumalarına da sık sık gönderme yapar ve onlarla hesaplaşırlar. Bu nedenle, W. M. Watt'ın da belirttiği gibi, "Bir anlamda, herhangi bir düşünürün yaşamının öncesi, onun içinde doğduğu uygarlığın geçmiş bütün tarihidir."⁽³⁾ Bu yüzden, bu tarihi ana hatlarıyla ele almak gerekmektedir.

Bilindiği gibi İslam 7. yüzyılda, göçebe yaşam biçiminin yeni terk edildiği ve ticaret aristokrasisinin henüz kökleşmeye başladığı Mekke'de, toplumsal sorunlara bir tepki olarak doğmuştur. Bu durum, İslam dinsel bildirilerinin, gelenekte iniş nedeni (sebeb-i nüzûl) diye bilinen olgu-kültür diyalektiği içerisinde, 23 yıl gibi uzun bir zaman diliminde oluşmasına neden olmuştur.⁽⁴⁾ Öyle anlaşıyor ki, uzun bir süreçte olaylarla ilinti içerisinde ortaya çıkma, İslam dinsel bildirilerinin kuramsal çatısını etkilemiş; onu, önemli ölçüde sistemsel bütünlükten yoksun kılmıştır.

İslam dinsel bildirileri, başlangıçta, toplumun genel sorunlarıyla iç içe olan, ahlaksal ve dinsel sorunlara yönelmiş gibi görünmektedir. Nitekim *Kuran*'ın Mekke dönemine ait ayetleri, Tanrının birliği, ona ortak koşmanın yanlışlığı, geçmişe körü körüne bağlılığın yersizliği, ahlaksal öğütler vermeyi erekleleyen peygamber öyküleri, kıyamet, hesap günü, öldükten sonra yaşam, ticari yaşamda yapılan yolsuzluklar, köle, cariyeye, yetim ve yoksul gibi sınıfların talepleri ve peygambere karşı yöneltilen itirazlar ve yanıtlarını içermektedir. Bu durumlar, oldukça çarpıcı, edebi gücü yüksek, şiirsel ve özlü bir dille ifadelendirilmiştir.⁽⁵⁾ İslam peygamberi Hz. Muhammed'in,

3) W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*, Çev. Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir, 1989, s.5.

4) Bkz. el-Vahidi, *Eşab-ı Nüzûl*, Çev. Necati Tetik ve Necdet Çağıl, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1994, s.9 vdd.; Abdulfettah el-Kâdi, *Eşab-ı Nüzûl*, Çev. Salih Akdemir, Fecr Yayınları, Ankara, 1996, s.13 vd.

5) Bkz. Nasr Hâmid el-Fârûkî, *Kur'an-ı Kerim'in Felsefi ve İlmîyî Açılımları ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Çev. M. Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara, 2001, s.102 vd.

tarımla geçinen Medine'ye göç etmesi ve orada önce hakem, sonra da devlet başkanı olması sonucu, *Kuran*'ın ayetleri, dinsel ve ah-laksal içeriğe ek olarak, siyasal ve hukuksal bir içerik de kazanmış-tır. Nitekim, *Kuran*'ın Medine dönemine ait ayetleri, şeriatın ortaya konulması ve uygulanması, toplu ibadetler, insanlar arası ilişkiler (*mu'âmelât*) ve bunlardan doğan yasal sorunlar, savaş (*cihâd*), bire-y ve devlete karşı işlenen suçlar ve cezaları (*hudûd*), miras taksimi (*ferrâ'iz*), inanmadıkları halde inanmış gibi görünenler, Yahudiler ve onların İslam toplumuna ve devletine yönelik entrikaları üzerinde yoğunlaşır.⁽⁶⁾ Medine sözleşmesinde de görebileceğimiz bu siyasal ilgi,⁽⁷⁾ kısa sürede, kabile düzeni içinde yaşayan Arapları, tanrısal eksenli bir metafizik düşünce ve bu metafizik düşünceden esin alan, ortak ekonomik, siyasal ve düşünsel ideal etrafında birleştir-miştir. Bu birleşme, hukuksal-siyasal bir yapılanmayı beraberinde getirdiği için, önceleri Hz. Muhammed'e karşı duran tüccar aris-tokrasisi, ticaret hayatını ve ticari seferleri garanti altına alabileceği ve ticari seferleri olumsuz yönde etkileyen kabile talancılığına son verebileceği düşüncesiyle İslami idealle uzlaşmıştır. Böylece, Hz. Muhammed'in, Medine'ye yerleşince kurduğu Medine İslam devleti, göç etmeye zorlandığı Mekke'yi ve oradakilerin zihinlerini fethedince, bütün Arap kabilelerinin sempatisini kazanmış ve böylelikle Arap kabileler birliğini kurmayı başarmıştır.

Tarihçilere bakılırsa, Hz. Muhammed'in Üsâme komutasında ha-zırladığı ordu aracılığıyla Suriye'ye, yani dışa açılmayı tasarladığı bir zamanda ölümü,⁽⁸⁾ oluşturduğu kabileler birliğini dağılma tehli-kesiyle karşı karşıya bırakmıştır. İslamın anılan kuruluş aşamasın-dan sonraki en ilerici hamlelerinden birisi, bu birliği korumak için Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bulduğu çözümde yatmaktadır. Bir-likten kopmak isteyenlerin, anlaşma yapan taraflardan birisi, yani Hz. Muhammed öldüğü için, eski gelenekleri uyarınca anlaşmanın bittiğini ileri sürüp zekât vermeyi reddetmeleri, sorunun temelde

6) Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *Muhtasar el-İtkân fî Ulûm'il-Kur'an* (Kur'an İlimleri), Çev. Ömer Kara, Ravza Yayınları, İstanbul, 1993, s.60; İsmail Cerrahoglu, *Tefsir Usûlu*, TDV Yayınları, Ankara, 1989, s.60-61.

7) Sözleşme metni için bkz. Ali Himmet Berki ve Osman Keskioglu, *Hatümü'l Enbiyâ Hazretî Muhammed ve Hayatı*, DİB Yayınları, Ankara, 1991, s.207-210.

8) Bkz. Taberî, *Ummü'l-Beyt ve Tuhfâ'l-Makarr*, Tarihî, C. II, çev. Z. Kadiri Ugan ve Ah-met Temir, MEB Yayınları, İstanbul, 1992, s.869 vd.

ekonomik olduğunu göstermektedir.⁽⁹⁾ Aynı zamanda, birlikten kopmak isteyenlerin, kabile düzenine geri dönmeyi arzuladıkları ve Hz. Muhammed'in kurduğu siyasal yapıyı iyi kavrayamadıkları anlaşılmaktadır. Bu arada, birlikten kopmak isteyen kabilelerin içinde, bunu meşrulaştırmak için peygamberlik iddiasında bulunanların da çıktığını anımsatmalıyız.⁽¹⁰⁾

İlk halifeler, ekonomik nedenler yüzünden birlikten kopma girişimlerini engellemek amacıyla, Hz. Muhammed'in hazırlattığı Üsâme ordusu ile isyancıları ve birlikten kopmak isteyenleri Bizans ve Sasanilerin topraklarına yönlendirmişlerdir. Böylece İslamı Arabistan ve çöl ortamından çıkartıp, Müslümanlara zenginlikler ve engin bir kültürel miras bahşeden fetih hareketleri başlamıştır.⁽¹¹⁾ Bizans ve Sasaniler arasındaki asırlık çekişmelerin, bu iki devleti yıpratmış olması, söz konusu devletlerde yaşayan halkların, savaş ve siyasal karmaşadan duydukları yılgınlıklar Müslüman fatihlerin işini kolaylaştırmış, kısa zamanda onları ticaret yollarının egemeni yapmıştır. Bu suretle Arap fatihler, Hz. Muhammed'in ölümünden yaklaşık bir asır sonra, "Preneler'in kuzeyinden, Kuzey Afrika'ya, Irak'ın tamamından Orta Asya'ya ve Pencap'a"⁽¹²⁾ değin uzanan, uçsuz bucaksız toprakların sahibi olmuşlardır.

Fetih hareketleri, henüz örgütlenme ve yapılanma içerisinde olan İslam devletini, iki önemli sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Bunlardan ilki, ele geçirilen bölgelerdeki farklı kültürlerle ilişki ve o kültürlerle gösterilen tepkiler ile oralarda yaşayan farklı din mensuplarının İslama yönelttikleri eleştirilerdir. İkincisi ise, İslam devletinin fetih hareketlerine bağlı olarak imparatorluklaşma sürecine girmesi; toplumsal, siyasal ve kültürel gereksinimlerinin çeşitlenmesidir. Bu iki olgu, anlaşıldığı kadarıyla, İslam dünyasındaki her türden siyasal ve düşünsel gelişmenin itici gücü olmuştur. Fetih hareketlerinin İslam kültür ve uygarlığındaki etkisini kavrayabilmek için Macit Fahri'nin şu deyişlerine kulak vermek yeterlidir:

9) Bkz. Ira M. Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, Cilt 1, Çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.78-798.

10) Bkz. Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev. Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s.37 vd.

11) Bkz. Ira M. Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, Cilt 1, Çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.77 vd.

12) W. Montgomery Watt, *Gazali Hakkında Bir Araştırma*, s.5.

(Fetih hareketleri ve) Arap aydınlarının ele geçirilen bölgelerin eski bilimlerine ilgisi olmasaydı, herhangi bir düşünsel gelişmenin olması ya da devam etmesi çok zor veya imkansız olurdu.⁽¹³⁾

Daha dört halife döneminde ele geçirilen, Mısır, İran, Irak ve Suriye gibi bölgelerin, gelişmiş bir kültürel birikimleri vardı ve bu birikimler, bilindiği kadarıyla, Eski Yunan, Hint, İran vb. düşün gelenekleriyle iç içeydi; fakat dinsel bir çerçeveye oturtulmuşlardı. Bu olgunun altını çizen Ira M. Lapidus, anılan bölgelerde yaygın olan dinsel-düşünsel akımlarla ilgili şu saptamayı yapmaktadır:

Irak'ın bir kısmı ve İran'ın tamamı, Manicilik ve Mazdekçilik gibi mezhepleri de kapsayan Zerdüştlük dinine bağlıydı. Irak'ın diğer parçalarıyla Bizans'ın batı bölgelerinin tamamı, Hristiyanlığın birkaç değişik şekinden birine bağlıydı. İslamın gelişiminin arifesinde, Kıpti kilisesi Mısır kilisesiydi; Monofizit kilisesi Suriye kilisesiydi; Nasturi kilisesi ise, Irak'ta yaygınlaşmıştı.⁽¹⁴⁾

Dört halife devrinde, anılan dinsel içerik yüzünden-farklı kültürlerle ilginin, Kuran'ın ve peygamberin uygulamalarının yeterli olduğuna inanan ve peygamberin kurduğu düzeni bozmak istemeyen kimi sahabelerin dinsel kaygıları yüzünden, olumsuz olduğu görülmektedir. Bu anlayış daha sonraları gelişerek Selefiye adını alacak ve düşünsel alanda her yeniliğe bidat tanımlamasıyla karşı koyan bir harekete dönüşecektir. Öyle anlaşıyor ki, o dönemlerde Arap fatihlerini ilgilendiren, sadece ganimet ve fethedilen bölgelerin zenginlikleriydi. Farklı kültürlerle ve onların taşıyıcısı olan kitaplara Arapların ilgisizliğini, Amr İbn el-Âs'ın Mısır'ın fethiyle ele geçirilen kitapların ganimet olarak dağıtılıp dağıtılmayacağını Hz. Ömer'e sorduğunda aldığı yanıt, çok yalın bir biçimde örneklendirmektedir. Rivayete göre, Hz. Ömer şöyle der:

Eğer kitaplardaki bilgiler, Kur'an'da varsa gereksizdirler; Kur'an'da yoksa geçersizdirler.⁽¹⁵⁾

13) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, s.1.

14) Ira M. Lapidus, *age*, s.34.

15) İbn el-Kıfı, *Ünvan-ı Hüsnâ*, E. Arslan, <http://www.arsiv.kutuphanesi.org.tr/arsiv/9003> s.350. Anılan söz, İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılması olayıyla ilintili olarak aktarılır. İbn el-

Hız. Ömer'in dilinden söyletilen ve fethedilen bölgelerin dinsel-kültürel mirasına kuşkuyla bakan Hicaz bölgesi insanların zihniyetine karşın,⁽¹⁶⁾ Hız. Muhammed'in ölümünden sonra, halifelik ekseninde ortaya çıkan, Emevi-Haşimi çekişmeleri ile Hız. Ali'nin halifeliği ekseninde yapılan tartışmalar, İslama yeni giren Kuzeylilerin, görüşlerini temellendirmek için İslam öncesi sahip oldukları eski kültürlerle başvurmalarına zemin hazırlamıştır. Tarihsel verilerden anlaşıldığı kadarıyla, İslam toplumundaki ilk muhalefetlerden birini simgeleyen Şi'a'nın temel görüşlerini⁽¹⁷⁾ dillendiren ve Yahudi asıllı olduğu ileri sürülen Abd el-Allah İbn Sebe'nin bunda güçlü bir rolü olmuştur.⁽¹⁸⁾ Hız. Osman'ın intikamını alma bahanesiyle maskelenmiş iktidar kavgaları olduğu anlaşılan Cemel ve Sıffin Savaşları,⁽¹⁹⁾ Şia hareketinin pekişmesine yol açtığı gibi, aynı zamanda, kendileri gibi düşünmeyenleri günahkâr ve kâfir sayan, bu nedenle de, öldürülmesini isteyen Hâricilik hareketinin doğmasına da zemin

Kıfî'ye göre, bu söz, Yahya en-Nahvî olarak da bilinen Johannos Philoponus ile Amr İbn el-Âs arasında geçen konuşmanın bir bölümüdür. Amr, Hız. Ömer'e kitapların ne yapılacağını bir mektupla sorunca, o da anılan sözünü içeren bir emir gönderir. İskenderiye Kütüphanesi'nin Müslümanlarca yakılması tartışmalı bir konudur ve üzerinde pek çok spekülasyon yapılmıştır. Örneğin bkz. A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s.74-75. Biz burada kütüphanenin yakılmasıyla değil, bir zihniyetle ilgileniyoruz ve bu zihniyet, Kuran'a uymayan düşüncelerin kuşkuyla karşılanması ve tek başına her sorunu halletmek için onun yeterli olduğu inancıdır ve bu inancın ilk dönemlerde yaygın olduğu ve selefi hareket içinde pekişerek geliştiği görülür.

16) Hicaz bölgesi insanların yeni düşüncelere ve tartışmalara karşı çıkmaları konusunda rivayet edilen pek çok belgeyi A. S. Tritton yorumsuz olarak aktarmaktadır. Bunların en dikkat çekenleri, "İnsanların sahabenin otoritesine dayanarak söyledikleri kabul edilmeli. akla dayanarak söyledikleri hela çukuruna aulmalıdır", "Ben bir tâbiyim bid'atçı değil", "Tartışmayınız, tartışma Kuran'a küfre götürür", "Kim dini tartışmaya açık tutarsa, fırkaları çoğalır" sözleridir. Bkz. A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, AÜF Yayınları, Ankara, 1983, s.14-17.

17) Şia hareketinin doğuşu ve temel düşünceleri için bkz. Marshal G. Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian?", *Journal of the Oriental Society*, t.75, 1950, s.1 vdd.; W. Ivanow, "Early Shi'ite Movements", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol.17, 1941, s.1 vd.

18) Bkz. A. S. Tritton, age, s.24; Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Eser Matbaası, Samsun, 1993, s.18-19; W. Montgomery Watt, "Shi'ism Under the Umayyads", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1960, s.159.

19) Bkz. Carl Broderick, *Umayyad Kırak* - <https://rantey.org>

hazırlamıştır.⁽²⁰⁾ Anılan akım, Emeviler ve Abbasiler döneminde, sürekli isyan eden, suikastlar düzenleyen ve her gelişmeye karşı çıkan bir harekete dönüşmüştür. Dört halife döneminde, anılan siyasal karşıtlıklar ve fetih hareketleri ile *Kuran* ayetlerinin, önce Hz. Ebû Bekir, ardından da Hz. Osman döneminde saptanmasının dışında, Hz. Muhammed'in uygulamalarını aşan bir düşünsel etkinliğe rastlanmaz. Öyle anlaşıyor ki, bu dönemde salt sözel bir kültür yeterli görülmüş, sahabelerin muhayyilelerini Hz. Muhammed ile yaşadıkları anılar ve bunların yeni yetişenlerle paylaşımı süslemiştir.

Emevilerin, 661'de İslam devletinin yönetimine el koymasıyla birlikte, İslam devletinin merkezi Medine'den Suriye'ye taşınmış; böylelikle eski kültürlere tepki duyan peygamberin ve onun kurduğu karizmatik toplumun büyüsunü bozmak istemeyen Selefiye'nin, devlet ve toplum üzerindeki baskıları, tümüyle yok olmasa da, bir ölçüde kırılmış ve Kuzeylilerin ağırlığı hissedilmeye başlanmıştır. Ancak Selefiye halk inancını temsil ettiği için, ana tez olarak varlığını geliştirerek sürdürmüştür. Buna rağmen, Emevilerle birlikte yönetsel sorunların artması, devletin muhalefet karşısında kendisini koruyabilmek için resmi bir dinsel ideolojiye gereksinim duyması, Müslümanlarla İslama direnen diğer din mensupları arasında ortaya çıkan tartışmalar, İslam dinsel bildirilerinin olgu-kültür diyalektiği bakımından 23 yılda oluşması sonucu analitik bütünlükten yoksun oluşu ve sistemleştirmeye gereksinim duyması gibi nedenler, sonradan Müslüman olan Kuzeylileri ister istemez kendi eski ve gelişmiş kültürlerini bir araç olarak kullanmaya yönlendirmiştir. Çünkü anılan sorunları çözmek için, sözlü kültürün sunduğu materyal ve Selefiyeci argümanlar yeterli olmaz hale gelmiştir. Kuzeylilerin eli ve İslam devletinin güdülemesi ile yavaş yavaş yazılı ve eklektik bir kültür belirmeye başlamıştır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla erken dönemlerde bu kültürün temelini, Hz. Muhammed'in uygulamaları, *Kuran* ayetleri ve bunların basit dilsel zemine dayanan yorumlar ve analogilerle kapsamalarının genişletilmesi oluşturmuştur. *Kuran* ayetlerinin yorumlanması ve analogilerle kapsamının genişletilme-

20) Bkz. W. Thomson, *Khârijitism and Khârijites*, Macdonald Presentation Volume, Chicago, 1933, s.373 vdd.; A. S. Tritton, *age*, s.20 ve 39 vd.; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fırlalı, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s.112. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

si, henüz hayatta olan kimi sahabeler tarafından bidat olarak algılanmış ve Kuzeylilerin girişimi kimi tepkilerle karşılaşmıştır.⁽²¹⁾ Başlangıçta, fıkıh, kelam, tasavvuf, tefsir, hadis gibi dalların henüz ayrıışmadığı, hemen her olgunun fıkıh kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Ancak Emevilerin son dönemlerine doğru bu bilimlerde belli ayrıışmaların başladığı gözlenmektedir. Tarihi verilere bakılırsa, bu ayrıışma ile birlikte ileriki dönemlerde, söz konusu dallardan en etkili olanı fıkıh ve kelam olmuştur.⁽²²⁾ Bu nedensiz değildir; devleti dinsel bir eksenle örgütlemek için dini bir hukuka, farklı grupların ve İslam karşıtlarının eleştirilmesi için de savunmacı, sistemli bir teolojiye gereksinin vardı.

Modern araştırmacılara bakılırsa, Emevi iktidarının dinsel temellere oturtulmaya çalışılan ideolojileri, Arap kavmiyetçiliğini aşırp yönetimleri altındaki farklı etnik ve dinsel kökenden olan insanlara eşit uzaklıkta durmayı gerektiren imparatorluk bilincini yerleştirememeleri, onları inançsal açıdan horlamaları ve cizye vergisi gibi durumlar, toplumda güçlü bir eşitsizlik yaratmıştır.⁽²³⁾ Bu durum, Arap olmayanları, İslam toplumunda halifelik ve Hz. Osman'ın öldürölmesi zemininde ortaya çıkan farklı gruplarla devlet aleyhine sürekli dirsek temasına sokmuştur.⁽²⁴⁾ Emeviler aleyhine gelişen söz konusu muhalefet Abbasoğulları ve yandaşlarının körüklemesiyle Kerbelâ, Muhtâr es-Sakafî ve Zeydiye Ayaklanması olaylarıyla doruk noktasına ulaşmıştır.⁽²⁵⁾ Abd el-Melik'in muhalefeti durdurmak ve güçlü bir imparatorluk bilinci oluşturmak için, İslam parası basması, Arapçayı resmi yazışma dili haline getirmesi gibi önlemler yeterli olmadığı gibi,⁽²⁶⁾ II. Ömer'in eşitsizlikleri gidermek için

21) Kuzeylilerin *Kuran*'ın kapsamını yorumla genişletme girişimi, Selefilerce, onların İslamın saf ve temiz yapısını bozmak, fıkıhlar ortaya çıkartmakla suçlanmalarına neden olmuştur. Hatta kimileri sonradan Müslüman olan bu kimselerin anılan girişimini, kasıtlı olarak İslamı yıkmaya çalışmak ve savaşla yapamadıklarını içten yapmaya çalışmak olarak görmüştür. Bkz. A. S. Tritton, age, s.21-22.

22) Bkz. Zerrin Kurtoglu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s.27-28.

23) Bkz. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev. H. Dursun Yıldız, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1979, s.82.

24) Bkz. Bernard Lewis, age, s.83 vd.

25) Bkz. Carl Brockelmann, age, s.61 vdd.

26) Bkz. Carl Brockelmann, age, s.66.

yapığı vergi reformları da, kısa bir dönem hariç kalıcı bir sonuç vermemiştir.⁽²⁷⁾

Emevi iktidarlarının, halkı mutlu etmeyen uygulamalarını kadcılığı savunan, özde bedevi Arap zihniyetini temsil eden Cebriye ekolünün argümanlarıyla yasallaştırma çabaları,⁽²⁸⁾ istenç özgürlüğünü savunan ve büyük ölçüde Hristiyan Tanrıbiliminden etkiler gösteren Kaderiye ekolünü doğurmuştur.⁽²⁹⁾ Kaderiye ile birlikte, farklı kültürlerle etkileşim, ideolojik ve teolojik anlamda ilk ciddi sentezlerini vermeye başlamıştır. Bu ekolün öncülerinden Ma'bed el-Cuhenî, Gaylân ed-Dimeşkî ve Ca'd b. Dirhem gibi insanların, özgür istenci savunan öğretilerinin Hristiyan kaynaklı olarak görülmesi⁽³⁰⁾ ve anılan kişilerin, devlet karşıtı olarak algılanıp idam edilmeleri oldukça anlamlıdır. Onların öğretilerinin Hristiyan kaynaklı olarak görülmesi nedensiz değildir; çünkü Kaderilerin önemli bir bölümü Hristiyan kültüründen gelen insanlardı ve anlaşıldığı kadarıyla, Hristiyan kiliselerinde ya da okullarında eğitim almışlardı.⁽³¹⁾ Kanımızca, istenç özgürlüğünü benimseyip kadcılığı inkâr eden Kaderilerin düşüncelerinin haklı olarak Hristiyanlıkla ilişkilendirilmesi, Selefi argümanlardan beslenen farklı kültürlerle tepkinin hâlâ sürdüğünü göstermekte, bunun yanı sıra söz konusu düşüncenin yandaşlarının öldürülmesi, kadcılığın reddinin resmi devlet ideolojisine karşı bir başkaldırı olarak algılandığını da ifade etmektedir. Kadcılığın resmi devlet ideolojisi olarak algılandığının en önemli göstergesi olarak, bir yönetici olan Ömer b. Abd el-Azîz'in kadcı anlayışı savunan *er-Redd alâ el-Kaderiyye* adlı risalesi⁽³²⁾ ile yine bir yönetici olan II. Mervân'ın, bir mektubundan

27) Bkz. Carl Brockelmann, *age*, s.72-73.

28) Bkz. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlaklılığı Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açidan Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s.78 vdd.

29) Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.103.

30) Ma'bed el-Cuhenî'nin özgür irade konusundaki görüşü, Yûnus Sansaveyh adlı bir Hristiyan'dan öğrendiği ileri sürülür. A. S. Tritton, *age*, s.21; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.103. Şehristânî ise, kader konusunda ilk söz söyleyenin Yûnus el-Esvârî olduğunu belirtmektedir. Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, Cilt:I, Beyrût, 1948, s.31.

31) Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.104 vd.

32) Bkz. İlhami Güler, *age*, s.104. Bkz. <https://rantey.org>

alınulanan “Kendimi Kaderiye’ye karşı güçlendirip onları kılıcım-la ezeceğim”⁽³³⁾ ifadeleri gösterilebilir. Bu bağlamda, hem tasavvuf hem de Mutezili ve Sünni kelimeler geleneğinin öncüleri arasında gösterilen kuzey kökenli el-Hasan el-Basri gibi saygın bir dindarın bu konuda bir risale kaleme alması⁽³⁴⁾ ve kaderciliği benimseyenleri ve bunu dinsel bir zeminde savunmaları yüzünden halifeleri, Tanrının düşmanı ilan etmesi, iktidarın uygulamalarından hoşnutsuzluğu göstermesi açısından önem taşımaktadır. Nitekim şöyle bir olay aktarılmaktadır:

Atâ b. Yessâr ve Ma’bed el-Cuhenî, Ebû Sa’îd’e (el-Hasan el-Basri) gidip, bu yöneticiler Müslümanların kanını akıtıyor, mallarını gasp ediyor ve daha pek çok olumsuz şey yapıyor; sonra da, eylemlerimiz yalnızca Tanrı’nın iradesine göre meydana gelmektedir, diyorlar; bu konuda ne düşünüyorsun, diye sorarlar. Ebû Sa’îd şu yanıtı verir: Tanrı’nın düşmanları yalan söylüyorlar.⁽³⁵⁾

Bu gelişim seyri içerisinde bedevi zihniyetini simgeleyen Haricilerin, büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğu ve İslam toplumundan dışlanması ya da öldürülmesi düşüncesine karşı, Mürcei’nin imanın neliği kapsamında yürüttüğü tartışmalar sırasında geliştirdiği, büyük günah işleyen kâfir olmadığı⁽³⁶⁾ anlayışının Emevi iktidarlarınca sempatiyle karşılanması, İslam toplumunda doğmuş farklı akımları, özellikle Şii’leri devlete bağlama politikası olarak görülebilir. Fakat bu ideolojik önlemlere karşı, tarihçilere göre Emevilerin sürekli savaş halinde olmaları, iç ayaklanmalar, halkın ağır vergi yükü altında ezilmesi, İslamı benimsemelerine rağmen Arap olmayanlara ikinci sınıf insan muamelesi yapılması vb. nedenler Şia’nın ve mevalinin desteğini alan Abbasoğullarının, 750’de bir devrimle, yönetimi ele geçirmelerine neden olmuştur.⁽³⁷⁾ Böylelikle İslamda, çeviri etkinlikleri aracılığıyla, klasik İslam kül-

33) A. S. Tritton, *age*, s.58.

34) Bkz. İlhami Güler, *age*, s.84-88.

35) Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş’e el-Fikr el-Felsefî fî el-İslâm*, Cilt:1, Kahire, 1990, s.318.

36) Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş’ari, *Makâlât el-İslâmiyyîn ve ihtilâf el-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s.132 vd.; A. S. Tritton, *age*, s.46 vd.

37) Bkz. Carl Brühlstein, *Die Kälbi - https://rantey.org*

tür ve uygarlığının gerçek temellerinin atıldığı Abbasiler Dönemi başlamıştır. Abbasilerin ihtilali, Şam Emevi Devleti'ne son vermekle birlikte I. Abd er-Rahmân'nın önderliğinde Kurtuba'da Endülüs Emevi Devleti'nin kurulmasını engelleyememiş; böylece İslam dünyasında farklı bölgelerde iki halifelik kurulmuştur.

Abbasiler Dönemi, İslam devletinin imparatorluklaşma sürecinin doruğa ulaştığı bir dönemdir. Halife el-Mansûr'la birlikte İran örneğinde kurulan saray yaşamının geliştiği, mevalilere, Arap kökenliler gibi eşit uzaklıkta durmaya çalışan imparatorluk ideolojisinin, hukuksal yapının, toplumsal güvenliği sağlayan kurumların, merkezi yönetimin ve buna bağlı olarak da haberleşme örgütünün güçlendiği görülür.⁽³⁸⁾ El-Mansûr döneminde, ticaret yollarının kavşağındaki Bağdat'ın kurulması ve imparatorluk erkinin oraya taşınması bir yandan merkezi yönetimi etkin kılarken, diğer yandan da ticaret gelirinin ekonomik refaha yol açması, düşünsel alanda önemli bir gelişme yaratmıştır. Bu refah ortamı, Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfi'i, Ahmed b. Hanbel gibi insanlar aracılığıyla fıkıhın sistemleşmesine⁽³⁹⁾; el-Mansûr'un direktifleriyle, Mâlik'in fıkhî hadisleri topladığı Muvatta örneğinden hareketle, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Neseî gibi düşünürler aracılığıyla geçerli (sahih) hadislerin kitaplaştırılmasına⁽⁴⁰⁾; Halil b. Ahmed, Sibeveyh gibi düşünürler aracılığıyla Arap dilbiliminin gelişimine⁽⁴¹⁾; Fuday b. İyâd, Şekik Belhî, Abd el-Alah et-Tüsterî gibi düşünürler aracılığıyla da cylemsel olan tasavvufun⁽⁴²⁾ kuramsal ve yazınsal hale gelmesine neden olmuştur.⁽⁴³⁾ Bu arada, İslam düşüncesinin en ciddiye alınan Mutezile ekolünün Vâsıl b. Atâ, Nazzâm, Cubbâ'î gibi düşünürler aracılığı ile kurulduğuna, onlar tarafından hem Tanrı ve nitelikleri konusunda hem de evren hakkında metafizik kuramlar geliştirildiğine tanık olmaktayız.⁽⁴⁴⁾ Onların ortaya koyduğu anlayış, yorumcu bir anlayıştır ve Kuran ayetlerinde

38) Bkz. Carl Brockelmann, *age*, s.87 vdd.; Bernard Lewis, *age*, s.95 vd.

39) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Cilt:II, Çev. Z. Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, s.483 vd.

40) Bkz. İbn Haldun, *age*, Cilt:II, s.470 vd.

41) Bkz. İbn Haldun, *age*, Cilt:III, s.173 vd.

42) Bkz. İbn Haldun, *age*, Cilt:II, s.540 vd.

43) Bkz. Carl Brockelmann, *age*, s.102-106; Bernard Lewis, *age*, s.167 vd.

44) Bkz. A. S. Tritton, *age*, s.82 vd. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bu yorumcu tutumla ele geçirilen bölgelerin kültürünü okumayı ve elit bir teoloji oluşturmayı ereklemektedir. Onlar bunu yaparken, Selefiye'nin ve bedevi Arap zihniyetini temsil eden Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların insanbiçimci Tanrı anlayışını⁽⁴⁵⁾ aşmaya; soyut bir Tanrı temelinde tutarlı, felsefi içerikli bir teoloji oluşturmaya; farklı din mensuplarınca İslama yönelen eleştirilere karşı durmaya çalışmışlardır. Kuşkusuz bu, koşulları içinde önemli bir çabadır ve şehirleşmiş ve kültürel düzeyi gelişmiş insanların dinsel gereksinimlerini gidermeye dönüktür. Ancak Mutezile'nin tutarlılık ve Tanrıyı aşkınlaştırma tutumları yüzünden *Kuran* ayetlerini ussal yoruma tabi tutmaları ve bunu yaparken felsefi birikimi kullanmaları Selefiye'nin tepkileriyle karşılaşmıştır. Buna rağmen Hârûn er-Reşid, el-Mansûr ve el-Me'mûn gibi halifelerin Emevi ideolojisine karşı olan Kaderiye ekolünün bir devamı izlenimini veren Mutezili teolojii, resmi dinsel ideoloji olarak benimsedikleri görülmektedir.⁽⁴⁶⁾ Bunun temelinde, şehirlileşen ve buna bağlı olarak bir parça karmaşılaşan toplumda birleştirici bir imparatorluk bilinci oluşturma çabasının yatıdığı düşünülebilir. Çünkü Mutezile ekolünün en azından başlangıçlarda, Şii düşünceyle dirsek teması, eski kültürlerle ve ön-Sokratesçi felsefeye ilgisi ve imparatorluğu parçalamaya dönük, farklı dinsel ideolojik akımları eleştirmesi, iyi gerekçelendiremese de, akla, istenç özgürlüğüne, Tanrının birliğine ve adaletine vurgu yapması ve ussal yorumlarla *Kuran* ayetlerinin kapsamını genişletmeye çalışması⁽⁴⁷⁾ bu açıdan oldukça anlamlıdır. Mutezile'nin teolojik bir zeminde tartıştığı, birlik, adalet, özgürlük, akıl gibi kavramlar, birleştirici bir siyasal ideolojinin olmazsa olmazlarıdır. Fakat Mutezile'nin, kısa bir süre hariç, tutunamadığı görülür. Bu nedensiz değildir; çünkü geçmiş Emevi iktidarıyla dirsek teması olan Ahmed b. Hanbel gibi, sindirilemeyen Selefilğin ilk temsilcilerine, *Kuran*'ın önceli olup olmadığı sorunu ekseninde baskı uygulanması (mihne olayı);⁽⁴⁸⁾ Mutezili düşünürlerin farklı kültürlerle ilişki içinde olan düşüncelerinin, felsefi içeriği yüzünden geniş halk kitleleri tarafından benimsenmemesi; Selefi eğilimli hukukcuların Mutezili düşü-

45) Bkz. A. S. Tritton, age, s.51 vd.

46) Bkz. Carl Brockelmann, age, s.105.

47) Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Tesekkül Devri*, s.288 vd.

48) Bkz. Carl Brockelmann, *İslam Düşüncesi*, <https://www.kitapcihanesi.org>, 105-106.

nürleri, dinden uzaklaşma ya da kâfirlikle suçlamaları; hatta kimi düşünürlerin, onları Hz Muhammed'e mal edilen bir hadise dayanarak ümmetin Mecûsîleri olarak nitelendirmeleri⁴⁹⁾ Mutezile'nin fiili etkisinin sonunu hazırlamıştır. Özellikle eğitimsiz halk üzerinde önemli etki yaratan ve onların inançlarına yakın kimselerin cezalandırılmasına yol açan mihne olayı. Halife el-Mütevekkil ile birlikte iktidarı, daha önce Mutezili iken, onlardan ayrılan ve İslam düşünce tarihinde orta yolu simgeleyen Eşarılığı kuran Ebû el-Hasan el-Eş'arî'nin Sünnî teolojisini benimsemeye itmiştir. Ebû el-Hasan el-Eş'arî'nin özellikle *el-İbâne*'deki düşüncelerinin Selefi düşüncelere yakınlığı ve Ahmed b. Hanbel'in yoluna girdiği söylemi⁵⁰⁾ dikkate alınırsa, Mutezile'nin gözden düşmesinde Selefiye'nin etkisi daha iyi anlaşılabilir. Fakat Ebû el-Hasan el-Eş'arî'nin Selefi ağırlıklı tutumu, daha sonraki Eşari düşünürlerce yavaş yavaş terk edilmeye başlanmış; Mutezili pek çok düşünce Eşari kelam geleneğine dahil edilmiştir. Kuşkusuz bu durum Mutezile'nin İslam kültüründeki en önemli işlevlerinden birisi olmuştur. Mutezili ideoloji, Müslüman halkın çoğunu mutlu edemediği gibi, farklı kültüre ve inançlara mensup insanları da memnun edememiştir. Bu olguda, Abbasilerin iktidara gelirken kullandıkları farklı grupları ve özellikle Şii'leri, iktidarı ele geçirdikten sonra yavaş yavaş dışlamalarının önemli bir etkisi olmuştur. Bu durum, Şii muhalefetine dayanarak farklı çıkar gruplarının ve özellikle mevalilerin ekonomik taleplerini dile getiren Babek ve Şu'ûbiye isyanlarına neden olmuştur.⁵¹⁾ İslam devletinde Endülüs Emevilerden sonra, üçüncü bir halifeligi simgeleyen Şii Fatımi Devleti'nin kuruluşuna giden ve Abbasi İmparatorluğu'nun yıkılıp bağımsız devletçiklerin oluşumuna yol açan hareketlerin temellerini bu isyanlarda dile getirilen taleplerde aramak gerekir.⁵²⁾

Siyasal durum her ne olursa olsun Hârûn er-Reşîd, el-Mansûr.

49) Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûl ed-Diyâne*, Tahkik. M. el-Hazar el-Hüseyn, Beyrût, 1991, s.22-23; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, London, 1965, s.62.

50) Bkz. el-Eş'arî, *el-İbâne*, s.21. Tritton Sünniliğin Selefiye'den doğduğunu söyler ve şöyle der: "... bazıları da Kur'an'a, hütun Kur'an'a, yalnız ve yalnız Kur'an'a. çocukların ve yaşlı kadınların dinine başvuruyor ve her düşüncüyü bi'dat diye reddediyorlardı. Bu çeşit unsurlardan İslam Sünniliği doğdu." A. S. Tritton, age, s.21.

51) Bkz. Carl Brockelmann, age, s.96 vd.

52) Krs. Ira M. Lapidus, age, C.II, s.199 vd.; Carl Brockelmann, age, s.108 vd.

el-Me'mûn gibi halifelerin, farklı kültürlerle ilgisi, imparatorluk bilinci oluşturma girişimleri, ticaretin sağladığı ekonomik olanaklar, imparatorluğun pratik gereksinimleriyle birleşerek geçmiş bilimsel kazanımların Arapçaya aktarılmasına ve İslamileştirilmesine önayak olmuştur. Anılan halifeler döneminde, resmi dinsel ideoloji olduğu anlaşılan Mutezile ekolünün "akıl, istenç özgürlüğü, birlik ve adalete vurgu yapan" ve farklı kültürlerle ve özellikle ön-Sokratesçi felsefeyle dirsek teması olan anlayışlarının, çeviri etkinliklerinde bir payı varmış gibi gözükmektedir. Ama bunu abartmamak gerekmektedir; çünkü farklı inançları eleştiren ilk eserler, Mutezili düşüncelere ait olduğu gibi, görüşlerini devlet desteği ile baskı yoluyla dayatmaya çalışmaları (mihne olayı), sanılanın aksine özgürlüklerden yana olmadıklarını göstermektedir.⁽⁵³⁾ Kanımızca çeviri etkinliğinin gerçek güdüleyicileri şunlardır:

a) Gittikçe genişleyen imparatorluğun, pratik gereksinimlerinin artması.

b) Hârûn er-Reşîd ve el-Me'mûn gibi Helenistik kültürün yaygın olduğu bölgelerde yetişen ve İran asıllı annelerden doğma halifelerin farklı kültürlerle, özellikle bilim ve felsefeye ilgileri.

c) Vezirlerin yabancı kökenli, felsefi-bilimsel kültürü olan Bermekî ailesinden oluşu.

d) Mevalilerin içerisinde yer alan aydınların kendi kültürel miraslarının kaybolmasını engelleme ve egemenliği gittikçe artan Arapçada yaşatma istekleri.⁽⁵⁴⁾

Anılan çeviri etkinliği, Halife el-Me'mûn'un Bağdat'ta kurduğu Beyt "el-Hikme"de sistemli hale getirilmiş ve orası çeviri bürosu olarak, İslam düşün ve kültür tarihinde önemli bir işlev görmüştür.⁽⁵⁵⁾

53) Bkz. Ignaz Goldziher, age, s.101.

54) Y. Kumejr çeviriyi güdüleyen nedenleri şöyle sıralamaktadır: "a) Halife ve zenginlerin himayesi, b) Arapçanın yayılması ve Süryanilerin gayretleri, c) Abbasîlerin yarattığı medeniyet havası ve İran etkisi, d) Bilime olan gereksinim, d) Aklın bilme merakı." Y. Kumejr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, Derghah Yayınları, İstanbul, 1992, s.141-147. Benzer argümanlar için krs. M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Sadeleştiren: İrfan Bayın, Kakanus Yayınları, İstanbul, 2001, s.61 vd.; Ahmed Emin, *Duha el-İslâm*, Cilt:1, Kahire, tarihsiz, s.229 vd.; H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997, s.1 vd.

55) Bkz. Mustafa Demirci, *Beytül Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s.7 vd.

Her ne kadar Emeviler döneminde Hâlid b. Yezîd'in, halife olmaksızın ümidi kesince, simya, astroloji ve ubba merak salması sonucu bu konulara ilişkin kimi eserleri Arapçaya çevirttiği söylene de,⁽⁵⁶⁾ sistemli çeviri etkinliği Abbasiler döneminde ve Hârûn er-Reşîd, el-Mansûr ve el-Me'mûn gibi halifelerin desteği ile gerçekleşmiştir. Beyt "el-Hikme"de, çevirmen olarak görev yapan insanların çoğunun, Arap asıllı olmayışı ya da Kuzeyli olmaları, hatta farklı dinlere bağlı bulunmaları⁽⁵⁷⁾ oldukça anlamlıdır. Arap kökenli insanlar içerisinde Sanskritçe, Farsça, Süryanca, Pehlevi ve Yunanca bilenlerin hemen hiç olmaması, bu durumun nedeni olabileceği gibi, yabancı kökenlilerin çevirmenlikte arzulu davranmaları, kendilerini kanıtlama ve kendi kültürlerini en yaygın dil olan Arapçaya taşıma ve onda yaşatma isteği olarak görülebilir. İbn el-Mukaffâ, Huneyn b. İshâk, Sâbit b. Kurrâ, Ebû Bîşr Matta b. Yûnus, Yahyâ b. Adî, Ebû Osmân ed-Dimeşkî söz konusu çevirmenlerin en şöhretlileridir.⁽⁵⁸⁾ Bu insanlar Hint, İran, Süryani, Eski Yunan kültürlerinin temel yapıtlarını Arapçaya ve İslam düşüncesine kazandırmışlar; çevirdikleri eserlere şerhler yazmışlar; hatta aynı geleneği izleyen eserler kaleme almışlardır.⁽⁵⁹⁾ Böylece, onlar aracılığıyla Arapça, bilim ve felsefe kavramlarına sahip bir dil haline gelmiştir. Bu süreç, Beydaba'nın, Galen'in, Hipokrates'in, Öklid'in, Aristoteles'in ve Yeni Platoncu yorumcularının (Simplikios, Arfrodisiyalı İskender vb.), Platon'un, Plotinus'un, Proclus'un, Porphrios'un vb. temel eserlerini Arapçaya kazandırmıştır.⁽⁶⁰⁾ Bu çeviriler kanalıyla Bağdat Şehri, "Urfa ve Nusaybin, Cundişapur, Harran, Antakya, İskenderiye ve Atina Okulları'nın" temel düşünsel mirasını bünyesinde toplamış ve seçkin bir bilim ve felsefe merkezi haline gelmiştir.⁽⁶¹⁾ Böylece, "tıp, astronomi, astroloji, fizik, simya, felsefe, matematik, metafizik, ahlak, siyaset vb." alanlarda geçmiş birikimler elde edilmiştir. Bu

56) Bkz. Y. Kumeyr, age, s.141-142; Macit Fahri, age, s.4; M. Şemseddin Günaltay, age, s.62.

57) Bkz. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Macmillan St Martin's Press, London, 1970, s.311 vd.

58) Bkz. İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn el-Enbâ fî Tabakât el-Eubbâ'*, Tahkik: N. Rızâ, Cilt:1, Beyrût, tarihsiz, s.116.

59) Krş. Y. Kumeyr, age, s.47 vd.

60) Bkz. Y. Kumeyr, age, s.135-138; Macit Fahri, age, s.114 vd.

61) Bkz. Y. Kumeyr, age, s.122-133.

birikimler Abbasilerin dışında Fatımiler, Tolunoğulları, Karmatiler, Samaniler, Gazneliler, Endülüs Emevileri ve Selçuklular'da yetişen bilim ve düşünce insanların beslendiği temel damar olmuş; Latin düşünürleri bile bu kazanımları, 12. yüzyıl ve sonrasında kendi dillerine aktarmışlardır.

İslam dünyasında çeviriler aracılığı ile aktarılan birikimi işleyen, onlar üzerinde düşünen, onları yorumlayan, onlara kendi deneyimlerini ve İslamın genel dünya görüşünü katan, yeni aktarılan mirası İslamileştiren bir dizi düşünür yetişmiştir. Felasife diye adlandırılan bu düşünürlerin Gazzâlî öncesi yaşamış olanlarının en önemlileri, Kindî, İbn er-Râvendî, Ebû Bekr Zekerîyyâ er-Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbn Miskeveyh, Yahya b. Adî ve İhvân es-Safâ topluluğudur.⁽⁶²⁾ Bu düşünürlerden özellikle Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles'e ve onun Yeni-Platoncu yorumuna meylenmişler; bu eksende, Meşşâî ekolünü kurmuşlardır.⁽⁶³⁾ Bu ekolün Gazzâlî sonrası en temel savunucusu, onunla polemige giren İbn Rüşd olmuştur. İbn er-Râvendî ve Ebû Bekr Zekerîyyâ er-Râzî kurulu dinleri yadsıma bir kenara bırakılırsa,⁽⁶⁴⁾ bazı kayıtlarla aynı metafizik düşünceyi izlemişlerdir. İhvân es-Safâ topluluğu ise Yeni-Pisagorcu bir anlayışın etkisini yansıtmaktadır. Bu düşünürler aracılığı ile İslam toplumunda, Ebû el-Hasan el-Eş'arî, Bâkîllânî, Bağdâdî gibi düşünürlerin çabaları ile halk arasında yaygınlık kazanan Eşari düşün geleneğine ve 9. yüzyılda kısa bir süre parlayıp sönen Mutezile'ye ve Mekkî, Tüsterî, Şiblî ve Cüneyd gibi önderlerle yaygınlaşan ve Hallac-ı Mansûr'un devlet tarafından öldürülmesiyle sorunlu hale gelen tasavvufa ek olarak, bir de elit kesime, yani saray çevresine seslenen bir felsefe geleneği ortaya çıkmıştır. Tüm bunlara Eşari'nin çağdaşı olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kurduğu ve Horasan civarında yaygın olan Mâtürîdî kelim ekolünü de dahil etmek gerekmektedir. Özellikle sözünü ettiğimiz felsefe ekolleri, İslam dünyasında önemli bir ayrılığı simgeleyen Şii-Batini düşünceye yakınlığı ve İslam dünyasındaki

62) Bkz. Macit Fahri, age, s.67 vd.

63) Bu ekolün görüşleri ve görüşlerinin kökenleri için bkz. Mehmet Dag, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, Sayı:5, Samsun, 1991, s.3 vd.

64) Bkz. Macit Fahri, age, s.67 vd. Mehmet Dag, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", s.8 vd.

her muhalefet hareketinin beslediği kaynak olması nedeniyle, gerek Eşarilerce gerekse Şafii, Hanbeli hukukçularca, ortaya çıktıkları ilk günden beri tepkiyle karşılanmış; bu yüzden halk düzeyinde güçlü bir yansıma yapmamıştır. Felsefecilerin ortaya koyduğu yabancı kültürlerin İslamileştirilmesi ekseninde yapılan dünya görüşü, Gazzâlî'nin yaşadığı döneme değin ciddi bir eleştiriye tabi tutulmadan varlığını sürdürmüştür; Gazzâlî'nin en önemli sorularından birisi olmuştur. Aynı durum, Hint ve Yeni-Platoncu kaynaklardan beslenen, halk arasında yayılmakla birlikte kimi unsurlarıyla tevhit inancına aykırı bulunan tasavvuf düşüncesi için de geçerlidir. O da, kelim ve fıkıh çevrelerinde eleştiriyle karşılanmış, ama bütünüyle dışlanmış bir anlayışı yansıtmaktadır ve Gazzâlî'nin uğraşmak zorunda kaldığı halledilememiş sorular arasında kalmıştır. Şii-Batini hareket, felsefi ve tasavvufi kültürden etkilenecek siyasal bir temelde yapılmış Fatimi ve Büveyhler eliyle Abbasi Devleti'ni yıpratmıştır. Gazzâlî doğduğunda, Abbasi Devleti, neredeyse varlığını yitirmiş; İslam devletinin merkezi iktidarını Selçuklular almış durumdadır. Selçukluların en önemli sorunu, Hasan Sabbah'ın kurduğu Ba'ini Haşhaşî'nin örgütü ve dâileriyle uğramak olmuş⁶⁵⁾; bu nedenle, Nizâm el-Mülk, Sünniliği yaygınlaştırmak ve halkı Batini tehlikesinden korumak için Nizamiye Medresesi'ni kurmuştur. Batini hareketin terörizme yönelen eylemleri ve dâilik sistemiyle Sünni halk, Ba'ini tehdidi altında tedirgin bir halde kalmıştır. Gazzâlî doğduğunda, Batini hareket iyice güçlenmiş durumdaydı ve Selçuklu Devleti'ni ve Sünni halkı tehdit eden en önemli sorunlardan birisiydi. Bu sorunlara Sünni halk arasındaki, farklı Sünni ekollerin yarattığı parçalanmaları ve mezhep çatışmalarını da dahil etmek gerekmektedir.

B) Gazzâlî'nin Yaşamöyküsü ve Temel Yapıtları

Hüccet el-İslâm, Zeyn ed-Dîn, el-İmâm, Ebû Hâmid gibi künyelerle anılan Gazzâlî'nin gerçek adı, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed'dir⁶⁶⁾ ve Bağdat'ta Selçuklu idaresinin kurulmasından üç yıl sonra, anılan sorunların yaşandığı ortamda,

65) Bkz. Carl Brockelmann, age, s.147-149.

66) İbn el-İmâd, *Sünnetü'l-İmâm*, Kitap V, c.1, s.1350, (s.10, s.10) Orman, Gazzâlî (Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi), İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s.31.

1058 yılında doğmuştur. Doğduğu yer, kuzeydoğu İran'da bugünkü Meşhed'in yanındaki Tûs Kasabası'dır.⁽⁶⁷⁾ Bu nedenle kimi zaman doğduğu kasabaya nispetle et-Tûsî künyesiyle de anılmaktadır. O fıkıhta Şafii mezhebine mensuptur, bu yüzden isminin sonuna bazen eş-Şafii künyesi de eklenir. Onun en yaygın olarak kullanılan künyesi Ebû Hâmid, yani "Hâmid'in Babası" olsa da, tarihçiler onun oğlunun bulunduğu söz etmezler; sadece kızlarının olduğu aktarılan bilgiler arasındadır.⁽⁶⁸⁾ O, Ebû Hâmid künyesinin yanında en yaygın olarak "Gazâlî" ya da "Gazzâlî" olarak bilinir. Gazzâlî'yi benimseyenlere göre, bu ad baba mesleği olan "gazzâl", yani iplik eğirmekten türetilmiştir. Diğerini, yani Gazâlî'yi benimseyenlere göre ise, Tûs civarındaki "Gazâl" adlı köye nispeti ifade etmektedir, bu onun doğduğu köye işaret etmektedir.⁽⁶⁹⁾

Gazzâlî'nin ailesiyle ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bilinen sadece bilgin ve sufi olan Ahmed el-Gazzâlî adında bir erkek ve birkaç tane kız kardeşinin bulunduğudır. Buna bir de, Tûs Kasabası'nın bilginlerinden birisi olan ve 1043 tarihinde vefat eden Ebû Hâmid el-Gazzâlî diye anılan büyük bir amcası ya da dayısının bulunduğu bilgisini eklemek gerekmektedir.⁽⁷⁰⁾ Gazzâlî, erken yaşlarda babasını yitirmiş ve öksüz yetişmiştir. Aktarılan bilgilere göre, babası onu ve kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'yi ölmenden önce sufi bir dostuna biraz parayla emanet etmiştir.⁽⁷¹⁾ Çocukları yetiştirmek için bırakılan para bittiğinde, sufi dost onları parasız eğitim verilen medreseye yerleştirmiştir. Gazzâlî'nin çocukluğunun ilk yıllarında sufi eğilimli bir ortamda bulunması, onun ilk çocukluk deneyimlerinde güçlü bir etki bırakmış, onu derinden etkilemiştir. Onun daha sonra sözünü edeceğimiz şüphe krizi, ardından yaşadığı bunalım ve bu bunalımın fizyolojik yansımaları ve daha sonra Gazzâlî'nin, yaklaşık 11 yıl inziva hayatı sürmesi ve tasavvufa yönelmesi sufi-

67) Bkz. Şibli Nümânî, *Bütün Cepheleriyle Gazâlî*, Çev. Yusuf Karaca, Baytan Kitabevi, İstanbul, 1972, s.12.

68) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.15.

69) Bkz. ez-Zebîdî, *İthâf es-Sâde el-Muttekin bi Şerh Esrâr İlyâ' Ulûm ed-Dîn*, Mısır 1311, s.18; W. Montgomery Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.136-137.

70) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.15.

71) Bkz. ez-Zebîdî, *agc*, s.7; W. Montgomery Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.15-16.

likle yoğrulmuş erken dönem yaşantılarının su üstüne çıkmasının doğurduğu sonuçları ifade etmektedir.

Onun eğitiminin ilk aşaması konusunda, kesin kayıtlar bulunmamakla birlikte, muhtemelen o, İslam eğitim geleneği uyarınca, "Kuran, hadis, tefsir, fıkıh" gibi alanlarda belli bir eğitim almış olmalıdır.⁽⁷²⁾ Onun, bu döneme ilişkin olarak, Tûs'ta Ahmed er-Rezkânî'den fıkıh dersleri aldığını biliyoruz.⁽⁷³⁾ O, bundan sonra, Cürcan'da bulunan Ebû Nasr el-İsmâ'îlî'nin yanına gitmiş, bütün fıkıh eserlerini şerhleri ve haşiyeleriyle birlikte öğreninceye değin, onun yanında kalmıştır.⁽⁷⁴⁾ Cürcan'dan Tûs'a dönerken yaşadığı ilginç bir olay, onun öğrenme anlayışında köklü bir değişime neden olmuştur. Olay, kuşkuyla bir rivayet olmakla birlikte oldukça şöhretlidir ve Gazzâlî'nin yaşadığı dönemin ezberci eğitim anlayışını yansıtmaktadır. Olay özetle şöyledir:

Gazzâlî, Cürcan'dan dönerken, birlikte hareket ettiği kervanın yolunu eşkiyalar keser, kervanda ne varsa alırlar; Gazzâlî'nin doğal olarak malı mülkü yoktur, sadece ders esnasında tuttuğu notları içine doldurduğu bir çantası bulunmaktadır. Eşkiyalar, çantayı da alırlar; Gazzâlî eşkiyaların reisine giderek, çantada maddi değeri bulunan bir şey olmadığı, sadece birtakım ders notların bulunduğunu söyleyerek, onu geri ister. Eşkiyaların reisi ona şöyle der: "Öğrendiğini nasıl iddia ediyorsun ki, ders notların elinden alınınca, bildiklerinden de oluyorsun."⁽⁷⁵⁾

Gazzâlî, bu olaydan sonra, notlardaki bilgileri ezberlemek için, üç yılını harcar ve bundan böyle elde ettiği tüm bilgileri ezberlemeye yönelir. Onun, Tûs ve Cürcan'da aldığı temel eğitimi artırmak için, 1077 yılında Nişabur'a gittiği kaydedilir.⁽⁷⁶⁾ Nişabur'daki Nizamiye Medresesi'nde, o zaman, ünlü Eşari kelim bilgini İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî bulunmaktadır. Cüveynî bilgin bir ai-

72) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.16.

73) Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât el-A'yan*, Tahkik: M. A. Hâmid, Cilt:IV, Kâhire, 1367, s.217; Sabri Orman, age, s.32.

74) Bkz. Mahmut Mustafa Halavî, "İmâm Gazzâlî'nin Hayatı", *Cennete Doğru Yedi Geçit* içinde, Çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul, 2001, s.4.

75) ez-Zebidî, age, s.7.

76) Bkz. İbn el-İmâd, age, Cilt:IV, s.14; W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.16.

leden geliyordu; babası Rukn el-İslâm lakabıyla anılan, ünlü bir bilgindi.⁽⁷⁷⁾ Gazzâlî, Cüveynî ile birlikte, kelim bilimine yönelmiş; bu konuda, öğretmeninin katkılarıyla büyük bir ilerleme kaydetmiştir. O, anlaşıldığı kadarıyla, öğretmeni Cüveynî'ye çok şey borçludur; çünkü İslam filozoflarını reddederken kullandığı argümanların büyük bir bölümünü ondan öğrenmiştir.⁽⁷⁸⁾ Öte yandan, öğretmenin son yıllarında, "Ben öncekilerin (selef) söylediklerine aykırı her ne söylemiş isem hepsinden döndüm, okuma-yazma bilmeyenlerin (ümmülerin) inancına, Nişaburlu yaşlı kadınların itikadına bağlı olarak ölüyorum"⁽⁷⁹⁾ sözleri de, onun kelim bilimine ilişkin yargılarını önemli ölçüde etkilediği anlaşılmaktadır. Bu arada, Gazzâlî'nin Nişabur'da el-Farmadî diye bilen birisinden de dersler aldığını kaydetmeliyiz. el-Farmadî ünlü mutasavvıf Kuşeyrî'ye öğrencilik yapmış, tasavvufa eğilimli birisiydi.⁽⁸⁰⁾ Bu olgu, Gazzâlî'nin çocukluğundan gelen sufi eğiliminin, Nişabur'daki eğitim yıllarında da sürdüğünü göstermekte; onun tasavvufi bilgisinin kaynaklarını görmemize katkı sağlamaktadır.

Gazzâlî 1085 yılında öğretmeni Cüveynî ölünceye değin, Nişabur'da kalmış ve öğretmenin son zamanlarında eğitim, öğretime yardım etmiştir. Onun bu sıralarda, *el-Menfûl fî Usûl* adlı eserini yazdığı kaydedilmektedir.⁽⁸¹⁾ Gazzâlî'nin Cüveynî'nin ölümünden sonra başkasından ders almadığı kaydedilir. Öğretmeni vefat edince Nişabur'dan ayrılan Gazzâlî, ordu karargâhının bulunduğu "el-Asker" denilen yere girmiş, orada vezir Nizâm el-Mülk ile karşılaşmıştır.⁽⁸²⁾ Gazzâlî, o sıralarda yaklaşık 27 yaşındadır ve bilgisi ve maharetiyle vezir tarafından hürmetle karşılanmıştır. O, Bağdat Nizamiye Medresesi'ne müderris olarak atanıncaya değin, Nizâm el-Mülk'ün yanında kalmış; düzenlenen tartışmalara ve münazaralara katılmıştır.⁽⁸³⁾ Nihayet 1091'de, yani 33 yaşlarında, Batınilikle ideo-

77) Bkz. İbn Hallikân, age, Cilt:II, s.250.

78) Bu konuda geniş bilgi için krş. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Doçentlik Tezi, Ankara, 1976, s.11 vd.

79) İbn el-İmâd, age, Cilt:III, s.361-362.

80) Bkz. Sabri Orman, age, s.32.

81) Bkz. Sabri Orman, age, s.56-57.

82) Bkz. İbn Hallikân, age, Cilt:IV, Kâhire, 1367, s.217.

83) Bkz. İbn Hallikân, age, Cilt:IV, s.217.

lojik anlamda mücadele etmek ve halkı onlardan korumak için kurulan Bağdat Nizamiye Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır.⁽⁸⁴⁾ Böylelikle, öğretmeni Cüveynî'nin yaptığı görevi üstlenmiştir.

Gazzâlî'nin siyasal erki arkasına alıp medreseye müderris olarak atandığında Bağdat'a girişini, bir çağdaşı, "Şehre girerken, onun üzerindeki elbiselerle bineği 500 dinarı buluyordu"⁽⁸⁵⁾ sözleriyle anlatır. Bu sözler, onun öksüz olarak yokluklar içerisinde yetiştiği olgusuyla birlikte düşünüldüğünde belli bir anlam bulmaktadır. Bağdat Nizamiye Medresesi'nde, 300 öğrenciye ders vermeye başlayınca,⁽⁸⁶⁾ ünü kısa zamanda yayılmıştır. Kuşkusuz bu olguda siyasilerden gördüğü teveccüh, halka dönük vaazları, münazaralardaki başarıları, fetvaları ve kendisine Hanbeli bilginlerce yöneltilen eleştirilerin, polemiklerinin, keskin zekâsı ve engin bilgisinin büyük bir rolü olmuştur. Bunlara bir de, o zamana değin güçlü bir eleştiriyle karşılaşmamış İslam filozofları ile etkin bir propaganda yürüten Batınileri köklü bir eleştiriye tabi tutmasını da eklemek gerekmektedir.

Gazzâlî Bağdat Nizamiye Medresesi'nde ders vermeye başladıktan bir yıl gibi kısa bir zaman sonra, yani 1092'de, onun en büyük koruyucusu Nizâm el-Mülk bir Batını fedaisince, suikastla öldürülmüştür. Bir ay gibi bir süre sonra da, kimi rivayetlere göre, aynı grup, Melik Şah'ı zehirleyerek hayatına son vermiştir.⁽⁸⁷⁾ Bu olaylar üzerine, Selçuklu Devleti ciddi bir taht kavgasına sahne olmuş ve Gazzâlî, bu taht kavgaları sırasında, kendisini siyasal çekişmelerin içinde bulmuştur. Melik Şah'ın ölümü üzerine, eşi Terken Hatun, beş yaşındaki Mahmud'u, veliaht Berk Yaruk yerine sultan yapmak isteyince, Gazzâlî, siyasal güdülerle, yaşının küçüklüğü nedeniyle Mahmud'un sultan olamayacağını ilişkin bir fetva vermiş; Terken Hatun da aksi yönde fetva çıkartmıştır.⁽⁸⁸⁾ Terken Hatun, oğlunun sultanlığını ilan ettikten sonra, Abbasi Halifesi el-Muktedir bi Enrillah'tan hutbeyi kendi adına okutmasını istemiştir. el-Muktedir bunu kabul etmeyince, Terken Hatun'un ısrarı

84) Bkz. İbn el-İmâd, age, Cilt:IV, s.12.

85) Mustafâ Cevad, *Asr el-İmâm el-Gazzâlî*, Kâhire, 1962, s.506-507.

86) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1984, s.10.

87) Bkz. Sabri Orman, age, s.20.

88) Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul, 1969, s.177.

işleri krize sokmuş; bunun üzerine Gazzâlî, Terken Hatun'a elçi olarak gönderilmiş ve onu ikna etmiştir.⁽⁸⁹⁾ Onun siyasal olaylarla ne denli ilintili olduğunu gösteren bir diğer olayda, 1094'te el-Mustazhirî'nin sultanlık yemin töreninde hazır bulunması⁽⁹⁰⁾ ve onun istegiyle el-Mustazhirî diye de bilinen, Fedâ'ih el-Bâtiniyye adlı eserini kaleme almasıdır.⁽⁹¹⁾ Onun siyasal olaylarla iç içe olan hayatı, devrinin bilginlerinin dilinde önemli bir eleştiri malzemesi olmuş; bu durum, Gazzâlî'yi de etkilemiş olmalı ki, o hem daha sonra sözünü edeceğimiz şüphe krizine ve bir müddet sonra da bunalıma girmiş, hem de *lhyâ' Ulûm ed-Dîn*, *Eyyûhâ el-Veled*, *Hulâsa et-Tasârif* gibi eserlerinde bilginlerin siyasal olaylardan uzak durmasını salık vermiştir.

Gazzâlî'nin Bağdat Nizamiye Medresesi'nde başmüdürrislik yaptığı yıllar, siyasal olaylarla iç içe olsa da, onun en verimli yıllarıdır. Otobiyografik eseri *el-Munkiz*'de anlattığına göre, eğitim-öğretimden arta kalan zamanı kendi bilgisini genişletmeye ayıran Gazzâlî, iki yıl felsefeyi incelemiş,⁽⁹²⁾ yaklaşık 1094'lü yıllarda önce filozofların görüşlerini özetleyen *Makâsıd el-Felâsife*'yi, ardından da onların görüşlerinin eleştirisini içeren *Tehâfût el-Felâsife*'yi yazmıştır.⁽⁹³⁾ Onun kelama ilişkin olan, *el-Iktisâd fî el-l'tikâd* adlı eseri de aynı yılların ürünüdür ve *Tehâfût el-Felâsife*'den sonra kaleme alınmıştır. Çünkü *Iktisâd*'da yer yer *Tehâfût*'e göndermeler yapmaktadır.⁽⁹⁴⁾ *Tehâfût*'te vaat ettiği *Mi'yâr el-İlm* adlı eseri,⁽⁹⁵⁾ büyük bir olasılıkla, 1095-1096 yıllarının ürünüdür. *Mi'yâr el-İlm*'de, *Mizân el-Amel*'i yazmayı düşündüğünü söylediğine göre,⁽⁹⁶⁾ *Mizân el-Amel* ondan sonra kaleme alınmıştır. Yine, Batınlıkla ilgili yazdığı, *Hüccet el-Hakk*'da, bu dönemin ürünüdür.⁽⁹⁷⁾

89) Bkz. Şibli Nümânî, *age*, s.21.

90) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.87.

91) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.21.

92) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11-12.

93) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.44-45.

94) Bkz. Gazzâlî, *el-Iktisâd fî el-l'tikâd*, Tahkik: İ. Ağah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara, 1962, s.104-105 ve 215.

95) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût. el-Felâsife*, Tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût, 1927, s.45.

96) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm fî Fenn el-Mantık*, Beyrût, tarihsiz, s.202.

97) Bkz. Gazzâlî, *el-Hüccet el-Hakk*, s.25. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Gazzâlî'nin büyük bir olasılıkla 1091'li yıllardan itibaren felsefeyi incelemeye ve filozofları eleştirmeye yönelirken, felsefe ve mantıkla yakın temasa geçmesi, onu bir şüphe krizine itmiştir. *el-Munkiz*'in ilk sayfaları bu krizi anlatmaktadır. Ancak oradaki anlatım, daha sonra da irdeleneceğimiz gibi, çok ussal ve sistematik bir tarzda ifade edildiği ve Gazzâlî'nin amaçlarına hizmet eder bir görünümde sunulduğu için yapıntısal bir durumu ifade ediyor izlenimi doğurur. Gazzâlî'nin hayatının bir döneminde bir kriz yaşadığı kabul edilebilir; ancak bunun *el-Munkiz*'de dillendirildiği biçimde olduğu konusunda kuşku duyulabilir. Kuşkusuz onun yaşadığını söylediği krizde, az önce sözünü ettiğimiz siyasi ortamın kırılmalı, kendisine yöneltilen eleştiriler, kuşkucu mizacı ve erken dönem yaşantılarının etkisiyle beliren tasavvufi eğilimlerinin de güçlü bir rolü olduğu söylenebilir. W. Montgomery Watt, Gazzâlî'nin yaşadığını ifade ettiği krizi özde olası, ama şematik açıdan ifade edilmesini kuşkulu bulur ve yaşanan krizin felsefe ile ilk temas ettiği yıllarda olmuş olabileceğini söyler. Nitekim W. Montgomery Watt, hem *el-Munkiz* hem de şüphe kriziyle ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

Dalâletten Kurtarıcı adlı yapıtın, otobiyografik olduğu halde, tam manasıyla bir otobiyografi olduğu söylenemez. Bilhassa o, olayların tam bir kronolojik kaydı olarak kabul edilemez (...) Gazâlî (...) gerçeği arayanları kelmeciler, Bâtıniler, filozoflar ve sufiler olmak üzere dört gruba ayrılmış olarak kabul ettiğini söyler ve kendisi için gerçeğe ulaşmak amacıyla her grubun görüşlerini iyice tetkik etmeye başlar. Bu edebî bir hayal, onun ulaştığı sonuçlarla ilgili şematik bir anlatış için uygun bir taslak olmalıdır. Şüphecilik devresinin, Gazâlî'nin kelimeler çalışmalarının ilk safhasında vuku bulması ihtimal dışı görünüyor. Gazâlî'nin tanımladığı gibi, şüphecilik nöbetinin, biraz felsefe tetkikiyle mutlaka öne alınmış olması kesin gözüküyor. Gazâlî'nin nispeten erken bir dönemde tasavvulla temas haline gelmiş olduğu da açıktır. Bu bakımdan, *el-Munkiz* adlı yapıtın planı kronolojik olarak değil, şematik olarak kabul edilmelidir. Bununla beraber, Gazâlî'nin kendisinin ifade ettiği gibi, hakiki bir tecrübeye sahip olduğundan şüphe etmek için bir sebep yoktur. Şüphenin Gazâlî'nin ömründe erken geldiğini söyleyemeyiz. Pekala o, yaklaşık olarak Gazâlî'nin 1091'de Bağdat'a hareket zamanı olmuş olabilir; zira Gazâlî'nin yoğun felsefe çalışmasıyla ilgili olmasının bundan hemen sonra

olduğunu biliyoruz. Tecrübesinin, Gazzâlî'yi bilgisinin bütün kısımlarını yeniden tam bir değerlendirmeye sevketmesi de muhtemeldir.⁽⁹⁸⁾

Gazzâlî'nin, anılan şüphe krizinin dışında *el-Munkiz*'de dile getirdiği diğer bir olgu da, onun eğitim-öğretim faaliyetini yürütürken yaşadığı bunalımdır. Bu bunalım, yaşlılık ve ölüm korkusunun doğurduğu bir bunalım gibi görünür. Ancak kimi ipuçları, bunun ardında yatan önemli nedenlerden birisinin, verdiği derslerle kafasındaki tasavvufa eğilimli yapının çeliştiğini, bu çelişkinin onu çok etkilediğini düşündürmektedir. Gazzâlî bu bunalımı 1095'li yıllarda yaşar⁽⁹⁹⁾ ve bunalım sonrası görevinden ayrılır ve tasavvufi bir yaşam içerisine girer. Bu kararı, nasıl ve niçin aldığını kendi sözlerinden dinleyelim:

Eğitim ile ilgili niyetimi düşündüm. Gördüm ki Tanrı rızası için değil, makam ve şöhret endişesiyle hareket etmişim. Bu durum karşısında uçurumun kenarında bulunduğuma, eğer durumumu düzeltmezsem ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim. Bir gün Bağdat'tan çıkmaya ve bu durumu terk etmeye karar veriyor, ertesi gün bu kararı bozuyordum; sabahleyin ahirete meyil ve arzu belirliyor akşamüzeri dünya arzuları onun üzerine saldırıyor ve onu dağıtıyordu. Dünya arzuları zincirleriyle beni makama ve mevkiye doğru çekiyor, iman çağrıcısı ise, göç zamanı gelmiştir, ömründen çok az kaldı, önünde uzun yolculuk var, elde ettiğin bütün eylem ve bilgi bir riya ve gösteriştir; ahirete şimdi hazırlanmazsan ne zaman hazırlanırsın, dünyevi alakalarını şimdi kesmezsen ne zaman kesersin, diye sesleniyordu. Bunun üzerine, içimdeki arzu yayılıyor kaçmak ve firar etmek isteği yerleşiyordu. Sonra şeytan geliyor ve bu geçici bir haldir, ona uymaktan sakın, zira o, çabuk kaybolur; ona uyar ve bu yüksek makamı, kimsenin bozamayacağı düzenli hayatı ve düşmanların hücumlarından kurtulup sükunet bulmuş işi bırakırsan, bir gün nefsin arzu eder de, dönüş kolay olmaz, diyordu. Altı ay kadar bir zaman dünya arzularının çekiciliği ile ahiret düşünceleri arasında kararsız kaldım. Bu son ayda, durum seçimli olmaktan çıkmış zorunlu bir hale gelmişti. Zira Tanrı, dilimi eğitim-öğretim yapamayacak denli kilitlemişti. Kendimi bir gün olsun, gelen öğrencilerin hatırı için ders vermeye zorluyor; fakat dilim, bir kelime söylemiyor, buna güç

98) W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.39.

99) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.100 vd.

yetiremiyordum. Dilimdeki bu tutukluk sonra kalbimde bir hüzün doğurdu. Bunun etkisiyle hazım kuvveti kalmadı, yemek ve içmek iştahım kesildi. Bedensel kuvvetlerim zayıf düştü. Nihayet doktorlar ilaçtan ümitlerin kestiler ve bu kalbe ilişmiş olan bir haldir, buradan mizaca sirayet etmiştir; kalbe ilişmiş olan hüzün gitmedikçe, ilaçla tedavisine imkan yoktur, dediler.⁽¹⁰⁰⁾

Gazzâlî, yaşadığı bu hal nedeniyle, 1095 yılında, kendi deyişle mal ve mülkü reddederek, Bağdat'tan ayrılmıştır. O, Bağdat'tan ayrılırken sufiliğin en doğru yol olduğuna karar vermiş bulunmaktadır.⁽¹⁰¹⁾ Söylediklerine bakılırsa, *Ihyâ' Ulûm ed-Dîn* adlı eserini bu anılan olaydan sonra kaleme almaya başlamıştır.⁽¹⁰²⁾ Eser ansiklopedik nitelikte olduğu için yazımı oldukça uzum sürmüş olmalıdır. *Faysal et-Tefrika, Cevâhir el-Kur'an, Maksad el-Esnâ, el-Erba'in fî Usûl ed-Dîn, Mi'râc es-Sâlikîn, Eyyuhâ el-Veled, el-Hikme fî Mahlûkât, Mişkât el-Envâr, Ravda et-Tâlibîn Umde es-Sâlikîn, er-Risale el-Ledünniyye, Kimyâ' es-Sa'âde, Me'âric el-Kuds, Hulâsa et-Tasârif, Mednûn el-Kebîr, Mednûn es-Sagîr, Mîzân el-Amel* gibi eserlerin⁽¹⁰³⁾ ne zaman yazıldıkları tam olarak bilinmese de, tasavvufi

100) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.29-30. Gazzâlî'nin eserlerinin hemen hepsi Türkçeye kazandırılmıştır. Biz, kuşkusuz ulaştığımız Gazzâlî çevirilerini dikkate almaya çalışık ve göz ardı etmedik. Bu arada ulaşamadığımız çevirilerin de olduğunu anımsatmalıyız. Ancak ulaştığımız çevirilerde karşılaştığımız kimi sorunlar bizi, hemen her dipnota onları da verip vermeme konusunda kuşkuya itti. Burada Gazzâlî'ye ait kimi yapıtların çevirilerinin çok sağlıklı olmadığını, onların hâlâ bilimsel bir tutumla Türkçeye kazandırılmaya gereksinimlerinin olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Ancak Arapçadan yapılan çevirilerin büyük ölçüde bize ait olduğunu göstermek ve karşılaştırma zahmetinde bulunanların çevirilerdeki bilimsel olmayan tutumları görmelerini sağlamak için, ulaştığımız çevirileri de, en azından doğrudan aktarımlarda bulunduğumuz yerde dipnotta vermenin yararlı olduğu anlayışını benimsedik. Umudumuz yapılan çevirilerin daha sağlıklı olmasına katkı sağlamaktır. Anılan pasajın Türkçesi için bkz. Gazzâlî, *Dalâletten Hidayete*, Çev. A. S. Furat Şamil Yayınları, İstanbul, 1978, s.71-73. Bundan böyle Türkçe çevirilere işaret etmek için Tr.; Arapça metinlere işaret için Ar. işaretleri kullanılacaktır.

101) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.29.

102) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.33.

103) Anılan eserlerden, *Miškât el-Envâr, Me'âric el-Kuds, Mi'râc es-Sâlikîn, Mednûn el-Kebîr* ve *Mednûn es-Sagîr* gibi kimi yapıtların Gazzâlî'ye ait olmadığı ileri sürülmüştür. Bu savın, Gazzâlî'nin tüm eserleri okundığında ve biçimleri karşılaştırıldığında yanlış olduğu görülmüştür. Bu eserler özellikle Tayyibî'nin kişisel motifini ele

döneminin ürünüdürler ve büyük bir olasılıkla 1095'deki bunalımdan sonra kaleme alınmışlardır.

Gazzâlî'nin Bağdat'tan ayrılma isteğini Batını terörü korkusuna bağlayanlar da olmuştur.⁽¹⁰⁴⁾ Çünkü o, Batınilige açıkça cephe almış; bu konularda *Hüccet el-Hakk*, *Mufasssal el-Hilâf*, *Feddâ'ih el-Bâtiniyye*, *el-Kıstâs el-Müstakim* gibi eleştirel eserler kaleme almıştır. Ayrıca Batıniler, daha önce de söz ettiğimiz gibi, Nizâm el-Mülk ve Melik Şah'ı öldürmüşlerdir. Onun eleştirel tutumu, doğal olarak onu, Batınilerin hedefi haline getirmiştir. Bunun dışında, Bağdat'tan ayrılış nedenini, Selçuklu Sultanı Berk Yaruk'la iyi ilişkilerinin olmamasına bağlayanlar da vardır.⁽¹⁰⁵⁾ Gazzâlî'nin kendi ifadesine bakılırsa, ayrılış nedeni, içsel bunalımlarıdır ve bu bunalımlar, daha çok öznel dini endişelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu endişelerde, ölüm vaktinin yaklaştığı düşüncesi önemli yer tutmaktadır.⁽¹⁰⁶⁾

O, halifenin ve arkadaşlarının, Şam'da kalma kararında olduğunu öğrenmelerinden sakınarak, hac için Mekke'ye gitme kararında olduğunu söyleyerek Bağdat'tan ayrılmıştır.⁽¹⁰⁷⁾ Bağdat'tan Şam'a geçmiş; Dimeşk Camisi'nde inzivaya çekilip, orada iki yıl kalmıştır.⁽¹⁰⁸⁾ 1096'nın sonlarına doğru, oradan Kudüs'e geçmiş, orada da Sahra adlı makama çekilip uzlet hayatı sürmüştür.⁽¹⁰⁹⁾ Bu sırada, yani 1096 yılının sonlarında, *Risâle el-Kudsiyye* adlı eseri kaleme almıştır.⁽¹¹⁰⁾ 1096 yılının sonunda hac için, muhtemelen, Iskenderiye üzerinden Hicaz'a geçen Gazzâlî, oradan tekrar Şam'a dönmüştür; en sonunda, Bağdat'a gelmiş; oradan Hamedan'a ve Tûs'a, yani doğ-

alır ve Gazzâlî'nin *Kimya' es-Sa'ade* ve *Ihyâ'nın Acâ'ib el-Kulûb* adlı kitaplarındaki bilgilerin bazen ayrıntılı bazen de özlü bir tekrarı niteliğindedir. Öte yandan bu eserlerden kimilerine Gazzâlî kendisinin olduğundan kuşku duyulmayan kimi eserlerinde gönderme de yapmaktadır. Örneğin bkz. Gazzâlî, "Hulâsa et-Tasâniif", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:IV, Beyrût, 1986, s.131.

104) Bkz. Sabri Orman, age, s.35-36

105) Bkz. Sabri Orman, age, s.36.

106) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.30.

107) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.31.

108) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.31.

109) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.32.

110) Bkz. Sabri Orman, age, s.57. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

duğu yere ulaşmıştır.⁽¹¹¹⁾ O, *Kitâb ed-Durc*'u Hamedan'da yazdığını kaydetmektedir.⁽¹¹²⁾ Böylece Gazzâlî'nin, Bağdat'tan ayrılıp geri dönene değin, uzlette geçirdiği süre, yaklaşık 11 yılı bulmuştur.

Onun, uzletten çıkma nedeni, Fahr el-Mülk'ün isteği üzerine, öğrencilik yaptığı Nişabur Nizamiye Medresesi'nde yeniden eğitim-öğretim faaliyetine dönme çağrısı ve dostlarının ısrarlarıdır.⁽¹¹³⁾ Fakat Gazzâlî, hem uzletten çıkışını hem de eğitim-öğretim faaliyetine tekrar dönüşünü gerekçelendirmeyi deneyerek, kendisine yeni bir misyon çizmeye çalışır. Büyük bir olasılıkla bu, terk ettiği şeye geri dönmesini meşrulaştırma ve kendisine yöneltilebilecek eleştirileri engellemeye dönüktür. O, bu meşrulaştırma işini, toplumsal yozlaşmaya başvurarak yapmayı dener ve zamanının fetret zamanı olduğunun altını çizer.⁽¹¹⁴⁾ Bu toplumsal eleştiriye, erdemli insanların, Tanrının bu yüzyılın başında, dinini ihya edecek bir müceddit göndereceği düşüncesi ve buna işaret eden rüyaları da eklenince⁽¹¹⁵⁾ Gazzâlî, mücedditin kendisi olduğu zannına kapılarak işe koyulur. Böylece, uzletten ayrılıp eğitim-öğretim hayatına geri döner; ancak Gazzâlî, yeni misyonuna bağlı olarak, verdiği eğitimin öncekinden farklı olduğunu da vurgulamayı ihmal etmez. Bu bağlamda o şöyle der:

Fakat şimdi makam ve rütbeyi terk ettiren bilgiye davet ediyorum. Şimdiki niyet, amaç ve arzum budur. Tanrı bu halimi bilir. Ben nefsimi ve diğerlerini ıslah etmek istiyorum; ama cıma erişir mi, yoksa mahrum mu kalırım bilmem; fakat ben, kesin (yakîn) ve içsel aydınlanmaya (müşâhede) dayalı bir imanla bir halin değişmesinin, bir işi yapma gücünün, ancak Tanrı sayesinde olabileceğine inanıyorum. Ben hareket etmedim, O beni hareket ettirdi, ben bir şey yapmadım, O bana yaptırdı.⁽¹¹⁶⁾

Gazzâlî'nin 1106'da başladığı, Nişabur Nizamiye Medresesi'ndeki görevi 1109'da biter; çünkü onu oraya davet eden Fahr el-Mülk bir

111) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.32.

112) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.27.

113) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.42-43.

114) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.42.

115) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.43.

116) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.44, 1. s.88. <https://rantey.org>

Batını suikastıyla, kısa süre sonra öldürülür. Gazzâlî de doğduğu yer olan Tûs'a döner; evinin yanı başına, bilgi öğrenmek isteyenler için bir tekke kurar ve orada ihya misyonunu sürdürür.⁽¹¹⁷⁾ Bu arada, bir süre sonra vezir olan Nizâm el-Mülk'ün oğlu Ziyâ el-Mülk, 1110 yılında Gazzâlî'yi, Bağdat Nizamiye Medresesi'ne eğitim-öğretime dönmesi için çağırır. Gazzâlî bir mektupla görevden affını ister ve teklifi nazikçe reddeder.⁽¹¹⁸⁾

O, Nizamiye Medresesi'nden ayrıldıktan sonra, geri kalan ömrünü, öğrendiklerini paylaşmaya, eksik hissettiği hadis alanındaki bilgisini⁽¹¹⁹⁾ artırmaya ve yazmaya ayırır. Onun hayatının sonlarına doğru, Sahîh-i Buharî'yi ezberlemeye ve Sünen-i Ebû Dâvud'u incelemeye çalışması,⁽¹²⁰⁾ çalışkanlığının önemli belgeleridir. O anılan süreçte, 1108'de *el-Munkiz*, 1109'da *el-Mustasfâ*,⁽¹²¹⁾ 1110'da da *Minhac el-Âbidîn* adlı eserleri kaleme alır.⁽¹²²⁾ Onun kaleme aldığı son eser, 1111 yılında, ölümünden kısa bir süre önce bitirdiği *Ilcâm el-Avâmm an İl'm el-Kelâm* adlı yapıttır.⁽¹²³⁾ Gazzâlî, 18 Aralık 1111'de ardında geniş bir kitap koleksiyonu bırakarak, genç sayılabilecek bir yaşta, 55 yaşında hayata gözlerini yummuştur. Memleketi Tûs'ta ünlü İranlı şair Firdevsî'nin yakınına gömülen Gazzâlî'nin son anlarını, kardeşi Ahmed el-Gazzâlî şöyle anlatır:

Pazartesi günün sabah vakti olunca, kardeşim Ebû Hâmid, abdest alıp namaz kıldı. Sonra kefeninin getirilmesini istedi; onu aldı, öpü ve alnı üzerine koyarak, "mülk sahibinin huzuruna çıkmak başım ve gözüm üstüne" dedi. Sonra ayaklarını uzattı, kibleye döndü ve şafak sökmeden vefat etti.⁽¹²⁴⁾

117) Bkz. Sabri Orman, age, s.46 vd.

118) Bkz. Hüseyin Emîn, *el-Gazzâlî: Fâkihen ve Feylesüfen ve Mutasavvufen*, Bağdad, 1963, s.81.

119) Gazzâlî hadis alanındaki bilgisinin eksikliğinin farkındadır ve şöyle der: "Benim hadis sahasındaki bilgim az ve kabule şayan değildir." Gazzâlî, "el-Kanûn el-Küllî ft et-Te'vil", *İslâm'da Mûsâmahe* içinde, Hazırlayan: Süleyman Uludag, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990, s.96.

120) Bkz. ez-Zchebî, age, Cilt:IV, s.12.

121) Bkz. Sabri Orman, age, s.47.

122) Bkz. Sabri Orman, age, s.58.

123) Bkz. Sabri Orman, age, s.58.

124) Zekî el-Mubârak, *el-Mabârak el-Gazzâlî*, Kahire, 1971, s.66.

C) Bir Düşünür Olarak Gazzâlî'nin Toplum Projesi

Gazzâlî, İslam dünyasının en çok eser vermiş⁽¹²⁵⁾; İslam düşüncesinin yoğrulup biçimlendirildiği fıkıh, kalam, felsefe ve tasavvuf alanlarında geçmişte ve yaşadığı dönemde tartışma konusu edilen her konuya eğilmiş bir düşünürdür. Bu nedenle onu, İslam dünyasının ansiklopedik nitelikli yazarları arasında saymakta bir sakınca olmasa gerekir. Acaba Gazzâlî niçin hemen her konuya eğilme gereksinimi duymuş, o kadar çok eser kaleme almıştır? Bu soruya Bağdat ve Nişabur Nizamiye Medreseleri'nde öğretmenlik yapması, dönemin halifelerinin onu yazmaya itmesi, kendisine öğrencileri ve halktan insanlarca pek çok sorunun sorulması gibi Gazzâlî'nin kendi eserlerine gönderme yaparak, çok çeşitli nedenler gösterilebilir. Kuşkusuz yine, kendi söylemine gönderme yaparak, onu her konuyu öğrenmeye yönelten merakı, tatmin olmayan kuşkucu zekâsı, taklit bağından kurtulmak için her şeyi öğrenme ve kendi süzgecinden geçirme

125) Gazzâlî'nin eser listesi gerçekten çok kabardır. Bunun üç nedeni vardır: İlki, eserlerin çoğunun risale (makale) şeklinde olmasıdır. Sözgelimi, "Eyyuhâ el-Veled", "Hulâsa et-Tasârif", "el-Mednûn el-Kebîr", "el-Mednûn es-Sagîr", "Faysal et-Tefrika", "el-Kanûn el-Küllî", "Kavâ'id el-Akâ'id", "er-Risâle el-Ledünniyye", "el-Ecvibe", "Risâle et-Tayr" oldukça küçük hacimlidir; hatta kimileri 4-5 sayfa civarındadır. İkincisi, eserlerdeki tekrardır. Sözgelimi, *Mihekk en-Nazar*, *Kıstâs el-Müstaklîm ve Mi'yâr el-İlm*, özde *Makâsîd el-Felâsife*'nin mantık bölümünün yer yer fıkhi örnekler ve yeni polemiklerle bir tekrarıdır. *Mustasfâ*'nın ilk bölümü manukla ilgilidir ve neredeyse *Mihekk en-Nazar*'ın olduğu gibi yeniden aktarımıdır. *Makâsîd*, filozoflar eleştirilirken mantık bölümü hariç, neredeyse tümünden *Tehâfût*'te yeniden aktarılır. "el-Hikme" çoğu ögesiyle *Kimyâ' es-Sa'âde*'de yinelenir; *Kimyâ' es-Sa'âde* ise özde *İhyâ'da* içerik olarak bulunmaktadır. *Me'âric el-Kuds*, nefis konusunu ele alır, özde *Makâsîd*'in nefis bölümünün genişletilmiş şeklidir ve *Ravda et-Talibîn*, *Mizân el-Amel*, *İhyâ'nın* "Acâ'ib el-Kulûb" bölümünde, *er-Risâle el-Ledünniyye*, *el-Ecvibe*, *Mi'râc es-Sâlikîn*, *Miskât el-Envâr* adlı yapıtlarda özet olarak yinelenir. Bu arada, *Mi'râc es-Sâlikîn* adlı yapıtın, *Tehâfût*'ün filozofların evren tasavvurunu anlatan ve eleştiren bölümünün önemli ölçüde bir özetini içerdiğini kaydetmeliyiz. Aynı durum Batınileri eleştiren eserler için de geçerlidir ve yeni bir kurguyla aynı konular yinelenir. Yine *İlcâm el-Avâmın*'daki çoğu görüş *İhyâ'da* öz olarak bulunur. Üçüncüsü, belli kitapların kimi bölümleri ayrı bir kitap olarak sunulmuştur. Sözgelimi, *Risâle el-Kudsîyye*, *Kavâ'id el-Akâ'id*, *İhyâ'nın* bölümleridir ve ayrı kitap olarak da ele alınmıştır. Yine *el-Erbâ'în fî Usûl ed-Dîn* adlı eser *Cevâhir el-Kur'ân* adlı eserin bir bölümüdür. Öte yandan aynı kitabın bazen iki ayrı ad altında anıldığına da tanık olmaktadır. Sözgelimi, *Eyyuhâ el-Veled* ve *Hulâsa et-Tasârif*, çok küçümsüz İDE fıkıh kitabıdır. <https://dergisi.org>

istegi, eğitiminin genel kalıplarının etkisi gibi öznel nedenler de ileri sürülebilir. Bunların hepsi, onun her konuya eğilme ve çok yazma nedenine kimi gerekçeler sunmakla birlikte yeterli açıklama vermemektedir. Kanımızca anılan soruya en doyurucu yanıt, bir düşünür olarak Gazzâlî'nin projesinin kuramsal bir çerçevesinin ortaya konmasıyla verilebilir. Bir projenin kuramsal çerçevesinin ortaya konabilmesi, bu projenin amaçlı bir eylemin ürünü olduğunu gösterir ve bir düşünürün ne yapmak istediğinin görülmesine olanak sağlayabilir. Çünkü herhangi bir düşünürün, belli bir hedef gözetmeden yazdığını düşünmek doğru olmasa gerektir. Zaten Gazzâlî, *el-Munkiz* adlı otobiyografik eserinde kendi bireysel deneyimleri ekseninde örneklenen bir hakikat araştırması sunarak, belli bir projeye gönderme yapar. Toplumsal bağlamından kopuk olarak ele alındığında, *el-Munkiz*'in bireysel bir deneyimi dile getirdiği söylenebilir. Ancak oradaki düşünceler, modern araştırmacıların kimilerinin de fark ettiği gibi, toplumsal tutamakları açısından ele alındığında, *el-Munkiz*'de sunulan çabanın bireysel olmaktan çok, toplumsal olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.⁽¹²⁶⁾ *el-Munkiz*'in, Gazzâlî'nin hayatının son yıllarında, yaklaşık 1108'de kaleme alındığı ve bir düşünür olarak ne yapmak istediğini ve ne yapacağını o yapıtta anlattığı göz önüne alınırsa, onun projesini araştırırken hareket noktamız, kuşkusuz bu yapıt olacaktır. Ancak onun diğer yapıtlarının sosyal açılımı güçlü olan öğretilerini de, *el-Munkiz*'deki düşüncelerle harmanlayarak ele almak gerekmektedir. Bu açıdan, "Gazzâlî'nin asli projesi nedir?" sorusuna yanıt bulabilmek için, onun yapıtlarında billurlaşan ve sosyal yönü ağır basan olguları gün ışığına çıkartmak ve ona bağlı olarak bir sonuca varmak zorunludur.

a) Toplumsal Eleştiri

Gazzâlî'nin gerek *el-Munkiz*'de gerekse şüphe krizinden sonra kaleme aldığı *Ihyâ* adlı yapıtında, en sık gündeme gelen ve sosyal yönü ağır basan olgulardan birisi, içinde yaşadığı toplumu, dinsel inanç ve eylem açısından eleştiriye tabi tutmasıdır. Bu eleştiri, hem bilginlere hem de sıradan insanlara yönelik bir eleştiridir.⁽¹²⁷⁾ O, sı-

126) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.43.

127) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ' Ulûm ed-Dîn*, Cilt:1, Beyrût, tarihsiz, s.1-12 ve 44-45; *el-Munkiz*, s.40-42.

radan insanlara yönelik eleştirisini, “Zaman fetret zamanıdır; devir bâtıl devridir; eğer halkı kendi yollarından hakka davetle meşgul olursan, zamanın insanların hepsi sana düşman olurlar; onlara nasıl karşı koyarsın ve onlarla nasıl geçinirsin”⁽¹²⁸⁾ ifadesiyle özetler. Ona göre halkta meydana gelen bozulmalar, sıradan insanların etkinliklerinden değil, aksine, belli grupların etkisinden ileri gelmiştir. O, bu bağlamda, şu saptamayı ve çözümlemeyi yapar:

Halkın inancının gevşeme ve imanlarının zayıflığının nedenlerini araştırdım, karşıma dört neden çıktı. İlki, felsefe ile meşgul olanlardan; ikincisi, tasavvuf yoluna girenlerden; üçüncüsü, ta’lim davasına bağlananlardan; dördüncüsü de, halk arasında bilgileriyle tanınmış kimselerin davranışlarından gelmekteydi. Bir müddet, halktan teker teker şeriaun emirlerine uymakta neden gevşek davrandıklarını, niye şüphe ettiklerini sorarak, düşüncelerini araştırdım... Birisi, “bu korunması gereken bir durum olsaydı, bunu yerine getirmeye en layık olanlar bilginler olurdu; erdemli-kimseler arasında filan kimse namaz kılmıyor; filan şarap içiyor; filan vakıfların ve yetimlerin mallarını yiyor; filan padişahın ihsanlarıyla geçiniyor, haramdan sakınmıyor; filan hakimlikte ve şahitlikte rüşvet alıyor” diyor; diğeri, tasavvuf bilimine vakıf olduğunu iddia ediyor ve ibadete ihtiyaç göstermeyen bir dereceye kadar yükseldiğini ileri sürüyordu. Bir üçüncüsü, Ehli İbâha’nın şüphelerinden biriyle şüpheye düştüğünü zikrediyordu. Ehli İbâha, tasavvuf yolundan sapanlardır. Ehli Ta’lim ile görüşmüş dördüncüsü, “hakki bulmak güçtür, ona giden yol kapalıdır; bu hususta ihtilaf pek çoktur, mezheplerden bazıları, diğer bazısından daha iyi değildir; akılların ileri sürdükleri kanıtlar birbirlerine karşıt; bireysel görüş (rey) sahiplerinin düşüncelerine güvenilmez; Ta’lim mezhebine davet eden daha sağlamdır; (...) şu halde, şüphe uğruna, kesin bilgiyi (yakîn) nasıl bırakabilirsin” diyordu. Bir beşincisi de, “bunu taklit ederek yapıyorsun; ben felsefe okudum ve peygamberliğin hakikatini anladım: bunun sonu, hikmet ve kamu yararına (maslahat) dayanır; ibadetlerden maksat, halkın cahil kısmını zaptetmek; onları, birbirlerini öldürmekten, çekişmekten ve nefsânî arzulara dalmaktan alıkoymaktır; ben cahil halktan biri değilim ki, dinsel hükümlerin altına gireyim; ben filozoflardanım ve hikmete uyarım; hakikati bununla görürüm; bu hususta

taklide ihtiyacım yoktur" (diyordu). Bu ilahiyatçıların felsefesini okuyanların varacağı son inançtır. O, bunu, İbn Sînâ, Ebû Nasr el-Fârâbî'nin kitaplarından öğrenmiştir.⁽¹²⁹⁾

Gazzâlî, toplumdaki sıradan insanları şeriattan uzaklaştıran anılan gruplarla, hesaplaşmak gereğine inanır ve kendi deyişiyle "sufilerin, filozofların, Ta'limiye mezhebi mensuplarının ve bilgin geçinen kimselerin bilimleriyle pek fazla meşgul olduğum için onların görüşlerini çürütmek benim için bir yudum su içmekten daha kolaydır"⁽¹³⁰⁾ diyerek işe koyulur.

b) Hakikat Araştırması

İçinde doğduğu toplumun mevcut durumunun eleştirisinden hareket eden Gazzâlî, toplumda yayılmaya yüz tutan ve sıradan insanları olumsuz etkileyen düşünsel akımlarla hesaplaşmaya girer. *el-Munkiz*'de dile gelen bu hesaplaşma, orada ifade edilenin aksine, öznel bir hesaplaşmayı değil, aynı zamanda, belli bir toplumsal kritiği de gündeme getirmektedir. Gazzâlî, araştırmasına öznel deneyimlerin ifadesi gibi görünen bilgikuramsal bir şüpheyile başlar⁽¹³¹⁾; bu bilgikuramsal şüphe, daha sonra ele alacağımız gibi, onun tartışmasız kabul edilmesini istediği hareket noktalarını göstermeye dönüktür. Ardından o, hakikati arayanları dört sınıfta toplar. Bunlar kelam bilginleri, Batuniler (Ta'limiye), filozoflar ve sufilerdir.⁽¹³²⁾ Gazzâlî, bir önyargıyla, "hakikatin bu dört zümrenin dışında olamayacağı; eğer hakikat bunların dışında ise, ona ulaşamayacağı"⁽¹³³⁾ gerekçesiyle, anılan zümreleri teker teker irdelemeye geçer. Onca bu araştırma, taklit bağından kurtulmak için de zorunludur.⁽¹³⁴⁾

Onun, irdelemeye yöneldiği ilk grup, kelam bilginleri ve kelam bilimidir.⁽¹³⁵⁾ Onca kelam bilimi, sünnete uyanların (ehl es-

129) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.40-41; Tr. s.83-85.

130) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.42, Tr. s.86.

131) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.5-7.

132) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.8.

133) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.8; Tr. s.44

134) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.8.

135) Gazzâlî'nin kelamcılar ve kelam bilimine yönelik en kapsamlı değerlendirmesi *İlcâm el-Avâmın an İlmi el-Kelâm*, *İhyâ* ve *el-Munkiz*'de yer alır. *İlcâm*, *İhyâ*'da ve *el-Munkiz*'deki değerlendirmelerin bir araya getirilip yeniden örgütlenmesidir. Bu eserlerin dışında diğer eserlerde de yer yer kelam bilimine değinilir, ancak

sünne) inançlarını savunma ve onu, yenilikler ortaya atanların (ehl el-bid'a) tehlikesinden korumayı amaçlamıştır. Ancak, kelimelerin bir grup bu amacı gerçekleştirmeyi bir süre başarmış, sonra kelimeler bozulmaya yüz tutmuştur. Çünkü kelam, eytişime (cedel) dayandığı için, kelâmcılar karşılarından aldıkları öncülleri hareket noktası seçmişler ve sonunda bunları kabul etmek zorunda kalmışlardır.⁽¹³⁶⁾ Dolayısıyla onca, kelâmın doğrudan hakikati aramak gibi bir kaygısı yoktur; o sadece, karşıların çelişkilerini bulup çıkartmakla, kabul ettikleri ilkelerin doğurduğu yanlış sonuçları göstermekle yetinir.⁽¹³⁷⁾ Kelam tarihinin gelişim süreci, kelam bilginlerini de hakikati araştırmaya itmiş;

oralarda dile getirilen görüşler *İlcâm* adlı yapıttaki değerlendirmelerin basit bir tekrarıdır. Bkz. "İlcâm el-Avâmm an İlm el-Kelâm", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:II, Beyrût, 1986, s.61-119. *İlcâm* adlı yapıtın özeti ve özgün bir çözümlemesi için bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.112-114. Gazzâlî, *İhyâ'*'da kelâmın gerekliliğini ve gereksizliğini savunan bilginlerin görüşlerini aktarır ve bir orta yol bulmaya çalışır. Onca, Süfyan es-Sevri, Ahmed bin Hanbel, Mâlik ve Şâfiî bu bilimi haram saymıştır. Selefiye'nin öncülleri arasında sayılan bu kimselerden Şâfiî, "İnsanın şirkten başka her günahla Tanrı'nın karşısına çıkması, kelâmcı olarak çıkmasından iyidir" ve "İnsanlar kelâmdaki kötülüğü bilselerdi aslından kaçır gibi ondan kaçarlardı" derken, Ahmed bin Hanbel, "Kelâmcı asla ilâh olmaz; kelâm ile uğraşmanın kalbi daima kuşku içindedir" demiştir. İmâm-ı Yûsuf, "Bilgiyi kelâmda arayanlar zındıkları, dinden çıkar" demiştir. Yine onca, el-Hasan el-Basri, "Kelâmcılarla tartışmayın, onlarla düşüp kalkmayın, sözlerine kıymet vermeyin" demiştir. Gazzâlî bunların karşısında kelâm bilimini savunanların ise, "Bid'at tehlikesini ve İslam'a yapılan saldırıları örnek göstermişlerdir" demektedir. O bu iki görüşün ikisinin de haklı yanlarının olduğunu; kelâmın asal görevinin "Bid'at ve İslam düşmanlarıyla savaşmak ve gerekli olunca da, kuşkuya düşenin kuşkusunu gidermek" olduğunu söyler ve onu bir ilaca benzeter. İlaç gerekince kullanılmalıdır ve her ilaç her hastalığa iyi gelmez. Bu nedenle, onun yaygınlık kazanmasına karşı çıkar; her şehirde bid'at ve İslam düşmanlarıyla savaşacak bir kelâmcının yeterli olduğu sonucuna varır. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ'*, Cilt:I, s.90 vd. Türkçesi için bkz. *Gazzâlî, İhyâ'u Ulûmî'd-Dîn*, Çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1973, s.240-241.

136) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.8-9.

137) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.9. Gazzâlî kelâmın hakikati elde etme amacını gerçekleştirmekten çok uzak olduğunu *İhyâ'*'da da yineler ve şöyle der: "Kelâmın amacının, gerçekleri açığa çıkarmak ve hakikati olduğu gibi bilmek olduğu zannedilirse de, o aranan hakikati elde etmekten çok uzaktır... İnsanlar bilmediklerinin düşmanıdır diyebilirsin. Fakat bu sözü, kelâmı didik didik edip, onu tepeden ırnağa inceleyen ve onu kullanarak Tanrı'nın bulunamayacağını deneyimleyen bir insan (yani, ben) söylüyorum." *İhyâ'*, Cilt:I, Ar. s.91; Tr. s.246.

Ehli Sünnetin inançlarını savunmanın yanı sıra nesnelerin hakikatini anlamak için töz, iline, cisim ve bunların özellikleri vb. araştırmışlardır. Fakat kelamın amacı bu olmadığı için, Gazzâlî'ye göre buna ulaşamamışlardır.⁽¹³⁸⁾ O, kelam ve kelam bilginleriyle ilgili yargısını, "Kendi amacını ifadeye yeter ve fakat benim amacım için yetersiz buldum"⁽¹³⁹⁾ şeklinde belirler; ancak bu yargısına rağmen, onu, tümünden mahkûm etmez. Çünkü onca, şifa ilaçları, hastalığın çeşidine göre değişir; nice ilaçlar vardır ki, bir hastaya fayda, diğerine zarar verir.⁽¹⁴⁰⁾ Ancak araladığı bu kapı, hakikate açılan bir kapı olmaktan uzaktır ve işlevseldir. Bu yüzden Gazzâlî, gerek *Ihyâ* ve gerekse *İlcâm el-Avâmm*'da, normal koşullarda, halkı kelamdan ve kelam bilginlerinden uzak tutmaya çalışır; çünkü kelam onların taklidi inançlarında şüphe uyandırabilir; inançlarını yıkabilir.⁽¹⁴¹⁾ Buna rağmen Gazzâlî, paradoksal bir biçimde, inancında şüphe uyanmış biri varsa, o zaman kelamın şifa olabileceğini de söylemektedir.⁽¹⁴²⁾ Onca kelamın ana görevi dışsaldır; İslama yönelen ve ona bulaştırılan bidatleri yok etmek; bunların halka sirayet etmesini engellemektir. O bu görevi, hac yolundaki muhafızların görevine benzetir.⁽¹⁴³⁾ Bu yüzden Gazzâlî her şehirde, anılan görevi yerine getirmek için bir kelam bilgininin bulunmasını yeterli sayar ve şöyle der:

Bil ki, her memleketle o civardaki bid'atçilerin ortaya attıkları bid'atleri önleyecek bir kelâmcının bulunması zorunludur. Şüphesiz bu, okutmakla devam eder. Ancak fıkıh ve tefsir gibi bu bilimi herkese okutmak doğru olmaz. Çünkü kelâm, ilaç gibidir ve her ilacı herkes kullanamaz. Ona herkesin ihtiyacı yoktur; o belli zaman ve miktarda belli hastalıklar için kullanılır.⁽¹⁴⁴⁾

Böylece Gazzâlî, kelama işlevsel bir rol vererek kelamla ilgili yazmış olduğu eserlere de belli bir meşruluk zemini kazandırır.⁽¹⁴⁵⁾

138) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.9; *Ihyâ*, Cilt:1, s.91.

139) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.8; Tr. s.45.

140) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.9-10; *Ihyâ*, Cilt:1, s.93.

141) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.91 vdd.; *İlcâm el-Avâmm*, s.60 vd.

142) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.9-10; *Ihyâ*, Cilt:1, s.92; *İlcâm el-Avâmm*, s.88.

143) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.27.

144) Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, Ar. s.93; Tr. s.249.

145) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.92.

Fakat onun temel çabası, kelamı son tahlilde, akait haline dönüştürmeye dönüktür.

Gazzâlî'nin hakikat araştırmasında irdelediği ikinci grup, felsefe ve felsefecilerdir.⁽¹⁴⁶⁾ Onca, daha önce de belirttiğimiz gibi, felsefe ve felsefeciler, halkın inançlarına ve dinsel edimlere zarar vermişlerdir. Bu yüzden tartışılmayı hak etmektedirler. Ayrıca onca, daha önce bu konu ciddi bir biçimde ele de alınmamıştır. Nitekim o, bu saptamayı yaparak şöyle der:

Ben, İslam bilginleri içinde dikkat ve çabasını buna yöneltirmiş olan birini görmedim. Kelâm bilginlerinin kitaplarında, sadece filozofları yadsımaya yönelik, çelişkili ve önemsiz ifadeler vardır. Bunlarla, bilimlerin inceliklerini bildiklerini iddia edenler şöyle dursun, sıradan (avâmm) birinin bile ikna edilmesi düşünülemez. Nihayet anladım ki, bir mezhebi anlamadan ve inceliklerini bilmeden reddetmek, karanlığa taş atmaktır.⁽¹⁴⁷⁾

Gazzâlî, anılan saptamasında dillenen gerekçelerle, Bağdat Nizamiye Medresesi'nde eğitim-öğretim faaliyetine yürütürken, iki yılını felsefeye ayırır⁽¹⁴⁸⁾; önce *Makâsıd*'ı ardından da *Tehâfût*'ü yazar. Onun, felsefeye ve felsefecilere yönelik eleştirisi,⁽¹⁴⁹⁾ kendi deyişiyle,

146) Gazzâlî'nin filozoflara yönelik en kapsamlı eleştirisi *Tehâfût el-Felâsife* adlı yapıtında göze çarpar. *el-Munkiz*, *el-İktisâd*, "Faysal et-Tefrika". ve *Mî'râc es-Sâlikin* gibi eserlerinde aynı eleştiriler özlü olarak yinelenir. Krş. *Tehâfût*, s.36 vd.

147) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.10; Tr. s.47. Gazzâlî'nin anılan deyişini, kendisinden önce filozofların hiç eleştirilmediği anlamına almamak gerekir; çünkü gerek Mutezili gerekse Eşari kelam geleneği içinde, filozofların düşünceleri daima eleştiri konusu olmuştur. Kimi erken dönem Mutezili düşünürün, İbn er-Ravendî, Kindî, Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzi gibi düşünürlerin kimi görüşlerini eleştiren yapıtları bir kenara bırakılırsa, filozofların görüşlerinin bütünsel eleştirisine ayrılmış ciddi müstakil eserler, bilebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî'den önce yoktur. O, filozofların görüşlerini bütünsel olarak eleştiren müstakil eser yazan ilk kişi olsa da, eleştirileri, Eşari geleneği ve özellikle öğretmeni Cüveynî'nin düşüncelerinden güçlü etkiler taşır; bir başka deyişle filozoflara yönelttiği eleştiriler özgün değildir.

148) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.10.

149) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.37 vd. Gazzâlî'nin felsefecilere karşı tutumu çok katıdır. Bu katılık, "Faysal et-Tefrika"da iyice belirginleşir. Çünkü orada dinsizlik suçlamasını hak eden tek grup onlar olduğunu kaydeder: dinsizlik suçlamasına muhatap olanın canının ve malının helal olduğunu ekler. (*Faysal et-Tefrika*, s.136).

önyargılı ve dinsel endişelerle yüklü, şu sorularla güdümlenmiştir:

Felsefenin kötü olan ve olmayan kısımları hangileridir; filozoflar hangi sözlerinde dinsizlikle suçlanırlar, hangisinde suçlanmazlar; hangi hususlarda bid'at ehlinen sayılırlar, hangilerinde sayılmazlar; hakikat ehlinin sözlerinden çalıp geçersiz iddialarını kabul ettirmek için kendi sözlerinin arasına katukları nedir; halk onların hakikat diye iddia ettikleri şeyden nasıl nefret etmiştir; hakikat sarrafı olanlar, onların sözlerinden saf hakikati sahtesinden nasıl ayırt etmişlerdir?⁽¹⁵⁰⁾

Gazzâlî, anılan sorulara yanıt bulmak için, gelenekteki tasnifleri dikkate alarak, filozofları üç grup olarak ele alır. Bunlar, Dehriiler (Dehriyyûn), Tabiatçılar (Tabi'îyyûn) ve İlahiyatçılar'dır

Gazzâlî, niçin bu denli katı bir tutum içerisine girmiştir? Filozofların, Gazzâlî'nin dediği gibi halkı inanç yönünden olumsuz etkiledikleri söylene bile, bu durum bu kadar katı bir tutum benimsemek için yeterli midir? Çünkü filozoflar Tanrı'yı yadsıdıklarını ve dini tümünden rafa kaldırdıklarını söylememektedir. Kaldı ki, kültürel düzeyi düşük insanlara felsefenin sirayet ettiğini söylemek de çok zor gibi görünmektedir. Gazzâlî'nin yaşadığı bölgede felsefenin yaygınlaştığı; İslam dünyasında felsefe dışlandığında bile İsraki ekolün o civarda varlığını koruduğu bilinmektedir. Ancak felsefenin varlığını koruması, halkın ona meyletmesinden çok seçkinlerin onu benimsemeleridir. Seçkinlerin felsefeye yönelmeleri ve dini simgesel olarak görüp halka özgü saymaları ve saray çevresinde bu görüşün kabul görmesi Gazzâlî'yi oldukça etkilemiş olmalıdır. Onun kimi söylemleri, bu etkinin kimi kez onu duygusal açıdan ateşlendiği izlenimi uyandırmaktadır. Onca filozoflar sıradan insanları küçük görmekte, kelamcıların ve fıkıhçıların din imgesini saniya indirgemektedir. Ayrıca, felsefi bilimleri bilmekle övünmekte; bu bilimleri bilmeden ilahiyat konuları üzerinde konuşulamayacağını savunmaktadırlar. Onlar bu tutumlarıyla adeta kendilerini ayrıcalıklı bir konuma oturtunaktadırlar. (*Tehâfût*, s.37 vd.) Kelam ve fıkıh geleneği ile yetişmiş ve bilgi hırsıyla dolu olan Gazzâlî'nin onların bilgiçliğini yerle bir etme isteği, onu tetiklemiş olmalıdır. Filozofların bilgiçliğini kırmak için aynı bilgiçlikle hareket eden Gazzâlî, "Onları mat etmek benim için su ,mek kadar kolaydır" demekte (*el-Munkiz*, s.42); onların bildiği her şeyi öğrenecek ve bundan hareketle onları eleştirecek kadar kıvrak zekâlı olduğunu göstermeye kalkışmaktadır. Bu bilgiçlik onu, filozofları, "tutar-sız, çelişkili görüşlere sahip olma, görüşlerinin zan ve tahminin ötesinde olmadığını, onların taklitçi ve kıt akıllı olduklarını" söylemeye itmış ve onları "azgınlık ve dinsizlikle" suçlamasına neden olmuştur. (*Tehâfût*, s.40 vd.; *Makâsıd*, s.35-36) Öte yandan o, "ilahiyat sahasında konuşmak için, felsefi bilimlerin, mantık dışındakilerin bilinmesinin gerekli dahi olmadığını" göstermeyi denemiştir. (*Tehâfût*, s.44 vd.) Ancak hayatının ileriki safhalarında filozoflar gibi seçkin bir anlayışa kaymış; onların pek çok düşüncesini, eserlerinde kaynağının filozoflar olduğunu söylemeden aynen yinelemiştir.

(İlâhiyyûn).⁽¹⁵¹⁾ O anılan üç grubun görüşlerini de ayrı ayrı ele alır ve görüşlerini bir parça saptırarak eleştirilecek bir formda aktarır. Onca Dehriler, filozofların en eski grubudur ve evreni idare eden ve her şeye kadir olan bir yaratıcının bulunduğunu yadsımışlardır. Evrenin bir yaratıcı tarafından var edilmediğini, öteden beri kendiliğinden mevcut olduğunu, canlının spermden, spermin canlıdan meydana geldiğini; bu sürecin, öncesiz olduğunu ve ebedî olarak devam edeceğini iddia etmişlerdir.⁽¹⁵²⁾ Gazzâlî, bu grubu, zındıklıkla suçlar.⁽¹⁵³⁾ Onun zındıklık suçlaması, gelişigüzel bir suçlamadır ve kendi görüşlerine uymayan her gruba yöneltilmiştir. İkinci grubu oluşturan Tabiatçılar, onca, doğayı, hayvan ve bitkilerin dikkate değer taraflarını araştıran filozoflardır. Onların en çok uğraştıkları iş, hayvan anatomisidir (*teşrih*). Bu çalışmaları sırasında, canlılarda Tanrının hikmetini, düzenini ve ereğini görmüşler; hayvan ve bilhassa insan vücudunu yaratan Tanrının, varlığına ve yüceliğine kani olmuşlardır. Ancak bunlar, doğayı çok fazla incelediklerinden, mizaç dengesinin, hayvansal yetilerin oluşumu üzerinde büyük bir etkisinin olduğunu düşünmüşlerdir. Sonra da, insanın ussal yetisinin mizacına bağlı olduğunu; mizacın bozulmasıyla bozulduğunu; yok olunca, tekrar var olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu iddia, onları, ahireti reddetmeye götürmüştür. Onlarca, ibadet için sevap; günah için ceza yoktur. Gazzâlî'ye göre, bunlar, hayvanlar gibi şehvi arzularına dalmışlardır ve Tanrıyı onaylamalarına rağmen, ahireti yadsıdıkları için, zındıktırlar.⁽¹⁵⁴⁾ Filozofların üçüncü grubuna gelince, Gazzâlî'ye göre bunlar, sonraki filozoflardır. Aralarında Sokrates, Platon ve Aristoteles yer almaktadır. Onca bu filozoflar, Dehrilerin ve Tabiatçıların görüşlerini reddetmişler ve çelişkilerini ve yetersizliklerini başkalarına söz bırakmayacak biçimde ortaya koymuşlardır. Gazzâlî, anılan filozofların da, birbirini yadsıdığını ifade ettikten sonra, bunun Tanrının bir hikmeti olduğunu söyler; çünkü Tanrı, düşmanı düşmanla savmıştır.⁽¹⁵⁵⁾ Ona göre, İbn Sînâ ve Fârâbî onların felsefelerini en doğru şekilde

151) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11-12.

152) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11.

153) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11.

154) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11-12.

155) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.12; *Tehâfüt*, s.40.

aktarmıştır. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin aktardığı biçimiyle, bu felsefenin bir kısmı küfrü, bir kısmı bidati içerir, bir kısmı da özde inkârı gerektirmez.⁽¹⁵⁶⁾

Gazzâlî, filozofların bilimlerini, matematiksel bilimler (riyâziyye), mantıksal bilimler (mantıkîyye), doğa bilimleri (tabî'yye), tanrısal bilimler (ilâhiyye), siyasal bilimler (siyâsiyye) ve ahlaksal bilimler (ahlâkiyye) olarak altı kısma ayırarak, onların küfür ve bidat içeren yönlerini ve reddi gerektirmeyen kısımlarını belirlemeye çalışır.⁽¹⁵⁷⁾ Matematiksel ve mantıksal bilimleri, ihtiyatla, fazla öğrenmemeyi öneren ve dinsel yaşam için gerekli olanı aşmayacak kadarını onaylayan⁽¹⁵⁸⁾ Gazzâlî, doğa bilimlerini, doğal nedenselliği savunduğu için eleştirir.⁽¹⁵⁹⁾ Ahlaksal ve siyasal bilimlerin, velilerin kitaplarından ve peygamberlerin sözlerinden devşirildiğini ve onlara bidatların karıştırıldığını söyler.⁽¹⁶⁰⁾ Onca, bu filozofların en büyük hatası, tanrısal bilimlerdeki. Çünkü onlar, mantıkta şart koştukları kesinlik içeren hususlara, bu bilimde sadık kalamamışlardır.⁽¹⁶¹⁾ Onlar bu bilimde, 20 temel hata yapmışlardır; bu hatalardan, üçü dinsizliği, 17'si de bidati içerir. Dinsizliği gerektiren üç mesele, "Cesetler dirilemez; ceza ve sevap görececek olan ruhlardır; azap ruhsal olup bedensel değildir; Tanrı tümelleri bilir, tükelleri bilmez ve evren öncesiz ve ezelidir" sözlerinde ifadesini bulur.⁽¹⁶²⁾ Gazzâlî, halkı onların etkisinden korumak için filozoflarla ilgili sonul yargısını şu şekilde verir:

Onlara, çokluklarına ve eskileri ile yenileri arasında hakka yakınlık ve uzaklık farkına rağmen, küfür ve dinsizlik damgasını vurmak lazımdır.⁽¹⁶³⁾

156) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.12-13; *Tehâfût*, s.40.

157) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.13 vd.

158) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.13-15.

159) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.15-16; *Tehâfût*, s.190 vd.

160) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.17-18.

161) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16.

162) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16-17; *Tehâfût*, s.46 vd.; *el-İktisâd*, s.249-250; "Faysal et-Tefrika", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt: I, Beyrût, 1986, s.132-133.

163) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.11; Tr. s.48. Aynı yargı için bkz. *el-İktisâd*, s.249; *Faysal et-Tefrika*, s.133.

Gazzâlî felsefeyi eleştirdikten ve onların küfrü gerektiren görüşlerini ortaya koyduktan sonra, aklın bütün sorunları kavramada müstakil ve bütün müşkülli halledecek durumda olmadığını anladığını belirterek,⁽¹⁶⁴⁾ hakikat araştırmasına Talimiye mezhebinin görüşlerini irdeleyerek sürdürür.⁽¹⁶⁵⁾ Talimiye (Batınilik) onun yaşadığı dönemde etkin bir propaganda yürütmekte ve halkı etkilemektedir. Öte yandan, Mısır'da egemen olan Şii Fâtımiler ve onlar adına çalışan, Hasan Sabbâh tarafından desteklenen Talimilik görüşü, insanları etkilemenin yanında terör eylemlerine de bulaşmıştır.⁽¹⁶⁶⁾ Talimiliğin bu siyasal yönü, el-Mustazhiri'nin, Gazzâlî'den bu konuda eser yazmasını istemesine de neden olmuştur.⁽¹⁶⁷⁾ Bu konuda eserler kaleme olan Gazzâlî, onların görüşlerinin özünün, masum imama inanmak; akli ve bireysel görüşü (rey) reddetmek olduğunu öğrenmiş; bunun ise, Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu bildirilere, yani Kuran ve sünnete ters olduğunu göstermeye girişmiştir.⁽¹⁶⁸⁾ Onca, onların masum imamdan öğrendiklerini iddia ettikleri bilgiler Pythagoras'ın zâyîf felsefesinin kalıntılarından başka bir şey değildir. Filozofların en eskilerinden olan bu kişinin görüşlerini Aristoteles bile çok zayıf bulmuş ve reddetmiştir.⁽¹⁶⁹⁾ Gazzâlî, onların masum imamın saptanması hususunda da, kanıt göstermekten aciz olduklarını; her sorunlu durumla karşılaşınca, onu ma-

164) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.21.

165) Gazzâlî'nin, filozoflardan sonra görüşlerini eleştirmek için en çok eser kaleme aldığı bir diğer grup da budur. Bunun temel nedeni, anılan grubun, siyasal bir güç olması ve İslam dünyasının siyasal gücünü elinde toplamak için mücadele etmesidir. Bu durum Gazzâlî'yi onların temel görüşlerini öğrenmeye, onların yöntemlerini halka anlatıp uyarmaya itmiştir. Bu konuda Sünni siyasal yapı onu desteklemiş, yapıları kaleme almaya teşvik etmiştir. Gazzâlî anılan grupla ilgili olarak, *el-Mustazhiri*, *Huccet el-Hakk*, *Mufasssal el-Hilâf*, *Kitâb ed-Durc*, *el-Kıstâs el-Mustakim* adlı yapıtları kaleme aldığını söylemektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.26-27.

166) Bkz. Sabri Orman, *age*, s.18 vd.

167) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.21 ve 27. Gazzâlî, sultandan aldığı emri şu sözlerle aktarır: "Bâtınîlerin reddine dair bir kitap yazarak hizmet etmeine işaret eden, şerefli, kutsal, peygamberi (...) emirler çıktı." Gazzâlî, *Bâtınlığın İcyüzü (Fedâihu'l Bâtıniyye/el-Mustazhiri)*, Çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s.2.

168) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.22-23; *Fedâihu'l Bâtıniyye*, s.23 vd.

169) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.27.

sum imama havale ettiklerini belirtir; ömürlerini, masum öğretici aramak ve onu bularak kurtuluşa ermek uğruna ziyan etmelerini garip bulur.⁽¹⁷⁰⁾ Onca, aslında Talimiye'nin hakikati aramak ve bulmak gibi halisane bir gayesi bulunmamaktadır; asıl gayesi, halkı ve düşünemeyenleri masum öğreticiye ihtiyaç olduğuna inandırmak ve bunu yaparken de Kuran ayetlerini çevirtilerle (te'vîl) tahrif etmek⁽¹⁷¹⁾; buna gereksinim olmadığını söyleyenleri, kuvvetle ve susturucu sözlerle ikna etmeye çalışmaktır; siyasal propaganda yapmaktır.⁽¹⁷²⁾

Gazzâlî, hakikat araştırmasını tasavvuf ve sufilerle noktalar. Daha önce söz konusu ettiğimiz gibi, o çocukluğunda sufi bir ortamda bulunmuş, el-Farmadî'den tasavvuf dersleri almıştır. O bunlara ek olarak, tasavvufla ilgili Ebû Talib el-Mekki'nin *Kût el-Kulûb*'unu, el-Hâris el-Muhâsibî'nin kitaplarını, Cüneyd, Şibli, Ebû Yezid el-Bistâmî'nin ve diğer sufilerin sözlerini okuduğunu kaydeder⁽¹⁷³⁾; Hallac-ı Mansûr'da ortaya çıkan, "ene'l-hakk" (ben Tanrıyım) anlayışını, hulûl (Tanrıya girip yerleşme), ittisâl (Tanrı ile birleşme) gibi tasavvufi görüşleri ve şathiyeleri (kendinden geçme

170) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.27; *Fedâihu'l Bâtıniye*, s.45 vd.

171) Gazzâlî, Batinilerin yorum anlayışını eleştirir ve onların sözcüklerin dilsel anlamını hiçe saydıklarını söyler. Sözgelimi onlar, "beyt (ev) sözcüğünü kalp, kelb (köpek) sözcüğünü ölke ve diğer kötü nitelikler, oruç sözcüğünü sırtı tutmak, kabeyi peygamber, bâbı (kapı) Âli, beş vakit namazı imamlara delalet olarak" vb. yorumlamışlardır. Aynı zamanda onlar çeşitli cifir hesaplarıyla halkı yanıltmışlardır. O bu konuda şöyle der: "Bunlar dediler ki, 'insanoğlunun başındaki oyuk yedidir; gökler de yedi kuttur, yerler de; yıldızlar, yani gezegenler de yedidir; hıfianın günleri de yedidir; işte tüm bunlar imamlar zincirinin yedide tamamlanacağına delildir.' (...) Ademoglu Muhammed kelimesinin harflerine benzer. Çünkü başı mim gibidir; uzatılmış kollar ha harfine, gövdesi mim harfine; bacakları dal harfine benzer." Bkz. *Ihyâ*, Cilt:1, s.50; *Fedâihu'l Bâtıniye*, s.35-36. Gazzâlî Batinileri anılan yorum anlayışından dolayı suçlarsa da hayatının son döneminde kaleme aldığı eserlerde onlardan geri kalmaz. Sözgelimi "Minhâc el-Ârifin" adlı yapıtında, "kıyâmı (ayakta durmak) nefsi cehalet uykusundan uyandırmak; tahâretü (temizlik) kalbi ve zihni Tanrı'dan başka düşünceden arındırmak; savmı (oruç) nefsin kötü arzularının yok olması; zekâu tüm organların kötülüklerden arınması" vb. biçimde yorumlar. Bkz. Gazzâlî, "Minhâc el-Ârifin", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:1, Beyrût, 1986, s.72 vd.

172) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.27-28; *Fedâihu'l Bâtıniye*, s.10 vd.

173) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.28.

halinde söylenen şeriata aykırı sözler) eleştirir⁽¹⁷⁴⁾; gerçek tasavvufun dışına çıkuklarını söylediği Ehl el-İbâha'yı reddeder.⁽¹⁷⁵⁾ Onu,

174) Gazzâlî, ittihadın (birlenme) imkânsız olduğunu söyler; çünkü bu "Amr'ın Zeyd olduğunu" söylemeye benzer. Onca, biri kalkar da kendisinin Tanrı olduğunu (ene'l-hakk) söylerse bu dinsizliktir. Bu nedenle sufilerin birlenme sözleri mecazi olarak yorumlanmalıdır. Onlar, Gazzâlî'nin kanısına göre, sadece anlatımlarını süslemek için edebiyat yapmışlar ve "Sevdiğim kişi ben, ben de sevdiğim kişiyim" sözünde olduğu gibi birlenmeyi değil, sevgiliye bağlılığı ifade etmişlerdir. Nitekim Beyazıt Bistâmî'nin, "Ben kendi varlığımdan yılanın derisinden soyunması gibi soyundum, bir de ne göreyim, ben O'yum" sözü Tanrıya bağlılığı işaret eder. Gazzâlî'ye göre, kim nefsinin arzularından arınırsa, Tanrıdan başkasını görmez ve mecazi anlamda anılan türden sözler söyler. Bu bağlamda o, "O, O'dur" sözüyle "O, sanki O'dur" sözlerini birbirinden ayırır. Onca, "O, ıpııup O'dur" demek insanı dinden çıkarır ve "Ben Tanrıyım" demesine neden olur. Bu söz, Hristiyanların sözüne benzer; çünkü onlar İsa'ya Tanrı derler. Gazzâlî'ye göre, "Ben Tanrı'yım diyene, aynaya bakıp, oradaki kendi suretini başkası sanan gafil gibidir." "Ben Tanrıyım" sözü ya "Ben sevdiğim, sevdiğim de ben" sözü gibi yorumlanabilir ki, bu yorum kabul edilebilir; ya da Hristiyanların, "Lâhût Nâsût'la birleşti" sözü gibi anlaşılabilir ki, bu bir yanılgıdır ve asla kabul edilemez. Bu yüzden, Gazzâlî Müslüman mistiklerin sözünü Hristiyan anlayışından ayırmaya çalışır ve onları mecazi deyişler olarak alır. Sözgelimi onca, Ebû Yezid'in "Şanım ne büyüktür", Hallâc'ın "ene'l-hakk" deyişi vb. mecazi olarak yorumlanmalıdır. Hulûl da ıpıı birlenme iddiası gibi saçmadır; çünkü bu bir nesnenin içine girip yerleşmeyi ifade eder; bu ise Tanrı için olanaksızdır. Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, Tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz, s.120-124.

175) Gazzâlî, sufiliği topluma bir yaşam biçimi olarak önerir ve hakikatin onların yöntemiyle elde edileceğini söyler; bu tutumuyla insanları tarikatlara ve mürşitlere yönlendirir. Onun halkı mürşitlere yönlendirmesiyle, Batınîlerin halkı masum imama yönlendirmesi arasında, aslında en azından mantuksal açıdan bir fark yoktur. Mürşidi onaylayan Gazzâlî'nin mantuksal olarak masum imam düşüncesine de karşı çıkmaması gerekirdi. Ancak o mantuksal çelişkiye düşme pahasına mürşidi onaylar, ama masum imama karşı çıkar. O, halkı mürşitlere ve tarikatlara yönlendirirken, daha önce belirttiğimiz gibi sufiliğin Sünniliğin dışına çıkan unsurlarını eleştirmeyi de ihmal etmez. Kimi yerlerde sufilerin görüşlerini çevirti yöntemiyle Sünnî bir kılığa sokar, kimi yerde de Sünniliğin kapsamını genişletmeye ve onun mantuksal sonuçlarını Sünniliğin onayladığını göstermeye çalışır. Gazzâlî'nin sufiliği çevirtiyle Sünnileştirmesini ve onun Sünniliğin dışına çıkan öğelerini nasıl reddettiğini görmek için bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.40-41; Kimya-yı Saâdet, Çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1979, s.47 vd.; *İhya*, Cilt:I, s.39; "Ravda el-Tâlibîn", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:IV, Beyrût, 1986, s.25-27; "Mişkât el-Envâr", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:IV, Beyrût, 1986, s.18 vd.; *el-Maksad*, s.120-124.

Sünnilikle; özellikle Eşarilikle uyumlu hale getirerek⁽¹⁷⁶⁾ yeniden yapılandırır ve sufilerin yolunun en doğru yol olduğunu belirtir. Çünkü onlar onca, söz değil hal sahibidirler ve hakikati içsel bir tecrübeyle bizzat aracısız elde ederler.⁽¹⁷⁷⁾ Dolayısıyla hakikat ne kelimada ne felsefede ne de talimiyededir. Hakikat sufilerin yolundadır.

c) Yığılan Bilgi Karşısında Eleştirel Söylem

Gazzâlî'nin düşüncelerinde billurlaşan ve toplumsal yönü ağır basan bir diğer olgu da, onun *el-Munkiz*, *İhyâ*, *Eyyuhâ el-Veled* ve *Hulâsa et-Tasâniif*'te görülen, yığılmış bilgi karşısındaki eleştirel söylemdir. Onun gibi çok fazla eser vermiş; hayatını bilgi öğrenmekle geçirmiş ve *İhyâ*'nın ilk kitabını, bilginin faziletini anlatmaya ayırmış birisi,⁽¹⁷⁸⁾ niçin böylesi bir söylem içerisine girmiştir? Aslında, bu sorunun yanıtı, onun bilgidен ne anladığı ile ilintilidir ve bilgi sınıflamalarında açığa çıkar.

Gazzâlî, bilimleri genelde, önce dinsel ve dinsel olmayan diye ikiye ayırır.⁽¹⁷⁹⁾ Dinsel bilimler, onca, akıl ve tecrübeyle bilinmeyen, sadece ya peygamberden ya da onunla aynı kaynaktan beslenen ve

176) Nasr Hâmid Ebû Zeyd bu olguya işaret ederek şöyle der: "(Gazzâlî) bir Eş'arî kelâmeisi, ikincisi de gnostik bir sufidir. Onun Eş'arî yönü, Kur'an metnini, Eş'arîlerin Zât-ı İlahî'nin bir sıfatı olarak algılanmasında kendini gösterirken; sufi yönü, insanın yeryüzünde varoluş sebebinin ahiret mutluluğu ve kurtuluşuna hasredilmesinde ortaya çıkar." Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *agc*, s.294.

177) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.28.

178) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.12 vd.

179) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.22; *Fâtihat'ül-Ulûm* (İlimlere Giriş), Çev. Abdulkadir Akçiçek, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1984, s.179 vd.; "er-Risâle el-Ledünniyye", *Mecmu'â er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:1, Beyrût, 1986, s.96; *el-Mustesfâ min İlm el-Uşûl*, Cilt:1, Mısır, 1322, s.5. Gazzâlî'nin hemen her eserinde farklı bir bilim tasnifiyle karşılaşılır. Ancak ana çatı pek değişmez. O yer yer akli ve şeri olarak bilgi tasnifi yapsa da, onun yapay bir ayırım olduğunu ima eder ve her akli bilimin bir yönüyle şeri, her şeri bilimin de bir yönüyle akli olduğunu söyler. Gazzâlî'nin her eserinde farklılaşan bilgi tasnifleri için bkz. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (Bilgi, İman, Mantık), MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1989, s.31-42. Gazzâlî'nin bilgi sınıflaması özgün değildir; benzer ayrımlar pek çok İslam düşünüründe bulunur. Bkz. İ. Ağah Çubukçu, "İslam Düşünürlerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri", *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar* içinde, AÜİF Yayınları, Ankara, 1972, s.99 vd.

lilerden öğrenilen bilgilerdir.⁽¹⁸⁰⁾ Dinsel olmayan bilimler ise, ilk başta akıl, deneyim gibi diğer vasıtalarla elde edilen bilimler olarak nitelenir ve övülen (*maḥmūd*), yerilen (*mezmūm*) ve sakıncası olmayan (*mūbah*) olmak üzere üçe ayrılır.⁽¹⁸¹⁾ O, övülen bilimlere, dine yönelik dünya işlerini düzene koyacak, insanların sıhhatini koruyacak ve gereksinimlerini karşılayacak, tıp, hesap ve doğa bilgisi gibi bilimleri dahil eder.⁽¹⁸²⁾ Yerilen bilimlere, dinde hiç yeri olmadığını söylediği, hiçbir yarar sağlamayan sihir, ulsım gibi bilimleri örnek verir.⁽¹⁸³⁾ Sakıncasız bilimlere ise, çok ileri gitmemek koşuluyla, eğlence olmayan şiirleri öğrenmeyi ve eski tarihlerle meşgul olmayı örnek gösterir.⁽¹⁸⁴⁾ Böylece Gazzâlî, bilgiye belli bir sınır koyar ve dinsel gereksinimlerin ötesinde araştırmayı gerektiren bilgiye karşı durur; gerçek bilgiyi, ahiret bilgisi olarak nitelendirdiği, Tanrıya götüren ve okumakla değil mistik deneyimle elde edilen bilgi olarak görür.⁽¹⁸⁵⁾ O, bu anlayışını, "Faydasız bilgidен Tanrıya sığınınız; az başarı çok bilgidен iyidir; amelsiz bilgi fayda vermez"⁽¹⁸⁶⁾ gibi Hz. Muhammed'e mal edilen sözlerle dayandırır. Gazzâlî'nin yığılmış bilgiye karşı yönelen eleştirel söylemini, nesnel olarak ortaya koymak ve gerekçelerini ayrıntılarıyla görebilmek için, onun kimi bilimlere ilişkin yargısını ele almak gerekmektedir. Önce dinsel bilimlere, ardından akli ya da felsefi bilimlere, son olarak da yerilen bilimlere bakışını, örnekleriyle görelim.

1) Dinsel Bilimler

Gazzâlî, bu bilimleri, azı da çoğu da makbul olup, çoğaldıkça daha güzel ve faziletli olan ve yetecek kadarı makbul, fakat fazlası makbul olmayan şeklinde bir sınıflamaya tabi tutar.⁽¹⁸⁷⁾ O, bu sınıflamasını, bedene ilişkin hallerle karşılaştırarak, azı da çoğu da makbul olanı, sıhhat ve güzelliğe; yetecek kadarı makbul, fazlası makbul olmayanı ise, mal infak etmeye ve cesarete benzetir. Ona

180) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.22.

181) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.22-23.

182) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.22.

183) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.22.

184) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.22.

185) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.25 vd.

186) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.35 vd.

187) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.41

göre, malın azını, iyi yerlere vermek makbul; hepsini harcamak ya da kötü yerlere israf etmek ise kötüdür. Yine, kendini koruyacak kadar cesaret iyi; fakat haksız yere ona buna saldırmak kötüdür. İşte dini bilimlerde de durum tıpkı bunun gibidir.⁽¹⁸⁸⁾ Onca, azı da çoğu da makbul olan dini bilimler, hem özü bakımından hem de ahiret saadetine yol açması bakımından arzulanan bilgilerdir ve Tanrının özünü, niteliklerini, eylemlerini ve yaratıklar üzerindeki adaletini bilmeye dayanır. Bu bilgi, Gazzâlî'ye göre insanı, dünyanın geçiciliğini, buna karşın ahiretin ebediliğini kavramaya götürür. Onun kanısına göre, bu bilim kitapların sınırlarına girmeyen bir bilgidir ve okumakla değil, dünyadan uzaklaşıp içe yönelmek ve peygamber ve velilerin yolunu tutmakla elde edilir.⁽¹⁸⁹⁾ Peygamberin, "Bilgi Çin'de de olsa gidip alınız" ya da "Bilgi Müslümanın yitiğidir, onu nerede bulursa almalıdır" sözleriyle anlatmak istediği bilgi de bu bilgidir.⁽¹⁹⁰⁾ Yalnızca belli bir miktarı övülen ve fazlası gerekli olmayan bilimlere gelince, onca bu bilimler, herkesin bilmesi gerekmeyen (farz-ı kifâye) bilimlerdir.⁽¹⁹¹⁾ Bu bilimlerin, her birinin azı, ortası ve uzununu vardır. Gazzâlî, bu bilimlerle ilgili yargısını şöyle ifade etmektedir:

Önce *Kur'an*'ı, ardından hadisi, tefsiri ve sonra da, *Kur'an*'a yönelik... bilimleri öğren. Hadis biliminde de aynı yolu takip et. Daha sonra da, fûrû ile uğraş, hilâf ve cedel bilimiyle uğraşma. Sonra fıkıh usulü ile ve bunun gibi zamanın ve ömrünün izin verdiği ölçüde, diğer bilimlerle meşgul ol. Bütün inceliklerini ve derinliklerini anlayacağım diye, bir bilimle uğraşma. Çünkü bilimler çok, ömür kısadır. Bu anlattığımız bilimler araç ve giriş bilimleri olup, özü gereği amaç değil, sadece araçtırlar. Araç ile uğraşırken amacı unutmamak gerekir. Dilbilimden de, Arap dilini anlayıp konuşacak ve *Kur'an* ve hadisin yabancı kelimelerini bilecek kadarla yetin. (...) İyi bil ki, her bilimin, kısa, orta ve uzun olan tarafları vardır. Diğerlerini karşılaştırmak için, biz, hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm da bu derecelere işaret etmekle yetineceğiz. Tefsirde kısa olan, *Kur'an*'ın iki misli büyüklüğünde olandır. Buna, Ali el-Vâhidî en-Nisâbü'rî'nin

188) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.41.

189) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.42-43.

190) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.89-90.

191) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.42-43.

tefsiri örnek olarak gösterilebilir. Orta olan, *Kur'an*'ın üç misli büyüklüğünde olandır. Yine aynı yazarın, *el-Vasit* adlı yapıtı buna örnektir. Bundan fazlası da, ömür boyu gerekli olmayacak uzatmalar içerir. Hadiste kısa olan, Buhârî ve Muslim (sâhîheyn) olup, onları bilen birinin yanında, metinleri düzgün okuyacak kadar öğrenmek yeterlidir. Orta olan, hadis kitaplarındaki hadislerle ihtiyaç halinde baş vuracak düzeyde öğrenmendir. Bunun dışında kalan, mevzu, zayıf, isnat tarihi gibi durumları derinliğine bilmektir ki, bu uzun olanıdır. Fıkıhta kısa olan, Mûzenni'nin eserinin özeti (muhtasar) niteliğindeki benim *Muhtasar* adlı yapıtıdır. Orta olan, bunun üç misli büyüklüğünde bir fıkıh kitabı okumaktır. Bu da, benim *el-Vasit min el-Mezheb* adlı yapıtım hacminde bir eserdir. Uzununu ise, benim *el-Basit* adlı yapıtım ve bunun gibi diğer hacimli eserlerdir. Kelâm öğrenmenin amacı, Ehli Sünnetin, öncekilerden (sele) naklettiği inançları koruyacak kadarını bilmektir. Buna, bu kitabın (*Ihyâ*), *Kavâ'id el-Akâ'id* kitabında yazdıklarım örnektir. Orta olan, iki yüz sayfa civarında bir kitaptır; bunun için de *el-Iktisâd fi el-'İtikâd* adlı eseri kaleme aldım.¹⁹²

2) Akli ya da Felsefi Bilimler

Gazzâlî'nin, akli ya da felsefi bilimlere bakışı, dini bilimlere bakışına belli ölçülerde benzemekle birlikte, eleştirileri daha katıdır. Bu katılık onun felsefeye bakışından kaynaklanmaktadır. O, *el-Munkiz ve Ihyâ*'da, önce matematiksel bilimleri (riyaziyyat) ele alır. Onca bu bilimler, hesap, geometri ve astronomiyle ilgilidir. Bu bilimlerin dinsel sorunlara ilişkin olumlu ya da olumsuz tarafları yoktur.¹⁹³ Ona göre,

192) Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, Ar. s.42-43; Tr. s.103-104. Gazzâlî'nin fıkıh ve kelâmı insanları kendi kitaplarına yönlendirmesi ve onlarla yetinmeyi salık vermesi, onun teccid ve ihya misyonunun bir uzantısı olarak düşünülebilir. Çünkü bu bilimlerden ilki, hukuk ve ibadet, ikincisi ise manâ üzerinde durmaktadır ve bunlar en çok ayrılık yaşanan konular arasındadır. O fıkıh alanında, dinsel metinlerin amaç-salı yorumuna meyleder bir tutum sergiler ve seriatın amacının "malın, canın, aklın, nefsin ve ırzın" korunması olduğunu söyler. Onca, fıkıh, tasavvut yöntemlerinin kullanılmasıyla, anılan amaçlar doğrultusunda seriatın genişletilmesini crekler. Kelâm ise, son çözümlemede inanılması gereken ana akideleri içerir. Öyle anlaşıyor ki Gazzâlî, bu iki alanda toplumsal ve düşünsel birlik sağlamak amacıyla kendini otorite olarak sunma çabası içine girmektedir.

193) Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflara cephe alırken takındığı olumsuz tutum nede niyle, geometri (hendese) gibi bilimleri, ilahiyatla uğraşanların bilmesinin gerekli olmadığını söylemesi oldukça ilginçtir. Onca filozofların geometriye ilişkin bilimlerin zorunlu olduğunu söylemeleri şuna benzer: "Şu evin hayat

bu bilimler, anlaşılıp öğrenildikten sonra, inkâra olanak bırakmayan, kesin bilimlerdir.⁽¹⁹⁴⁾ Ancak bu bilimlerin, iki sakıncası vardır. İlki; bunları inceleyen, inceliklerine ve kesinliğine hayret eder. Bu nedenle, filozollara karşı inancı güçlenir ve böylece onların tüm bilgilerinin, bu bilimler gibi olduğunu sanır ve onların inkârcı olduklarını, Tanrıyı yadsıdıklarını ve şeriata dair dillerde dolaşan bazı konuları horgördüklerini ıstır ve sadece onları taklitle kâfir olur. Din hak olsaydı, matematiksel bilimlerde araştırma sahibi olan bu kimselere gizli kalmazdı diye düşünür. Gazzâlî, başka hiçbir dayanağı olmadan, bu düşünce ile nice insanın haktan sapuğunu gördüğünü belirtir. Onca ikinci tehlike, dine, felsefi bilimleri inkârla yardım edileceğini zanneden cahil dindar kimseden gelmiştir. Bu nedenle Gazzâlî, filozofların her dediğini yadsımanın, İslamın cehalete ve kesin kamuları redde dayandığı izlenimi doğuracağını belirtir.⁽¹⁹⁵⁾ Bu ihtiyatlı tavrına rağmen, yine de o, matematiksel bilimlerle ilgili şu sonuca varır:

Bu bilimlerle çok fazla uğraşanları engellemek gerekir. Çünkü bunların, din ile ilintileri yoksa da, felsefeye ait bilimlerin başlangıcı olduğundan, felsefenin körülükleri onlara da geçer. Bu bilimlerle çok fazla uğraşıp da, dinden çıkmayan ve takvadan uzaklaşmayan kimseler azdır.⁽¹⁹⁶⁾

Ihyâ'da ve *el-Munkiz'de* Gazzâlî, bu bilimlerin sakıncasını anlatırken, ilginç benzetmelere başvurur. Onca, "inancı zayıf olanları, bu bilimlerden korumak, ırmak kenarında dolaşan çocuğu suya düşmekten sakınmak, İslama yeni girenleri inançsızlarla karşılaşmaktan korumak, salıhtan parayla gerçek parayı ayıramayanları kalpazandan veya çocuğu yılandan uzak tutmak gibidir."⁽¹⁹⁷⁾

sahibi, kudretli, irade sahibi ve bilgün bir ustanın eseri olduğunu bilmek, adı geçen evin altıgen veya sekizgen olmasını bilmeye ve tuğlaları ile tavan tahtalarının sayısını bilmeye muhtaçtır demesine benzer ki, bunun gerçekten ilgisi bulunmayan saçma bir görüş olduğu ortadadır. Bir de, şu soğanın ya da narın yoktan var edilmiş olduğunu bilmek için, önceden kadamının sayısını ve tanelerinin sayısını bilmek gerekir, demek gibidir. Bu da her akıl sahibinin anlamsız sayacağı bir sözdür." Gazzâlî, *Ihâfüt*, s.44.

194) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.27; *el-Munkiz*, s.13.

195) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.13-14.

196) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.14, Tr. s.52. Benzer deyişler *Ihyâ'da* da yinelenir. Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.27.

197) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.27; *el-Munkiz*, s.20-21.

Felsefi bilimlerin bir diğeri olan, mantığa gelince, özde bu bilimin de dinle ilgili olumsuz bir tarafı bulunmamaktadır.⁽¹⁹⁸⁾ Bu nedenle o, *Ihyâ*'da bu bilimi kelama dahil eder.⁽¹⁹⁹⁾ Ancak bu bilimin de özde felsefeyle ilgili olması, Gazzâlî'nin onun da sakıncalarının bulunduğunu söylemesine neden olur. Bu sakınca filozoflara olan güveni artırmasından kaynaklanmaktadır. O şöyle der:

Beğenen çoğu kez mantığı da inceler; onu görür ve anlaşılır bulur. Ve sanır ki, filozoflardan nakledilen dinsizliğe ileten sorunlar, mantıktaki gibi kesindir. Böylece tanrısal bilimlerin hakikatini öğrenmeden sapılır. Bu tehlike de mantığa ilişmektedir.⁽²⁰⁰⁾

Filozofların üzerinde durduğu doğa bilimleri (*tabiiyyat*) Gazzâlî'ye göre, evrendeki nesneleri, yani gökleri, yıldızları, su, hava, toprak ve ateş gibi kökleri; hayvan, bitki, insanlar ve madenler gibi dört kökün karışımından meydana gelen bileşikler; bunların birleşme, değişme ve hareketlerini inceler.⁽²⁰¹⁾ O, bu bilimleri, ubbın insan bedenini incelemesine benzetir ve nasıl ubbı inkâra olanak yoksa, onları inkâr da mümkün değildir, der.⁽²⁰²⁾ Ancak, doğa bilimleriyle uğraşanları, ikinci yaşamın ruhsal olduğunu ve zorunlu doğal neden-sonuç ilişkisini onayladıkları için eleştirir.⁽²⁰³⁾ Bu nedenle o, filozofların doğa bilimlerinin, bir kısmının doğru bir kısmının ise dinsel acıdan cahilane şeyler olduğunu belirtir ve up bilimini öğrenmek zorunlu olmasına rağmen, doğa bilimlerinin öğrenilmesinin zorunlu olmadığını kaydeder.⁽²⁰⁴⁾ O, eleştirisinin ardından meşru doğa bilimlerinin amacını şöyle belirler:

Doğa bilimlerinin (*tabi'îyyât*) amacı (asl), doğanın, Tanrı'nın emri altında olduğunun, bizzat kendisinin bir şey yapmayıp, bilakis yaratan tarafından yapıldığının; güneş, ay, yıldızlar ve diğer nesnelerin, O'nun emrine tâbi olduğunun ve bunların kendiliğinden bir eylemlerinin olmadığını bilmesidir.⁽²⁰⁵⁾

198) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.14-15.

199) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.27.

200) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.15; Tr. s.54.

201) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.15-16.

202) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.15-16.

203) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.195 vd.

204) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.27.

205) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.16; Tr. s.54.

Gazzâlî, ahlak (ahlakiyye) ve siyaset (siyasiyye) biliminde de filozofları, Hristiyan ilahiyatçı Clement ve Origen'in düşüncelerinden hareketle,⁽²⁰⁶⁾ velilerin ve peygamberlerin kitaplarından aldıkları şeylere batıl düşünceler eklemekle suçlar.⁽²⁰⁷⁾ Onların Tanrıbilim (ilahiyat) alanındaki bilgilerini zanla niteler ve hatalarla dolu olduğunu ekler.⁽²⁰⁸⁾

3) Yerilen Bilimler

Gazzâlî bu bilimlere sihir, ulsım, ilm en-nücûm vb. bilimleri dahil eder.⁽²⁰⁹⁾ Onca bu bilimler özü bakımından kötü değildir; çünkü hiçbir bilim, özü gereği kötü değildir. Onların kötülüğü, insanlara zarar vermek amacıyla kullanımından kaynaklanır.⁽²¹⁰⁾ Biz, yerilen bilimlerden sadece ilm en-nücûm üzerinde duracağız; çünkü onun astronomiyle kimi bağları vardır. Gazzâlî'ye göre bu bilimin de, diğer yerilen bilimler gibi, özü bakımından bir kötülüğü yoktur. Onca bu bilim ikiye ayrılır. İlk kısmı, hesaplama ilgidir; ikincisi ise, ahkâmı içermektedir. Gazzâlî ahkâmı, olaylara, nedenlerle kanıt bulmayı kasteder ve bunu, doktorun nabız yoklamasından, hastalığa kanıt bulmasına benzetir. Onca, bu bilim Tanrının yaratıkları üzerindeki adetini bilmek demektir.⁽²¹¹⁾ Ancak Gazzâlî, *Kimyâ' es-Sa'âde*'de, ilm en-nücûmı ugraşanları, Tanrının adetini yadsıyıp, olayları, doğaya bağlamakla suçlar.⁽²¹²⁾ Ayrıca, onca, şariat bu bilime karşı çıkar; çünkü peygamber, "Yıldızlardan bahsedilince susun"⁽²¹³⁾ demiştir. Hz. Ömer de, ilm en-nücûmdan, kara ve denizde şaşmayacak ve yolu bulacak kadarını öğrenin, fazlasını terk edin,⁽²¹⁴⁾ demiştir. Gazzâlî'ye göre, Hz. Ömer'in bu bilimden men etmesinin en temel nedeni, bu bilimin dinsel açıdan zararlı olmasıdır. Bu zarar, yıldızların hareketi sonucu, birtakım işler oluyor denildiğinde, yıldızların

206 Bu düşünürlerin görüşleri için bkz. Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", s.6-7.

207) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.17.

208) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16-17; *Tehâfût*, s.40; *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıd el-Felâsife)*, Çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2001, s.36.

209) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.33.

210) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.33; "er-Risâle el-Ledunniyye", s.90.

211) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.33.

212) Bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.+2-+5.

213) Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.33.

214) Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.33.

gerçek neden olduğunun sanılmasıdır.⁽²¹⁵⁾ Gazzâlî bu sanıyı karınca örneği ile dillendirir:

Karınca, kağıt üzerindeki yazıları görünce, bunları kalem ya-zıyor, der; çünkü başını kaldırıp yukarıdaki parmakları, eli ve bunları harekete geçiren iradeyi insanı, sonra insanda irade, kudret yaratanı görmez. İnsanların çoğu da, en aşağı, en yakın sebebi görür.⁽²¹⁶⁾

Gazzâlî, yığılmış bilgi birikimine karşı eleştirel söylemini, çocu-ğa nasihat niteliği taşıyan *Eyyühâ el-Veled* ve *Hulâsa et-Tasâniif*te de sürdürür. Anılan iki eserinde de aynen yinelenen şu deyişler oldu-ka çarpıcıdır:

Ey oğul, gramer, aruz, şiir, astronomi, belâgat, tıp, mantık, kelâm gibi bilimleri okumakla, Tanrı'nın rızasının aksi yönde ömrünü kaybetmekten başka ne kazandın!⁽²¹⁷⁾

215) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.34.

216) Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, Âr. s.34; Tr. s.79. Aynı örnek için bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.+2.

217) Gazzâlî, *Eyyühâ el-Veled*, *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:1, Beyrût, 1986, s.155; *Hulâsa et-Tasâniif fi et-Tasavvuf*, *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:IV, Beyrût, 1986, s.136. *Eyyühâ el-Veled*'in çevirisi için bkz. Gazzâlî, *Ey Oğul*, Çev. Ahmed Serdaroglu, Merve Yayınevi, İstanbul, 1990, s.31. Gazzâlî'nin yığılan bilgi karşısındaki eleştirel söylemi ve bilgi karşısı tutumu halka dönük olarak algılanabilir, onun bilginleri değil, çok fazla bir şey bilmesi gerekmeyen halkı inançlarında kuşku doğuracak, onların dünyevi uğraşlarla ilgilenmesini engelleyecek bir çaba içine girmekten uzak tutmaya çalıştığı söylenebilir; çünkü bu tutum halka dönük olduğu ileri sürülen eserlerde belirginleşir. Ancak burada üzerinde durulması gereken üç önemli olgu vardır. Bunların ilki, Gazzâlî'nin anılan tutumunu yeni yetişen nesillere aşılama için çaba sarf etmesidir. Gerek *Eyyühâ el-Veled* gerekse *Hulâsa et-Tasâniif* çocuklara ve gençlere dönüktür ve bunlardan en azından kimileri geleceğin bilim insanları olacaktır. Gazzâlî, bunlara, bilgiyle uğraşmamayı, dünyalık bilgiden uzak durmayı, içsel deneyimle elde edilen bilgiyi önemsemeyi, ibadet ve ahiret ile meşgul olmayı salık vermektedir. Böylelikle bilimle uğraşmak isteyen gençlerin önünü kesmektedir. İkincisi, Gazzâlî, seçkin tutumunda da dünyalık ve tecrübi bilgiye karşı durur; en gerçek bilginin içsel aydınlanmayla, mistik deneyimle elde edilen bilgi olduğunu söyler ve bu dünyanın sanal olduğunu ima eder. Üçüncüsü, halka dönük olduğu söylenen eserlerde Gazzâlî, halkın inancının hakikatin sureti olduğunu söyler ve gerçek inancın ve gerçek bilginin peygamberlerin ve velilerin bilgisi olduğunu kaydeder. Bu, onun her eserinde savunduğu düşüncedir. Bu koşullar altında, Gazzâlî'nin halkı seçkin anlayışa yönlendirmeye çalıştığı söylenebilir. Aksi halde, halka dönük olduğu söylenen *Ihyâ* ve *Kimyâ' es-Sa'ade*

d) Bilginlerin Eleştirisi ve Tarihle Hesaplaşma

Gazzâlî'nin bilgi karşısındaki eleştirel söylemi, bilginlerin eleştirisini de beraberinde getirmiştir.⁽²¹⁸⁾ O, bilginlere yönelik eleştirisini *Ihyâ*'da tarihsel bir bağlama oturtmayı dener ve İslam tarihinde, peygamber ve dört halife döneminden sonra, iktidarların yozlaşmasıyla bilginlerin yozlaşması arasında bir bağ kurar.⁽²¹⁹⁾ Bilginlere yönelik bu eleştiriler, yeni değildir; özellikle tasavvuf geleneği, iktidarla iç içe olan bilginlere yönelik eleştirel bakışlarla doludur.⁽²²⁰⁾

Gazzâlî, İslamın ilk dönemini simgeleyen, Hz. Muhammed dönemiyle dört halife dönemini ve sahabileri İslami ideal prototip olarak sunar ve aşkınlaştırır.⁽²²¹⁾ Bu aşkınlaştırma, o dönemi geleceğin önüne yerleştirmek içindir. Ona göre peygamber hayatta iken en bilge kişiydi; çünkü bilgisi doğrudan Tanrıya dayanıyordu. Onun ölümünden sonra, yani dört halife devrinde, sahabeler egemendi ve onların eğitici Tanrı elçisiydi. Aynı zamanda halifeler de, peygamberin eğitiminden geçmişlerdi ve tanrısal hükümlere vakıflardı. Onlar, danışmayı gerektiren kimi durumlar hariç, hüküm ve fetvalarında, kimseye gereksinim duymamışlardı.⁽²²²⁾ Onca, anılan nedenle, bu dönemin bilginleri bütünüyle tevhit ve ahiret bilgisine yönelmişlerdir. Gazzâlî, tıpkı o dönemin yöneticileri gibi, bilginlerini de ideal örnek olarak sunar.⁽²²³⁾ Bu bilginler onca, dünya işlerinden, insanları ilgilendiren konularda fetva vermekten sakınırlardı; çünkü onların her şeyi Tanrıya dönüktü ve tüm çabaları nefislerini aydınlatıp tanrısal deneyimler yaşamaktı.⁽²²⁴⁾ Gazzâlî, hilafetin fetvaya gücü yetmeyen, ehliyesiz insanlara geçmesi sonucu, bilginlerde bozulmaların başladığını be-

gibi eserlerde halkın elde ettiği bilginin kuruntu olduğunu, inançlarının saniya dayandığını; gerçek inancın içsel aydınlanımayla elde edileceğini savunmanın ne anlamı vardır? Kuşkusuz bu durum, onun eserlerini halka ve seçkinlere dönük diye kesin çizgilerle ayırmamayı da tartışmalı hale getirir.

218) Gazzâlî'nin bilginlere yönelik eleştirisinin kapsamlı bir çözümlemesi için bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.82-88.

219) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.44-45.

220) Bkz. A. S. Triton, age, s.13 vd.; W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.82-83.

221) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.44 ve 76.

222) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.44.

223) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.60 vd.

224) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.44 ve 68-69.

lirtir. Bu bozulmaların ana nedeni, halife olmaktan çıkıp sultanlaşan yöneticilerin, bilginlerin fetvalarına başvurmalarıdır.⁽²²⁵⁾ Fetva konularında maharetli olanlar, insanların yöneticilerce görevlendirilmesi, mevki ve dünyalık peşinde koşan pek çok kimsenin, bilgi öğrenmesine neden olmuştur. Gazzâlî, bu insanların, sultanlar tarafından verilen mal ve mevkileri elde etmek için, kendilerini padişahlara sunduklarını, onlarla bir araya gelmek için araçlar aradıklarını ve onlardan hediyeler ve vazifeler istediklerini belirtir.⁽²²⁶⁾

Onca, İslamın gelişim tarihi İslam inançlarına ilişkin sözler dinlemeyi seven sultanların iktidara gelmesine neden olunca, bu sefer bilginler kelama yönelmişlerdir.⁽²²⁷⁾ Kelam bilginlerinin inançsal konular üzerine pek çok eserler kaleme aldıklarını söyleyen Gazzâlî, onların kimilerinin, özellikle ehli-sünnet dışındakilerin dini, bidatten korumak adına, yozlaştırdıklarını söyler.⁽²²⁸⁾ En sonunda, kelami tartışmaların, açık düşmanlıklara ve kanlı mücadelelere yol açtığını gören yöneticiler, kelam konularını tartışmayı yasaklamışlardır.⁽²²⁹⁾ Fakat bu sefer de fıkhi tartışmalar, bilhassa, Şafii ve Hanefi mezheplerinden hangisinin daha üstün olduğu tartışmaları ortaya çıkmıştır. Gazzâlî, bu tartışmaları yapan bilginlerin gayelerinin, şeriatin inceliklerini ve mezheplerin dayanaklarını araştırmak olmadığına kanidir. Nitekim onca, bu bilginler, birçok garip sorunlar ortaya atmışlar, bunlarla ilgili kitaplar yazmışlar ve çeşitli eytişim (*cedel*) yöntemleri geliştirmişler ve halkın kafasını karıştırmışlardır.⁽²³⁰⁾ Gazzâlî, onların başlattığı tartışmaların ve ortaya koydukları eytişim (*cedel*) yöntemlerinin, kendi döneminde de sürdüğünü belirtir ve bunların kin, haset, düşmanlık ve parçalanmalara neden olduğunu söyler.⁽²³¹⁾ Gazzâlî, bu eleştirilerinin ardından, ahiret bilginleri diye nitelendirdiği gerçek bilginlerin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir çerçeve çizmeye çalışır.⁽²³²⁾ Bu eleştirdiği bilgin modelinin yeri-

225) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.44.

226) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.44-45.

227) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.44.

228) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.44 ve 76.

229) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.45 vd.

230) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.44-45.

231) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.44.

232) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.60 vd.

ne koymayı tasarladığı bilgin tipini imler ve en özgün örneklerini sahabiler ve ilk dönem bilginler arasında bulur.⁽²³³⁾ Bu ahiret bilginleri, onca, bilgisiyle dünyalık istemez; çünkü gerçek yaşamın ahiret olduğunu bilir;⁽²³⁴⁾ şüpheli olan şeylerden uzak durur;⁽²³⁵⁾ sultanla düşüp kalkmaktan kaçınır;⁽²³⁶⁾ fetva vermekten sakınır;⁽²³⁷⁾ gerçek bilgiyi, toplumdan soyutlanarak içsel-özel deneyimlerinde arar.⁽²³⁸⁾ O, bu çizdiği bilgin tipini, *Eyyuhâ el-Veled* ve *Hulâsa et-Tasârif*te gençlerin önüne örnek olarak sunar.⁽²³⁹⁾

O, tarihsel bir perspektifte bilginleri eleştirirken, çoğu kez toplumsal gelişim ve değişimi hiçe sayar gibi gözükür. Bu nedensiz değildir; çünkü *Ihyâ'nın* girişiyle, "Faysal et-Tefrika"ya bakılırsa, eleştirmeyi hedeflediği kitle döneminin bilginleridir.⁽²⁴⁰⁾ Ayrıca eleştirisinin hedefi olmuş bilginler, onu katı bir dille itham etmiş; hatta onu dinden çıkmak, felsefeyi ve Batıniligi, bu konularda kitap yazmak suretiyle yaymakla suçlamışlardır.⁽²⁴¹⁾ O, kendisini dinsizlikle suçlayanların, katı mezhepcilik yapanların tutumlarını kırmak için, "Faysal et-Tefrika"da bir tekfir kuramı geliştirmeyi de ihmal etmez. Tekfiri, dinsel bildirilere açık muhalefe ve onların gerçek anlamını çarpıtmakla sınırlar. Bu koşullarda, onca, tekfiri gereken tek İslami grup filozoflardır.⁽²⁴²⁾ Bilginleri, dünyaperestlik, tutuculuk, mezhepcilik, halkın kafasını karıştırma, hasetçilik, ahiret bilmini terk etme, sultanlara yaranmaya çalışma vb. argümanlarla eleştiren Gazzâlî, benmerkezci bir tutumla, bilgini dinbilgini, bilimi de dinbilimle özdeşleştirir ve her dönemde gerçek bilginlerin bulunduğunu söyler; çünkü onca Tanrı, her yüzyılda bir müced-

233) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.60-70.

234) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.60-61.

235) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.67.

236) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.67-68.

237) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.68-69.

238) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.72 vd.

239) Gazzâlî bu iki eserde *Ihyâ'da* eleştirdiği bilgin tipini olumsuz örnek; övdüğü bilgin tipini de ideal örnek olarak sunar ve zamanın en büyük bilginini Tanrıya en yakın olan, her haliyle sahabilere ve selefe benzeyen, bilgiyi onlardan alan olarak niteler. Bkz. Gazzâlî, *Eyyuhâ el-Veled*, s.152 vd.; *Hulâsa et-Tasârif*, s.132 vd.

240) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.1-2 vd.; "Faysal et-Tefrika", s.115 vd.

241) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.18-19 ve 21-22; "Faysal et-Tefrika", s.115-120.

242) Bkz. Gazzâlî, "Faysal et-Tefrika", s.120 vd.

dit gönderir. Bu bilginler, diğerlerinin aksine dünya bilimini değil, ahiret ve tevhit bilimini öğretirler; hiçbir yarar gözetmeden Tanrının dinini yayarlar.⁽²⁴³⁾ Eleştirdiği bilgin tipinden, gelecekteki insanları korumak için o, *Eyyuhâ el-Veled*'de şöyle der:

Ey oğul, bilgi edinmek için okuyarak, kitapları inceleyerek, nice geceler uykusuz kaldın, uykuyu kendine haram ettin. Bunun nedeninin ne olduğunu bilemem. Eğer amacın, dünyalık elde etmek, onun nimetlerini toplamak, mevki ve makam kazanmak ve arkadaşların arasında üstünlük sağlamaksa, yazıklar olsun sana. Yok eğer amacın, peygamberin şeriatını yaymak, ahlakını düzeltmek, kötülüğü emreden nefsine hakim olmak ise, müjdeler olsun sana.⁽²⁴⁴⁾

Gazzâlî, çocuğa hangi öğüdü verirse versin, onun, 1091'den 1095'e kadar, Bağdat'taki müderrisliği sırasında, daha sonra eleştirdiği, bilginlerin dünyaperestliğine ve hem de ikidara bağlılığına iyice karışmış bulunduğu dikkat edilmelidir. Nizâm el-Mülk'ün yanına kendini göstermek için o gitmişti. Yine onun kendisine en çok minnet borçlu olduğu öğretmeni Cüveynî, Eşari kelmacılarına cesaret verme ve destek alma siyasetinin bir uzantısı olarak, bizzat vezir Nizâm el-Mülk tarafından, onun Nişaburdaki Nizamiye Medresesi'ne tayin edilmişti. 1085 yılında, Cüveynî'nin ölümü üzerine Gazzâlî, vezirin maiyetine girmiş ve ondan sonraki altı yılını onun korumasında geçirmiştir. Onun Bağdat'taki müderrisliğe tayin edilmesinden sorumlu olan kişi, Nizâm el-Mülk'tü. O, 1094'te, yani halife el-Mustazhir'in resmi yemin töreninde Bağdat'ta hazır bulunmuş ve halife tarafından kendisinden Baunileri eleştiren bir kitap yazması istenmişti. Terken Hâtun'un oğlunun yaşının küçüklüğü yüzünden veliaht olamayacağına ilişkin verdiği fetva, onun siyasal olaylarla ne denli içli dışlı olduğunu gösterir. Aynı zamanda Gazzâlî'nin, *Ihyâ'yı* yazdıktan sonra da halifenin çağrısıyla, Nişabur Nizamiye Medresesi'ne döndüğü de anımsanmalıdır.⁽²⁴⁵⁾ Öyle anlaşıyor ki, onun siyasilerle iç içe olan hayatı, idarecilerin himayesinin iç yü-

243) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.60-70

244) Gazzâlî, *Eyyuhâ el-Veled*, Ar. s.154-155; Tr. s.31. Aynı deyişler *Hulâsa et-Tasânîf*'te de yinelenir. Bkz. *Hulâsa et-Tasânîf*, s.136.

245) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.87-88.

zünû görmesine neden olmuştur. Onun bilginlerin siyasilerle içli dışlı olmalarını eleştiren eserlerinin, 1096'dan sonraya ait olması bu açıdan oldukça anlamlıdır.

e) İslamileştirme

Gazzâlî, Eski Yunan felsefe geleneğinden beslenen İslam filozoflarını eleştirirken felsefe geleneğinde yer etmiş pek çok olguyu İslamileştirmiştir.⁽²⁴⁶⁾ Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, o, felsefeyi "reddi gereken, bid'at içeren ve reddi gerektirmeyen" şekilde üçlü bir tasnifle ele almış; reddi gerektiren kısmın küfrü içerdiğini; bunun ise, "Evren öncesizdir, Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir ve maddi diriliş yoktur" gibi üç önermeye özgü olduğunu söylemiştir.⁽²⁴⁷⁾ Geriye kalan kısımdan, Gazzâlî tasavvufa yöneldiği dönemden itibaren bidat içeren unsurları ayırdıktan sonra, etkin bir biçimde yararlanmıştır.⁽²⁴⁸⁾ Özellikle filozofların ahlak, siyaset, psikoloji ve mantık alanındaki tüm bilgilerini neredeyse aynen benimsemiştir.⁽²⁴⁹⁾

O, geliştirdiği çevirî (te'vil) yöntemiyle Kuran ayetlerinin ve hadislerin sosyokültürel altyapısını ve bağlamlarını göz ardı ederek,⁽²⁵⁰⁾ onlarda belli bir anlam genişlemesi yaratmıştır. Bunu

246) Ebû Bekr b. el-Arabî, "Önderimiz Ebû Hâmid, felsefecilerin arasına girdi, ardından çıkmak istedi ama çıkamadı" demiştir. İbn Teymiye, *Nakz el-Mantık*, Kâhire, 1951, s.56. Abd er-Rahmân el-Bedevî ise, Gazzâlî'nin çabalarına rağmen felsefeden kurtulamadığını, daha da önemlisi "felsefeyi dinsel bir kimliğe büründüğünü" söylemektedir. Bkz. Abd er-Rahmân el-Bedevî, *el-Gazzâlî ve Masâdiruhu el-Yunâniyye*, Mihricân el-Gazzâlî fî Dimesk, Kâhire, 1962, s.236.

247) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.12-13 ve 16-17.

248) Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, age, s.294.

249) Bu olguyu görmek için Gazzâlî'nin "Mi'râc es-Sâlikîn", "el-Mednûn es-Sagîr", "el-Mednûn el-Kebîr", "er-Risâle el-Ledünniyye", "Risâle et-Tayr", *Me'âric el-Kuds*, *el-Maksad el-Esnâ*, *Mihekk en-Nazar*, *Mizân el-Amel*, *Mi'yâr el-İlm* adlı yapıtlarını İbn Sînâ, Fârâbî ve İhvân es-Safâ'nın yapıtlarıyla yüzeysel bir karşılaştırma yeterlidir. Onun anılan yapıtlarındaki çoğu argümanı hemen aynı ifadelerle filozofların görüşlerini özetlemek için kaleme aldığı *Makasid*'de görmek olasıdır. Öyle anlaşıyor ki, Gazzâlî, filozofları eleştirmek için ezberlediği felsefi bilgileri dine aykırı gördüğü hususları ayıkladıktan sonra eserlerinde kendine mal etmede bir sakınca görmemiştir. Filozofları her fırsatta dinsizlikle suçlayan Gazzâlî'nin, aslında onlara çok şey borçlu olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

250) Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Gazzâlî'nin Kuran'ı nasıl sosyokültürel bağlamından kopardığını, onun *Cevâhir el-Kur'ân* adlı yapıtını tahlil ederek ayrıntılı bir biçimde gözler önüne serer. Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, age, s.52 ve 293 vd.

yaparken de dinsel bildirilerdeki kavramların içeriğini boşaltmış ve anılan konulara ilişkin felsefi mirası dinsel bildirilerde okuyarak meşrulaştırmıştır.⁽²⁵¹⁾ Bu olgu daha Gazzâlî hayattayken eleştirisi konusu olmuştur.⁽²⁵²⁾ Onun eleştirilere verdiği yanıt üç öncüle dayanmaktadır. İlki; anılan konulardaki bilgilerini felsefeciler zaten peygamberlerin sözlerinden, kutsal kitaplardan ve velilerin sözlerinden almışlardır. Bu nedenle onları, filozoflar kitaplarında bunlardan söz ettiler diye reddetmek, *Kuran* ayetlerinden, peygamberin sözlerinden, geçmişlerin hikâyelerinden, veli ve hâkimlerin sözlerinden birçoğunu bırakmak demektir. İkincisi; "bir hayvanın evvelce geçen bir hayvanın izine basması imkânsız değildir" benzetmesinde saklıdır. Üçüncüsü ise; bilginlerin hakikati nerede bulurlarsa almaları gerektiğidir.⁽²⁵³⁾ Gazzâlî bu bağlamda şu çarpıcı benzetmeyi yapar:

Bilgin baldan, içine pislik konan şişede bile bulsa tiksizmez. Bilir ki, şişe balın kendisini bozmaz ve nefsin bundan iğrenmesi, körü körüne bir cehalettir.⁽²⁵⁴⁾

Gazzâlî felsefecilerin kitaplarındaki hakikatleri bulup çıkarma işini bilginlere yükler; onca halk, onların kitaplarındaki hakikatler desise ve tehlikelerle kuşatıldığı için, onlardan uzak tutulmalıdır.

251) Gazzâlî, tevil konusunda *el-Kanûn el-Küllî fî et-Te'vîl* adlı bir risâle kaleme almış, akıl ve döneminin kesin bilgisiyle nakli uzlaştırmak gerektiğini savunmuştur. Onca din kesin bilgi ile çelişmez; böyle bir çelişki sanısı ortaya çıkarsa, din mevcut kesin bilgiye göre yorumlanmalıdır. Bkz. Gazzâlî, "el-Kanûn el-Küllî fî et-Te'vîl", *İslâm'da Mûsâmahe*, Haz. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990, s.85-96. O, "Faysal et-Tefrika"da tevil anlayışına ontolojik bir zemin hazırlayarak varlıkları özünü (zati), duyusal, hayali, ussal, benzeşimli (şibhi) olmak üzere beşe ayırmış; özünü varlığın yoruma kapalı olduğunu, duyusal, hayali, ussal ve benzeşimli varlığın teville açık olduğunu göstermeye çalışmıştır. O, teville açık olan varlıkları örneklerle açıklarken duyusal varlığa, ölümün koça benzetilmesi ve duvarın içinde cennet ve cehennemin gösterilmesini; hayali varlığa, rüyada görülen biçimleri, el, kalem gibi dinsel bildirilerde geçen lafızları; benzeşimli varlığa ise, kızma, sevinme, sabır gibi Tanrıya ilâştirilen sözleri örnek göstermiştir. Onca bu varlıklar teville açıktır; ancak tevilin ussal hakikatlere uygun olması ve dîsel anlamı tûmden yok etmemesi gerekir. Bkz. Gazzâlî, "Faysal et-Tefrika", s.123 vd.

252) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.19-20.

253) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.19-20.

254) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.19; Tr. s.58.

O bunu iyi yüzemeyeni nehir kıyısında dolaşmaktan men etmeye, çocukları yılanlardan uzak tutmaya benzetir ve ekler:

Nasıl şerbetli ve mahir kimse yılanı alıp panzehir ile zehiri ayırır, panzeri çıkarır zehiri yok eder ve panzehiri gereksinimi olandan esirgemezse ve yine nasıl yetenekli ve basiretli sarraf elini kalpazanların kesesine sokarak halis altını çıkarıp, sahtesini atar ve geçer parayı muhtaç olandan esirgemezse, bilgin de böyle hareket etmelidir. Panzehire gereksinimi olan kimse, onun zehir kaynağı yilandan çıkarıldığını bildiği için tiksirirse ve yine paraya muhtaç olan fakir, kalpazanın kesesinden çıkarılmış altını kabulden nefret ederse, onlara, nefretlerinin sırf cehaletten ibaret olduğu söylenmelidir.⁽²⁵⁵⁾

Gazzâlî'nin felsefi mirası İslamileştirmesi ve Kuran'da çevirtilerle okuması olgusunu psikoloji ve mantık alanından birer örnekle daha nesnel hale getirebiliriz.

Gazzâlî, *Me'âric el-Kuds*, "el-Mednûn el-Kebîr", "el-Mednûn es-Sağîr", *Kimyâ' es-Sa'ûde*, *İhyâ* gibi yapıtlarında Aristoteles ve onun Yeni-Platoncu yorumcuları aracılığıyla İslam filozoflarına ulaşan nefis öğretisini aynen benimser⁽²⁵⁶⁾; onu dinsel bir zeminde meşrulaştırır. Bu meşrulaştırmayı nasıl yaptığını görmek için, onların psikolojisinin bir uzantısı olan akıllar kuramını, Kuran ayetlerinde nasıl okuduğunu kendi söyleminden dinleyelim:

Aklın derecelerini, *Kur'an*, "Tanrı göklerin ve yerin nurudur; O'nun nuru içinde چراغ (misbâh) bulunan bir kandil yuvası (mişkât) gibidir; چراغ (misbâh) bir cam (zücâce) içindedir; bu cam (zücâce), sanki inci gibi bir yıldızdır; o, doğuya da batıya da ait olmayan kutsal bir zeytin ağacının (şecera) yağından (zeyt) yakılır; onun yağı neredeseyye kendisine ateş dokunmadan ışık verir; o nur üstüne nurdur; Tanrı dilediğini nuruna erdirir; işte Tanrı böyle örnekler verir; kuşkusuz Tanrı her şeyi bilir" ayetiyle zikretmiştir. Bu ayette geçen kandil (mişkât) sözü, maddesel akıl (el-akl el-heyûlânî) için bir benzetme olup,

255) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.20; Tr. s.59-60.

256) Bu nefis öğretisi için bkz. Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Armağanı* 1984 içinde, TTK Basımevi, Ankara, 1984, s.319 vd. Gazzâlî'nin nefis öğretisiyle İbn Sînâ'nın nefis öğretisi neredeyse tıpatıp aynıdır; bunu görmek için Mehmet Dağ'ın "İbn Sînâ'nın Psikolojisi" adlı yapıtıyla Gazzâlî'nin *Me'âric*, "Ravda cı-Tâlibîn", *Mizân el-Amel* gibi yapıtlarındaki nefis öğretisinin yüzeysel bir karşılaştırması yeterlidir.

nasıl kandil (*mişkât*) ışıktanmaya yetenekli ise, aynı şekilde ruh da, kendisine aklın ışığının akmasına (*feyz*), doğuştan (*fıtrat*) yeteneklidir. Akıl biraz güçlenir ve kendisinde birincil ussallar (*ma'kûlât el-ûlâ*) ortaya çıkarsa, cam (*zûcâce*) adını alır. Bu ussalların elde edilmesinden sonra, onlardan sonuç çıkarma (*fıkr sâ'ib*) derecesine ulaşırsa ağaç (*şecere*) adını alır. Nitekim ağacın, bir çok dalı olduğu gibi sonuç çıkarmanın da bir sürü dalları vardır. Akıl biraz daha güçlenip, meleke derecesine ulaşır ve sezgi ile ussalları elde ederse o, artık yağ (*zeyt*) gibidir. Akıl, daha güçlenirse, onun yağı neredeyse ateş değiştirilmeden tutuşur ve aydınlatır. Eger ussalları, doğrudan deneyimleyip (*müşâhede*) inceleyebilecek bir şekilde elde etme aşamasına ulaşırsa lamba (*misbâh*) gibi olur. Daha sonra kazanılmış aklın (*el-akl el-müstefâd*) ışığına doğuştan aklın ışığının eklenmesiyle, kendinde ussallar ortaya çıkınca, ışık üstüne ışık olur. Kazanılmış aklın ışıkları lamba (*sirâc*) gibidir ki, yerin içindeki büyük ateş tabakasına benzer. Bu ateş, etkin akıl (*el-akl el-fa'al*) olup, ussalların ışıklarını insansal (*beşerî*) akıllara akıtır. Her ne kadar âyette geçen bu benzetme, peygamber akli (*el-akl en-nebevî*) için olsa da, bunun bu şekilde yorumlanması da mümkündür. Zira peygamber akli (*el-akl en-nebevî*) öyle bir lambadır (*misbâh*) ki, onun ateşi, okuma yazma bilmeyen (*ümme*), peygamberi (*nebevî*), emrî olan kutsal bir zeytin ağacından yakılır. Onun ateşi, ne doğulu ve batılı ne de insanî ve tabiidir. Onun yağı, düşünce (*tefekkür*) ateşi değmese bile, neredeyse doğuştan bir ışık ile aydınlanır. O, tanrısal emrin ışığının, peygamber aklının üzerindeki ışığıdır. Tanrı dilediğini ışığına kavuşturur.⁽²⁵⁷⁾

Gazzâlî'nin, Eski Yunan felsefe geleneğini İslamileştirmesine yönelik diğer örneği, mantıktan vermeyi uygun buluyoruz. Zira onun, *Kıstâs el-Müstakîm* adlı yapıtı, Aristoteles'in tasım biçimlerinin tümünü, *Kuran* ayetlerinden çıkarmayı ve onunla meşrulaştırmayı dener.⁽²⁵⁸⁾ Aşağıdaki alıntı bunu, yalın bir biçimde göstermektedir:

257) Gazzâlî, *Me'âric el-Kuds fî Medâric Ma'rife en-Nefs*, Beyrût, 1988, s.82; Türkçesi için bkz. Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, Çev. Serkan Özhurun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.47-48.

258) Krş. Gazzâlî, "el-Kıstâs el-Müstakîm", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:1, Beyrût, 1986, s.5 vd.

Yüksek ölçüt (*mizân*) İbrâhîm'in Nemrud'a karşı kullandığı ölçüttür. Biz bu ölçütü, *Kur'an* sayesinde, ondan öğreniyoruz. Nemrud, ilahlık iddia etti ve herkesçe kabul edildiği gibi, onun için ilahlık, her şeyin üstünde bir güce sahip olmanın bir ifadesiydi. İbrâhîm, "ilahım Tanrı'dır; çünkü O, yaşatır ve öldürür; buna gücü yeter ve sen bu konuda, bir güce sahip değilsin" dedi. Nemrud, sperm vasıtasıyla yaşatmaya ve öldürme vasıtasıyla ölüme neden olduğunu ifade ederek, "ben de yaşatmaya ve öldürmeye mülaka neden olabilirim" diye yanıt verdi. İbrâhîm, ona, bu delilin hükümsüzlüğünü anlatmanın zor olduğunu anladi ve onun için, kolay anlaşılır olana başvurdu. İbrâhîm, "Tanrı, güneşi doğudan getirir; öyleyse haydi, sen de, batıdan getir" dedi. Nemrud, şaşırıp kaldı. O zaman Tanrı, İbrâhîm'i övdü ve "bu kavmine karşı İbrâhîm'e verdiğimiz delilimizdir" dedi. Bundan ben, kanıtın ve ispatın İbrâhîm'in söylediğinde ve ölçütünde olduğu sonucuna ulaştım. Sizin altın ve gümüşün ölçüğü üzerinde iyice düşündüğünüz gibi, ben de İbrâhîm'in onu kullanma tarzı üzerinde düşündüm. Bu kanıtın, birbiriyle birleştirilmiş iki öncüle sahip olduğunu gordüm. Bu öncüllerin birleşmesinden bir sonuç çıkarılır; yani, bir bilgi elde edilir. Ancak, *Kur'an* onu, özlü olarak ifade etmiştir. Bu mizanın tam şekli şöyle olmalıdır: İlk öncül, "güneşin doğmasına güç yetiren herkes Tanrı'dır". İkinci öncül, "benim ilahım güneşin doğmasına neden olma-ya güç yetirir". Bu iki öncülün birleşiminden, "benim ilahım Tanrı'dır ve Nemrut sen Tanrı değilsin" sonucu çıkar.⁽²⁵⁹⁾

İ) Mücedditlik İddiası

Gazzâlî, daha önce kaydettiğimiz gibi, Bağdat Nizamiye Medresesi'nde görevliyken, 1095 yılında, içsel hırsına girmiş; oradaki görevinden ayrılarak, uzun bir uzlet hayatı sürdürmüştü. Bu uzlet hayatının başlangıcı, kökleri eskiye dayanmakla birlikte, onun eylemsel tasavvufi hayatının başlangıcıdır. O, Bağdat'tan ayrıldıktan sonra, *Ihyâ' el-Ulûm ed-Dîn* adlı yapıtı kaleme almaya başlamıştır. *Ihyâ* (yeniden canlandırma), İslam düşünce geleneğinde, genellikle, yeniden yapılanmaya gönderme yapar ve mücedditlik (yenileştirme) iddiasıyla iç içedir. Bu olgu, Gazzâlî'nin yaşamında da yansımaları bulmuştur. Onun, müceddit olduğu zannına kapılıp eyleme geçmesi, *el-Munkiz*'e bakılırsa, *Ihyâ'yı* yazmaya başlamasının

259) Gazzâlî, *el-Kıstâs el-Müstakim*, s.14-15.

dan görünüşte yaklaşık 10 yıl sonradır ve uzlet hayatından çıkmaya kalkıştığı dönemdir.⁽²⁶⁰⁾ Ancak onun bu sanısının temelinin, İhyâ'yı yazmaya başladığında atılmış olduğunu söylemek için, hiçbir engel yoktur; zira ihya hareketi mücedditlikle iç içedir. Gazzâlî'nin mücedditlik zannına nasıl kapıldığını, olayların nasıl geliştiğini, kendi ağzından dinleyelim:

Kalp ve içsel deneyim (müşâhede) sahibi bir grupla görüş alış verişinde bulundum. Onlar, uzleti terk ve zaviyeden çıkmam konusunda görüş birliğine vardılar. Buna, temiz (sâlih) insanların, bu hareketin Tanrı'nın, bu yüzyılın başında takdir ettiği bir hayır ve rûstûn başlangıcı olduğunu gösteren bir çok mütevatir rüyaları da eklendi. Gerçekten Tanrı, her yüzyılın başında, dinini ihya edeceğine söz vermiştir (va'ad). Bu tanıklıklar nedeniyle, içimde ümit kuvvetlendi ve hüsnü zan hakim oldu. Tanrı, bu önemli görevi, yerine getirmek için, 499 yılının zilkadesinde Nîşabur'a hareketimi, sağladı. (...) Bu Tanrı'nın takdir ettiği bir harekettir.⁽²⁶¹⁾

Gazzâlî, inzivadan çıkmayı düşündüğü sırada, zamanın sultanından, Nîşabur'a gitmek için emir alır. O bu olayı, "Tanrının dışarıdan bir etki olmaksızın, sultanın arzusunun kaçınılması ve halkın dinsel konulardaki vurdumduymazlığını (fetret) kaldırmak için, onun aracılığıyla, Nîşabur'a, gitmesini emretmesi"⁽²⁶²⁾ şeklinde yorumlar. O, Nîşabur'a dönüp öğretime başlayınca, mal, mevki ve rûtbeyi reddeden bilgiye davet ettiğini söyler ve hareketini şu sözleriyle Tanrıya bağlar:

Bir halin değişmesinin, bir işi yapma gücünün, ancak ulu Tanrı sayesinde olabileceğine inanıyorum. Ben hareket etmedim, fakat O beni hareket ettirdi; ben bir şey yapmadım, fakat O bana yaptırdı. O'ndan önce beni düzeltmesini, sonra benim aracılığımla başkalarını düzeltmesini (...) isterim.⁽²⁶³⁾

g) Birleştirici Söylem

Gazzâlî'nin düşüncelerinde dikkati çeken bir diğer olgu da insan-

260) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.42-43.

261) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.43; Tr. s.88.

262) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.42.

263) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.44; Tr. s.88-89.

ların belli kriterler üzerinde birleştiğinde düşünsel ayrılıkların kaldırılabileceğine ve toplumsal birliğin sağlanacağına duyduğu inançtır. O, bu olgunun gerçekleşebilmesi için, birtakım yollar önerir.

1) Taklit Bağından Kurtulma

Onca bu bağ, gerçeğin görülmesi ve ayrılıkların sonlandırılması için önündeki en büyük engeldir. Çünkü her grup, kendi inancından memnundur.⁽²⁶⁴⁾ Onun, *el-Munkiz*'de dillendirdiği şüphe krizi ve buna dayalı hakikat araştırması, toplumsal bağlamıyla ele alındığında, taklit bağını kırmaya dönüktür. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî, kendisi taklit bağından kurtulduktan sonra hakikati bulduğuna inanmakta ve insanlara aynı yolu önermektedir. Bir başka deyişle, insanları taklitten kurtulmaya çağırırken paradoksal bir biçimde onları kendini taklit etmeye yönlendirmektedir. Nitekim, *Mihekk en-Nazar*'da şöyle der:

Araştırmacıların hatalarının çoğu, çocuklukta babadan, hoca-dan, yaşadıkları belde sakinlerinden ve erdemliği ile şöhretli olanlardan işittikleri ve alışmış olduklarını doğrulamaktan kaynaklanır.⁽²⁶⁵⁾

2) Mezhep Taassupçuluğundan Kurtulma

Onca, taklidin en önemli yansıması toplumda bölünmeler, kanlı çatışmalar ve karşılıklı dinsizlikle suçlamalara yol açan mezhep taassupçuluğudur. Gazzâlî, bu taassubun, İslam toplumundaki yansımalarını yakından gözlemlemiş; Hanbeliler ve Şafiiler, Sünniler ile Şiiiler; yine, sufiler ile Sünniler arasındaki tartışmalara tanık olmuştur.⁽²⁶⁶⁾ Aynı zamanda kimi mezhepsel grupların hücumuna ve dinsizlik suçlamasına da maruz kalmıştır.⁽²⁶⁷⁾ Onun "Fay-

264) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.3; "Faysal et-Tefrika", s.118; *Mihekk en-Nazar*, Beyrût, 1994, s.122-123.

265) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.122. Türkçesi için bkz. İmam-ı Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, s.126.

266) Bkz. Sabri Orman, age, s.21-22.

267) Gazzâlî, İslam filozoflarını dinsizlikle suçladığı için İbn Rüşd tarafından aynı suçlamaya muhatap olmuştur. Ancak Gazzâlî'yi Sefî-Hanbelî gruplar da dinsizlikle suçlamışlardır; aslında "Faysal et-Tefrika"nın ana konusu Gazzâlî'nin kendini savunmasıdır. O anılan eserde, kendisini dinsizlikle suçlayan grup karşısında, Kuran ayetlerine dayanarak şöyle savunma yapar: "Onların dediklerine sabret ve en güzel bir şekilde kendilerini kendi halleriyle baş başa bırak (Müzemmil Suresi, 10). Hücum taşı aulmayan ve hased edilmeyen kimseleri hakir,

sal et-Tefrika" adlı eseri, bu mezhepsel polemikler ve gelişigüzel tekfir etmeler üzerine kuruludur ve bu sorunu, kendisi çözmeyi amaçlamaktadır.⁽²⁶⁸⁾ Nitekim o, küfrün belli bir mezhebe bağlı olup olmamakla bağını keserek, bu görüşte ısrar edenlere şöyle der:

Eğer muhatabın küfrün tarifini Eş'arilik, Mu'tezililik ya da Hanbelilik gibi belli bir mezhebe muhalefet etmektir, şeklinde olduğunu iddia ederse, o zaman, bu kimsenin ahmak ve budala bir insan olduğunu bil. Zira taklit bu adamı bağlamıştır. Bu yüzden bu kişi, kördən daha kötüdür.⁽²⁶⁹⁾

Mezhep taassupçuluğunu kırmak için bir tekfir kuramı geliştiren Gazzâlî, İslam dünyasında ortaya çıkmış İslam filozofları dışında, hiçbir akımın tekfir edilmesi gerekmediğini gösterir.⁽²⁷⁰⁾ Onun filozoflara karşı tutumu aslında savunduğu anlayışla çelişmektedir; çünkü o, sırf felsefeyle ilgilenmeyi dinsizliğe götüren bir yol olarak göstermekte; onlara karşı hiç de tarafsız ve taassupçuluktan uzak davranmamaktadır. Zira onları, görüşlerini sapıtırmak, daha önce sözünü ettiğimiz üç görüşünden dolayı, dinden çıkmakla suçlamaktadır. Ona göre, dinden çıkma suçlaması önemli bir suçlamadır ve bu suçlamaya maruz kalanın malının, canının helal olmasını ifade eder. Yani tekfir, İslam toplumunun dışına itmek demektir. Nitekim o şöyle der:

(...) dinden çıkma suçlaması (tekfir), dinden çıkmakla suç-

dinsiz ve sapık olmakla itham edilmeyen kimseleri küçük görürüm. İnsanları hakka davet edenler içinde peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed'den daha olgunu ve akıllısı var mı? Durum böyle olmasına rağmen onun hakkında bile 'delinin biri' (Hicr Suresi, 6) demişlerdi. Evrenlerin Rabb'i olan Tanrı'nın sözünden daha üstünü ve daha doğrusu var mı? Durum böyle olmasına rağmen O'nun sözü için bile 'eskilerin masalları' (En'âm Suresi, 25) demişlerdi." ("Faysal et-Tefrika", s.115-116). Türkçesi için bkz. İmam Gazzâlî, *Faysal'ü Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendaka, İslâm'da Mısâhama* içinde, Cev. Süleyman Uludag, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990, s.12. Gazzâlî, "Dinsizlikle suçlanmayanı küçük görürüm" dediğine göre, en azından mantıksal tutarlılık açısından dinsizlikle suçlananları büyük insanlar olarak görüyor olması gerekir. Bu durumda, yine mantıksal tutarlılık adına, onun filozofları dinsizlikle suçlarken, aslında onları büyüttüğüne inanması ya da onları gerçekten büyük insanlar olarak görüyor olması gerekir.

268) Bkz. Gazzâlî, "Faysal et-Tefrika", s.120- ve 137-140.

269) Gazzâlî, "Faysal et-Tefrika", Ar. s.118; Tr. s.17.

270) Bkz. Gazzâlî, "Faysal et-Tefrika", s.132-133.

lananın malının alınması, kanının dökülmesi, sonsuza kadar cehennemde kalacağına hükmedilmesi gibi önemli hukuksal sonuçlar doğuran şer'i bir hükümdür.⁽²⁷¹⁾

Onun mezhep taassupçuluğuna karşı durmak için başvurduğu dayanakların birisi de, "Hakikati, insanlarla değil hakikati hakikatle öğrenin" ⁽²⁷²⁾ sözüdür. O, bu sözû sık sık yineler ve Hz. Ali'ye mal eder.

3) Hakikatin Çoklu İfadesini Onaylama

Gazzâlî'ye göre, aynı hakikat, farklı şekillerde ifade edilebilir ve her ifade diğerine çelişik gibi görünebilir. Onca bu durum, özellikle metafizik konularda geçerlidir ve bu olguyu, Kuran'da da bulmak olasıdır; çünkü o, hem halka hem kelamcılara hem de seçkinlere dönük ifadeler içerir. Nitekim Kuran, "Tanrının yoluna hikmet, güzel öğüt ve onlarla en güzel şekilde mücadele ederek çağır" diyerek buna işaret etmektedir.⁽²⁷³⁾ Aynı şekilde Peygamber de, "İnsanlara idrak düzeylerine göre hitap ediniz"⁽²⁷⁴⁾ demektedir. Bu anlayıştan hareket eden Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ*'da, "Tanrının gerçekliğini ve neligini biliyorum" diyenin de, "Tanrının gerçekliği ve neligini bilmiyorum" diyenin de doğru söylediğini ifade eder.⁽²⁷⁵⁾ Aynı olgu onca, "Tanrı açıkur (zâhir); Tanrı gizlidir (bâin); Tanrı iltir (evvel) ve Tanrı sondur (âhır)" deyişleri için de geçerlidir. Çünkü bu sözler, insanların içinde bulunduğu mertebeye, deneyimlerine ve zihinsel düzeylerine bağlıdır.⁽²⁷⁶⁾ Gazzâlî, bu tutumuyla İslam dünyasında ortaya çıkan filozoflar hariç diğer farklı grupların, aynı konuya ilişkin değişik görüşlerini meşrulaştırmakta, düşünsel bir genişlik yaratarak, gruplar arası çatışmayı önlemeye çalışmaktadır. Gazzâlî böyle yaparken İbn

271) Bkz. Gazzâlî, "Faysal el-Tefrika", Ar. s.136; Tr. s.56. Gazzâlî'nin dinden çıkmış olmakla suçlananlara ilişkin yargısı ve filozofları dinden çıkmakla suçlaması birlikte değerlendirilirse, açıkça filozofların mallarının ve canlarının alınmasına davetiye çıkardığı; hatta siyasal erkle ilişkileri hesaba katılırsa, yöneticileri ve bu arada halkı onlara karşı kışkırttığı ileri sürülebilir. Kuşkusuz bu tutum, oldukça bagnaz ve hoşgörüsüz bir tutumdur.

272) Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:I, s.53; *Mizân el-Amel*, s.113.

273) Bkz. Gazzâlî, *el-Kistas el-Mustakim*, s.6-7; "Mî'râc es-Sâlikîn", *Meccmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:III; Beyrût, 1986, s.140.

274) Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:I, s.57; *Eyyuhü el-Veled*, s.165; *Hulâsa el-Tasârif*, s.151.

275) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.36.

276) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.106-107.

Rüşd'ün deyişiyle "kelamcı ile kelamcı, tasavvufçu ile tasavvufçu, fıkıhçı ile fıkıhçı, halk ile halktan biri gibi konuşmaktadır"⁽²⁷⁷⁾; ancak bu olgu, İbn Rüşd'ün savının aksine, onun kararsızlığını, çelişkiliğini ve döneçliğini ifade etmemekte; tersine, hepsine yönelik eleştirel bir tutumla, düşünsel grupları, onların söylemlerini kullanarak birleştirmeyi hedeflemektedir. Bu olgu, gözden irak tutulduğunda Gazzâlî'nin birçok çelişkili düşünceye sahip olduğu söylenebilir; ancak onun amacı ve her gruba kendi düzeyi ve diliyle seslendiği olgusu dikkate alınırsa, çelişkili gibi görünen unsurların aslında çelişki olmadığı görülür. Zira her söylem, son çözümlemede aynı anlayışa; yani, tanrısal merkezli bir düşünsel çerçeveye götürür.

4) Belli Ölçütlerde Birleşme

Gazzâlî, İslam dünyasındaki ayrılıkların, belli ölçütlerde birleşmemeden kaynaklandığına inanmaktadır. Bu nedenle o, ihtilafın kaldırılmasında, *Kuran* ve sünnet ile onlardan çıkardığı beş ölçütü (*mizan*) önerir. Onun beş ölçütü kastettiği, Aristoteles'in tasım yöntemleridir ve daha önce değindiğimiz gibi Gazzâlî onları, *Kuran*'da okuyarak meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Onun belli ölçütlerde birleşince ihtilafın kaldırılabilceği yargısını kendi söyleminden dinlemede yarar vardır. O bu olguyu *el-Munkiz*'de şöyle ifade eder:

Kitap ve sünnet, inançların temellerini içine almaktadır. Bunların dışında kalan ayrıntılı ve tartışmalı konularda, hak olan, doğru ölçüt (*el-kıstâs el-müstakim*) ile tarularak bilinir. Tanrı, bunları kitabında zikretmiştir. Bunlar, *el-Kıstâs el-Müstakim* adlı eserimizde zikrettiğimiz beş esastır. Bana, "karşıtların bu ölçüt hususunda, sana muhalefet ediyorlar" denirse, "iyice anlaşılırsa, bu ölçüte muhalefet edilmesi düşünülemez; zira Ta'limiyye mezhebi mensupları, buna muhalefet edemez; çünkü ben onu *Kur'an*'dan çıkardım ve öğrendim; mantıkçılar da, bu hususta, muhalefet edemezler; zira bu, mantıkta şart koştuklarına uygundur; aykırı değildir; kelâmcılar da, bu hususta muhalefet edemezler; zira bu, onların kuramsal sorunların kanıtları hakkında anlattıklarına uygundur; kelâmî sorunlarda hak olan bu ölçütü bilinir" derim. "Eğer, elinde bu ölçüt varsa, niçin halk arasındaki ihtilafları kaldırmıyorsun" denirse,

277) Bkz. İbn Rüşd, *Faslul Makâl ve Takriru mâ beyne's-Şerî'a ve'l-Hikme mine'l-İttisâl, Felsefe-Din İlişkileri* içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985, s.144-145.

"beni dinlerlerse aralarındaki anlaşmazlığı kaldırım" derim. Bu anlaşmazlıkları giderme yolunu *el-Kistâs el-Müstakim* de anlatmışım; hak olduğunu bilmen için, onun üzerinde düşün. Kulak verilirse ihtilaf kesin olarak kalkar.⁽²⁷⁸⁾

Gazzâlî'nin beş ölçüt üzerinde birleşme çağrısının, hem fıkhi hem de kelami boyutu ağır basar. Onun kanısına göre, İslam dünyasındaki temel ayrılıklar ya hukuk ve ibadete ilişkin konular üzerinde duran fıkıh ya da inançsal olguları ele alan kelami konulardır. Onca, kelami konulardaki ayrılığın giderilmesi için, Kuran'da önerilen ana inanç konularını benimsemek ve ayrıntılardaki sorunları herkesin üzerinde birleşmesini istediği tasım yöntemlerini kullanarak çözmek gerekir. Eğer doğru tasım yöntemleri kullanılırsa sorunlar çözülmüş olur.⁽²⁷⁹⁾ Fıkhi konularda ise o, şeriata kapsamının "malın, canın, aklın, ırzın, dinin" korunması gibi temel ilkeleri içeren beş amaç (*el-makâsıd el-hamse*) ekseninde, tasım yöntemlerinin kullanılarak genişletilmesini önermektedir.⁽²⁸⁰⁾ Bu yüzden onca,

278) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.24; Tr. s.65. Gazzâlî beş ölçüt üzerindeki birleşme çağrısını "Faysal et-Tefrika"da da yineler ve "bunlar anlaşıldıktan sonra üzerlerinde ihtilaf edilmesi tasavvur edilemez" der ve ekler: "Bunları hakkıyla öğrenen kimseler, insaf ve ızan sahibi olurlar, ayrılıkları kolaylıkla ortadan kaldırarak zor ve üstü kapalı sorunları rahatlıkla çözerler." ("Faysal et-Tefrika", s.130). Onca bu ölçütlerde birleşmeye rağmen ihtilafli sorunlar hâlâ çıkarsa bu ölçütten değil, "ölçütlerin koşullarının gereği gibi kavranmaması, ölçütlerin bir kenara itilip bireysel görüşe dayanılması, öncüllerdeki anlaşmazlık, kuruntunun yargısının aklın yargısıyla karıştırılması, meşhur sözlerin kesin bilgi kaynağı sayılması" gibi nedenlerden kaynaklandığı bilinmelidir. Bkz. "Faysal et-Tefrika", s.130.

279) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.24; "Faysal et-Tefrika", s.130.

280) Aslında Gazzâlî'nin ifade ettiği beş amaç (*el-makâsıd el-hamse*), İslama, fetih hareketleri sonucu dinsel metinlerin kapsamını genişletme gereksinimi duyulunca Kuzeyliler eliyle sokulmuştur ve dinsel metinlerde bu şekilde yer almaktadır. Çünkü dinsel metinler, olgu-kültür diyalektiği sonucu oluştuğu için, tekil olgulara özgüdürler. Dinsel metinleri, tekil olgularla bağlantısı içinde ele almak, onu oluştuğu döneme hapsedmek anlamına gelmektedir ve gelişen toplumun sorunlarını dinsel bir çerçevede çözmeye engel teşkil etmektedir. Bu olgu, Gazzâlî'yi de tetiklemiş ve onu dinsel metinlerden tümel ilkeler çıkarmaya itmiştir. Kuşkusuz onun dinsel metinlerden çıkardığı tümel ilkeler, onun dilinde tanrısal bir kimgiye bürünse de tanrısal değildir; bir başka deyişle o ilkeler Tanrının değil, dinsel metinlerin kapsamını genişletmeye çalışan Gazzâlî'nindir. Zira ilkeler, amaçları ifade eder ve onca Tanrı, amaçsal bir varlık değildir. Öte yandan genellenmiş ilkeler oldukça soyuttur ve nesnel-tekil örneklerle yaşama geçemedikleri sürece içerikleri belirsizdir.

gerek dinsel metinleri anlamlandırırken, gerekse şeriatın kapsamını genişletirken, *Kuran*'ın amaçlarını dikkate almak, hükümlerinin illetlerini (nedenlerini) bulmak önemlidir.⁽²⁸¹⁾ Sapıtan bu illetler (nedenler), tümeldir ve tasım yöntemiyle onlardan ayrıntıya dair hükümler çıkartmak olasıdır.⁽²⁸²⁾ Tümel hükümlerde ayrılık olmadığına, başka bir deyişle onlar üzerinde herkes birleştiğine göre, bu tümel hükümlerden beş ölçüt kullanılarak ayrıntılara dair hüküm çıkarılırsa tartışmalar ortadan kalkar. Onca, burada önemli olan, ayrıntılardaki sorunları çözmek için kullanılacak tasım yönteminde birleşmek ve onu doğru kullanmaktır. O, bu önerilerini aslında pratik olarak uygulamıştır; çünkü kelami ve fıkhi konulardaki ihtilafları kaldırmak için eserler de kaleme almıştır. Onun *İhyâ* adlı yapıtında kelim ve fıkıh konusunda ana kaynak olarak kendi eserlerini göstermesi ve halkı onlara yönlendirmesi⁽²⁸³⁾ bu açıdan oldukça anlamlıdır ve bu öneri, onun ihyâ ve birleştirici misyonunun bir uzantısıdır.

Gazzâlî'nin eserlerinde billurlaşan ve sosyolojik tutamlara sahip, toplumsal eleştiri, hakikat araştırması ve toplumda yaygın düşüncelerle hesaplaşma, yığılmış bilgi birikimi karşısında benimse-

281) Gazzâlî'nin şeriatın amaçları konusundaki söylemi kendi içinde çelişkiler barındırır. Her şeyden önce o, şeriatın kaynağı olarak gördüğü Tanrının, amaçlı bir varlık olduğunu yadsır. Amaçsız bir varlığın koyduğu hükümlerin illetlerinin (nedenlerinin), hikmetlerinin ve amaçlarının olduğunu savunmak ne ölçüde tutarlıdır? Öte yandan o, *el-Munkiz*'de (s.44 vd.) şeriatın amaçları ve hikmetleri esas alınarak yapılan yorumlara da, en azından filozoflara cephe alırken, karşı durur. Yine değerleri belirlerken Eş'arî geleneğe uyararak, değerlerin göreceliliğini kullanarak Tanrının iyi dediğinin iyi, kötü dediğinin ise kötü olduğunu söyler. Onca Tanrı iyi ve kötüyü belirlerken bir ilkeye dayanmamaktadır; çünkü O her şeyin üzerindedir. (*el-İktisâd*, s.163 vd.) Bu manûğa göre, Tanrı yalana iyi deseydi iyi olurdu anlayışı savunulur. Kuşkusuz bu anlayış, amaçlı hareket etmeyen bir Tanrı anlayışının olağan sonucudur.

282) Gazzâlî'nin mantık kitaplarında sık sık tasım biçimlerini anlatırken kelami ve fıkhi konularda örnek vermesi, anılan iki konudaki ihtilafları kaldırmanın yolunu göstermeye dönüktür. Yine *el-Mustesfâ* adlı fıkıh eserinin ilk bölümüne Aristoteles mantığını yerleştirmesi de aynı amaca hizmet etmektedir. O, *el-Mustesfâ*'da kendinden önceki geleneği de dikkate alarak bir hukuk felsefesi oluşturmaya çalışır ve orada hükümün illetleri (nedenleri) konusunu ve bu illetlerden (nedenlerden) yeni hükümler çıkarma yollarını ortaya koyar. Krş. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.8 vd.

283) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.43

nen eleştirel söylem, bilginlerle ve İslam tarihiyle hesaplaşma, İslamileştirme, mücedditlik iddiası, ihya hareketi ve birleştirici söylem, belli ve tutarlı bir toplum projesinin parçaları olarak görülebilir mi? Kanımızca bu soruya yanıt bulabilmek için, öncelikle ihya ve mücedditlik iddiasının, İslam kültüründe ne anlama geldiği üzerinde durmak gerekmektedir.

İhya, bir şeyi yeniden canlandırma, yeniden yapılandırma anlamına gelmektedir. Bu haliyle o, belli bir yozlaşma ya da hantallaşmadan sonra, belli bir düşünceyi ya da belli bir sistemi, yeniden inşa etmek anlamına gelmektedir. Müceddit kavramı ise, "c-d-d" kökünden türetilmiştir; "c-d-d" ise, eskiyi tekrarlamak, yani, eskiyi geri getirmek anlamına gelmektedir. Nitekim, ata anlamına gelen ced de, aynı kökten türetilmiştir.⁽²⁸⁴⁾ Şu halde, Arapçada, cedit, yani yeni, eski örneğin tekrarı; müceddit, yani, yenileyici ise, eskiyi geri getiren, eski örneğe göre yeniden inşa eden anlamına gelmektedir. Arapçada ve İslam terminolojisinde, bizim bugün anladığımız anlamda, eskiyi aşan, geçmişte bulunmayan ve değişimi ifade eden yenilik için, bidat terimi kullanılır ve bu terime, eskiden uzaklaşma ve özden sapma anlamı yüklenilir.⁽²⁸⁵⁾ Bu durumda, mücedditlik iddiası, gerek sosyolojik gerekse düşünsel açıdan, özden uzaklaşıldığı ya da sapıldığı savından yola çıkarak, bu uzaklaşmayı ya da sapmayı ortadan kaldırmak için öze döndürücü bir yeniden yapılanmaya yönelmek anlamına gelmektedir. Bu haliyle o, ihya ile iç içedir. Bir kimsenin ihya ya da mücedditlik hareketini başlatabilmesi için, birtakım gerekçelerinin olması, yani içinde yaşadığı toplumun yozlaştığına, özden saptığına ilişkin argümanlarının bulunması gerekir. Tam bu bağlamda, Gazzâlî'nin, dönemindeki insanları dinsel inanç ve eylem açısından eleştirmesi, döneminin bilginlerindeki yozlaşmaya dikkat çekmesi, uzun süredir yığılan bilgi birikiminin, halkın inançları üzerindeki olumsuz etkilerine gönderme yapması, onun ihya hareketinin ve mücedditlik iddiasının gerekçelerini göstermektedir.

Kuşkusuz bir ihya hareketi ve mücedditlik iddiası, eleştirilenin yerine yenisini koymak zorundadır ve toplumdaki tüm bireyleri ve

284) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler*, Atay ve Atay, Ankara, 2003, s.31.

285) Bkz. Hüseyin Atay, *age*, s.31-33.

sınıfları kuşatmalıdır. Gazzâlî'nin belli ölçütler üzerinde uzlaşma önerisi, bunu sağlamak için taklit ve mezhep taassubunun bağından kurtulmaya, aynı hakikatin çoklu bir dille ifade edilebileceği anlayışını onaylamaya çağırması ve döneminde yaygın olan tüm düşünsel akımları eleştiri süzgecinden geçirmesi, toplumsal katmanlar arasındaki kırılmaları şeffaflaştırıp toplumu yeniden birleştirmeye dönüktür. Bu anlamda, onun *Kuran*'a ve ilk dönemin anlayışına dönüş ekseninde⁽²⁸⁶⁾ kültürü ve düşün geleneklerini eleştiri süzgeciyle İslamlaştırmaya yönelmesi, hukuksal ve siyasal sorunlarla da ilgilenen fıkıh, kutsal metinlerin amaçsal yorumu çerçevesinde sistemleştirmeye ve tasım yöntemiyle kapsamını genişletmeye girişmesi, dışladığı birikimin yerine koymayı amaçladığı sentezini ifade etmektedir. Bu sentez, öyle anlaşılıyor ki, İslam toplumundaki, inançsal, siyasal ve hukuksal kırılmaları yok etmeyi amaçlayan, bireyleri ve bilginleri siyasallaştırmaktan uzaklaştırıp, ahiret bilimine yönelten öznel-içsel deneyimleri (müşahade) ve öznel tecrübeyi ön plana çıkartan bir sentezdir. Çünkü bu sentezin ana teması, şeri hukukun ve siyasetin egemen olduğu bir toplumda, Gazzâlî'nin hakikat araştırmasında son noktayı imleyen Sünnileştirilmiş tasavvufa yönelmektir ve bu dünyaya atılmış olan insanın, öznel arınmalarla Tanrıya ve tanrısal aydınlanmaya ulaşmasını, ona yükselmesini erekmektedir Nitekim Gazzâlî, bu olguya sık sık değinir.⁽²⁸⁷⁾ Bu

286) Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Gazzâlî'nin projesinin özünün geçmişe dönüştü yattığını söyler ve şöyle der: "(...) onun fikri projesinin yapısını, döneminin şartları ve içinde bulunduğu olgusal hareketin ışığı altında anlamamız gerekir. (...) Gerçek şu ki, kelâmcı, felsefeci hatta tasavvufçu olmak Gazzâlî'ye yelmemiş, bundan da öte, o dini ilimlerin ihyası için bir proje sunmayı amaçlamıştır. Onun ihya anlayışı, gününün problemlerini halletmek için geçmişe dönmenin gerekliliğini savunan bir varsayım üzerine kuruludur. Bu varsayıma göre, onun içinde bulunduğu dönem, fesat, zafiyet ve dinin asıl ölçülerinden sapmaya örnek teşkil ederken; geçmiş ise, parlaklığın, temizliğin, saflığın ve vahyin eyleme geçirilişinin örneğini temsil etmektedir." Nasr Hâmid Ebû Zeyd, age, s.294-295. Burada Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in anılan yargısına bir ek yapmak gerekmektedir. Gazzâlî her ne kadar geçmişe dönmeyi sözsel olarak yincelese de, o toplumu 7. yüzyılın, yani peygamberin ve sahabelerin yaşadığı koşullara geri götürmeye çalışmamaktadır. Onun dilinde geçmişe dönüş, *Kuran* ve sünnete dönüşü niteler; bu nitelendirme aslında Gazzâlî'nin döneminin kültürünü *Kuran* ve sünnet ekseninde bir eleştiri süzgecinden geçirip İslamileştirmeye dönüktür.

287) Bu yükseliş motifi, Platon ve Yeni-Platonculuktan süzülerek gelen ve İslam filozoflarınca işlenen bir olgudur. Özellikle İbn Sînâ tarafından bu motifi işleyen

olguyu gündeme getirdiği pasajlardan birinde o şöyle der:

İnsanın yükselişi (*kuds*), bilgisini ve iradesini arındırmakla olur; bilgisini, tüm hayal edilen, görülen, vehm edilen ve hayvanlarla ortaklığı olan kuruntu ve algılardan uzaklaştırarak arındırır. Anılan idraklerle uğraşmak, Tanrı'ya yaklaşmayı sağlayan, aşkın, ezeli işleri kavramaya engeldir. İnsan duyulardan ve hayallerden uzaklaşınca, özünde soyutlaşır. Böylece tanrısal, şerefli, öncesiz, değişmez bilgilere ulaşır. Iradesine gelince, insan onu şehvet, öfke, yeme içme, evlenme, giyinme, dokunma gibi insansal haz ve niteliklerden soyutlamalıdır. Yani duyular ve akılla (*kalb*) istenecek her türden dünyevi hazzardan uzak tutmalıdır. Böyle olunca, insan, sadece Tanrı'yı arzular; onun için, Tanrı'nın dışında bir haz kalmaz. Sadece, Tanrı'ya yaklaşmakla sevinir. Ona, cennet ve oradaki nimetler sunulsa, onlara yönelmez; Rabb'in olmadığı bir evi istemez. Kısacası, insanın duyusal, hayali idrakler gibi hayvanlarla ortaklığı olan niteliklerden, insansal hazzardan uzaklaşması gerekir. Bilgisini, duyulardan ve hayal edilenlerden; iradesini de, şehvetin gereklerinden arındırırsa, yücelerde olanın sevgisine kavuşur.⁽²⁸⁸⁾

Gazzâlî'nin topluma sunduğu tasavvufi bir yaşamı ve bu yaşam aracılığı ile Tanrıya yükselişi öneren sentezinin oluşumunun kökleri onun çocukluk dönemine değin geriye gitmektedir. Nitekim babasının ölümü üzerine kendisinin ve kardeşinin emanet edildiği koruyucunun bir sufi olduğu bilinmektedir.⁽²⁸⁹⁾ Yine Tûs'da öğrenciyken, kendisine rüyalarını anlattığı ve onun tarafından karakterinin eğitildiği bir ruh eğitici olarak Yûsuf en-Nessâc adında birisinden söz edilmektedir. Gazzâlî'nin, 1077'den 1085'e kadar Nişabur'da kendisinden kalam öğrendiği Cüveynî'nin tasav-

sembolik öyküler de kaleme alınmıştır. Bkz. *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, Cilt:1, Çev. Derya Örs ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.9 vdd. Aynı geleneğe Gazzâlî de uymuş. *Risâle et-Tayr* adlı bir öykü kaleme almıştır; İbn Sinâ'nın da aynı adı taşıyan öyküsü bulunmaktadır; İbn Sinâ ve Gazzâlî'nin öykülerin adları ve amaçları bir olmasına rağmen, anlatılan öyküler farklıdır. Her iki öykü de, sembollerle yüklüdür ve insanın Tanrıya yükselişini betimler. Bkz. Gazzâlî, "Risâle et-Tayr", *Mecmu'a Resâ'il el-İmam el-Gazzâlî* içinde, Cilt:II, Beyrût, 1986, s.48-53. Gazzâlî bu yükseliş motifini çok önemsiyor olsa gerek; çünkü *Risâle et-Tayr*'ın yanında, sadece bu konuyu ele alan, *Me'âric el-Kuds* ve *Mî'râc es-Sâlikîn* adlı iki yapıt daha kaleme almıştır.

288) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.46.

289) Bkz. Sabri Orman, age, s.31.

vufa bir sempatisinin bulunduğu bilinmektedir. Onun öğretmenlerinden biri de, o dönemde Nişabur'da bulunan el- Farmadî'dir ve Kuşeyrî'nin öğrencilerinden birisidir. Aynı zamanda onun, Tûs ve Nişabur'daki sufilerin lideri olduğu kaydedilmektedir. Bu olgular, Gazzâlî'nin hayatının erken yıllarının önemli bir bölümünü sufilerle iç içe geçirdiğini göstermektedir.⁽²⁹⁰⁾ Ancak o, belli bir dönem tasavvufu ihmal etmiş; kelam ve felsefeyle ilgilenmiştir. Onun, tasavvufun en doğru yaşam biçimi olduğu kararı 1091'li yıllar da yaşadığı şüphe kriziyledir. Ancak tam bir tasavvufi yaşam içerisine girmesi, 1095'deki bunalımlardır. *Ihyâ* kitabının yazımı da bu dönemlerdedir. Müceddid olduğu zannına kapılması ise 1106'lı yıllardadır. Bu durum, Gazzâlî'nin ortaya koyduğu projenin, müceddidlik iddiasından önce olduğunu göstermektedir. Durumun böyle olması sonucu değiştirmemektedir. Gazzâlî, eserlerinin çoğunu 1091'li yıllarda ve 1095'ten sonra, yani *Ihyâ*'yı yazmayı tasarladığı yıllarda kaleme almıştır.⁽²⁹¹⁾ O, ayrıca kendi belirttiğine göre, hakikat araştırmasına daha 20'li yaşlarda başlamıştır. Nitekim o, bu olguya şöyle işaret etmektedir:

Gençliğimin ilk yıllarında, 20 yaşına varmadan... bu engin denizin dalgaları ile mücadele ediyor; çekingen ve korkağın değil, cesur bir kimsenin dalışı ile derinliklerine dalıyor; her karanlıkla uğraşıyor; her sorunu çözmeye, her uçurumu atlamaya çalışıyor; her grubun inancını dikkatle araştırıyor ve hakka ulaşmış ile bütüldü kalmış olanı, sünnete göre hareket eden ile bid'atte bulanana ayırt etmek için, her grubun mezhep sırlarını keşfetmek istiyordum. Bir Batınının hakkını yemiyor; sadece onun iç yüzünü anlamak istiyordum. Bir zâhiriye de öyle inceliyor; sadece onun, sözel-dışsal (zâhiri) anlamlara göre hareketini öğrenmek istiyordum. Aynı şekilde, bir filozofun sadece felsefesinin aslını öğrenmeyi istiyor; bir kelâmcının, sadece sözünün ve mücadelesinin gayesine sahip olmaya uğraşıyor; bir sufinin iç temizliğinin sırrını öğrenmeye gayret ediyor; bir âbidin, sadece ibadetinin, ona ne sağladığını takip ediyor; bir zındığın, sadece Tanrı'yı inkar cesaretinin ve zındıklığının nedenini araştırıyordum. Olayların hakikatlerini anlamaya susayış, ilk anlarından itibaren

290) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.100-101.

291) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.114 vd.

Tanrı'nın bana bahşettiği doğuştan gelen bir alışkanlığımdı.
Bu benim, seçimim ve gayretimle değildi.⁽²⁹²⁾

Eğer Gazzâlî'nin kendi düşünsel seyri ile ilgili, bu tanıklığı doğruyu yansıtıyorsa, bu onun hakikat araştırmasının, çok erken yaşlara dayandığını göstermektedir. Kuşkusuz onun aradığı hakikat, şeri hukuka göre kurulmuş bir toplumda mistik deneyimlerle elde edilen, nesnel hiçbir tutamağı olmayan, gizemli, belirsiz ve oldukça öznel bir hakikattir. Bu durumda, Gazzâlî'nin öznel ve mistik hakikati aramaya dönük toplum projesinin, erken yaşlardan itibaren adım adım şekillendiğini ve uzun bir süreçte inşa edildiğini söyleyebiliriz.

Gazzâlî, insanları öznel, mistik ve belirsiz hakikati aramaya çağıran toplum projesinin üst yapısını ve genel dünya görüşünü, Tanrıya ve evrene ilişkin bir tasarımla bütүнleştirmektedir. Bu tasarımın ne olduğunu görebilmek için, öncelikle onun, hangi temeller üzerine kurulduğunu, yöntembilimsel ve bilgikuramsal dayanaklarının neler olduğunu tartışmamız gerekmektedir.

292) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.3-4; Tr. s.38.

I. BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN DİNİ-FELSEFİ SİSTEMİNİN YÖNTEMBİLİMSEL ve BİLGİKURAMSAL TEMELLERİ

1.1. Yöntembilimsel ve Bilgikuramsal Temeller

Her düşünsel tasarım, belli birtakım yöntembilimsel ve bilgikuramsal temeller üzerine inşa edilir ve gerek bilginin neliği gerekse onun elde edilme yolları konusunda, belli ön kabullere dayanır. Düşünsel tasarım gücünü ve pekinliğini, söz konusu ön kabullerin sağlamlığından, yeter düzeyde temellendirilmiş olmasından ve özneliği aşır, herkesin kabulüne açık nesnel gerekçelere dayanmasından alır. Bu nedenle, felsefi düşüncenin temellerinin aulduğu Eski Yunan'dan günümüze değin, hemen her düşünür, düşünsel tasarımını üzerine oturttuğu, bilgikuramsal ve yöntembilimsel temelleri tartışmak ve saptamak zorunda kalmıştır.⁽²⁹³⁾ Fetih hareketleri ve çeviri etkinlikleriyle, Eski Yunan felsefe geleneği ile yüz yüze gelen

293) Bkz. A. P. Martinich ve Evrum Stroll, "Epistemology", *The New Encyclopaedia Britannica* içinde, Cilt:VIII, Chicago, 1992, s.466 vd.; H. Krings ve H. M. Baumgartner, "Bilgi Kuramı Tarihçesi", *Günümüz Felsefe Disiplinleri* içinde, Çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s.193 vd.

İslam düşünürleri de, özellikle kelamcılar, Parmenides, Herakleitos, Sofistler, Platon ve Aristoteles gibi filozoflarca oluşturulan bilgikuramsal ve yöntembilimsel tartışmalardan⁽²⁹⁴⁾ haberdar olmuşlar; düşünsel tasarımlarını ortaya koyarken, bu tartışmalara yer yer göndermeler yapmışlardır. Mezhepler tarihi kitaplarına bakılırsa, İslam düşüncesinde, bu olgunun öncüleri, ön-Sokratesçi felsefeye ilgi duyan Mutezili düşünürler olmuştur.⁽²⁹⁵⁾ Onlarla diyalektik içerisinde gelişen, Eşarilik ve Maturidilik gibi kelami ekoller, konunun önemini kısa sürede kavramışlar; Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den ve Ebû el-Hasan el-Eş'arî'den itibaren, eserlerinin ilk bölümüne, "kitâb el-ilm, bâb el-ilm, el-ilm ve el-ma'ârif, kitâb en-nazar ve el-ma'ârif" gibi adlar verip, bu bölümlerde, bilgikuramsal ve yöntembilimsel açıklamalar yapmaya çalışmışlardır.⁽²⁹⁶⁾ Böylece onlar, Eski

294) Bkz. Mehmet Dag, "Some Notes on Avicenna's Epistemology", Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History Atatürk Culture Center Publications, No: 41, Series of Acts of Congresses and Symposiums, No: 1 (Acts of the International Symposium on Ibn Türk, Khwarezmi, Fârâbî, Beyrûnî and Ibn Sînâ, Ankara, 9-12 September 1985), Ankara, 1990, s.125; İhsan-Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaetetus'un Yeni Bir Yorumu)*, Bilikhan Matbaası, İzmir 1992, s.1 vd.; F. Thilly, *Felsefe Tarihi (Yunan Felsefesi, Ortaçağ Felsefesi, Çağdaş Felsefe)*, Çev. İbrahim Şener, Cilt:1, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.7 vd.

295) Örneğin bkz. Ebû Hasan el-Eş'arî, *Makâlât el-İslâmiyyîn ve İhtilâf el-Musallîn*, Neşr.: Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s.382 vd.; Ebû Râsîd en-Nisâbüri el-Mu'tezilî, *el-Mesâ'il fî el-Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bagdadîyyîn*, Tahkik: Rıdvân Seyyid ve diğeri, Beyrût, 1979, s.87 vd.; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâb el-Tevhid ve el-Adl (en-Nazar ve el-Ma'ârif)*, Tahkik: İbrahim Madkûr ve Tâhâ Hüseyin, Cilt:XII, Kâhire, tarihsiz, s.11 vd.; Hanefî Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s.26; W. Montgomery Watt, *İslâmic Surveys (İslâmic Philosophy and Theology)*, The Edinburg University Press, Edinburg, 1962, s.55 vd.; Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967, s.48.

296) Örneğin bkz. Ebû Mensûr el-Mâturîdî, *Kitâb el-Tevhid*, Neşr.: Fethullah Huleyf, İstanbul, 1978, s.5 vd.; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât eş-Seyh Ebî el-Hasan el-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Beyrût, 1987, s.10 vd.; Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu'l-İtikâduhu ve lâ Yecûzu el-Cehl bihi*, Tahkik: İmâd ed-Dîn Haydar, Kâhire, 1986, s.22 vd.; Bâkillânî, *et-Temhid ve fî er-Redd alâ el-Mulhide, el-Mu'attıla ve el-Râfıza ve el-Havâric ve el-Mu'tezile*, Neşr.: Mahmûd Muhammed el-Hudayrî ve Muhammed Abd el-Hadî Ebû Rîde, Kâhire, 1947, s.34 vd.; Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, İstanbul, 1928, s.5 vd.; Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâ'ir el-Edille fî Usûl el-İtikâd*, Tahkik: Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abd el-Mun'im Abd el-Hâmid, Mısır, 1950, s.12 vd.; Pezdevî, *Usûl ed-Dîn*, Tahkik: H. P. Linss, Kâhire, 1963, s.5 vd.;

Yunan'da formel temelleri ortaya konan eytişimsel (*cedeli*) bir manuk benimsemişlerdir. Eski Yunan felsefe geleneği ve özellikle Yeni-Platoncu gelenekle doğrudan ilişkisi olan Kindi, Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslam filozofları kelamcılardan farklı bir yol tutup, doğrudan iki değerli Aristoteles mantığı ile onun *Kitâb en-Nefs* diye Arapçaya çevrilen psikoloji kitabı ve bu kitabın Yeni-Platoncu yorumlarına başvurmuşlar ve bu birikim doğrultusunda bir manuk ve bilgi psikolojisi benimsemişlerdir.⁽²⁹⁷⁾ İslam dünyasında benimsenmiş, bilgikuramsal ve yöntembilimsel yaklaşımlara, İslam hukukçularının analogiden esinlenen, kıyas ve öznel yargıda bulunma (*rey*) çerçevesinde yaptıkları yöntembilimsel (*usul*) tartışmaları⁽²⁹⁸⁾ ile İslam tasavvufçularının, kıyas, öznel yargı (*rey*), usamlama türünden olgulara kuşkuyla bakan ve onları küçümseyen, tanrısal aydınlanmaya dayalı yaklaşımlarını da dahil etmek gerekir.⁽²⁹⁹⁾

Gazzâlî, 1058'de doğduğunda, bu tartışmalar belli bir evrim geçirmiş ve iyi bir biçimde ayrımlaşarak belirginleşmişti. Bu yüzden onun önünde, kelamcılar, filozoflar, fıkıhçılar ve tasavvufçularca ortaya konmuş önemli bir materyal bulunuyordu. O, eğitim, Bağdat ve Nişabur Nizâmiye Medreseleri'ndeki öğretim yıllarında, bu materyalleri özümsemiş; onları, kimi zaman harmanlayarak, kimi zaman da insanların sınıfsal ve zihinsel düzeylerini dikkate alarak, birleştirici misyonuna koşut bir biçimde, bilimleri kuşatıcı bir bilgi kuramı ve yöntembilimi oluşturmaya girişmiştir. Bu nedenle, onun bilgikuramsal ve yöntembilimsel anlayışı, hesaplasmalara dayalı, ilk bakışta her sınıf insanı farklı temeller öneren karmaşık bir sürecin ürünüdür; İslami ekollerin tümünün, bir şekilde etkisini taşımaktadır. O, daha ilk eserlerinden beri, seçkin anlayışıyla en zirveye vahyi oturtur ve tüm erek olarak, onu sistemleştirmeye yönelir. Onun her-kese çağında bulunduğu en temel dayanak odur. *el-Ihtisâd* ve *Tehâfût*

en-Neseft, *Tahsira el-Edille ft Usul ed-Din*, Cilt:1, Tahkik: Hüseyin Atay, TDİB Yayınları, Ankara, 1993, s.9 vd.; Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, Cilt:4, Ankara, 1980, s.102 vd.

297) Bkz. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1959, s.73 vd.

298) Bkz. Abdulkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, Çev. Ruhi Özcan, Emek Matbaacılık, Ankara, 1982, s.26 vd.

299) Bkz. H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994, s.234 vd.

el-Felâsife'de, Eşari kelim geleneğince benimsenen eytişim (*cedel*) mantığını, vahyi savunmada ve temellendirmede kullanır. *Makâsîd el-Felâsife* ve *Tehâfût*'ten sonra, Aristotelesçi mantığa yönelir ve onu İslami bir kimliğe sokarak, fıkhi ve kelami tartışmaların merkezine oturtur. Hatta hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı, fıkıh eseri olan *el-Mustesfâ*'nın ilk bölümüne bile anılan mantığı yerleştirir.⁽³⁰⁰⁾ O, *el-Kıstâs el-Müstakîm* ve "Faysal et-Tefrika"da, *Kuran*'da okumaya giriştiği iki değerli Aristoteles mantığını, yer yer ihtilafları kaldıracak bir araç olarak görür.⁽³⁰¹⁾ Gazzâlî'nin düşün dünyasında, felsefe ile tanışuktan sonra dikkati çeken bir diğer olgu da, filozofların psikolojisine olan yönelimidir. O, insanda bilginin nasıl oluştuğunu ele aldığı anda, filozofların bilgi psikolojisini neredeyse aynen benimser. Onun, *Me'âric el-Kuds*, "Mişkât el-Envâr", "Mi'râc es-Sâlikîn", "Ravda et-Tâlibîn", "el-Mednûn bihî alâ Gayr Ehlihi", *İhyâ' Ulûm ed-Dîn* ve *Kimyâ' es-Sa'ade* gibi eserleri, anılan psikolojik yaklaşım üzerinde yapılır. Bu eserler, Gazzâlî'nin çocukluktan beri iç içe olduğu tasavvufu, bir yaşam biçimi olarak benimsediği dönemin ürünüdür. Onun İslam filozoflarının bilgi psikolojisiyle ilgili yaklaşımların benimsemesi, özellikle İbn Sînâ ile birlikte, İslam felsefesinin tasavvufi içeriği olan ve bilginin insansal yetilerde ortaya çıkışını tanırsal aydınlanmaya⁽³⁰²⁾ dayandıran İsrakiliğe kaymasıyla yakından ilintilidir.⁽³⁰³⁾ Öyle görünüyor ki, anılan bilgi psikolojisiyle Gazzâlî, tasavvufi anlayışı daha sistematik ifade edebilme ve onu kuramsal bir temele dayandırma imkânı bulmuştur. Onun bilgiye ve yöntembilime ilişkin mantıksal ve psikolojik yaklaşımı farklı dönemlerinin ürünü gibi algılanmaya açıksa da, aslında öyle düşünülmebilir; çünkü o, her iki yaklaşımı ölümünden yaklaşık dört yıl önce kaleme aldığı *el-Munkiz*'de kullanır. Aslında, mantıksal yön, bilginin daha çok biçimsel oluşumunu, psikolojik yön ise onun insanda hangi yetilerde varolduğunu ve doğruluk değerini ele almakta ve böylelikle birbirini

300) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi el-Uşûl*, Cilt:1, Mısır, 1322, s.10 vd.

301) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1984, s.24.

302) Bkz. Mehmet Dağ, *Some Notes on Avicenna's Epistemology*, s.125-133; "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Anma Günü 1984 içinde*, TTK Basımevi, Ankara, 1984, s.343 vd.; Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1995, s.147 vd.

303) Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yumandan Çağdas Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem/Kültür Yayınları, İstanbul, 1993, s.107 ve 217 vd.

tamamlamaktadır. Ancak Gazzâlî, halk, kelamcılar ve seçkinlerin bilgiye erişimlerinde derecelendirmelere giderek, sanki mantıksal yolu fıkıhçı ve kelamcılara, analogik yolu halka ve psikolojisinde beliren tanrısal aydınlanmacı yolu da seçkinlere özgü kılar gibi bir tutum da sergiler.⁽³⁰⁴⁾ Hatta yer yer, seçkinlerin dışında kalanları, özellikle halkı, seçkinlere yola davet eder bir tutum takınır.⁽³⁰⁵⁾ Fakat sonuçta, daha sonra da değineceğimiz gibi, bilgiyi bir şekilde Tanrıyla ilişkilendirir.

Gazzâlî'nin oldukça karmaşık olan bilgikuramsal ve yöntembilimsel yaklaşımının hareket zemini, onun yöntembilimsel şüphesinde belirginleşir. *el-Munkiz*'de dillendirildiği biçimiyle bu şüphe, Platon ve Aristoteles'ten gelen ve Yeni-Platoncu düşünürler ve Fârâbî ve İbn Sînâ'dan geçerek olgunlaşan bilgikuramsal ve yöntembilimsel anlayışı⁽³⁰⁶⁾ onaylamaya ve İslamileştirmeye⁽³⁰⁷⁾ dönüktür ve yaşanmış olmaktan çok ussallaştırılmış bir senaryoyu andırmaktadır. Çünkü Gazzâlî'nin olayı anlatışı, oldukça sistematik ve oldukça tutarlıdır; oysa yaşamın içinden süzülerek gelen şüpheler, çoğu kez anlıktır ve sistematik bir örgüye de sahip değildir. Anılan şüphe krizi yaşanmış olsa bile, Gazzâlî'nin yaşantısında o denli tutarlı bir çizgi izlediği konusunda kuşku duyulabilir. Bu yüzden onun tümünden gerçeği yansıttığı konusunda ihtiyatlı davranmak gerekir. Kaldı ki, Gazzâlî şüphe krizi sırasında görünür ilişkiler konusunda kuşku duyduğunu belirtirken, görünmez neden olan Tanrı konusunda asla kuşku duymadığını ima eder ve kuşkularının gidericisi olarak Tan-

304) Krş. Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Serh Esmâ' Allah el-Husnâ*, Tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz, s.30 vd.; "el-Kıstâs el-Müstakim", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:1, Beyrût, 1986, s.6-7; *Me'âric el-Kuds fî Medâric Ma'rife en-Nefs*, Beyrût, 1988, s.78-79.

305) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, Cilt:1, Beyrût, tarihsiz, s.25 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, Çev. A. Faruk Meyân, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1979, s.28 vd.

306) Bkz. De Lacy O'lary, age, s.6 vd.; Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, Sayı: 5, Samsun 1991, s.14 vd.; "Kuran'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Sayı: 42, İstanbul, 1997, s.45-47.

307) Bu olgu modern araştırmacıların gözünden kaçmamıştır. Sözgelimi Mahmûd Kâsım, onun bilgikuramsal anlayışının, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi İslam Aristotelesçilerinden (Meşşai) süzülerek gelen Yeni-Platoncu anlayışın bir sentezi olduğunu ileri sürmektedir. Mahmûd Kâsım, *Fi en-Nefs ve el-Akl li Felsefe el-İğrik ve el-İslâm*, Kâhire, 1969, s.221.

rıyı gösterir.⁽³⁰⁸⁾ Gerçek bir şüphe krizi, insanı görünür ilişkilerden kuşkuya itmeden önce, görünmez varlıklar konusunda kuşkuya itmeliydi; ya da en azından, görünür ilişkilerin gerçekliği konusunda duyulan kuşku, daha da artarak görünmez alana, yani Tanrının varlığı sorununa doğru yönelmeliydi. Gazzâlî'nin anlatıtlarına bakılırsa durum hiç de öyle değildir; bu yüzden kimi öğeleri yaşanmışlığı dillendirse bile, krizin *el-Munkiz*'deki toplu ve sistematik ifadesini bir senaryo olarak düşünebiliriz.⁽³⁰⁹⁾ Senaryonun aktörü, kuşkusuz Gazzâlî'dir. Anılan şüphe senaryosu kuskucu bir anlayışı yansıtır ve tıpkı ünlü filozof Descartes'de olduğu gibi,⁽³¹⁰⁾ sağlam bilgikuramsal temelleri bulmaya, bir başka deyişle, onun en sağlam bilgikuramsal anlayış olduğuna inandığı filozofların anlayışlarını onaylamaya dönüktür. Onun şüphecî yöntemi İslam düşüncesinde belli bir orijinalliğe sahip olmakla birlikte, İslam düşünürlerine yabancı değildir. Özellikle kelim geleneği içerisinde, Eski Yunanlı Sofistlerin bilginin imkânı,⁽³¹¹⁾ Berâhime ve Semeniy'e'nin de bilginin kaynakları⁽³¹²⁾ konusunda kuşkucu tavırları, önemli bir yansıma bulmuş; hem Mutezili hem Eşari hem de Maturidi düşünürlerce eleştiri konusu olmuştur.⁽³¹³⁾ Bilginin kaynaklarına ilişkin kuşkuçü kimi ifadeler İbn Miskeveyh'te de bulunmaktadır.⁽³¹⁴⁾ Gazzâlî bilginin imkânı ve kaynakları konusunda, ortaya atılan kuşkulardan haberdardır⁽³¹⁵⁾;

308) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.7.

309) Benzer bir bakış açısı Watt tarafından da savunulur. O, kuşkusuz değerlendirmesini, kuşku krizinin anlatıldığı *el-Munkiz*'e yöneltir ve onun olayların tam bir kronolojik anlatımı olmadığını, şematik bir görünüm arz ettiğini ileri sürer. Nitekim o, "Eserde anlatılanlar harfiyen yaşanmış şeyler ve yaşananların kronolojik bir anlatımı değildir; edebî bir hayalın ürünüdür" demektedir. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)*, Çev. Haneî Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir, 1989, s.39 vd.

310) Bkz. René Descartes, "Meditasyonlar / Meditationes", *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar* içinde, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996, s.141-145.

311) Bkz. Maturidi, *et-Tevhid*, s.153 vd., Bağdâdî, *Usûl*, s.6 vd.; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Mugnî*, Cilt:XII, s.41 vd.; Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.102 vd.

312) Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s.11 vd.; Taftazânî, *Serh el-Akâ'id en-Nesefiyye*, Tahkik: M. Adnan Derviş, basım yeri ve tarihi yok, s.64-65.

313) Bkz. Maturidi, *et-Tevhid*, s.153 vd., Bağdâdî, *Usûl*, s.6 vd.; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Mugnî*, Cilt:XII, s.41 vd.; Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.102 vd.

314) Bkz. W. Montgomery Watt, *Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.39.

315) Gazzâlî öncesi kuşkuçuluk için Bkz. I. Ağah Cubukcu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*,

ama o, sofistlik kuşkuyu, Sofistlerde olduğu gibi, bilginin öznelliğini, nesnel bilginin olursuzluğunu ortaya koymak⁽³¹⁶⁾ için değil, tersine bilginin tanrısal bir öznelilik temelinde açınılanarak nesnel bir görünüme kavuştuğunu ortaya koymak için kullanır.

el-Munkiz'de anlatıtlarına bakılırsa, o, hakikatin peşine düşüğünde, kendisinden asla kuşku duyulamayacak bir bilginin olup olmadığı sorusunu sorar ve buna yanıt arar. Gazzâlî bu araştırmasının başlangıcını şöyle betimler:

Önce kendi kendime, arzum, olayların hakikatlerini öğrenmektir; bu nedenle, bilginin gerçekliğini ve neliğini araştırmam gerekir, dedim. Nihayet anladım ki, kesinlik taşıyan bilgi (*yakîn*), içinde hiçbir kuşku bulunmayacak bir biçimde bilinen, kendisinde yanlışlık ve kuruntu (*vehim*) olasılığı bulunmayan, zihnin (*kulb*) yanlış olduğuna inanmadığı bilgidir. Bu bilgi, hatadan uzak olmak için, kesinliğe (*yukîn*) o denli yakın olmalı ki, sözgelimi, biri onun geçersiz (*bâtıl*) olduğunu ileri sürse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse, bu, anılan türden bilgiye sahip olanda, herhangi bir kuşku doğurmamalıdır. Eğer ben, on sayısının üçten büyük olduğunu bildiğim halde, birisi, hayır üç ondan daha büyüktür, diye iddia etse, ve kanıt olmak üzere, bu değneği ejderhaya çevireceğim dese ve çevirse, ben de, bu olguyu görsem, bu yüzden bilgimden kuşku duymamalıyım. Sadece onun, bunu nasıl yaptığına şaşarım; yoksa, bildiğim şeyden asla kuşku duymam. Bu şekilde bilmediğim, kendisi hakkında kesinlik oluşturamadığım her bilgi, güvenilemeyecek ve doğrulugundan emin olunamayacak bir bilgidir. Doğruluğuna güvenilemeyen hiçbir bilgi ise, kesin bir bilgi (*yakîn*) değildir.⁽³¹⁷⁾

Gazzâlî'nin kesin bilginin imkânı konusundaki kuşkusu ve araştırması, duyusal (*hissiyât*) ve ussal açıdan açık seçik bilgileri (*zarûriyât*) yoklamasına yol açar. Çünkü biz biliyoruz ki, edindiğimiz ve yaşamımızı kurarken dayandığımız tüm bilgiler, duyularımıza ve aklımıza dayanmaktadır. Acaba duyular ve akıl, tartışma

YK Yayınları, İstanbul, 1996, s.21 vdd.; Mehmet Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüph*e, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.9 vd.

316) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Cilt:II, Çev. Oğuz Özügöl, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995, s.86-89.

317) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.4-5; Tr. s.39.

götürmez, kesin bilgi sağlamakta; bilginin imkânı konusundaki kuşkulara karşı koyacak güçte midir? O şöyle der:

Sonra bilgilerimi inceledim ve kendimde bu nitelikte (kuşku içermeyen) herhangi bir bilginin bulunmadığını, yalnızca duyusallar (hissiyât) ve ussalların (zarûriyât) bilgisine sahip olduğunu anladım. Dedim ki, şimdi bu ümitsizlikten sonra (ye'is) duyusal ve ussallardan ibaret olan açık-seçik (bedîhî) bilgilerden başka sorunları halledecek bir araç yoktur. Önce bu bilgilerin derecelerini anlamam gerekir; çünkü duyusal-lara güvenim, ussallardaki yanlışlıktan emin oluşum, daha önce taklitlere dayanan halkın çoğunun kuramsal emin oluş-ları gibi mi; yoksa sonunda vefasızlığa ve felakete uğramaya-cak olan gerçek bilgi sahibinin emin oluşu gibi midir, ortaya çıksın. Büyük bir ciddiyetle duyusallar ve ussallar üzerinde düşünmeye, kendimi şüpheyi düşürüp düşüremeyeceğimi araştırmaya başladım.⁽³¹⁸⁾

Böylesi bir düşünceden yola çıkan Gazzâlî, duyusal ve ussal bil-giler konusunda kendisini kuşkuya düşürüp düşüremeyeceğini tar-ışma konusu yapar. O, duyularla ilgili, Sofistlerde karşılaştığımız uslamlamalara oldukça benzeyen şöyle bir uslamlama yürütür:

İçimden bir ses şöyle diyordu: Duyusal bilgilere güven nereden kaynaklanır? Bunların en güçlüsü gözdür; oysa göz, gölgeye ba-kıp, onun durağan olduğunu görünce, onda hareketin bulunma-dığı yargısına ulaşır. Onun hareketli olduğu yargısına, ancak bir süre sonra, tecrübe ve deneyimin yardımıyla ulaşır... Yine göz yıldızlara bakar, onları demir para büyüklüğünde görür; halbu-ki, geometrik kanıtlar, onların yeryüzünden daha büyük oldu-ğu göstermektedir. Duyulara ilişkin, bu ve benzeri durumlarda, duyusal çıkarım egemendir; oysa bunu, ussal çıkarım yanlışlar. Bunun üzerine duyusal bilgilere olan güvenim sarsıldı.⁽³¹⁹⁾

O duyusal bilgiler konusunda, aklın ileri sürdüğü söz konusu ar-gümanlar üzerine, kesin bilginin ussal bilgiler olup olmayacağını sor-gulamaya yönelir. Ancak sorgulamasında ussalların kendisinden çok ilintilere yönelir ve ussallarla ilgili olarak duyusallarda olduğu gibi yanlışlamaya neden olan örnekler içeren bir argüman ileri sürmez. Konuyu daha çok iç duyularda oluşan yargılara çeker. O bu tutumuy-

318) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.5; Tr. s.40.

319) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.5; Tr. s.40-41.

la, aslında ussalları Tanrıya bağlama çabası içerisine girer; ve bunu yaparken ilintilerdeki belirsizliği kullanır. Nitekim o şöyle der:

Kesin bilgi, yalnızca, on üçten daha büyüktür; bir şey, aynı zamanda hem yok hem de var, hem önceli hem de öncesiz, hem bulunması zorunlu hem de olursuz olamaz, gibi açık seçik (*evveliyât*) ussal bilgiler (*akliyat*) olmalı, onlara güvenmelidir, dedim. Bunun üzerine duyular şöyle dedi: Ussal bilgilere güvenin, duyusal bilgilere başlangıçta duyduğunuz güven gibi olmadığını nasıl kanıtlarsınız? Bana güveniyordunuz, akıl yargıcı geldi ve beni yalanladı; şayet akıl yargıcı olmasaydı, beni doğru saymaya devam edecektiniz. Belki, aklın idrakinin ötesinde bir başka yargıç vardır; ortaya çıkarsa, akli verdiği yargıdan dolayı yalanlar... Nefis biraz durakladı ve kuşkularını rüya ile kuvvetlendirip, görmüyor musunuz, uykuda bir çok şeylerin varlığına inanıyor, bir çok hayal görüyor, onların varlığı ve sürekliliğine kanaat getiriyorsunuz. Öyle ki, onlar hakkında en küçük bir kuşku bile duymuyorsunuz. Sonra uyanınca, düşünüp hayal ettiğiniz ve inandığınız şeylerin hiç birinin gerçekliğinin olmadığını anlıyorsunuz. O halde, uyanık iken duyular ve akıl aracılığıyla inandığınız tüm şeylerin gerçek olduğundan nasıl emin oluyorsunuz?... Sana öyle bir hal gelebilir ki, bu halinin nispeti, uyanık halinin, uyku haline nispeti gibi olabilir; yani, senin uyanık halin, ona nispetle uyku hali gibi olabilir. Bu hal gelirse, aklın benimseydiği, tüm yargıların, sonuçsuz olduğunu anlarsınız. Bu hal belki, sufilerin kendilerinde bulunduğunu savladıkları haldir. Zira onlar, kendilerinden geçip, duyulurlardan sıyrıldıkları zaman, anılan ussal bilgilere uymayan, birçok haller deneyimlediklerini (*müşâhede*) ileri sürerler. Belki de bu hal, ölüm halidir; çünkü Tanrı elçisi, "insanlar uyur haldedir, öldükleri zaman uyanırlar" demiştir. Belki dünya hayatı, ahirete nazaran bir uykudur. İnsan ölünce her şey ona, şimdi görüldüğünden başka türlü görünmekte ve o zaman kendisine. "İşte perdeni kaldırıp attık, bugün gözünüz ne kadar keskindir" ⁽³²⁰⁾ denilecektir. ⁽³²¹⁾

Gazzâlî'nin, rüya motifini kullanarak, olağan bilgi kaynaklarından ve ussal ilintilerden kuşkulananmayı öngören söz konusu uslamlaması oldukça işlevseldir. Çünkü o, sıradan insanlara peygamberliği ve veliliği onaylamaya çağırırken, rüya motifini sık sık

320) Kaf Suresi, 6.

321) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.6; Tr. s.41-42.

kullanır; buradan hareketle, vahiy ve ilhama bir kapı aralar.⁽³²²⁾ Öte yandan, ölüm motifi ise, bu dünyanın gelip geçiciliğine gönderme yapmakta ve bu dünyadaki tüm duyulur ve düşünülür şeylerin ötesinde olan, insanın analogiye dayanarak bir sanı oluşturduğu, fakat özde bilinemeyen gerçek bir dünyanın olduğunu temellendirmede kullanılmaktadır.⁽³²³⁾ Onun sufilerin kendinden geçme hallerine vurgusu, sufiliği meşrulaştırmaya dönüktür.

Duyuları ve ussal ilintileri yadsıyarak eylemsel yaşama dönük bir bilgikuramsal yaklaşım olası mıdır? Öyle görünüyor ki, Gazzâlî bunun olası olmadığına inanmaktadır. Nitekim o, anılan sofistçe tartışmalarını, belli bir noktada durdurmak zorunda kalır; zira yaşamı bir rüya olarak algılamak ve bu dünyayı ölüm karşısında, tümüyle sanallaştırmak, ne insan yaşamını olurlu kılabilir ne de onun çabalarına bir anlam yükleyebilir. Kaldı ki, "Dünya ahiretin tarlasıdır"⁽³²⁴⁾ anlayışının da bir anlamı kalmaz. Bu yüzden o, iki aylık bir süreden sonra, kuşkucu tavrından kurtulduğunu; böylece açık seçik bilgilere güveninin geri geldiğini söyler.⁽³²⁵⁾ Ancak o, bu sonuca kendisinin varmadığını, kendisini anılan sonuca Tanrının içine akıttığı nurun götürdüğünü söyler ve bu söylemle amacına ulaşarak, upkî İslam filozofları gibi, akli tanrısal ışıkla (nur) ilişkilendirir. O şöyle der:

Nihayet Tanrı, bu hastalığıma şifa verdi ve orta yola geri döndüm. Ussal açıdan açık seçik bilgiler, güvenilir ve kesinlik taşıyor bir biçimde geri döndü. Kuşkudan (*safsata*) bu ayrılış, bir kanıt yardımıyla değil, Tanrı'nın zihnime (*kalb*) attığı bir nur aracılığıyla olmuştur; bu nur bir çok bilginin anahtarıdır.⁽³²⁶⁾

O, kesin bilginin olurlu olup olmadığı araştırmasının sonucunda, "Açık seçik bilgileri araştırmak gerekmez; çünkü bunlar hazır haldedirler ve hazır olan şey aranırsa kaybolur"⁽³²⁷⁾ yargısına ulaşır. Böylelikle Gazzâlî, bilginin imkânını onaylar ve bu onay aracılığı ile, vahiy ve ilhama bir kapı araladığı gibi, akli da metafizik etkilere açık bir varlık konumuna sokar. O, yer yer metafizik ilintileri olan

322) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.34; *Kimya-yı Saâdet*, s.29; *el-Munkiz*, s.35.

323) Bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.51 vd. ve 372 vd. ve 618 vd.

324) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.19; *Kimya-yı Saâdet*, s.51.

325) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.7.

326) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.7; Tr. s.42.

327) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.7.

aklı, "kalp, kalp gözü, ilk akıl, nebevi akıl, tümel akıl, kutsal ruh ve ruh" gibi kavramlarla da karşılar ve vahiy ve ilhamın merkezi olarak sunar.⁽³²⁸⁾ Onun kuşkucu tavrını sürdürmesi beklenemezdi; çünkü onun inandığı kutsal bildiriler, bilginin nesnelligine gönderme yapmakta; dış dünyaya ilişkin bilgileri Tanrının varlığı ve niteliklerine kanıt saymaktadır.⁽³²⁹⁾ Bir yapıntı gibi duran Gazzâlî'nin kuşkusuz tavrı, aslında üzerinde uzlaşılacak olası bilgi kaynaklarını göstermeye dönüktür ve onun birleştirici toplumsal misyonunun bilgikuramsal alana taşınmasının bir ürünüdür.

el-Munkiz'de dillenen kuşku krizinden sonra bilginin imkânını onaylayan Gazzâlî'ye göre, bilgi nedir? O, sözünü ettiği kesin bilgiyi nasıl tanımlamaktadır?

O, bilgi tanımlamasını üçlü bir temelde yapılandırır. İlk on mantıksal bir temelde ele alır ve genel olarak tanımın neliği ve tanım türlerini ortaya koyar. Gazzâlî'ye göre tanım, lafzî, resmi ve gerçek tanım olarak üçe ayrılır ve bir şeyin mahiyetinin; yani, neliğinin bilinmesidir.⁽³³⁰⁾ Bir başka deyişle tanım, "nedir" sorusunun yanıtıdır ve kavram (*tasavvur*) ve önermeden (*tasdik*) ibaret olan genel bilginin, kavram bölümünün dayanağıdır.⁽³³¹⁾ Önerme bölümü, tanımın dışındadır ve uslamamalara dayalı bilgileri içerir.⁽³³²⁾ Onca, kavranması bir çaba gerektiren nesnelerin bilgisi, ancak tanımla elde edilir.⁽³³³⁾ O, tanıma ilişkin Aristotelesçi saptamasına, tanımın koşullarına yönelik saptamalarını da ekler. Bu ekleme oldukça anlamlıdır; çünkü geçmişte yapılmış bilgi tanımlarının eleştiri süzgecinden geçirilmesi için zorunludur. Ona göre bu koşullar, "Tanım, tam olmalıdır; bir şey

328) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.55 ve 84; *el-Munkiz*, s.79; *Me'âric*, s.40 ve 89 ve 100-101; "Mişkât el-Envâr", s.35-36; "Faysal et-Tefrika", s.125-126.

329) Örneğin bkz. Fussilet Suresi, 53; Zâriyât Suresi, 20-21.

330) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, Tahkik: Refik el-Acem, Beyrût, 1994, s.135-136 ve 145; *Mi'yâr el-İlm fî Fenn el-Mantık*, Beyrût, tarihsiz, s.192-193; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.22-23; *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıd el-Felâsife)*, Çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara, 2001, s.43.

331) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.135-136; *Mi'yâr el-İlm*, s.192-193; *Makâsıd*, s.43.

332) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.68; *Mi'yâr el-İlm*, s.192; *Makâsıd*, s.41; *el-Maksud*, s.7.

333) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.68; *Mi'yâr el-İlm*, s.192; *Makâsıd*, s.41; *el-Maksud*, s.7.

kendisinden daha açık olmayan bir başka şeyle tanımlanmamalıdır; tanımda, kısır döngü bulunmamalıdır; tanımlanan şeyin tüm bireylelerini içermeli ve ona yakın olanlardan onu ayırmalıdır⁽³³⁴⁾ gibi, Aristoteles mantığında şart koşulan hususlardır. Bu koşullar ekseninde, geçmişte yapılmış bilgi tanımlarına yönelen Gazzâlî, önce, “Bilgi marifettir” tanımını ele alır.⁽³³⁵⁾ Onca bu tanım, lafzî bir tanımdır; çünkü bilgi, aynı anlamda bir başka sözcükle tanımlanmaya çalışılmıştır.⁽³³⁶⁾ Bir diğer tanım olan, “Bilgi, bilineni olduğu gibi bilmektir” tanımına gelince; Gazzâlî bunda da sözü uzatma ve gereksiz tekrarların olduğunu söyler. Ona göre anılan tanım, var olanı, dışsal gerçekliği (sûbut) ve varlığı (vücut) olan şey diye tanımlamaya benzer.⁽³³⁷⁾ “Bilgi, kendisiyle bilinen ve insanın onun aracılığı ile bilgili olduğu şeydir” tanımı da kabul edilemez; çünkü anılan tanım, bilgi teriminin anlatmak istediği şeye gerçek bir açıklama getirmez; yani, onun neligini ortaya koymaz.⁽³³⁸⁾ Gazzâlî, “Bilgi öyle bir şeydir ki, onunla nitelenen, yaptığı şeylerden emin olur” tanımını ise, bilginin gerektirdiği koşullardan birisini içerdiğini, ancak bütün koşulları yerine getirmediğini söyleyerek yadsır. Ayrıca, onca söz konusu tanım, Tanrının bilgisini dışarıda bırakmaktadır.⁽³³⁹⁾ Onun, eleştirel düzlemde ele aldığı son tanım, “Bilgi, bir şeye olduğu gibi inançtır” tanımıdır.⁽³⁴⁰⁾ Anılan tanım kimi düşünürlerce, “Bilgi, bir kanıt aracılığı ile bir şeye olduğu gibi inançtır” biçiminde de ifade edilmektedir.⁽³⁴¹⁾ Bu tanım, Mutezili düşünürlere ait bir tanımdır ve modern felsefede de, bir ölçüde kabul görmüştür.⁽³⁴²⁾ O, bu tanıma da iki açıdan karşı koyar. Onca, ilk ola-

334) Krş. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.134 vd.; *Mi'yâr el-İlm*, s.198 vd.

335) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.24; *Mihekk en-Nazar*, s.148.

336) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.24; *Mihekk en-Nazar*, s.149.

337) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.24; *Mihekk en-Nazar*, s.149.

338) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.24; *Mihekk en-Nazar*, s.149.

339) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.25; *Mihekk en-Nazar*, s.149.

340) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.24; *Mihekk en-Nazar*, s.149.

341) Mutezilenin bilgi tanımları için bkz. Kâdi Abd. el-Cabbâr, *el-Mugut*, Cilt:XII, s.14 vd.; Bağdâdi, *Usûl*, s.5; Nesefî, *Tabsira*, s.9 vd.; Mehmet Dag, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.101.

342) Çağdaş bilgi çözümlemeleri hakkında bkz. Jonathan Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell, New York, 1985, s.23 vd.; Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *An Introduction to Philosophical Inquiry (Contemporary and Classical Sources)* içerisinde, New York, 1978, s.191 vd.

rak bu tanım, anlamı çok geniş olan bilgiyi özelleştirmekte ve anlamını daraltmaktadır. Bu açıdan, hem Tanrının bilgisini hem de yoku dışarıda bırakmaktadır. İkinci olarak, bilgiyle inancı birbirine karıştırmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu yanlıştır; çünkü bilgisi olmadığı halde taklitle inananlar bulunmaktadır ve halkın çoğu bu haldedir.⁽³⁴³⁾

O, geçmiş düşünürlerce yapılan bilgi tanımlarının eleştirisinden hareketle kendi tanımını ortaya koyar. Ancak kendi tanımına geçmeden, bilginin müşterek bir terim olduğunun, bu nedenle de çeşitli biçimlerde tanımlanabileceğinin altını çizer ve bilginin tam tanımının yapılmasının güç olduğunun kaydeder.⁽³⁴⁴⁾ Onca bilgi, bir tanım içerisine sığdırılamaz; sadece onun, örnekler ışığında ne olduğu gösterilebilir. Bu sıkıntılar bilinerek bir tanım verilecekse, Gazzâlî bunun, "nesneleri (eşya) olduğu gibi bilmek" ya da "aklın nesnelerin hakikatini ve biçimlerini (suret) alması" şeklinde olabileceğini belirtir.⁽³⁴⁵⁾

Gazzâlî'nin, bilgi tanımını oturttuğu ikinci temel, psikolojik bir temeldir ve algı psikolojisinin verilerine dayalıdır. Bu bağlamda o, bilgiyi ıpkı İslam filozofları gibi, bir tür soyutlama olarak ele alır⁽³⁴⁶⁾; duysal, kuruntusal, hayali ve ussal idraki birbirinden ayırır.⁽³⁴⁷⁾ Onca gerçek idrak, ilintilerden tümüyle soyutlanmış, genele yönelmiş ussal idraktır. Oysa diğer idrakler bu açıdan eksiktir; tam bilgiyi karşılamaz.⁽³⁴⁸⁾ Bilgiye idrak açısından bakıldığında ve bu çerçevede tanımlandığında, Gazzâlî onun, "idrak edilen nesnenin (şey) haki-

343) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.24; *Mihekk en-Nazar*, s.149.

344) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.25-26; *Mihekk en-Nazar*, s.149-150.

345) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.26; *Mihekk en-Nazar*, s.150.

346) İslam filozoflarının bilgi tanımları ve bilgi anlayışları için bkz. Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, Sayı: 5, Samsun, 1991, s.14 vd.

347) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric el-Kuds*, s.74-76; *Mihekk en-Nazar*, s.80-81; *Mi'yâr el-İlm*, s.59-62; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.33-34; "Mişkât el-Envâr", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:11, Beyrût, 1986, s.7-9; *Makâsıd*, s.283-285; Mehmet Aynan, age, s.64-68; Necip Taylan, age, s.65-67.

348) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric el-Kuds*, s.74-76; *Mihekk en-Nazar*, s.80-81; *Mi'yâr el-İlm*, s.59-62; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.33-34; "Mişkât el-Envâr", s.8-9; Gazzâlî, *Mizân el-Amel*, Tahkik: S. Selim el-Bevvâb, Beyrût, 1986, s.22; *Makâsıd*, s.283-285; Ruhattın Yazoglu, *Gazzâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedid Neşriyat, Ankara, 2002, s.66-71; Necip Taylan, age, s.67-70

katının ve biçiminin algılanması" şeklinde olabileceğini söyler.⁽³⁴⁹⁾ Ancak, burâda algılama, dışsal nesnenin zihne girip yerleşmesi (*hulul*) değil, onun benzerinin zihne yansımasıdır. Gazzâlî, bu olguyu nesnelleştirmek için ayna benzetmesine baş vurur. Benzetmeye göre, aynaya, onun karşısında bulunan kişinin kendisi değil, onun uygun olan biçimi yansır.⁽³⁵⁰⁾ Bunun gibi, bilgi de, bilinen nesnenin hakikatine uygun örneğin (*misl*) insanda ortaya çıkmasıdır. Ayna benzetmesi, Gazzâlî'nin sisteminde oldukça işlevseldir; çünkü özel deneyimleri sırasında, Tanrının kendilerine girip yerleştiğini (*hulul*) söyleyen aşırı sufi gruplarla (*hululîyye*) baş etmede ve yanlış bilginin ya da eksik bilginin belirlenmesinde sık sık anılan benzetmeye başvurur. Yine o, insanların hakikati bilme konusundaki düzeylerini, yani seçkin ve sıradan öğretisini buna dayanarak açıklar. Sözelimi, aynanın (zihin) maddesi iyi olmayabilir; ayna yeteri kadar akıcı ve yansıtıcı olmayabilir; yani, yeterince cilalanmamıştır; aynayla karşısındaki nesne arasında, perdeler bulunabilir; aynanın niteliği iyi olsa da, üzeri tozlu olabilir; aynanın yönü ters olabilir vb.⁽³⁵¹⁾ Onca, tüm bu durumlar, hakikatin biçiminin algılanmasında sorunlar yaratır ve insanların bilgisel derecelerini gösterir.

Gazzâlî'nin, bilgi tanımını yapılandığı üçüncü temel, varlık-bilimsel (ontolojik) bir temeldir. Onca, nesnelerin dış dünyada, zihinlerde ve dilde varlığı söz konusudur.⁽³⁵²⁾ Dış dünyadaki varlık, gerçek varlıktır; zihinlerdeki varlık, dış dünyadaki varlığın biçiminin ve örneğinin (*misl*) yansımasıdır. Dildeki varlık ise, birtakım sözcüklerle, nesnelerin dilsel olarak ifadesidir. Onca, ilk iki varlık türü, kültüre göre değişmez; üçüncüsü, adlandırmaya dayandığı için sadece adlar kültüre göre değişir; ama işaret ettikleri şey aynıdır.⁽³⁵³⁾ İşte Gazzâlî'ye göre, bilgi denilen şey zihindeki varlığı

349) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric el-Kuds*, s.74; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.34-35; "er-Risâle el-Le'dünniyye", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:1, Beyrût, 1986, s.88-89; *Makasid*, s.283.

350) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric el-Kuds*, s.100; *İhyâ*, Cilt:III, s.13; Necip Taylan, *agc*, s.50.

351) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric el-Kuds*, s.101; Necip Taylan, *agc*, s.50-51.

352) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.21-22; *Mihakk en-Nazar*, s.145; *Mi'yâr el-İlm*, s.46-47; *el-Maksad*, s.7-8.

353) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.22; *Mihakk en-Nazar*, s.145; *Mi'yâr el-İlm*, s.47; *el-Maksad*, s.8.

imler; nesnel ve genel geçerdir.⁽³⁵⁴⁾ O gök örneğine dayanarak anlayışını şöyle dillendirir:

Gökyüzünün, dış dünyada ve kendi özünde bir varlığı söz konusudur. Yine onun, zihinlerimizde ve gönlümüzde bir varlığı bulunmaktadır. Çünkü gökyüzünün biçimi, gözlerimizde ve hayalimizde bir iz bırakmaktadır. Gökyüzünün yok olduğunu, varlığının ortadan kalktığını tasarlarsak bile, onun biçimi (suret) hayalimizde var olmaya devam edecektir. Bilgi diye tanımladığımız şey, işte bu biçimdir. O halde bilgi, bilinenin bir örneğidir (misal). (...) O upkî, aynada görünen biçim (suret) gibidir. Bu biçim (suret), dış dünyadaki nesnenin, benzeri ve bilinenin zihinde ortaya çıkan örneğidir.⁽³⁵⁵⁾

Gazzâlî, bilgiye gerek mantıksal gerek algı psikolojisi gerekse varlıkbilimsel açısından yöneldiğinde aynı tanıma ulaşır. Bu tanım, İslam filozoflarının görüşlerini özetlediği *Makâsıd*'da onlara mal ettiği, "Bilgi bilinene uygun örnektir (misal)" tanımıdır.⁽³⁵⁶⁾ Burada bilinene uygunluk ve bilinenin hakikatini yansıma, bilginin temel koşuludur ve bu koşul, bilginin nesnellğine gönderme yapmaktadır. Gazzâlî'nin bilgideki nesnellğe vurgusu, kendi sistemi açısından oldukça anlamlıdır; çünkü o, bilgi tanımına sadece insansal bilgiyi değil, tanrısal bilgiyi de dahil etmektedir.⁽³⁵⁷⁾ Her şeyi var ettiğine ve her şeyi bildiğine inandığı Tanrının bilgisinin nesnel olmadığını söylemesi beklenemezdi.

Acaba anılan koşulları sağlayan bilgi nasıl elde edilecektir? Yani onu elde etme araçları nelerdir? Hangi yöntemler kullanıldığında, bu bilgi elde edilebilir? Bu bilgiyi, herkes aynı düzeyde elde edebilir mi? Bu soruların yanıtını bulmak için, araştırmamızı daha da derinleştirmemiz, Gazzâlî'nin bilginin kaynakları ve bilginin elde edilme yolları ekseninde yapılandığı bilgi sınıflamasını ele almamız gerekmektedir.

354) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.22; *Mihekk en-Nazar*, s.145; *Mi'yar el-İlm*, s.47; *el-Maksad*, s.7-8.

355) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.8.

356) Bkz. Gazzâlî, *Makâsıd*, s.44.

357) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.149.

1.1.a. Önsel/Zaruri Bilgi: Ussallar ve Duyusallar

Önsel bilgi⁽³⁵⁸⁾, klasik kelim geleneği içerisinde, yaratılmış, insan bilgisinin (*el-ilm el-hâdis*), doğrudan ve istem dışı olarak gerçekleşen bölümünü imlemekle, *Kuran*'a göndermeyle kullanılan, zaruri ya da onun çoğulu olan zaruriyat terimiyle ifade edilmektedir.⁽³⁵⁹⁾ Bu terim, *Kuran*'da kullanıldığı biçimiyle, "zor altında kalmak ve muhtaç olmak" anlamına gelmektedir.⁽³⁶⁰⁾ Nitekim terimin *Kuran*'da geçtiği bağlam, kan, leş, domuz ve Tanrıdan başkasının adına kesilen hayvan etinin, yalnızca güç koşullarda kalındığında yenilebileceğini ifade etmektedir.⁽³⁶¹⁾ Klasik kelim bilginleri, kavramı *Kuran*'daki bağlamından kopartarak, onun daha çok dilsel anlamını dikkate almışlardır. Böylece onlar, önsel bilgiyi, tanrısal adetle ilgili içerisinde, zorunlu ve gereksinime uygun olarak, insanda yaratılan bilgi olarak tanımlamışlardır.⁽³⁶²⁾ Nitekim, Gazzâlî'nin öğretmeni Cüveynî, şöyle demektedir:

Önsel bilgi (*el-ilm el-zarûrî*), bireyin (*abd*) ihtiyaç ve gereksinimlerine bağlı olup, kudreti dışında, Tanrı tarafından yaratılan bilgidir.⁽³⁶³⁾

Klasik kelim geleneği, bu bilgi türünün içeriğine ise, şu bilgileri dahil etmiştir:

358) Burada önsel bilgi, zaruri bilgi karşılığı kullanılmıştır; bu yüzden a priori bilgi ile karıştırılmamalıdır. Kelamcının kullandığı zaruri bilgi deyişi, a priori bilgiyi içermekle birlikte kapsam olarak ondan daha geniştir; çünkü kelamcı, bizde zorunlu olarak ortaya çıkan, duyusallar ve akılsallar dahil tüm bilgilere zaruri bilgi demektedir. Bizim zaruri bilgiyi önsel bilgi biçiminde Türkçeleştirmemizin temel nedeni, kelamcının bu bilgileri, tûmdengelimde temel öncül olarak kullanması ve bu bilgilerin vasıtasız gerçekleştiğini ileri sürmesidir.

359) Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred Makalât*, s.12; Bâkillânî, *et-Temhîd*, s.35-36; Mehmet Dag, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.106; Kâdî Abd el-Cabbâr, *Şerh el-Usûl el-Hamse*, Tahkik: Ahmed el-Hüseyn b. Ebû Hâşim, Tahkik: Abd el-Kerim Osmân. Kâhire, 1988, s.48.

360) Bkz. Mehmet Dag, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.106.

361) "Tanrı size, leşi, kanı, domuz etini ve Tanrı'dan başkası adına kesilen (hayvanları) haram kılmıştır; kim zor altında kalır (ve men izdurra), taşkımlık edip aşırıya gitmeden yerse, onun için bir günah yoktur; Tanrı bağışlayıcıdır, rahmet edicidir." Bakara Suresi, 173. "Zarûrî" teriminin kullanıldığı diğer ayetler için bkz. En'am Suresi, 145; Nahl Suresi, 115.

362) Örneğin bkz. Bâkillânî, *et-Temhîd*, s.35-36.

363) Cüveynî, *el-İrşad*, s.14.

a) Beş dış duyuyu elde edilen duyum bilgileri.

b) Açlık, susuzluk, elem, haz gibi insanın iç duyuları aracılığı ile bilincine varılan, insanın kendi varlığına ve kendi iç dünyasında meydana gelen durumlara ilişkin bilgiler.

c) Özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantık ilkeleri ve mümkün, zorunlu ve imkânsız gibi mantıksal varlık kategorilerine yönelik bilgiler.

d) Matematiğin aksiyomlarına ilişkin bilgiler.

e) Duyum bilgilerine indirgenen, çoğunluğun ilettiği (mütevâtir) haberin içerdiği bilgiler.⁽³⁶⁴⁾

Onlarca bu tür bilgiler, kuşkuya kapalı, kesin değişmez bilgilerdir ve insansal çabayla herhangi bir ilintileri yoktur.⁽³⁶⁵⁾ Akılda ortaya çıkanlar, aklın yapısından kaynaklanır ve herhangi bir çıkarıma dayanmaz. Aynı olgu, duyusal bilgi için de geçerlidir. Bu nedenle, bu türden bilgiler, her türden uslamamanın ve çıkarımın öncülüdürler.⁽³⁶⁶⁾

Öğretmeni Cüveynî kanalıyla, kalam geleneğindeki bu bilgileri öğrenen Gazzâlî aynı anlayışı benimsemiş; filozofları eleştirmeye yönelirken içli dışlı olduğu Aristoteles mantığına ve İslam filozoflarının anlayışına dayanarak, onu geliştirmiştir. Bu gelişim, onun önsel bilgileri sınıflamasında kendini açığa vurur. O, önsel bilgiyi uslamlamaların öncülleri (evveliyat) çerçevesinde ele alır ve üçe ayırır.⁽³⁶⁷⁾ Bunlar, açık-seçik olan (yakîn), inanç (itikad) ifade eden ve geçersiz olan önsel bilgilerdir. Kuşkusuz o, gerçek önsel bilgi olarak açık-seçik bilgileri görmektedir.⁽³⁶⁸⁾ Ancak, halka dönük eserlerinde

364) Bkz. Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s.23; Bağdâdî, *Usûl*, s.8-9; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.13-14; Mehmet Dağ, *Eş'ari Kelâmında Bilgi Problemi*, s.106; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, London, 1965, s.253.

365) Bkz. Bâkîllânî, *el-Temhîd*, s.35; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s.23; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.14; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, Cilt:XII, s.63; Kâdî Abd el-Cabbâr, *Şerh el-Usûl el-Hamse*, s.48; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s.351-352.

366) Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtı*, s.287.

367) Bu üçlü ayırım onda çok belirgin değildir; sadece değişik eserlerinde dağınık bir biçimde karşımıza çıkan kimi imalar vardır. Onun ilgisi kesin bilgi kaynakları üzerinde yoğunlaşır. Ama bu arada yeri geldiğinde sanı içeren ve geçersiz bilgiler veren öncüllere de değinir. Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.99-101; Necip Taylan, *age*, s.52.

368) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.102 vd.; *el-Mustesfâ*, Cilt:I, s.43-44.

inanç ifade eden önsel bilgilere dayalı çıkarımlarda bulunduğu için, onları da ele almak gerekmektedir. Öte yandan, *Mahāsıd* dışındaki eserlerinde doğrudan ele alınmayan, ama yer yer değinilen geçersiz öncülleri de burada vermeyi uygun buluyoruz; çünkü bunlar, klasik İslam düşüncesinin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Şimdi onun eserlerinde göze çarpan sınıflamayı, biraz sistemleştirerek ayrıntılarıyla ele alalım.

A) Açık-Seçik Olan Önsel Bilgiler

Gazzâlî'ye göre bu tür önsel bilgiler, kesin, içinde kuşku bulunmayan, kalbin asla yanlışlığına inanmadığı bilgilerdir. Onca, bu tür bilgilerin kesinliğini, hiçbir olgu değiştiremez; hiçbir şey, onun hakkında kuşku doğuramaz.⁽³⁶⁹⁾ O, bu olguyu dillendirerek şöyle der:

Birisi, o bilginin geçersiz olduğunu iddia etse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirmek suretiyle, davasının doğruluğuna kanıt getirse de, bu durum, o bilgi sahibinde, herhangi bir kuşku uyandırmamalıdır.⁽³⁷⁰⁾

Kuşku içemeyen bu önsel bilgiler nelerdir? Hangi kaynaklardan elde edilmektedir? Bu bilgilere herkes sahip olabilir mi?

Gazzâlî, kuşku içermeyen önsel bilgileri, kaynaklarına dayanarak altı grupta inceler.

a) İlk ve Temel Bilgiler (Evveliyat)

Bu tür bilgiler, bir bütün olarak, akıl var olduğundan bu yana, akılda düzenlenmiş olarak bulunmaktadır ve aklın yapısından kaynaklanmaktadır.⁽³⁷¹⁾ Gazzâlî, akıllı olan kimselerin, bu bilgileri, ezelden beri bildiklerini sandıklarını ve ne zaman nasıl ortaya çıktı-

369) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.99; *Ihyâ*, Cilt:1, s.71; *el-Munkiz*, s.4-5; Mehmet Ayman; age, s.78.

370) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.4; Tr. s.39. *Mihakk en-Nazar*'da benzer biçimde, peygamberin mucizesinin bile bu bilginin yanlışlığını gösteremeyeceğini belirtir ve şöyle der: "Kendisine insanların en erdemlisinin inancının çelişğini ileri sürdüğü söylene bile, duyduğu sözün hatalı, yanlış ve yalan olduğu konusunda en ufak bir tereddüt duymaz. Hatta ona peygamberin mucize göstererek, onun emin olduğu şeyin hatalı olduğu ve hatalı olduğunun kanıtının da peygamberin mucizesi olduğu söylene bile, onun bundan etkilenmesi söz konusu olamaz. Sadece ona ve anlatılana gülüp geçer." *Mihakk en-Nazar*, Ar. s.99-100; Tr. s.98.

371) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.102; *Mi'yâr el-İlm*, s.138; *el-Mustesfa*, Cilt:1, s.44; *Mahāsıd*, s.87; Necip Taylan, age, s.53; Mehmet Ayman, age, s.81.

ğını çoğu kez anlamadıklarını söyler.⁽³⁷²⁾ Onca, aklın yapısına Tanrı tarafından yerleştirilen ve bu yüzden de gizil halde bulunan bu bilgiler, insan gelişiminde önemli bir merhale olan temyiz aşamasından sonra, tanrısal yaratıyla, edimsel hale geçer.⁽³⁷³⁾ Bu anlamda Gazzâlî, Platon'un anımsama kuramını çağrıştıran bir söylem benimser.⁽³⁷⁴⁾ Gerçi bu söylem, Kuran'a yabancı olan bir söylem değildir; çünkü o, elest bezmî'nden söz eder ve ruhlar âleminde, yani daha başlangıçta, insanın kimi şeylere tanık tutulduğunu ima eder.⁽³⁷⁵⁾ Gazzâlî'ye göre aklın yapısından kaynaklanan ve onda başlangıçta gizil halde bulunan bu bilgiler, kendi varlığımıza ilişkin bilgiyi, mantık ve matematiğin temel önermelerini içermektedir ve tikel değil, tümel bilgilerdir. O bu bilgilere örnek olarak, "varlık bilincimizi, bir şey hem var hem yok, hem önceli hem öncesiz, hem doğru hem yanlış, hem zorunlu hem de mümkün olamaz gibi çelişmezlik ilkesine yönelik bilgileri ve iki, birden büyüktür ya da bütün, parçadan büyüktür, bir nesneye eşit olan nesneler, birbirine eşittir" gibi, mantıksal temelli, matematiğin temel aksiyomlarını vermektedir. Onca, bu tür bilgilerin, ne varlığı ne de doğruluğu, akıl dışında herhangi bir şeye bağlıdır.⁽³⁷⁶⁾

b) Dış Duyulara İlişkin Bilgiler (*Mahsusat*)

Gazzâlî'ye göre, bu tür bilgiler, beş dış duyuyla, yani görme, işitme, dokunma, tat alma, koklama duyularıyla elde edilen ve herkese

372) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.102; *Makâsîd*, s.88; Necip Taylan, age, s.53; Mehmet Ayman, age, s.81.

373) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.34; *Me'âric*, s.71-72.

374) Gazzâlî, Platon'un anımsama kuramını İslami bir kimliğe sokarak şöyle der: "Bilmiş ol ki, bilgiler, bütün insanların ruhlarında gizil olarak bulunmaktadır. (...) Ruhlardan birisi, sonradan gelen bir neden ve dışarıdan ilişen bir arızadan ötürü bu nasibini kaybedebilir. Tanrı elçisi şöyle der: 'İnsanlar Müslüman ve erdemli olarak yaratıldı' (...); 'her çocuk İslam fıtratı üzerine doğar'. (...) Ruhun bilgiyle uğraşması aslında, ilk yaratılış ve saflığı anındaki bildiklerini anımsamak için ruh tözüne ilişen hastalığı gidermeye çalışmaktır." Gazzâlî, *er-Risale el-Ledünniyye*, s.107-110. Türkçesi için bk. İmam-ı Gazâlî, *İlahî Sır*, Çev. Abdulkadir Şener ve Sükrü Topaloglu, Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul, 1973, s.42-43.

375) Bkz. Arâf Suresi, 172.

376) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.102; *Mi'yâr el-İlm*, s.138-139; *el-Mustesfa*, Cilt:1, s.44; *Makâsîd*, s.88; *el-İktisâd*, s.21; Necip Taylan, age, s.54; Mehmet Ayman, age, s.80-81.

açık, görünür nesnelere, dış dünyaya ait bilgilerdir.⁽³⁷⁷⁾ Bu bilgiler, insanla hayvan arasında ortaktır ve ussal bilgiler gibi tümel değil, tekil, yani tek tek nesnelere ait bilgilerdir. O, bu tür bilgilere. "Tuz beyazdır, ay ve güneş yuvarlakır, güneş aydınlatıcıdır, ayığın ışığı artar ve eksilir, şeker tatlıdır" vb. önermeleri örnek olarak verir.⁽³⁷⁸⁾ Onca, dış duyularla ilgili bilgiler konusunda titiz davranmak ve onları ussal denetime tabi tutmak gerekir; çünkü duyu yanılgıları herkesçe bilinmektedir ve hiç de az değildir. Gazzâlî duyu yanılgıları konusunda uyarıda bulunmak için örnek vermeyi de ihmal etmez. Sözgelimi, ona göre göz gölgenin bir tarafına yöneldiğinde, akıl onun hareketli olduğuna hükmettiği halde, onu hareketsiz olarak algılar. Yine; yıldızlar hareketli olduğu halde, onları hareketsiz sanır, çok büyük olmalarına rağmen para büyüklüğünde görür. Aynı şekilde, gelişim döneminin başlangıcında, çocuk ve bitkiler, yavaş yavaş geliştiği için, göz onları öylece duruyorlarmış gibi gösterir.⁽³⁷⁹⁾ Öte yandan, duyusal algılamalar, bu yanılgıların dışında başka eksiklikler de taşır. Sözgelimi, duyular kendini ve uzakta olanı idrak edemez, tümelleri, yanı maddeyle ilintisi bulunmayanı algılayamaz.⁽³⁸⁰⁾ Şu halde duyuların sunduğu bilgiler insan ve hayvanda ortaktır; gündelik yaşamı kurmak için önemlidir, ama gerçek bilgi vermez; çünkü Gazzâlî'ye göre gerçek bilgi, tümel, maddeden arınmış bilgidir.

c) İç Duyulara İlişkin Bilgiler (Müşahedât)

İç duyulara ait bilgiler, insanın kendisinde ortaya çıkan, açlık, susuzluk, elem, haz, korku, hüzn gibi içsel olgulara yönelik bilgilerdir. Sözgelimi, "Düşünüyorum, korkuyorum, seviniyorum, üzülüyorum, kızıyorum, zevk alıyorum" deyişleri bu türden bilgileri imler.⁽³⁸¹⁾ Onca bu tür bilgiler, ne akıl ne de dış duyularla

377) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.34; *Mc'âric*, s.60-62; *Mi'yâr el-İlm*, s.59-60 ve 139; *Mihekk en-Nazar*, s.103.

378) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.103; *Mi'yâr el-İlm*, s.138; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.45; *Makâsid*, s.88; Necip Taylan, age, s.55; Mehmet Ayman, age, s.82.

379) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.103; *el-Munkiz*, s.5-6; Necip Taylan, age, s.55; Mehmet Ayman, age, s.82.

380) Bkz. Gazzâlî, *"Mişkât el-Envâr"*, s.8-10.

381) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.102-103; *Mi'yâr el-İlm*, s.138; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.45; *el-İktisâd*, s.20; Necip Taylan, age, s.55; Mehmet Ayman, age, s.81.

bilinebilir; bunlar sadece, iç duyularla algılanabilir.⁽³⁸²⁾ Zira bu tür bilgilere, kendilerinde gizil aklın eylemsel hale geçmemiş ve aklın doğasından kaynaklanan ilk ve temel bilgilerin işlerlik kazanmamış olduğu çocuklar ve hayvanlar bile sahiptir.⁽³⁸³⁾ Onlar da tıpkı dış duyularda olduğu gibi tükellere dönüktür ve maddesel ilintilerden tam olarak soyutlanmış bilgi vermezler. İçsel idraklerden birçok bilginin meydana geldiğini söyleyen Gazzâlî, onların verdiği hükümleri aklın doğrulaması gerektiğine inanır. O, müşahadat terimini tasavvufi bir terim olarak da kullanır; orada bu terimi, vasıtasız bilgileri bireysel-içsel deneyimle elde etmeyi ifade için kullanır ve onun içeriğini içsel olarak yaşanan gizemli deneyimlerle doldurur. Onun içsel bilgilerin, kuramsal aklın denetime tabi olması gerektiği anlayışı, tasavvufi bireysel deneyim için de geçerlidir. Çünkü kendinden geçme (vecd) halinde söylenen şathiyeleri (şeriatı aykırı sözler) ancak kuramsal akıl ya da onunla aynı kaynaktan beslenen şariat düzeltebilir.⁽³⁸⁴⁾

d) Deneyimler (*Tecrübiyat*)

Gazzâlî'ye bakılırsa deneyimsel bilgiler, evrene yönelik tanrısal adetin düzenliliğine dayanmaktadır.⁽³⁸⁵⁾ O, bu türden bilgilere, "Ateş yakıcıdır, her boşluğa bırakılan taş yere doğru düşer, ekmek doyurucudur, su susuzluğu gidericidir, şarap sarhoş edicidir, mıknaus demiri çeker, mahmude otu (sıkemonya) ishal yapar" gibi bilgileri örnek verir.⁽³⁸⁶⁾ Onca bu tür bilgiler, duysal bir temeli olmakla birlikte, duyudan çıkmaz; çünkü duyular, tekil olgulara özgüdürler; oysa bu bilgiler tümele yöneliktir.⁽³⁸⁷⁾ O, boşluğa bırakılan her taş yere düşer, önermesine bağlı olarak şunları söyler:

382) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.102-103; Necip Taylan, age, s.55; Mehmet Ayman, age, s.81.

383) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.103; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.45; Mehmet Ayman, age, s.81.

384) Bkz. Gazzâlî, *lhyâ*, Cilt:1, s.39.

385) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.103; *Mi'yâr el-İlm*, s.140; *Makâsıd*, s.88; Necip Taylan, age, s.55-56; Mehmet Ayman, age, s.82.

386) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.103-104; *Mi'yâr el-İlm*, s.139; *Makâsıd*, s.88; Necip Taylan, age, s.55-56; Mehmet Ayman, age, s.82.

387) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.103-104; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.45; *Makâsıd*, s.88; Necip Taylan, age, s.55-56; Mehmet Ayman, age, s.82.

Duyunun algıladığı şey, bu taşın yere doğru düşmüş olmasıdır; ancak her taş yere doğru düşer yargısı, tekil değil, tümeldir. Duyu için ancak tekil olanlar vardır.⁽³⁸⁸⁾

Gazzâlî'ye göre, bu tür bilgilere, bir kez tanık olmakla da ulaşılamaz; çünkü bir kez tekrar bilgi doğurmaz. Sözgelimi, bir kimsenin bir yeri ağrısa, ona bir sıvı dökülse ve acı ortadan kalksa, o sıvının acıyı giderici olduğu konusunda bir bilgi meydana gelmez. Bu, acı olan bölgeye İhlâs suresinin bir kez okunup, acının geçmesine benzer.⁽³⁸⁹⁾ Bu gibi tekil olgular, rastlantı olgusunu akla getirmektedir. Onca, bu tür olgular konusunda, bir bilginin meydana gelmesi için çok sayıda tekrarın olması gerekir.⁽³⁹⁰⁾ Şu halde Gazzâlî'ye göre, tecrübeye dayalı bilgiler hem duyularla hem de çok tekrarla ilintilidir; ancak onları aşmaktadır. O şöyle der:

Bunlar üzerinde iyice düşündüğün zaman, aklın bu şeylere, duyular ve tekrardan sonra, orada oluşan gizli bir kıyas aracılığıyla ulaştığını bilirsin.⁽³⁹¹⁾

Onca, aklın yaptığı gizli kıyas önemli bir ilkenin varlığını saptamaya yöneliktir; bu ilke, nedenin sonucunu gerektirdiği ilkesidir.⁽³⁹²⁾ Gazzâlî bu ilkenin, tanrısal âdetin (*sünnetullah*) bizde oluşturduğu psikolojik alışkanlığın bir ürünü olduğunu söyler, olağanüstü durumlar hariç, bu ilkenin işler olduğunun altını çizer.⁽³⁹³⁾ Ancak, nedenin sonucunu zorunlu kıldığı anlayışına karşı çıkar; çünkü onca, neden ve sonucu ayrı ayrı yaratan Tanrıdır⁽³⁹⁴⁾; cansız nesnelerin özne olduğu ve kendiliklerinden cümlelerinin olduğu söylenemez.⁽³⁹⁵⁾ Kısaca, ona göre nedenin sonucunu gerektirdiği düşünceyi bir yanılısamadır.

388) Gazzâlî, *Mihcekk en-Nazar*, Ar. s.103; Tr. s.101.

389) Gazzâlî, *Mihcekk en-Nazar*, s.103.

390) Gazzâlî, *Mihcekk en-Nazar*, s.104-105; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.45-46; *Makâsıd*, s.88; Necip Taylan, age, s.56-57, Mehmet Ayman, age, s.82.

391) Gazzâlî, *Mihcekk en-Nazar*, Ar. s.104; Tr. s.101.

392) Bkz. Gazzâlî, *Mihcekk en-Nazar*, s.104-1058; *el-İktisâd*, s.20; Necip Taylan, age, s.56.

393) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.140; *Tehâfût*, s.190-195.

394) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.140-141; *Tehâfût*, s.195-196.

395) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.196.

e) Çoğunluğun İletisi ile Bilinen Bilgiler (Mütevâtirât)

Bu bilgiler, yalan üzere birleşmeleri olası olmayan bir topluluk tarafından iletilen bilgilerdir.⁽³⁹⁶⁾ O bu bilgilere, "Mekke'nin varlığı, fıkıhçı Şalî'nin ya da Galen'in yaşamış olduğu, namazın beş vakit olduğu, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasında haklı olduğu, çünkü mucize gösterdiği, *Kuran*'ı onun getirdiği, Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberlerin çıktığı" vb. durumları örnek olarak gösterir.⁽³⁹⁷⁾ Onca bu bilgiler, haber verenin sesini duymayı gerektirmesi gibi, duyusal bir temele dayanıyor gibi görünse de, onun doğruluğu özde akla dayalıdır.⁽³⁹⁸⁾ Yine işitme bir kişiyle sınırlı değildir; çünkü çokluk tekrarı gerektirir. Gazzâlî bu çokluğu, bir sayı ile sınırlamaz; onu bir sayıyla sınırlayanı da haddi aşmak ve zulm etmekle suçlar.⁽³⁹⁹⁾ Zira her tekrar, öncekine eklenen yeni bir gözlemdir ve gözlemlerin, samiyi ne zaman ortadan kaldırıp, kesine dönüşeceğini bilmek, insanın güven duymasına bağlıdır. Bu ise, insanın açıktan bilincinde olmadığı gizli ve yavaş yavaş ilerleyen bir süreçtir.⁽⁴⁰⁰⁾ Çoğunluğun iletilisine dayanan bu bilgi herkese açık bir bilgidir ve onu herkes elde edebilir.

f) Bir Kıyas Sonucu Zihinde Yer Eden Bilgiler

Onca bu tür bilgiler, orta terim, yani bir kıyas aracılığı ile zihne yerleşen bilgilerdir. Fakat zaman geçince kişi bunları orta terim ya da kıyas aracılığı ile elde ettiğini unuttur ve onun aracısız, önsel bir öncül olduğunu sanır. Ancak küçük bir araştırmayla, aslında onun vasıtasız ve açık-seçik bir bilgi olmadığını, bir çıkarıma dayandığını kavrar. Sözgelimi, aracısız ve açık-seçik olarak, ikinin dördün yarısı olduğunu bildiğimizi düşünürüz. Fakat o, özde orta terim aracılığı ile bilinmektedir.⁽⁴⁰¹⁾ Gazzâlî, bu tür bilgilerin karmaşıklıkça açık-seçik ve aracısız bilinmediğinin daha kolay anlaşılacağını söyler ve şöyle der:

396) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.105; *el-İktisâd*, s.21; *Makâsîd*, s.88-89; Necip Taylan, age, s.57; Mehmet Yalman, age, s.83.

397) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.105; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.46; *el-İktisâd*, s.21; *Makâsîd*, s.88-89; Necip Taylan, age, s.57; Mehmet Yalman, age, s.83.

398) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.105; Necip Taylan, age, s.57; Mehmet Yalman, age, s.83.

399) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.105; Necip Taylan, age, s.57; Mehmet Yalman, age, s.83.

400) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.105.

401) Bkz. Gazzâlî, *Makâsîd*, s.89.

Otuz dördte kaç tane on yedi vardır, diye sorulursa, otuz dördü ikiye bölüp, her parçanın on yedi olduğunu görmeden; on yedinin otuz dördün yarısı olduğuna belki de hemen karar verilemeyecektir. Hadî bunun bölme işlemine başvurmadan bilindiğini varsayalım, eğer bu 'sayıların yerine daha büyük sayıları koyarsak, ya da yarısı yerine alıda bir oranlarını koyarsak bu kişi bunları açık seçik ve aracısız olarak bilemeyecektir. Kısacası, nesnenin bir aracı ile bilinmiş olması uzak bir olasılık değildir. İnsanın, bir aracı vasıtasıyla varlığının bilincine vardığı şeyle, özûyle, aracısız olarak zihinde olan şey aynı değildir.⁽⁴⁰²⁾

B) İnanç İfade Eden Önsel Bilgiler

Gazzâlî, bu tür bilgilerin kesinlik içermemesine rağmen, genel kabul gördüğünü belirtir. Onca bu tür bilgilere, kelimcılar, fıkıhçılar ve sıradan halk meyleder.⁽⁴⁰³⁾ O bu tür bilgileri yadsımaz; onlara belli bir bilgikuramsal değer yükler.

a) Yaygın Bilgiler (Meşhurat)

Gazzâlî, bu bilgilerin, yaygınlıkları ve genelin görüşü olmaları nedeniyle kabul gördüğünü söyler.⁽⁴⁰⁴⁾ Onca bu bilgiler, bilginlere göre gerekliliği ve önceliği olan bilgilerdir. O, bu türden bilgilere şu önermeleri örnek olarak gösterir: "Yalan çirkindir, peygambere ve insanlara işkence edilmemesi gerekir, adalet gereklidir, zulüm çirkindir, dostları ziyareti etmek gerekir" vb.⁽⁴⁰⁵⁾ Bu önermelerde dile gelen bilgiler, çocukluktan itibaren tekrar tekrar işitilir ve yaşamın, belli bir düzene sokulması için gereklidir.⁽⁴⁰⁶⁾ Onca, anılan bilgiler eğitim almamış, kendi başında bırakılmış insan tarafından yadsınabilir; çünkü iki, birden büyüktür önermesi gibi, ussal zorunluluğa dayanmamaktadır.⁽⁴⁰⁷⁾ Yaygın bilgilerin tevatür habere dayalı bilgilerin aksine toplumdan topluma, çeşitli mesleki gruplara göre değiştiğini söyleyen Gazzâlî, onların bilgikuramsal

⁽⁴⁰²⁾ Gazzâlî, *Makâsîd*, s.89.

⁽⁴⁰³⁾ Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.100; *Ihyâ*, Cilt:1, s.71-72.

⁽⁴⁰⁴⁾ Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.107; *Makâsîd*, s.90; Necip Taylan, age, s.58.

⁽⁴⁰⁵⁾ Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.107-108; *Mi'yâr el-İlm*, s.142-143; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.47; *Makâsîd*, s.90; Necip Taylan, age, s.58; Mehmet Yalman, age, s.84.

⁽⁴⁰⁶⁾ Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.107-108; *Makâsîd*, s.90.

⁽⁴⁰⁷⁾ Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.108; *Makâsîd*, s.90.

değerinin de farklılaştığını söyler. Yani, yanlışlık ve doğruluk dereceleri birbirinden farklıdır.⁽⁴⁰⁸⁾ Sözgelimi, Tanrı her şeye kadir-dir, denilir; ancak bilinmektedir ki, Tanrı, ne kendisi gibi birisini yaratmaya ne de çelişik şeyleri var etmeye kadirdir. Yine, Tanrı her şeyi bilir, sözü yaygındır ama, Tanrı kendisi gibi bir varlığın var olduğunu bilmez.⁽⁴⁰⁹⁾

b) Kabul Edilmiş Bilgiler (*Makbulat*)

Gazzâlî, bu tür bilgilerin, erdemli insanların, büyük bilginlerin ve öncekilerin (*selef*) benzer bir biçimde aktardıkları ve kitaplarında yer verdikleri bilgileri kapsadığını söyler. Bu sözler, onca, insan aklına yerleşir ve hüsnü zanla kabul görür.⁽⁴¹⁰⁾

c) Karşıt Grubun Kabul Ettiği Bilgiler (*Müşellemat*)

Bu bilgiler sadece, karşıt gruplar arasında yaygın olan öncülleri içermektedir. Geçerlik alanı da yalnızca onlarla sınırlıdır.⁽⁴¹¹⁾ Eytışimsel (*cedeli*) tartışmalarda çok kullanılan bu öncülleri Gazzâlî, yaygın bilgilerle karşılaştırarak şöyle der:

Yaygın olan bilgileri (*meşhurat*), hemen herkes onaylarken, onu sadece hasımlar kabul eder.⁽⁴¹²⁾

d) Sanısal Bilgiler (*Mağnunat*)

Çelişki olma olasılığı düşünölmekle birlikte, galip zan ifade eden bilgilerdir.⁽⁴¹³⁾ Gazzâlî, bu türden bilgilere, "Gece sokağa çıkan kişi haindir, falanca kişi düşmanı çağırıyor" türünden önermeleri örnek olarak gösterir.⁽⁴¹⁴⁾ Ona göre kişinin gece çıkmasının nedeni, hainliğin dışında, başka makul bir neden olabilir; yine düşmana çağırının ardında, düşmanı aldatmak veya ona tuzak kurmak gibi başka niyetler yatabilir.⁽⁴¹⁵⁾ Ancak o yine de, bu türden bilgilerin insanda birtakım sanılar oluşturabileceğini söyler.⁽⁴¹⁶⁾

408) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.107-108; *Makâsıd*, s.91.

409) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.447; *Makâsıd*, s.91.

410) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.146; *Makâsıd*, s.91.

411) Bkz. Gazzâlî, *Makâsıd*, s.92; *el-İktisâd*, s.22-23.

412) Gazzâlî, *Makâsıd*, s.92.

413) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.142; *Makâsıd*, s.93.

414) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.142; *Makâsıd*, s.93.

415) Bkz. Gazzâlî, *Makâsıd*, s.93.

416) Bkz. Gazzâlî, *Makâsıd*, s.93.

C) Geçersiz Önsel Bilgiler

Bu tür önsel bilgilerin Gazzâlî'ye göre hiçbir bilgikuramsal değeri yoktur. Onlar sadece yanıltıcı uslamlamalarda kullanılır ve sıradan insanları etkilemeyi amaçlar.

a) Kuruntular (*Vehmiyat*)

Gazzâlî, bu bilgilerin en azından bir kısmının geçersiz olduğu bilinmekle birlikte, nefiste şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde güçlü gibi göründüklerini söyler.⁽⁴¹⁷⁾ O, şöyle der:

Kuruntular, geçersiz öncüllerdir; ancak nefiste tereddüde mahal bırakmayacak derecede güçlüdür. Bu, kuruntunun ancak duyulardan çıkarsanan hususlarda karar vermesinin bir sonucudur. Çünkü kuruntu, ancak 'duyuların teklif ettüklerine uygun şeyleri kabul eder. Örneğin kuruntu, evrenin ne içinde ne de dışında olan bir varlığın imkansız olduğuna karar verir. Yine kuruntu, bir nesnenin, kendi kendine, dışarıdan bir şey eklenmeden artımayacağına karar verir. (...) Kuruntunun verdiği kararların geçersiz olmasının nedeni şudur: Kuruntunun içine giren şeyler geçersiz olduğuna göre, kuruntunun kendisi de geçersizdir. Zira kuruntunun kendisi de kuruntunun içine girer. Nitekim bilgi, kudret ve beş duyunun idrak edemediği nitelikleri kuruntu da idrak edemez. (...) Kuruntu, öncülleri önsel bilgilere (*evveliyât*) dayanan kıyasların sonuçlarının doğru olduğunu kabul eder; ancak sonuç ortaya çıktıktan sonra onu kabul etmekten çekinir.⁽⁴¹⁸⁾

Onca kuruntu olmayan şeyleri varmış gibi gösterir ve duyumlanan varlıklara kıyas yaparak, her varlığın bir mekânının olduğu sonucunu çıkarır. Oysa öncesiz varlık, mekânsızdır.⁽⁴¹⁹⁾ Gazzâlî sıradan halkın çoğunun kuruntusal idrak aşamasında olduğunu, kuruntuya dayanan öncülleri önemsedğini belirtir. O, kuruntunun yanlışlığının açık olmasına rağmen, kimi konularda akılla örtüştüğünü belirtir. Onca kuruntu, bir kişinin, aynı anda iki yerde birden bulunamayacağına hükmetmede akılla ortakır. Aynı zamanda Gazzâlî, kuruntunun, duyulara uyan, geometrik ve matematiksel

417) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.105-106; *Makâsıd*, s.89-90; "Faysal et-Tefrika", s.130; Necip Taylan, age, s.57-58; Mehmet Yalman, age, s.83-84.

418) Gazzâlî, *Makâsıd*, s.89- 90.

419) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.106-107; *Mi'yâr el-İlm*, s.147-148; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.46-47; *Makâsıd*, s.90.

kanıtları yadsımadığını; ama duyunun dışına çıktıklarında inkâra yöneldiğini belirtir.⁽⁴²⁰⁾

b) Benzeşimli Bilgiler (*Müşebbihat*)

Bu bilgiler, ilk ve temel bilgilere, deneyime dayalı bilgilere (*tec-rûbiyat*) ve yaygın bilgilere (*meşhurat*) benzer.⁽⁴²¹⁾ Fakat Gazzâlî'ye göre, bu benzerlik görünüştedir; yani biçimseldir. Oysa gerçekte, onlara benzemezler; onlardan içerik olarak tümünden farklıdırlar.⁽⁴²²⁾ Bu tür bilgilerin, bilgikuramsal bir geçerliliği bulunmadığını söyleyen Gazzâlî,⁽⁴²³⁾ ilk ve temel bilgilere benzediğini söylediği şu örneği verir: "Her var olanın bir yönde olması gerekir; zira evrenin ne içinde ne dışında ne ona bitişik ne de ondan ayrı bir varlığın olması imkânsızdır."⁽⁴²⁴⁾ Onca bu bilgi, bir kimse aynı anda iki yerde birden olamaz, bir ikiden küçüktür gibi ilk ve temel bilgilere benzer; ama bu benzerlik görünüştedir.⁽⁴²⁵⁾

c) Görünürde Yaygın Bilgiler (*Meşhûr fî Ez-zâhir*)

Gazzâlî bunların, işitilir işitilmez halk tarafından hemen kabul edildiğini belirtir.⁽⁴²⁶⁾ O buna örnek olarak, "Zalim de olsa, mazlum da olsa, kardeşine yardım et" deyişini gösterir.⁽⁴²⁷⁾ O, bu türden sözlerin, üzerinde bir müddet düşünmekle, onların yanlışlığının anlaşılacağını söyler. Çünkü, onca akıl, zalime yardımın gerekli olmadığını sonucuna varmaktadır.⁽⁴²⁸⁾

d) Hayali Bilgiler (*Muhayyelat*)

Bu bilgilerin hiçbir gerçekliği yoktur; çünkü onlar yalandır.⁽⁴²⁹⁾ Gazzâlî'ye göre bu bilgilerin nefiste yer etmesinin nedeni, teşvik ve nefret gibi olgulardır.⁽⁴³⁰⁾ Onca, sözgelimi, "tatlılığın bekârete benzetilmesi" buna örnektir.⁽⁴³¹⁾

420) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.107; *Makâsîd*, s.90; Mehmet Yalman, *age.* s.83.

421) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.1146; *Makâsîd*, s.92; "Faysal et-Tefrika", s.130.

422) Gazzâlî, *Makâsîd*, s.92.

423) Bkz. Gazzâlî, *Makâsîd*, s.92.

424) Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.147.

425) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.147-148.

426) Bkz. Gazzâlî, *Makâsîd*, s.92.

427) Bkz. Gazzâlî, *Makâsîd*, s.92.

428) Bkz. Gazzâlî, *Makâsîd*, s.92.

429) Bkz. Gazzâlî, *Makâsîd*, s.93.

430) Bkz. Gazzâlî, *Makâsîd*, s.93.

431) Bkz. Gazzâlî, *Makâsîd*, s.93.

I.1.b. Kazanılmış Bilgi:

Kıyas, Tümevarım ve Analoji

Kazanılmış bilgi, klasik kelimeler geleneği içerisinde, yaratılmış insansal bilginin önsel bilginin dışında kalan diğer bölümünü imler. Bu bilgi, kelimacılara göre önsel bilginin aksine, dolaylı ve istemli olarak gerçekleşir.⁽⁴³²⁾ Onlar bu bilgiyi ifade için, tüm insan davranışlarında kullandıkları, kesb terimini kullanırlar. Kesb, ıpkı zaruri terimi gibi Kuran'dan alınmış bir terimdir ve "kazanmak, elde etmek, bir şeyi kendine mal etmek" gibi anlamlara gelmektedir.⁽⁴³³⁾ Onlar, yer yer kazanılmış bilgiyi, usla bağlantısı olduğu için kuramsal (nazari) bilgi olarak da adlandıırırlar.⁽⁴³⁴⁾ Bu nedenle, onlarca "kazanılmış bilgi, insanın, akli bir çaba ve etkinlik sonunda, bir neden ve aracı vasıtasıyla elde ettiği bir bilgi" olarak tanımlanmıştır.⁽⁴³⁵⁾ Bu tanımında, insansal bir çaba ve etkinlik ile neden ve aracıdan söz edilmişse de, gerek çaba ve etkinlik, gerekse neden ve aracının Tanrının anlık yaratımının ürünü olduğu ileri sürülmüştür.⁽⁴³⁶⁾ Nitekim, Gazzâlî'nin öğretmeni Cüveynî, bu bilgiyi şöyle tanımlamaktadır:

Kazanılmış bilgi (*el-ilm el-kesbî*), bireyin (*abd*) yaratılmış bir kudretle güç yetirdiği, zorunluluk ve gereksinime dayanmaksızın, Tanrı tarafından yaratılan bilgidir.⁽⁴³⁷⁾

Bağdâdî'ye bakılırsa, kazanılmış bilginin içeriğini, şunlar oluşturmaktadır:

a) Akli inceleme ve akıl yürütmeye bilinen bilgiler. Sözgelimi, evrenin önceliliği, Tanrı ve niteliklerinin öncesizliği, adaleti, hikmeti, kullarını yükümlü kılabilceği, mucizeyle kanıt getirilerek elçisinin doğrulanabileceği, görülenin görülmeyene kanıt olduğu vb.

b) Deneyim ve alışkanlıklarla bilinen bilgiler. Sözgelimi, tedavi

432) Bkz. Pezdevî, *Usûl*, s.11; Taftazânî, *age*, s.71.

433) Bkz. Bakara Suresi, 134; Tûr Suresi, 21; Şûrâ Suresi, 30.

434) Bkz. Bâkîllânî, *et-Temhid*, s.35; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s.24; Bağdâdî, *Usûl*, s.8; Pezdevî, *Usûl*, s.11; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, Cilt:XII, s.67.

435) Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s.287.

436) Bkz. Bâkîllânî, *et-Temhid*, s.35; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s.12. Cüveynî, *el-İrşâd*, s.13; Taftazânî, *age*, s.61; Nesefî, *Tabsira*, s.546; Mehmet Dag, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.109-110.

437) Cüveynî, *el-İrşâd*, s.14.

ve ilaçlar konusundaki tıbbi bilgiler, meslek ve zanaatlara ilişkin bilgiler vb.

c) Din aracılığı ile bilinen fıkhi bilgiler. Sözelimi, haram, helal, vacip, mendup, mekruh, mübah vb.

d) Hayvanlar ve insanlarca esin aracılığı ile bilinen bilgiler.⁽⁴³⁸⁾

Klasik kelam geleneğinde yer alan bu öğrenilerden haberdar olan Gazzâlî, tıpkı önsel bilgilerde olduğu gibi, kazanılmış bilgi konusunda da kelam geleneğini aşmış; ona felsefi bir biçim vermiştir. Bu yüzden o, Aristoteles mantığı geleneğine uyararak, kazanılmış bilgiye ileten, kıyas, tümevarım, analogi gibi uslamlama yöntemlerini irdelemiştir.⁽⁴³⁹⁾ Onun bu irdelemeleri İslam filozoflarına oldukça yakındır ve kelam içerisindeki, "bölümleme ve parçalarına ayırarak inceleme (sebr ve taksim); bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğunu, yanlışlığından da benzerinin yanlışlığını çıkarma; bir nedenden hareketle, nedenin içinde bulunduğu şeye ait bir niteliğe kanıt getirme ve nesnelerin neligini çözümleyerek kanıt getirme"⁽⁴⁴⁰⁾ gibi uslamlamaları belli bir çerçeveye oturtmasına zemin hazırlamıştır. Bu irdelemeleri yakından görebilmek için akli inceleme ve akıl yürütme yöntemleri olan, kıyas, tümevarım ve analogi üzerinde durmamız gerekmektedir.

a) Kıyas

Gazzâlî'ye göre kıyas, "özel olarak, hususi koşulla düzenlenmiş ve bir araya getirilmiş öncüllerden bir sonuç çıkarmaktır."⁽⁴⁴¹⁾ Onca kıyas, kazanılmış bilginin elde edildiği, en temel ve en sağlam yöntemi imlemektedir. O kıyasın önemini belirtirken şöyle der:

Kıyası ve tanıımı (öğrenmek) isteyen kişi, bilgilerin ve marifetlerin hepsinin kendisi aracılığı ile elde edildiği bir aleti isteyen gibidir.⁽⁴⁴²⁾

Gazzâlî, Aristoteles ve onun oluşturduğu geleneği izleyen İslam

438) Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s.14-16.

439) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.69 vd.; *Mi'yâr el-İlm*, s.97 vd.; *el-Kıstâs el-Mustakîm*, s.12 vd.; *Makâsîd*, s.66 vd.

440) Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s.205; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.16-18; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhic el-Bahs inde Müfekkiri el-İslâm*, Beyrût, 1984, s.132 vd.; Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.110 vd.

441) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.69; *Mi'yâr el-İlm*, s.97; *Makâsîd*, s.66.

442) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.68.

filozoflarına uyararak, kıyası iki açıdan ele alır; çünkü onca, kıyası hem maddesi hem de biçimi vardır.⁽⁴⁴³⁾ O, anılan ikili yaklaşımı, ev yapmak isteyen insan örneği ile somutlaştırır. Ev yapma isteyen kişi, nasıl önce evin yapılacağı kereste, kerpiç ve çamu gibi tek tek malzemeleri hazırlıyor, ardından onu belli bir biçim göre inşa ediyorsa, kıyasa başvuran kimse de, önce onun maddesi olan öncülleri; ardından da, o öncülleri nasıl bir araya getireceğini gösteren biçimleri ortaya koymalıdır. Ona göre bu iş, çok önemlidir; çünkü kıyasın sonucunda elde edilen bilginin geçerliliği, onun maddesi olan öncüllerin bilgi düzeyine ve biçimin doğruluğuna bağlıdır.⁽⁴⁴⁴⁾ Bu olguyu ev benzetmesiyle anlatmayı sürdüren Gazzâlî şöyle der:

Eksiklik kimi zaman, kıyasın öncüllerinden kaynaklanır; böylece kıyas (geçerli) koşullardan yoksun kalır. Kimi zaman, öncüller bir şekilde doğru olsa bile, eksiklik, düzen ve oluşumdan, yani biçimden kaynaklanır. Kimi zaman da, her ikisinden kaynaklanır. Bunun dış dünyadaki örneği, bina edilmiş evdir. Ev bileşik bir yapıdır ve duvarları eğri ve tavanı yere basık olursa, bozukluk oluşumu içeren yapısındaki bir nedenden kaynaklanıyor, demektir. Böylece ev, taşlar, keresteler ve diğer malzemeler sağlam olsa da, biçim açısından bozuk olmuş olur. Aynı şekilde, dört köşesi, duvarları ve çatısı itibarıyla ev biçimsel açıdan iyi olsa da, ahşap ve kerpiç gibi malzemelerdeki eksiklik onu bozar. İşte kıyasın... durumu da böyledir. Bir bileşik işteki bozukluk, ya düzen ve oluşum yönünden ya da oluşumun dayandığı temelden kaynaklanır.⁽⁴⁴⁵⁾

Gazzâlî kıyasın maddesindeki bozukluğu öncüllere bağlar; onca öncüllerin kesin bilgi içeren önsel önermelerden seçilmek yerine, sanıya, kuruntuya dayanan önermelerden seçilmesi ya da hatanın bulunması olası olan duyulardan alınması, biçimsel açıdan doğru olsa da, kıyasın geçerli bilgi vermesini engeller.⁽⁴⁴⁶⁾ Onun kanısına göre, insanları öncüller konusunda hata yapmaya iten belli başlı dört neden söz konusudur. Bunların ilki, "taklittir". Taklidi

+443) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.69 vd.; *Mi'yâr el-İlm*, s.97 vd.; *Makâsîd*, s.44 ve 66 vd.

+444) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.69; *Mi'yâr el-İlm*, s.97.

+445) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, Ar. s.69; Tr. s.63.

+446) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.99; *Mi'yâr el-İlm*, s.135 vd.; *Makâsîd*, s.86-87.

bir hastalık olarak niteleyen Gazzâlî, bunun çocuklukta, babadan, öğretmenden ve toplumsallaşma ve kültürlenme sürecinin yaşandığı toplumdaki insanlardan, erdemle şöhreti olanlardan işitilen ve alışkanlık haline getirilen olgulardan kaynaklandığını söyler. O, sıradan insan için, doğru inancı benimsemiş olması koşuluyla, belli ölçülerde taklidi onaylar; ama bilginlerin taklitten kurtulamamasını kınar; zira taklit, Hz. Muhammed'in de dediği gibi, "İnsanın doğuştan gelen sağlıklı yapısını (*fitrat*) bozar."⁽⁴⁴⁷⁾ İkincisi, "Kimi zihinlerin yaratılışıdır." Onca kimileri, öyle bir zihinsel yapıda yaratılmıştır ki, duyduğu her şeyi araştırmadan kabul eder ve ondan asla kuşku duymaz. O, bu tür zihinsel yaratılışa sahip olanları, derinliklerine mürekkebin girip yerleştiği, yumuşak kâğıda benzetir ve eğer onu mahvetmek istersen, kâğıdı bozman ya da yakman gerekir, der. Çünkü kâğıt var olduğu sürece, oradaki siyahlık aynen kalır. Benzer bir biçimde, onların zihinleri var oldukça, oradaki bozuk düşünceler de var olur ve insanlığın onu ortadan kaldırmaya gücü yetmez.⁽⁴⁴⁸⁾ Üçüncüsü, "Aklın yargısıyla kuruntunun (*vehim*) yargısını karıştırmaktan kaynaklanır." Gazzâlî, bu tür hatalar yapan insanlara, evrenin içinde ve dışında bulunmayan, yeri belirlenemeyen bir varlığın bulunduğunu yadsıyanları örnek olarak verir.⁽⁴⁴⁹⁾ Dördüncüsü, "korkudur." Onca, bu olguda, halk arasında yaygın olan, falan kimse buna inanmadı ve sabah olduğunda Tanrı onu köpeğe çevirmişti, filanın şu sözü nedeniyle mezarından köpek sesine benzer sesler işitiliyordu, gibi korkutucu hikâyeler yatmaktadır. O, bu hikâyelerin ve onların saldırdığı korkuların, nakışın taşa işlendiği gibi, farkına varmaksızın ruhlara yavaş yavaş yerleştiğini ve büyüyünce bunu tedavi etmenin güçleştiğini söyler. Ona göre bu tedavisi olmayan bir bedensel hastalık gibidir ve öncüllerde hatalar yapılmasına neden olmaktadır.⁽⁴⁵⁰⁾

447) Bkz. Gazzâlî, *Mihcck en-Nazar*, s.122.

448) Bkz. Gazzâlî, *Mihcck en-Nazar*, s.122.

449) Bkz. Gazzâlî, *Mihcck en-Nazar*, s.122.

450) Bkz. Gazzâlî, *Mihcck en-Nazar*, s.123. Gazzâlî, öncüller ve uslamlamalar konusunda hatalar yapmaya neden olan durumları iyi ve kötü konusunda hatalar yapma olgusu bağlamında örneklerle açarak *el-İktisâd* adlı yapıtında da yineler. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.166 vd.

Gazzâlî, kıyastaki öncüllerin bilgikuramsal değerinin, kıyası nasıl etkilediğini göstermek için, onu, öncülleri temelinde sınıflara ayırarak derecelendirir. Bu sınıflama özgün değildir ve İslam düşüncesi geleneği içerisinde bilinen bir sınıflamadır.

1) Kesin (*Burhani*) Kıyas

Öncüllerinde kuşku bulunmayan, kesin doğrulara dayanan kıyastır. Gazzâlî, bu kıyasın öncüllerinin, ilk ve temel bilgiler (*evveliyat*), aklın kontrolünden geçmiş dış ve iç duysal bilgiler (*mahsusat*), çoğunluğun haberinden alınmış bilgiler (*mütevâtirat*), deneyimden alınmış bilgiler (*tecrübiyat*) olduğunu belirtir. Yetkin olan ve bilgelerin tercih ettiği kıyas budur.⁽⁴⁵¹⁾

2) Eytışimsel (*Cedeli*) Kıyas

Ancak dikkatli bir zihnin fark edebileceği düzeyde hatalar içeren öncüllere dayanır; bu öncüller, sanısal bilgi verirler. O, bu kıyasta kullanılan öncüllerin daha çok, yaygın bilgiler (*meşhurat*) ile karşı grubun kabulüne dayanan bilgilerden (*müsellemat*) alındığını söyler. Onca, bu kıyası daha çok, hasımla tartışan kelimacılar kullanır.⁽⁴⁵²⁾

3) Söyleysel (*Hatabi*) Kıyas

Bu kıyas, halka yönelik uslamlamalarda kullanılır ve öncülleri, sanıya dayalıdır. Sanıya dayalı bilgiler (*zanniyât*) ve ünlü bir uzman kişiden alındığı için geçerli sayılan bilgiler (*makbulat*) bu kıyasın öncülüdür.⁽⁴⁵³⁾

4) Safsata Kıyası

Gazzâlî, bu kıyasa, hatalı kıyas (*mugalata*) adını da verir. Onca, bu kıyasın öncülleri, ne kesin bilgi ne de sanı içerir. Ancak, onun öncülleri, kesin öncül formuna sokulmuştur ve bu nedenle aldatıcıdır. O, safsatalarda, kuruntular (*vehim*) ve biçimsel olarak sağlam öncüle benzeyen bilgilerin (*müşebbihler*) hareket noktası olarak seçildiğini söyler. Bu kıyasın hiçbir geçerliliği yoktur.⁽⁴⁵⁴⁾

5) Şiirsel Kıyas

Yanlış olduğu herkesçe bilinen, hayali öncüllere (*muhayyelat*) dayanan kıyastır ve bir geçerliliği bulunmamaktadır.⁽⁴⁵⁵⁾

451) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.135 ve 138 vd.; *Makâsıd*, s.87 ve 93; *Me'âric*, s.89.

452) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.142 vd.; *Makâsıd*, s.87 ve 93; *Me'âric*, s.89.

453) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.146; *Makâsıd*, s.87 ve 95; *Me'âric*, s.89.

454) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.147vd.; *Makâsıd*, s.87 ve 94; *Me'âric*, s.89.

455) Bkz. Gazzâlî, *Makâsıd*, s.87 ve 95; *Me'âric*, s.89.

Gazzâlî, kıyasın biçiminden kaynaklanan bozukluğun daha karmaşık olduğunun altını çizer ve bu bozukluğun, doğru kıyas kalıplarına uymamaktan kaynaklandığını belirtir.⁽⁴⁵⁶⁾ Bu hatalar “tartışmalarda, kıyas biçimlerini birbirine karıştırmak, orta terimin ya da illetin, iki öncülde aynı şekilde yer alması için, onun üzerinde yeterince düşünmemek, küçük terimle büyük terimin çelişikleri arasında bir karşılığın bulunmamasına özen göstermemek, müsterek anlamlı terimler kullanmak, öncüllerdeki zamirleri belirginleştirmemek, belirsiz deyişler kullanmak, elde edilmek istenen sonucu öncül yapmak, bağlaçlara dikkat etmemek” gibi nedenlerden kaynaklanır.⁽⁴⁵⁷⁾ O, kıyasın maddesinde ve biçiminde bozukluklara neden olan ve kıyası bozan anılan durumlara, *Kuran*’daki şeytana ilâştirilen, “Senin yüceliğine yemin olsun ki, halis kulların hariç onların hepsini saptıracağım”⁽⁴⁵⁸⁾ deyişine dayanarak “şeytanın giriş yerleri” adını da verir.⁽⁴⁵⁹⁾ Bu adlandırma, onun metafizik anlayışı ve iki değerli Aristoteles mantığını İslamileştiren tutumuyla oldukça uyumludur.

Kıyasın biçiminden kaynaklanan hataları ortadan kaldırmanın en etkin yolunun, geçerli kıyas formlarını iyi bilmek olduğunu söyleyen Gazzâlî, Aristoteles kaynaklı beş temel kıyas formunu benimser. O, *el-Kıstâs*’ta bu beş formu, Kuransal bir temele oturtmaya çalışır⁽⁴⁶⁰⁾ ve onun otoritesine dayanarak, kıyas biçimlerini yabancı kaynaklı olarak görüp yadsımaya yöneleceklerin önünü kesmeye çalışır. Onun, yer yer *Kuran*’a göndermeyle, “beş ölçüt” (*mizan*) ve “beş ayırt edici” (*miyar*) adını da verdiği⁽⁴⁶¹⁾ geçerli kıyas biçimleri şunlardır:

I. Tür: Yüklemlî (*İktirani*) Kıyaslar

Bu kıyasın özü, aralarında ortaklık olan iki önermeyi, tek bir tanımda bir araya getirmektir ve üç biçimi vardır.⁽⁴⁶²⁾

456) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.123.; *Mi'yâr el-İlm*, s.154.

457) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.123- 128.; *Mi'yâr el-İlm*, s.154- 161; *Makâsîd*, s.95-97.

458) *Sad Suresi*, 82.

459) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.121.

460) Bkz. Gazzâlî, *el-Kıstâs el-Mustakîm*, s.8 vd.

461) Bkz. Gazzâlî, *el-Kıstâs el-Mustakîm*, s.8-9.

462) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.90; *Mi'yâr el-İlm*, s.98; *Makâsîd*, s.67.

Birinci biçim:

Orta terimin, yani illetin, iki öncülde birinde yüklem, diğerinde konu olduğu kıyasdır.⁽⁴⁶³⁾

Örnek:

Her cisim bileşiktir.

Her bileşik öncelidir.

O halde, cisim öncelidir.⁽⁴⁶⁴⁾

İkinci biçim:

Orta terim, yani iki öncülde de yinelenen illet, ikisinde de yüklem olan kıyasdır.⁽⁴⁶⁵⁾

Örnek:

Tahrîr bileşik değildir.

Her cisim bileşiktir.

O halde, Tahrîr cisim değildir.⁽⁴⁶⁶⁾

Üçüncü biçim:

Orta terimin, her iki öncülde de, konu olduğu kıyasdır.⁽⁴⁶⁷⁾

Örnek:

Her siyah ilinektir.

Her siyah renktir.

O halde, kimi ilinekler renktir.⁽⁴⁶⁸⁾

II. Tûr: Seçmeli (İstisnai) Kıyaslar

Gazzâlî seçmeli kıyasların, iki özgün biçiminin olduğunu belirtir. Bu iki biçim de koşullu öncüllere dayanır.

Birinci biçim: Bitişik koşullu (şartıyye el-muttasıl)

Bu kıyas, kendisinde orta terim, yüklem ve konu bulunmayan; aksine, ikinci öncülü, iki önermeden biri ya da çelişigini içeren ve

463) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.90; *Mi'yâr el-İlm*, s.100; *Makâsıd*, s.68.

464) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.90; *Mi'yâr el-İlm*, s.98; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.38; *Makâsıd*, s.69.

465) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.92; *Mi'yâr el-İlm*, s.102; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.39; *Makâsıd*, s.72.

466) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.93; *Mi'yâr el-İlm*, s.102; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.39; *Makâsıd*, s.73.

467) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.94; *Mi'yâr el-İlm*, s.105; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.40; *Makâsıd*, s.74-75.

468) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.94; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.40.

öncülü iki ayrı önermeyi barındıran kıyasır.⁽⁴⁶⁹⁾ Gazzâlî buna, karşılıklı gerektirme anlamında, telâzum adını da verir.⁽⁴⁷⁰⁾

Örnek:

Eğer evren önceli ise, onun bir var edicisi vardır.

Evrenin önceli olduğu bilinmektedir.

O halde, evrenin bir var edicisi vardır.⁽⁴⁷¹⁾

İkinci biçim: Ayrık koşullu (*şartıyye el-munfasıl*)

Bu, bitişik koşullunun zıddıdır ve karşılıklı direnme anlamında teânüd diye de isimlendirilir.⁽⁴⁷²⁾ Gazzâlî'ye göre, kelimciler ona, bölümlere ve parçalarına ayırarak inceleme (*sebr ve taksim*) adını vermişlerdir.⁽⁴⁷³⁾ Bu kıyasın özü, koşullu önermeleri, bütün mantıksal olasılıkları dikkate alarak, sıralamak ve mantıksal çelişkilerden yararlanarak bir sonuca gitmektir.⁽⁴⁷⁴⁾

Örnek:

Evren ya önceli ya da öncesizdir.

Evren öncelidir.

Öyleyse evren, öncesiz değildir.

veya

Evren önceli değildir.

Öyleyse öncesizdir.

veya

Evren öncesizdir.

Öyleyse önceli değildir.

veya

Evren öncesiz değildir.

Öyleyse öncelidir.⁽⁴⁷⁵⁾

469) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.95; *Mi'yâr el-İlm*, s.111; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.40; *Makâsîd*, s.76-77.

470) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.95; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.40; *Kıstâs el-Mustahîm*, s.12-13.

471) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.95; *Mi'yâr el-İlm*, s.111-112; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.40-41; *Makâsîd*, s.76-77.

472) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.97; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.42; *el-Kıstâs el-Mustahîm*, s.12-13.

473) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.97; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.42.

474) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.98; *Mi'yâr el-İlm*, s.113-114; *Makâsîd*, s.78-79.

475) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.98; *Mi'yâr el-İlm*, s.113-114; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.32-33; *Makâsîd*, s.78.

Gazzâlî'ye göre, kıyasın anılan beş biçimi, eğer öncüller doğru ise, kesin sonuç verir.⁽⁴⁷⁶⁾ Şöyle der:

İki öncülü doğrulayan her akıl, (...) sonucu doğrulamak zorundadır.⁽⁴⁷⁷⁾

Şu halde, kıyasın biçimlerinin, sonucun öncülde gizli olduğu için, aslında, öncüllerdeki bilgiyi aşan yeni bir bilgi vermediğini kaydetmeliyiz. Bu olgunun Gazzâlî de farkındadır; çünkü, öncülde sonucun gizil olarak (*bi'l-kuvve*) bulunduğunu söylemektedir.⁽⁴⁷⁸⁾ Fakat, gizillikten edimselliğe (*fiil*) geçmek ve tutarlı uslamalarda bulunmak için, kıyasın anılan formları zorunludur. O, bu formları, hem fıkhi, hem bilimsel hem de kelami tartışmaların olmazsa olmazı olarak görür. Fakat burada bir olgunun altını çizmeliyiz. Gazzâlî metafizik anlayışı gereği öncülün sonucu doğurduğu ya da zorunlu kıldığı anlayışına karşı durur. O, bu anlayışını neredeyse tüm yapıtlarında nedensellik tartışmalarına bağlı olarak yineler ve sonucun tanrısal adete göre olumsal olarak gerçekleştiğini kaydeder. Tanrısal âdetle Gazzâlî Tanrının anlık yaratımlarını kasteder ve sonucu insanda Tanrının yaratılığını belirtir. O, *el-İktisâd* ve *Tehâfüt*'te dillendirdiği bu görüşü⁽⁴⁷⁹⁾ *Mihekk en-Nazar* adlı mantık kitabında arkadaşlarını dediği insanlara nispetle yeniden anar ve şöyle der:

Doğrusu kanıtlanmak istenen, aranan sonuçtur ve o, gizil olarak, öncülde bulunur. (...) Mutezileye göre, gizil halde öncülde bulunan sonucun kavranılması, doğuş (*tevellüd*)⁽⁴⁸⁰⁾ yoluyla-

476) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.90; *Mi'yâr el-İlm*, s.98; *Makâsıl*, s.66; *el-Mustesfâ*, Cilt:I, s.52-53; *el-Kistâs el-Mustakim*, s.15.

477) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, Ar. s.91; Tr. s.86-87.

478) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.115; *el-Mustesfâ*, Cilt:I, s.53-54.

479) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.195 vd.; *el-İktisâd*, s.96-99.

480) Mutezile'nin doğuş (*tevellüd*) kuramı, hem bilginin hem de nesnelerin ve eylemlerin bir diğerinden doğduğunu söylemeyi crekler. Doğuş kuramının, bilginin doğuşunu ifade eden bölümü, Sokrates'in bilgi doğurtma yönteminin bozulmuş bir halini anımsatmaktadır. Doğuş kuramının gerçekten de, Eski Yunan felsefesi ile bir ilintisi olabilir; çünkü Mutezili düşünürlerin ön-Sokratesçi felsefeyle dirsek teması olduğu bilinmektedir. Doğuş kuramının, nesnelerin ve eylemlerin bir diğerinden doğuşu ile ilgili bölümünün ön-Sokratesçi felsefeye dayandığı kesindir. Zira, Protagoras'ın bir yarışmada ciritle ölen kimseyi ciridin mi, atıcının mı, yoksa yarışmayı düzenleyenlerin mi öldürdüğünü tartıştığı aktarılır ve cirit yerine ok kullanılarak aynı şey Mutezili düşünürler ve onlarla polemige giren ehlisunnet düşünürlerince tartışılır. Walter Kranz'ın aktardığına göre

dır. Filozoflara göre ise, kavramanın nedeni, zihinde öncüllerin hazırlanmasına ek olarak, etkin akıl diye isimlendirilen, ussal biçimleri ve sonucu insan aklına akıtan biçim vericidir. Arkadaşlarımızın çoğuna göre, öncüllerde gizil halde bulunan sonucun, Mutezilenin dediği gibi, doğuş yoluyla kavrandığı düşüncesi yanlıştır. Onlarca, onun ortaya çıkışı, iki öncül zihinde hazırlandıktan sonra, Tanrının kudretiyle gerçekleşir. (...) Kimi arkadaşlarımıza göre de, Tanrı adetini alışılmışın dışında icra ettiğinde, ussal çıkarımın sonucunda, bilgi meydana gelmeyebilir. Sonra bu (sonucun ortaya çıkması), onlardan kimilerince, insanın kudretinin hiçbir etkisi olmaksızın gerçekleşir. Kulun kudretinin onunla bir ilintisi yoktur; çünkü ona ilişmez. İnsanın kudreti yalnızca, öncüllerin hazırlanması ve onların sonucu gizil halde içerdığının incelenmesine özgüdür. Sonucun, edimsel hale gelmesinde, insansal kudretin bir etkinliği yoktur.⁽⁴⁸¹⁾

Aynı anlayış, Gazzâlî'nin, Yeni-Platoncu anlayışla kaleme alınmış *Me'âric el-Kuds*, *Mi'râc es-Sâlikin* gibi eserlerinde, İslam filozoflarına benzer bir biçimde, "Gizillikten (*kuvve*) edimselliğe (*fiil*) geçiş bir dış ilkeyi gerektirir" denilerek farklı sözcüklerle yinelenir. Orada, gizil olanı, edimsel kılan, doğrudan tanrısal kudret değil, Tanrının elçisi olduğuna inanılan Cebail meleği ile özdeşleştirilen etkin akıldır.⁽⁴⁸²⁾ O bu olguyu, tıpkı İslam filozofları gibi, Aristoteles kaynaklı güneş-ışık benzetmesine başvurarak şöyle ifadelendirir:

İnsan aklı, gizil halde iken daha sonra eylemsel hale dönüşür. Gizillikten edimselliğe geçen her şey, etkin akıl nedeniyle geçer. Burada bizim akıllarımızı, akılsallar konusunda, edimselliğe geçiren bir neden vardır. (...) Bu şeye, gizillikten edimselliğe çıkardığı akıllara oranla, etkin akıl adı verilir. (...) Akıllarımıza

tartışma şudur: "Bir beşli yarışta, birisi cirit atarken istemeyerek Pharsalos'lu Epiimios'u vurup öldürdüğü zaman Periklers bütün gün Protagoras ile en doğru düşünüşe göre, ciritin mi, yoksa atıcının mı ya da yarışı hazırlayanların mı, bu felaketin suçluları olarak kabul edilmesi gerektiğini tartışmıştır." Walter Kranz, *Antik Felsefe / Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s.193.

481) Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, Ar. s.115-116; Tr. s.117. Aynı anlayışın benzer cümlelerle yinelenişi için bkz. *el-Mustesfâ*, Cilt:I, s.53.

482) Bkz. Gazzâlî, "Mi'râc es-Sâlikin", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:III, Beyrût, 1986, s.104 ve 135-136; *Me'âric*, s.70 ve 125-129.

oranla etkin akıl, gözlerimize oranla güneş gibidir. Nasıl güneş, kendi özûyle ışık kaynağı ise ve nasıl ışık kaynağı olmayan diğer cisimler onun ışıklarıyla aydınlanıyorsa, bizim akıllarımıza nazaran etkin akıl da böyledir.⁽⁴⁸³⁾

b) Tümevarım (İstikra)

Kazanılmış bilginin elde edildiği bir diğer yöntem de, tümevarımdır. Gazzâlî tümevarımı, "birçok tikelden yola çıkarak, tikelleri kapsayan tümel hakkında yargıda bulunmak" diye tanımlar.⁽⁴⁸⁴⁾ Onca bunun iki biçimi vardır. İlki tam tümevarımdır, ikincisi ise, eksik tümevarımdır. Tam olanı, bütününü, yani tümeli oluşturan tüm parçaları, onun bütün bireylerini incelemeyi gerektirir. Eksik olan ise, bütünün ya da tümelin parça ya da bireylerinin tümüne değil, bir bölümüne dayanılarak, bütün hakkında yargıda bulunmaktır.⁽⁴⁸⁵⁾ Bütünün ya da tümelin bir parçası dışarıda kaldığı için, Gazzâlî, Aristotelesçi geleneğe dayanarak eksik tümevarımı mahkûm eder ve onun bilimsel bir değerinin olmadığını söyler.⁽⁴⁸⁶⁾ Onun aradığı kesin bilgidir ve olası bilginin bilimsel değerinin olmadığını düşünür. Onca, eksik tümevarım sadece, saniya dayalı fıkhi konularda kullanılabilir. Bu yüzden, tümevarımı açıklarken *Mizân* ve *Mi'yâr* adlı mantık eserlerinde fıkhi örnekler kullanır.⁽⁴⁸⁷⁾ Ancak onun inançsal ve bilimsel konularda kullanılamayacağını göstermek için örnek vermeyi de ihmal etmez. *Makâsıd*'da kullanılan örnek bilimsel olgulara dönüktür ve filozofların sık sık kullandığı bir örnektir.

Her hayvan ya insandır ya atır veya bunların dışında bir şeydir.

Her insan çiğneme esnasında, altçenesini hareket ettirir.

Her at, çiğneme esnasında altçenesini hareket ettirir.

Her böyle olan ve bunların dışında kalan diğer hayvanlar, çiğneme esnasında altçenesini hareket ettirir.

483) Gazzâlî, *Me'ûric*, Ar. s.127; Tr. s.107.

484) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.112; *Mi'yâr el-İlm*, s.115; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.51; *Makâsıd*, s.79.

485) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.112-113; *Mi'yâr el-İlm*, s.116-117; *Makâsıd*, s.79-80.

486) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.112-113; *Mi'yâr el-İlm*, s.116-117; *Makâsıd*, s.79-80.

487) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, s.112-113; *Mi'yâr el-İlm*, s.116-117.

O halde, her hayvan çiğneme esnasında altçenesini hareket ettirir.⁽⁴⁸⁸⁾

Bu tümevarım, çiğneme esnasında üst çenesini hareket ettiren ve hayvanlara dahil olan timsahı dışarıda bırakığı için, yanlış sonuç vermiştir.

Gazzâlî tümevarımının inançsal konularda kullanımının yanlışlığını da örnek ışığında, *Mihekk en-Nazar*'da ortaya koymaya çalışır ve şöyle der:

Evrenin var edicisinin cisim olduğunu söyleyenin sözü hatalıdır; çünkü ona, niçin böyle diyorsun, denildiğinde, o da, "her özne cisimdir" yanıtını ileri sürer. Ona, bunu nasıl biliyorsun dersek, "tümevarımla biliyorum; çünkü terzi, usta, ayakkabıcı, kan alan kişi, demirci ve diğer özneler üzerinde düşündüm ve onların cisim olduklarını gözlemledim" yanıtını verir. Ona, evrenin var edicisi üzerinde araştırma yaptın mı, diye sorulduğunda, "evet yaptım ve onu da cisim olarak buldum" der. (...) Böylece şu ortaya çıkmaktadır: Tümevarım tam ve kuşatıcı olmazsa, yararlı olmaz. Eğer kuşatıcı olursa, istenen sonuç buna dahil olur ve bu da, ancak sanısal olan konularda geçerli sayılır.⁽⁴⁸⁹⁾

Gazzâlî'nin tümevarımı sanısal bilgi verdiği gerekçesiyle bilimin dışına atması, ortaçağın genel tutumunu yansıtır ve ortaçağ bilimiyle modern bilim arasındaki önemli ayrım noktalarından birisidir. Rönesans'tan itibaren bilimin yükselişini, yeni bir bilgi vermeyen kıyas yönteminden bir parça uzaklaşılmasına, kesin bilgi anlayışından vazgeçilip tümevarıma yönelinmesine borçluyuz. Aslında ortaçağda, tümevarım dışlansa da tümevarımla elde edilen pek çok bilgi doğru sayılmıştır. Sözgelimi, hiçbir düşünür "Her insan ölümlüdür" önermesinden kuşku duymamıştır. Oysa burada da, tüm bireyleri gözlemiş değiliz. Öte yandan, Gazzâlî'nin tecrübiyat dediği ve tanrısal âdetle ilintilendirdiği önermeleri, kuşku içermeyen önsel bilgilere dahil etmesi de⁽⁴⁹⁰⁾ tümevarıma olan yaklaşımıyla çelişmektedir. Çünkü o, bu tür bilgilere tekrar tekrar gözlenmesi sonucunda ulaşıldığını ifade etmektedir. Onun tecrübiyata dahil et-

488) Gazzâlî, *Makâsîd*, s.79-80.

489) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, Ar. s.112; Tr. s.113-114. Aynı örnek için bkz. *Mi'yâr el-İlm*, s.115; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.51-52.

490) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.139-140; *Mihekk en-Nazar*, s.103-104.

tiği, “Her boşluğa bırakılan taş aşağıya doğru düşer”⁽⁴⁹¹⁾ önermesi, tûmeldir ve tûmevarımla elde edilmiştir; öte yandan anılan önerme her koşulda geçerli de değildir. Nitekim çekimin olmadığı bir ortamda anılan önerme geçerliliğini yitirmektedir.

c) Analoji (Temsil)

“Analoji, aralarındaki benzerlik dolayısıyla bir tikel hakkındaki yargıyı, başka bir tikele taşımaktır.”⁽⁴⁹²⁾ Gazzâlî’ye göre bu yöntem, görünmeyenin görüne benzetilmesi ilkesiyle daha çok sıradan halk, fıkıhçı ve kelimcilerce kullanılmaktadır. Bilimsel bir değeri bulunmamakla birlikte, karşılıklı konuşmalarda, kalbi rahatlatmaya, karşıdakini ikna etmeye yarayabilir. Bu yüzden onun, söz söyleme (retorik-hitabet) sanatı açısından bir değerinin olduğu söylenebilir.⁽⁴⁹³⁾ Gazzâlî, analojiyi açıklarken ev-gökyüzü benzetmesi örneğini verir. Örnek şöyledir:

Eve bakıp, evin biçimli ve sonradan olduğunu gören kişinin, gökyüzünün de biçimli olduğuna bakıp, eve kıyas ederek, gök, biçimli bir cisimdir, öyleyse gök de, ev gibi sonradan değildir, sonucuna varması analogidir. Bu yargı kesinlik taşımaz.⁽⁴⁹⁴⁾

Onca, günlük yaşamda bir hastaya; bu çiçek-sana fayda verir, çünkü senle aynı hastalığa sahip olan bir başkasına fayda verdi gibi deyişlerde sık sık kullanılan bu yöntemin güçsüz olduğunu anlayan kelimciler bile zamanla bu yöntemden vazgeçmişler; onun yerine, evirme ve döndürme (*tard* ve *aks*), bölümleyerek ve parçalarına ayırarak inceleme (*sebr* ve *taksim*) yöntemlerine yönelmişlerdir.⁽⁴⁹⁵⁾ Onca evirme ve döndürme yöntemi, “Her biçimli olan şeyin önceli olduğunu, her biçimli olmayan şeyin de önceli olmadığını gördük” örneğinde olduğu gibi, tûmevarıma dayanmaktadır.⁽⁴⁹⁶⁾ Oysa tûmevarım kesin bir sonuç vermemektedir. Bölümleyerek ve parçalarına ayırarak inceleme yöntemi, bütün olasılıkları dikkate alıyorsa geçerlidir; çünkü o, daha önce de değindiğimiz gibi, ayrık koşullu kıyasa benzemektedir.⁽⁴⁹⁷⁾

491) Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.103.

492) Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.119; *Makâsıd*, s.80

493) Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s.119 vd.; *Makâsıd*, s.80-81.

494) Gazzâlî, *Makâsıd*, s.80; aynı örnek için bkz. *Mi'yâr el-İlm*, s.119-120.

495) Bkz. Gazzâlî, *Makâsıd*, s.80-81.

496) Bkz. Gazzâlî, *Makâsıd*, s.81.

497) Bkz. Gazzâlî, *Makâsıd*, s.81-82.

Gazzâlî, *el-Maksad*'da, analojinin, sıradan insanda yalnızca bir kuruntu oluşturduğunu söyleyerek, mantık kitaplarındaki tutumunu aynen sürdürür.⁽⁴⁹⁸⁾ Fakat, analogiye yönelik bu saptamalarına rağmen hemen her eserinde, Tanrı ve öte dünya üzerinde konuşmaya başladığında, bu yönüme başvurur ve bu yöntemin, halka bir şey anlamak için zorunlu olduğunu söyler.⁽⁴⁹⁹⁾ Onun, analogiyi bilgikuramsal açıdan kuruntuya indirgemesi, *Kuran* ve hadislerde sunulan benzetmeleri ve Tanrı ve öte dünyaya ilişkin ifadeleri, bilgisel açıdan, kuruntuya indirgemesine neden olmaktadır. O, bunun farkına varmış olmalı ki, *Kuran* ve hadislerdeki analogilerin varlığını sıradan insanlara seslenme gerekçesiyle temellendirmeye girişmiştir.⁽⁵⁰⁰⁾

Bize öyle geliyor ki, Gazzâlî'nin hayatının belli bir döneminden sonra tasavvufa yönelmesi ve daha sonra göstereceğimiz gibi, kimi konularda bilinemezci bir tutum sergilemesi, felsefeyi incelerken yakından tanıdığı uslamlama yöntemlerindeki eksiklikleri görmesi ve hakikatin farklı bir yolla elde edilebileceğini düşünmesiyle ilintilidir.

I.1.c. Aktarılmış ve Başkasından Öğrenilmiş Bilgi: Haber

Klasik kelim geleneği içerisinde, en önemli bilgi kaynaklarından birisi de, habere dayalı bilgilerdir. Bu nedensiz değildir; çünkü tüm tarihsel veriler ve geçmiş insanların deneyimleri, aktarılan bilgilere (*rivayet*) dayalıdır. Öte yandan, kelamcının inancının dayanaklarını oluşturan, gerek peygamberlik kurumu gerekse bu kurumun ürünü olan kutsal metinler, tarihsel tutamlara sahiptir ve aktarılmış bilgiler arasında yer almaktadır. Bu olgular yüzünden, tüm kelamcılar, habere dayalı bilgilerin bilgikuramsal değerini tartışmak, bu konuda, bir anlayış oluşturmak zorunda kalmışlardır.⁽⁵⁰¹⁾ Habere dayalı bilgilerin, kelim geleneği içerisindeki yerini ve önemini görmek için, bu geleneğin öncüleri arasında yer alan, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin şu sözlerine kulak vermek yeterlidir:

498) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.32-33.

499) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.32-33.

500) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.94-95.

501) Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s.13 vd.; Taftazânî, *age*, s.63.

Haberin tümünü yadsıyan kişi, birinci gruba (yani, önsel bilgi veren duyum bilgilerini yadsıyanlara) katılır. Çünkü böyle bir kişi, inkarını bile yadsıymaktadır; zira onun inkarı bile bir haberdur. Bu nedenle, inkarını yinelediği zaman, önceki inkarını yadsıymış olur. (Söz konusu bu kişi) haberi yadsıdığı için, soyunu, adını, neliğini, tözünün ismini ve her türden şeyin adını bilemez (*cehl*) hale gelir. Bu suretle (onun), duyumlananları (mahsûs) bilmemesi, gördüğü şeyi haberi olduğu halde, (başkasına) haber vermekten aciz olması gerekir. Gördüğü şeyi bilmekten aciz olan kişi, nasıl görmediği şeylerin bilgisine ulaşabilir? Ya da ne zaman yaşamını ve yiyeceklerini kendisi aracılığıyla sağladığı şeyleri bilebilir? Tüm bunların hepsi, kendisine haber ile ulaşmaktadır. Bu şekilde haberi yadsıyan kişi, Tanrı'nın kendisine olan nimetini, O'nun övülmesini gerektiren ilkeyi, kendisinin hayvanlardan üstün olduğunu bildiren aklı ve konuşmayı (*nukh*) ve (dinsel bildirileri imleyen) nakli reddetmiş olur. Bu ise, büyüklenmenin ve kibirlenmenin son aşamasıdır.⁽⁵⁰²⁾

Ebü Mansûr el-Mâturîdî'de dillenen bu gerekçelere bağlı olarak, İslam kelimacıları, habere dayalı bilgilerin geçerliliğini yadsıyan Berâhime ve Semeniyye gibi Hint düşünce ekolllerini ve Mutezili bir düşünür olan Nazzâm'ın habere bağlı bilgiler konusundaki olumsuz tutumunu eleştirip reddetmeye büyük özen göstermişlerdir.⁽⁵⁰³⁾ Bu bağlamda onların, yer yer kimi Şii grupların, Kuran'ın aktarılırken tahrif edildiği iddialarına⁽⁵⁰⁴⁾ yanıtlar vermeye yöneldikleri de görülür.

Klasik kelam gelenegindeki anılan bilgileri hareket noktası olarak seçen Gazzâlî, gelenekte yer alan çoğu bilgileri aynen yineler. Yine geleneğe bağlı olarak o, haberi ikili bir çerçevede ele alır. Bu çerçeve, seçkinlik ve sıradancılık öğretisinden esin alır ve habere dayalı bilgilerin, iki ana kategoride incelenmesine yol açar. İlk kategoride, seçkinleri imleyen peygamberlerin haberi, ikinci kategoride ise, sıradan insanların haberi yer alır.

502) Mâturîdî, *et-Tevhid*, s.7-8.

503) Bkz. Mâturîdî, *et-Tevhid*, s.7-8; Bağdâdî, *Usûl*, s.11 vd, Taftazânî, *age*, s.64-65.

504) Kimi Şii grupların iddiası için bkz. Ebü el-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâb el-Intisâr ve er-Redd alâ İbn er-Râvendî el-Mulhid*, Tahkik: Muhammed Hicâzî, Kâhire, 1988, s.37-38.

A) Peygamberlerin Haberi

Peygamberlerin haberinin özünü, onların, Tanrı ile vahiy kanalıyla iletişim kurduklarını, O'ndan, insanlara iletmek için birtakım öğreniler (malumat) aldıklarını bildirmeleri oluşturur.⁽⁵⁰⁵⁾ Onların peygamber olarak seçildiklerine ilişkin sezgi, Gazzâlî'ye bakılırsa, onların kalplerinde ve zihinlerinde Tanrı tarafından yaratılır. Bu sezgiyle harekete geçen peygamberler, insanları, kendilerinin peygamber olarak seçildiklerine ve söylediklerinin tanrısal bir temele dayandığını kabul etmeye ve o sözlerdeki değerleri yaşama geçirmeye çağırırlar.⁽⁵⁰⁶⁾ Gazzâlî, peygamberlerin, Tanrı tarafından peygamber olarak seçildiklerini bildiren sözlerini, bilgikuramsal açıdan oldukça öznel bulur ve tüm dinsel bildirileri tek kişi haberine indirger.⁽⁵⁰⁷⁾ Hatta daha da ileriye giderek peygamberliğin neliğinin kavranılamayacağını söyleyerek şöyle der :

Hatta diyebilirim ki, peygamberliğin neliğini ve gerçekliğini bile, sadece peygamberin kendisi bilebilir. Peygamberlik aşamasına erişmemiş olan yalnızca, adını ve onun insanda, peygamberi, peygamber olmayandan ayırt eden bir hususiyetin olduğunu bilir. Fakat, o hususiyetin neliğini ancak, o hususiyete sahip olan peygamberin kendisi bilebilir.⁽⁵⁰⁸⁾

Gazzâlî'nin bu bakış açısı, onun bilgikuramsal yaklaşımının bir ürünüdür; çünkü onca insanlar, bilgikuramsal açıdan, ancak sahip oldukları yetiler kadarını bilebilirler. Onun bu anlayışı ilginçtir, bu nedenle, kendi söyleminden dinlemekte yarar vardır:

Insanda ilk yaratılan dokunma duyusudur. (...) Bundan sonra, insan için göz yaratılır... Sonra insanın dokunma duyusu gelişir. (...) Ardından da, tatma duyusu var edilir. Böylece, duyular alemini geçmesiyle, onda, temyiz gücü yaratılır. Bu gücün yaratılması, yedi yaş civarıdır. Bu, varlığın başka bir aşaması-

505) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.1 ve 6-8 ve 195-196.

506) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.7.

507) O şöyle der: "Nakil ve haberi taklitte yetinen, düşünme ve usamlama yollarını yadsıyan bir kimse için doğru yolu bulmak, nasıl olası olabilir? Böyle bir kimse, şeriatın dayanağının, insanlığın önderi peygamberin sözünden ibaret olduğunu bilmez mi? Peygamberin haber verdiği hususlarda onu doğrulayan şey akıldır." Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.1. Aynı anlayışın farklı bir dille ifadesi için bkz. *el-Maksad*, s.33-34.

508) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.33.

dır. Bu sayede insan, duyuşal alemin dışında, duyuşal alemde bulunmayan şeyleri de idrak eder. Sonra bir başka aşama daha gelir ki, bu aşamada, insanda akıl yaratılır. Bununla zorunlu, mümkün, imkansız şeyleri ve daha önceki aşamada bulunmayan durumları idrak eder. Aklın yanı sıra başka bir aşama daha vardır. Orada başka bir göz açılır ve insan bununla, gaybı, gelecekte olacakları ve temyiz gücünün ussalları idrakteki aczi gibi, aklın aciz kaldığı şeyler görür. Temyiz gücüne sahip birine, aklın idrak ettiği şeyler söylene, nasıl onları kabule yanaşmaz ve olursuz şeylerden sayarsa, bunun gibi kimi akıllar da, peygamberlik sahibinin idrak ettiği şeyleri kabul etmemişler ve bunları olursuz saymışlardır. Oysa bu, bilgisizliğin ta kendisidir. Zira onların, bu konuda bir dayanakları yoktur. Bu, onların henüz ulaşamadıkları ve dolayısıyla kendileri için yok olan bir aşamadır. Bu nedenle, onu gerçekte yok sanırlar. Bunların durumu, yaratılıştan kör olan, çoğunluğun bildirmesi ve dinlemekle renkleri ve şekilleri öğrenmemiş olan, bunlar ilk defa kendisine anlatıldığı için, onları anlamayıp kabul etmeye yanaşmayan gibidir.⁽⁵⁰⁹⁾

Gazzâlî'nin anılan söylemi, insanlar arasında yetisel bir derecelendirmeye başvurarak, peygamberlik sorununu bilinemezci bir zemine çekmek ve bundan hareketle temellendirmek olarak değerlendirilebilir. Kuşkusuz bu, bilinemezliği kullanarak, peygamberin haberini meşrulaştırma ve onu aşkınlılaştırma anlamına gelmektedir. Böylelikle, peygamberliğin neligini bilmesek de, onu onaylamamız gerektiği gibi bir sonuç çıkmaktadır. Gazzâlî, anılan bu çelişik yargısına rağmen, peygamberin haberini, onaylamak için başka gerekçeler de arar. *el-İktisâd*'da ortaya attığı, "Ben size elçi olarak gönderildim diyen şahıs sözünde doğru mudur?"⁽⁵¹⁰⁾ sorusu gerçeği aramaktan çok, neligi bilinmeyen olgunun, temellendirilebileceğine duyulan bir güveni ima etmektedir. Nitekim Gazzâlî, hemen tüm eserlerinde onu temellendirmeye yönelir.

Onun yukarıda anılan bilinemezcilikten yola çıkan temellendirmesinin dışında, peygamberin haberini olumlamaya çağıran beş uslamaması daha vardır.

509) Gazzâlî, *el-Munkız*, Ar. s.34-35; Tr. s.77-78.

510) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.8.

İlk uslamlama, klasik kelim geleneğinde çok yaygın olarak kullanılan, "mucize ile kanıt getirme" yöntemidir. Gazzâlî, bu yöntemi kelami eserlerinde sık sık dillendirir.⁽⁵¹¹⁾ Ancak son dönem eserlerinde, mucizeyle kanıt getirme yönteminden kuşkulandığını, ama değerini tümünden yadsımadığını ima etmektedir. Nitekim, *el-Munkiz*'de şöyle der :

Peygamberlik hakkında kesin bilgi, (...) değneği ejderhaya çevirmek, ayı ikiye bölmek gibi mucizelere bakmakla elde edilmez. Bu mucizelere sadece bakar ve bunlara sayılamayacak kadar çok olan, dıştaki nedenleri eklemeszen, çoğu zaman bunları bir sihir, bir hayal ya da Tanrı'nın bir saptırması sanırsın. Zira O, "dilediğini saptırır; dilediğini de doğruya iletir."⁽⁵¹²⁾ Bu suretle, mucizeler sorununa takılır kalırsın. Eğer, imanın (sadece) mucizenin peygamberliğin kanıtı olduğunu ileri süren düzgün bir tasıma (*kelâm el-manzûm*) dayanıyorsa, başka bir şekilde düzenlenmiş düzgün bir tasımla kuşkuya düşersin.⁽⁵¹³⁾

Onun, mucizenin kanıtlığına yönelik kuşkusall bakışı, son dönemlerindeki eserlerinde onu kullanmasına engel teşkil etmez. Nitekim o, mucizeyle kanıt getirme yöntemini, *Mi'râc es-Sâlikîn*'de de sürdürür.⁽⁵¹⁴⁾ Onun mucizeyle kanıt getirme yöntemini tasım biçiminde ifadelendirirsek şöyledir:

511) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.6-7 ve 208-209; *İhyâ*, Cilt:1, s.105. Gazzâlî, "el-Mednûn el-Kebîr"de mucizeyi duyusal, ussal ve hayali olarak üçe ayırır. Onca duyusal mucize, sözelimi taştaki bilgi, hayat, kudret ve konuşma gibi niteliklerin yaratılmasıdır. Bu, Tanrının kudreti açısından olurludur. Yine o, herhangi bir nesneden akrep, kiraz çekirdeğinden başka bir nesne, insan ve at sperminin farklı varlıklar yaratabilir. Onca, Tanrı bunları halkı peygamberi aracılığı ile şaşırtmak ve onun doğruluğunu kanıtlamak için yapar. O bu türden duyusal mucizelerde, upkî İslam filozoflarında olduğu gibi, peygamberin ruhunun etkinliğinin olduğunu da ileri sürer. Ussal olan mucize, her nesnenin Tanrıya işaret etmesi ve ona kanıt olmasıdır. Onca bu mucizeyi sadece aptallar, ussal açıdan eksik olanlar kabul etmez. Hayali mucize ise, peygamberlerin, hayal yetileri aracılığı ile, insanların uykudayken gördükleri rüyalara benzer olguları uyanırken de görmeleri ve gelecekte haber vermeleridir. Onca, uyanırken, hayal yetisi aracılığı ile kimi hakikatleri veliler de görürler. Bkz. "el-Mednûn Bihi alâ Gayri Ehlihi (el-Mednûn el-Kebîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:11, Beyrût, 1986, s.146-148.

512) Müddesir Suresi, 31.

513) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.37; Tr. s.80-81.

514) Bkz. Gazzâlî, *Mi'râc es-Sâlikîn*, s.95 ve 138-139.

Mucize ile desteklenmiş kişinin haberi doğrudur.

Mucize ile desteklenmiş kişi peygamberdir.

O halde peygamberin haberi doğrudur.

Gazzâlî, mucize olgusunu, Tanrının peygamberini doğrulamak için, evrene ilişkin âdetini bozması ve peygamberin karşısındakilerin aciz bırakılması olarak niteler.⁽⁵¹⁵⁾ Onu, hükümdarın halk içinde at üstünde gezme âdetini elçisini doğrulamak için değiştirmesi ve yaya yürümesi ya da elçisinin sözü üzerine âdetini değiştirip ayaga kalkmasına benzetir.⁽⁵¹⁶⁾ O, Hz. Muhammed söz konusu olduğunda, Kuran'ın mucize olduğunu söyler ve okuma yazma bilmediğini (ümî) ileri sürdüğü peygamberin, onu ortaya koymasının, onun doğru sözlülüğünün kanıtı olduğunu ima eder.⁽⁵¹⁷⁾ Bu tutumuyla, Kuran'ın bildirilerini aşkınlaştırır; onun geçmişlerin ve gelecektekilerin haberlerini,⁽⁵¹⁸⁾ hatta kesin bilgiyi ifade eden (*burhân*) felsefeyi bile içerdiğini belirtir.⁽⁵¹⁹⁾ Bu tutum, onu, nesnel zemininden kopartmak ve zorlama çevirtilerle, onda her şeyi okumaya girişmek demektir. Oysa biz hiliyoruz ki, Kuran dönemindeki sorunlarla diyalektik içerisinde oluşmuş son derece olağan bir metindir. Onda kul-

515) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.188-189; *el-Mednün el-Kebîr*, s.146; *Mî'râc es-Sâlikîn*, s.138; *İhyâ*, Cilt:1, s.105-106.

516) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.199.

517) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.206-207; *İhyâ*, Cilt:1, s.105-106. O, Kuran'ın Hz. Muhammed'in mucizesi olduğunu söylerken mucizeyi, olmuş bitmiş ve sürekliliği olan diye ikiye ayırır. Onca, olmuş bitmiş mucizeler, Hz. Muhammed'in ayı ikiye yarması, yağmur yağdırması, parmağından su akıtması gibi olgulardır. Bunlar sadece peygamber dönemindekilerin gördüğü olmuş bitmiş mucizelerdir. Sürekli olan mucize ise Kuran'dır. Onun tanıklığı devam etmekte ve o peygamberliğin delillerini içermektedir. Onun, kendinin benzerinin getirilmesi konusunda meydan okuması, öncekilerin ve sonrakilerin bilimini içermesi, Hz. Muhammed'in doğruluğunun en açık kanıtıdır. Gazzâlî'ye göre, kim Kuran'a bakarsa, bilimsel, tanrısal, mantıksal, cytışimsel, söyleysel, felsefe diye isimlendirilen kesin (*burhân*) hakikatleri içerdiğini görür. Aynı zamanda Kuran bilinmeze (*gayb*) ve geleceğe dönük haberler de içerir. Bu nedenle, Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi Kuran'dır ve bu mucize ebedidir. Bkz. *Mî'râc es-Sâlikîn*, s.139-140.

518) Bkz. Gazzâlî, *Cevâhir el-Kur'ân*, Beyrût, 1981, s.8; Gazzâlî, *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arîf-ül-Akdiyye)*, Çev. A. Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s.42; *Mî'râc es-Sâlikîn*, s.139.

519) Bkz. Gazzâlî, *Mî'râc es-Sâlikîn*, s.140.

lanılan ifadelerin çoğu o dönemde Arapların bildiği olgulardır.⁽⁵²⁰⁾

İkinci uslamlama "peygamberin güvenilirliğini" temel almaktadır.⁽⁵²¹⁾ Tasım biçiminde dillendirirsek uslamlama şöyledir:

"Güvenilir olan kişilerin haberi doğrudur.

Güvenilir olan kişi peygamberdir.

O halde peygamberin haberi doğrudur."

Üçüncüsü, bilgisel değerini kuruntuya indirgediği "analoji yöntemine" dayanır ve İslam filozoflarından etkiler taşır. Bu uslamlama onun tasavvufi ve halka dönük eserlerinde sık sık yinelenir. O şöyle der :

Peygamber olmayan, peygamberliğin neliğini ve gerçekliğini, kendi niteliklerine benzetmekle anlayabilir.⁽⁵²²⁾

Gazzâlî anılan niteliğin "uyku ve rüya" olduğunu belirtir ve orada insana farklı kapıların açıldığını ve onların, zihinsel yetileri oranında korunmuş levhadan (*levh-i mahfûz*) bir takım bilgileri simgesel olarak aldıklarını söyler.⁽⁵²³⁾ Onca Tanrı, bu hali peygamberliğe örnek olması için bir numune olarak insana yerleştirmiştir.⁽⁵²⁴⁾ Şu halde rüya hali, peygamberlikteki hale benziyorsa, onun haberini doğrulamak gerekir.

520) Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, s.40 vd.

521) Bkz. Gazzâlî, *Mî'râc es-Sâlikîn*, s.138; "Ravda et-Tâlibin ve Umde es-Sâlikîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:IV, Beyrût, 1986, s.75.

522) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.33.

523) Korunmuş levhadan bilgi alan insanlar sadece peygamberler ve veliler değildir. Gazzâlî'ye göre özellikle saralı hastalarda da bu yetenek vardır. O, saralının durumunu rüya gören insanlara benzetir ve şöyle der: "Saralının geleceğe dair haber vermesine gelince, bunun nedeni şudur: Olmuş ve olacak her şey, bazen kitap adı da verilen *Levh-i Mahfûz*'da tespit edilmiştir. *Levh-i Mahfûz*'daki tespit, Kur'an'ın hafızlar tarafından ezberlenerek zihinde tespit edilmesi gibi bir tespittir... Tanrisal âlemin sırlarını içeren levha ve insan kalbı biri diğerine ışık yansıtan iki aynaya benzer. Fakat insanın beş duyu organı ile dış alemden aldığı etkiler kalbi ve beyni üzerine bir perde çekmektedir. Uyku ve sara aracılığı ile duyu organlarının saf dışı olması. *Levh-i Mahfûz*'daki yazılı olan suretlerden hazırlanmış kalbe yansımaya neden olur ve böylece gelecek olaylar hakkında bilgi sahibi olarak bunları haber verirler." Gazzâlî, "el-Kanûn el-Küllî fi et-Te'vîl", hazırlayan: Süleyman Uludağ, *İslâm'da Mûsâmaha* içinde, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990, s.95-96.

524) Bkz. Gazzâlî, *el-Mumkiz*, s.35; "Mî'râc es-Sâlikîn", s.95; "el-Mednûn el-Kebîr", s.124-128; *Kimya-yı Sâadet*, s.25-26; "Mişkât el-Envâr", s.28.

Dördüncü uslamlama “peygamberlikle şairlik ve müzisyenlik yetenekleri arasında yaptığı benzetmeye” dayanmaktadır. Onca, aklın ötesinde, akılla görülemeyen şeylerin görüldüğü bir makamın olması ussal açıdan olurludur. Bu, ıpkı duyuların kavrayamadığını aklın kavramasına benzer. İşte aklın da ötesinde olan bir aşama vardır ve bu aşama peygamberlik aşamasıdır. Bu aşamada elde edilen yetenek Gazzâlî’ye göre, şair ve müzisyenlerdeki özel yetenek gibi bir şeydir.⁽⁵²⁵⁾ O söylemini şöyle sürdürür:

Peygamberlik yeteneğini şiir ve müzik yeteneğine kıyas et de,
o ruhtan birazcık olsun pay almaya çalışan ehl-i zevkten ol;
çünkü evliyaların da o ruhtan payları vardır.⁽⁵²⁶⁾

Beşinci uslamlama oldukça öznel bir zemine dayanır ve sadece seçkinler zümresine dahil olan velilere özgüdür. Gazzâlî, halkı da bu yolu onaylamaya ve yaşamaya çağırır. Bu yol, “kişinin kendisini Tanrıya adanması, O’na yönelmesidir”. Kişi dünyadan el etek çekip, Tanrıya doğru yükselişe geçerse, her şeyi yakinen müşahade eder ve ona peygamberin haberinin doğruluğu açık hale gelir.⁽⁵²⁷⁾ Bu uslamlama, özde, “birine kırk kez deli dersin, o kişi deli olduğundan kuşku duymaz” sözünde olduğu gibi, insanın kendisini bir şeye sürekli odaklamasını, koşullandırmasını ve nefsi telkini (*autosuggestion*) salık vermektedir. Gazzâlî, en doğru yolun bu olduğunu ima ederek şöyle der:

Onun, “kim bildiği şeyi eyleme dökerse, Tanrı ona bilmediği şeylerin bilgisini verir; kim bir zalime yardım ederse, Tanrı o zalimi ona musallat eder; sabahleyin, kimin düşünceleri Tanrı hakkında ise, Tanrı onu, dünya ve ahiret endişelerinden kurtarır” sözlerini yaşama geçir. Bunları bin, iki bin ve binlerce kez deneyimlersen, sende hakkında hiçbir kuşku duymayacağın bir bilgi ortaya çıkar. Peygamberlik hakkındaki bilgiyi bu yolda ara.⁽⁵²⁸⁾

525) Bkz. Gazzâlî, “Mişkât el-Envâr”, s.35-36.

526) Gazzâlî, “Mişkât el-Envâr”, s.36.

527) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.37

528) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.37; Tr. s.80. Gazzâlî’nin anılan uslamlamaları, peygamberin haberinin doğruluğuna tam bir güven sağlamakta mıdır? Başka bir deyişle, peygamberin, “ben Tanrı’yla iletişim kurdum ve bu bilgileri aldım” sözünü doğrulayıcı nitelikte midir? Bu soruya, tam bir güven içerisinde evet demek, hiç de kolay değildir. Çünkü, ilk uslamlama, İbn Rüşd’ün de (bkz.

B) Sıradan İnsanların Haberi

Gazzâlî, bu tür habere, gerek dinsel gerekse din dışı olgulara yönelik olarak aktarılan bilgileri dahil etmektedir. Bu nedensiz değildir; çünkü görmediğimiz ya da geçmişte kalmış olgulardan, ancak insanların aktardıkları bilgiler sayesinde haberimiz olmaktadır. Öte yandan, peygamberlerin yaşadıklarına, Tanrıdan vahiy aldıklarına ve mucize gösterdiklerine ilişkin bilgiler ile tanrısal bir temelde ortaya koydukları dinsel bildiriler, son çözümlemede, haber aracılığı ile bilinmektedir.⁽⁵²⁹⁾

Kelam geleneği, sıradan insanların ilettiği haberleri genelde üç grup altında incelemiştir. Bunlar, tek kişi haberi (*haber-i vâhid*), yaygın haber (*müstefiz*) ve çoğunluğun (*tevâtür*) haberidir.⁽⁵³⁰⁾

Kelamcılar, tek kişi haberlerini bilgikuramsal açıdan güvenilir bulmazlar. Yaygın haberi, araştırılması gerekir kaydıyla onaylarlar ve bilgikuramsal açıdan kazanılmış bilgiler kapsamında değerlendirirler. Çoğunluğun haberini ise, araştırmaya gerek duymaksızın

"el-Keşf an Minhâc el-Edille", *Din-Felsefe İlişkileri* içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985, s.304 vd.) fark ettiği gibi, peygamberin doğru sözlülüğü ile ilintili değildir. Çünkü mucize, birisinin olağan dışı bir etkinlik ortaya koyduğunu gösterebilir. Ama bu, onun verdiği haberlerin doğruluğunun kamu olamaz. Çünkü o, haberin içeriği ile ilintili değildir. İkinci uslamlamadaki, güvenilir kişinin haberi doğrudur öncülü, Gazzâlî'nin deyişiyle yaygın bir bilgidir ve bilgikuramsal değeri düşüktür. Çünkü hayatın büyük bir kısmında doğruluğu ve güvenilirliği ile tanınan birisi, belli bir dönemden sonra, bundan vazgeçebilir. Öte yandan, güvenilirlik oldukça özel bir kanıdır; birinin güvenilir bulduğunu bir başkası bulmayabilir. Üçüncü uslamlama, bir analogiye dayanmaktadır ve Gazzâlî analoginin bilgisel değerini, kuruntuya indirgemektedir. Kaldığı, rüya benzetmesi, hiç de sağlıklı değildir; çünkü rüyayla elde edilen bilgilerin nesnel bir değerinin olduğunu söylemek olası değildir. Dördüncü uslamlama analogiktir ve bu peygamberlik olgusunu sıradan bir olgu haline sokar. Beşincisi ise, öznel ve herkes Gazzâlî'nin deneyimlediklerini dencyimleyemeyebilir. Su halde Gazzâlî'nin uslamlamalarından hareketle, peygamberin haberi doğrudur, sonucu çıkmaz. Aslında hiçbir kanıt, peygamberin haberinin doğruluğunu gösteremez; çünkü söz konusu haber, oldukça bireyseldir ve onun doğruluğunu ya da yanlışlığını, sadece onu yaşayan bilebilir. Onu, nesnel hale getirip test etme olanığı bulunmamaktadır. Bu yüzden "peygamberin haberi doğrudur" önermesi, özlemsel düşünüşle ilintili bir inanç önermesidir.

529) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.6-8 ve 21; *Mihakk en-Nazar*, s.105 ve 107-108.

530) Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s.12-13.

kabul ederler ve önsel bilgi verdiğini ileri sürerler.⁽⁵³¹⁾ Gazzâlî, söz konusu sınıflamadan haberdar olmakla birlikte, bu sınıflamayı sistematik bir tarzda ele almaz. Fakat, üç haber türüne ilişkin bilgilere, çeşitli eserlerinde dağınık bir biçimde değinir.

a) Tek Kişi Haberi (*Haber-i Vâhid*)

Onun tek kişi haberleri konusundaki yargısı, kelim geleneği ile aynıdır. O şöyle der:

Tek kişi haberi, bilgi ifade etmez; zira onda hata olması olasıdır.⁽⁵³²⁾

O, anılan yargısına rağmen, kelim geleneğinde görülmedik bir biçimde, kelami eserlerinde sık sık tek kişi haberlerine başvurur. Aynı anlayış, tasavvufi içerikli ve halka dönük eserlerinde daha yoğun olarak devam eder. Öte yandan, onun fıkhi konularda kullanılabileceğini söyler. Onun tek kişi haberleri konusundaki bu çelişkili tutumu, daha hayattayken eleştiriler almasına ve zayıf haberleri kullanmakla suçlanmasına neden olmuştur.

b) Yaygın Haber (*Müstefiz-Meşhûr*)

Yaygın haber, tek kişi haberini aşan, ama çoğunluğun (*tevâtür*) haberi kadar yaygın olmayan haberleri imler. Gazzâlî, bu haberin, araştırılması gerektiğini söyler ve bilgikuramsal açıdan, onda yanlışlıkların ve hataların olabileceğini ileri sürer. Bunlar da, sanısal öncüllerden hareket eden fıkhi konularda kullanılabilir.⁽⁵³³⁾

c) Çoğunluğun Haberi (*Tevâtür*)

Çoğunluğun haberi, genelde yalan üzere birleşmeleri olası olmayan bir topluluğun ilettiği haber diye tanımlanır. Gazzâlî, bu haberin bilgikuramsal değerinden kuşku duymaz; onu kuşku içermeyen önsel bilgilere dahil eder. Onun kanısına göre biz, önceki insanların varlığından, kutsal bildirileri, görmediğimiz, gidemediğimiz yerleri, bu haber sayesinde biliriz.⁽⁵³⁴⁾ O, bu yüzden, çoğunluğun haberinin de yalan içerebileceğini söyleyen Nazzâm'ı eleştirir ve bunun, dini yadsımak anlamına geldiğini ima eder. Bir haberin, çoğunluğun ha-

531) Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s.12-13.

532) Gazzâlî, *Mihkeb en-Nazar*, Ar. s.107-108; Tr. s.106.

533) Bkz. Gazzâlî, *Mihkeb en-Nazar*, s.107-108; *Mi'yâr el-İlm*, s.142 vd.; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.48-49.

534) Bkz. Gazzâlî, *Mihkeb en-Nazar*, s.105; *el-İktisâd*, s.21; *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.46.

beri sayılması için o, belli bir sayı saptamaktan yana değildir. Sayı saptamaya çalışanları eleştirirken, bunun nedenini şöyle açıklar:

Bilgiyi gerektiren şey, sayı ile sınırlanamaz. Kim bu sınırlamayı üzerine alırsa, haddi aşmış ve zulüm etmiş olur. Haberden elde edilen sanının, ne zaman kesin bilgiye (*yakîn*) dönüşeceği bilinememez. Burada sanının artmasında ve çoğalmasında (*tevâtür*), saçların büyümesinin gizli ve yavaş olmasından dolayı hissedilmemesine benzeyen bir durum vardır. İnsan, bu gizli ve yavaş yavaş gerçekleşen artışı hemen hissedemez... Farklılığı, belli bir zaman sonra kavrar.⁽⁵³⁵⁾

I.1.d. Verilmiş Bilgi: Vahiy ve İlham

Verilmiş bilgi, kelimeler geleneği içerisinde, peygamberin haberine bağlı olarak ele alınmış bir bilgi türüdür ve kutsal kitapların temelinde oturtulmaktadır. Kelamcılar, dinsel bildirileri sistemleştirmeyi ve ussal sonuçlarını göstermeyi amaçladıklarından,⁽⁵³⁶⁾ bu bilgi on-

535) Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, Ar. s.105; Tr. s.103. Görüldüğü gibi Gazzâlî, haber olgusunu aktarım araçlarını dikkate alarak değerlendirmiş; haberin içeriğini genelde tartışma konusu yapmamıştır. Aynı tutum, klasik kelâm geleneğinde de egemendir. Sözgelimi, bir haber çoğunluk tarafından aktarılmışsa, o haber kesin bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Aslında bu olgunun, İslam'daki icma ile de bağlantısı vardır; çünkü icma, çoğunluğun görüş birliğine varmasıdır ve bağlayıcıdır. Nazzâm, buna itiraz eden belki de tek İslam düşünürüdür. Oysa, çoğunluğun uzlaşısı ya da iletisi, içerk olarak her zaman yanlış çıkma olasılığı ile karşı karşıyadır. Çünkü algılamalarımız, kuşkuyla ve yanlışla açıklık ve kültürel koşullanmışlık içerir. Öyle görünüyorsa ki, Gazzâlî'nin ve kelâmçıların, haberin doğruluğunu aktarım araçlarında aramaları, özde Kur'an'daki bildirilerin ve dine ilişkin pek çok şeyin habere dayanmasıdır. Onlar, aktarım aracıyla haberin doğru bilgi verdiğini göstermek suretiyle, dinsel bildirilerin içeriğinin tartışma konusu olmasını engellemeyi eklemektedirler. Oysa dinsel bildiriler, ilk kaynaktan sonra kaç kişi tarafından aktarılsa aktarılsın, o temelde, Gazzâlî'nin de fark ettiği gibi, tek kişinin haberi'dir. Yani dinsel bildiriler, sadece peygamberin öznel deneyiminin ürünüdür ve bu deneyimin gerçekliğini ve neliğini, Gazzâlî'nin deyişiyle, peygamberden başkası bilemez. Ancak, daha sonra da göreceğimiz gibi, Gazzâlî'nin Tanrı ve evren tasarımıyla çatısını tek kişi olan peygamberin haberi oluşturacaktır.

536) Bkz. Fârâbî, *İhsâ'ul Ulûm* (İlimlerin Sayımı), Çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s.133 vd.; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* (Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş), Ülken Yayınları, İstanbul, 1995, s.29 vd.; Georges C. Anawati, *Kalâm*, İngilizceye Çev. Richard J. Scott, *The Encyclopedia of Religion* içinde, ed.: Mircea Eliade, Cilt:VIII, Macmillan Publishing, London 1987, s.231 vd.

ların varlık nedenidir ve onlar için yaşamsal önemdedir. Onların kanısına göre, anılan bilgi vahye dayalıdır; bu yüzden onun kaynağı Tanrıdır. Tanrı bu bilgiyi, sadece insanlar arasından seçtiği peygamberlere özgü kılmıştır; peygamberlerin ne zihinsel yapılarının ne içinde doğdukları kültürün ne de onların bireysel ve toplumsal deneyimlerinin bu bilgide bir rolü vardır.⁽⁵³⁷⁾ Onlar bu anlayışı temellendirirken, peygamberlerin anılan bilgiyi Tanrıdan aldıklarını haber vermelerine ve onların okuma yazma bilmediği anlayışına gönderme yaparlar.⁽⁵³⁸⁾ Onlarca, peygamberlerin dışında diğer insanların, Tanrı ile iletişim kurup O'ndan birtakım bilgiler alması söz konusu değildir. Bu nedenle ilham, onlara göre bir bilgi kaynağı olarak kabul edilemez; çünkü oldukça öznel bir bilgidir.⁽⁵³⁹⁾ Aynı durum vahiyde de söz konusudur; ancak onlarca vahiy, mucizeyle desteklenmiştir.⁽⁵⁴⁰⁾ Kelamcıların bu tutumu, onların, ilhamı onaylayan ve en temel bilgi kaynağı olarak gören tasavvuf geleneği ile sık gerginlik yaşamalarına neden olmuştur.

Gazzâlî verilmiş bilgi konusunda, çoğu görüşünde kelam geleneğine uymakla birlikte, tasavvufi içerikli eserlerinde, ilhamı, seçkinlere özgü, güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekle onlardan ayırır.⁽⁵⁴¹⁾ Hatta, "er-Risâle el-Ledünniyye"de, ilhamı onaylamayanları aymazlıkla suçlar ve Kur'an'a dayanarak ilhamın olurluğunu dinsel bir temelde meşrulaştırmaya çalışır. O şöyle der:

537) Söz konusu anlayışı İbn Hazm şöyle ifade etmektedir: "Allah buyuruyor ki, 'o kendi arzusuyla konuşmaz, konuştuğu ancak kendisine vahyedilendir' (Necm Suresi, 3-4). Durum bu şekilde olunca, Kur'an ve Sünnet her ikisi de Allah katındadır. Allah birine Kur'an, diğerine de hikmet adını vermiştir. 'Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah haberdar olandır, latif olandır' (Ahzâb Suresi, 34)." İbn Hazm, *Usul-i Din (Dinin Kaynaklarına Bir Bakış)*, Çev. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s.45.

538 Hz. Muhammed'e ümmî niteliğini veren ayetler için bkz. Arâf Suresi, 157 ve 165; Cuma Suresi, 2. Gazzâlî, anılan ayetlerin etkisiyle olsa gerek, okuma ve yazmayı peygambere haram saymaktadır. Bkz. "Ravda et-Tâlibîn", s.76.

539) Bkz. *Mâturîdî, et-Tevhîd*, s.6; Nesefî, *Tabsira*, s.34-35; Ömer Nesefî, *İslam İnançının Temelleri (Akaid)*, hazırlayan: M. Seyyid Alisen, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1994, s.54.

540) Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s.13; Taftazânî, *age*, s.65.

541) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.87 ve 105 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.29-30; *Mî'râc es-Sâlikîn*, s.139; "Mişkât el-Envâr", s.35; *Ihyâ*, cilt:1, s.25 vd.; *Mizân el-Amel*, s.53; *Ravza et-Tâlibîn*, s.78-79; *Me'âric*, s.89; "Faysal et-Tefrika", s.122.

İlhamı inkar eden kimse, bilgi elde etme yollarını kavramamış; insan ruhunun ne olduğunu ve onun özelliklerini, gizli (*gayb*) ve sır (*melekût*) bilgilerini nasıl alabileceğini bilememiştir. (...) Onca bilgi, yalnız fıkıh, tefsir ve kelâmdan ibarettir. Bunların ötesinde bir bilim yoktur. Bunlar da ancak öğrenme ve kavrama ile elde edilir. (...) O halde, tefsir bilimi nasıl öğrenilecek? Çünkü Kur'an, her şeyi ihtiva eden bir okyanustur. Onun bütün manaları ve yorumunun hakikatleri, halkın elinde dolaşan, o tefsir kitaplarında zikredilmemiştir. Aksine tefsir bilimi, bu iddia sahibinin bildiğinden çok başkadır... Bu kimse, hakikat yolundan uzaklaşmıştır. (...) Bana öyle geliyor ki, bilgiyi sadece, fıkıh, kelâm ve halka hitap eden tefsirden ibaret sayan bu adam, bilgilerin bölümlerini, ayrıntılarını, derecelerini, hakikatlerini bilmiyor; onun görünen ve görünmeyen yönlerinden de habersizdir. Cahilin bilmediği şeyi yadsıması âdettir. Bu iddia sahibi, hakikatin zevkini tatmamış ve ilhama ilişkin bilgiye (*el-ilm el-ledûn*) vakıf olmamıştır. O halde, onu nasıl kabul etsin?⁽⁵⁴²⁾

Gazzâlî ardından, ruhun tanrısal bir töz olduğunu ve gizli sırlar barındırdığını belirtir⁽⁵⁴³⁾ ve "biz ona tarafımızdan bir bilgi verdik"⁽⁵⁴⁴⁾ ayetiyle, "Tanrı hikmeti dilediğine verir"⁽⁵⁴⁵⁾ ayetine dayanarak, ilhama dinsel açıdan karşı çıkmamanın olanaksız olduğunu ima eder.⁽⁵⁴⁶⁾ Hz. Ali'nin gizli bilgilere sahip olduğunu bildiren bir hadis aktarır.⁽⁵⁴⁷⁾ O, aynı tutumunu diğer tasavvufi eserlerinde de sürdürür. Gazzâlî anılan eserlerinde vahyi peygamberlere, ilhamı ise Tanrı dostları olarak nitelediği velilere özgü kılar.⁽⁵⁴⁸⁾ Onun, devlet desteğini arkasına almış Sünni bir düşünür olarak ilhamı kabul etmesi, tasavvuf ile Sünnilik arasındaki gerginliklerin giderilmesinde etkin bir işlev görmüş, tasavvufun kurumsallaşmasına ve

542) Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", Ar. s.88; Tr. s.6-7.

543) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.91 vd.; Me'âric, s.45 vd.; Mi'râc es-Sâlikîn, s.96 vd.; Mizân el-Amel, 30 vd.; Kimya-yı Saâdet, s.24 vd.

544) Kehf Suresi, 65.

545) Bakara Suresi, 269.

546) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.106-107.

547) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.106.

548) Bkz. Gazzâlî, Kimya-yı Saâdet, s.29-30; "er-Risâle el-Ledünniyye", s.87 ve 105 vdd.; Mi'râc es-Sâlikîn, s.139; "Mişkât el-Envâr", s.35; İhyâ, Cilt:1, s.25 vd.; Mizân el-Amel, s.53; "Ravda et-Tâlibîn", s.78-79; Me'âric, s.89.

Sünni bir çerçeveye oturtulmasına zemin hazırlamıştır. Gazzâlî'nin anılan tutumu, Sünniliğin esnemesine ve kapsamının genişlemesine de neden olmuştur. Kuşkusuz onun bu uzlaştırıcı tutumu, birleştirici toplumsal misyonu ile uyumludur. Öte yandan, onun bu tutumunun hakikatin masum imamdan alınacağı savıyla Şii propaganda yapan Batınilerin, mistik eğilimli insanları kendi yanlarına çekmelerini engellemede de bir işlevi vardır.

O, vahiy ve ilhamın sadece dinsel açıdan olurlanmasıyla yetinmez, onların gerçekliğini ve olurlugunu ussal gerekçelerle temellendirmeye de yönelir. Onda vahyin olurlanması ilhamın olurlanmasından daha önemli yer tutar; çünkü vahiy temeldir, ilham ise, ona göre ikincildir. Onun vahyi meşrulaştırırken, dayandığı uslamalar, temelde peygamberlikle ilintilidir ve dört öncüle dayanır.

Bunlardan ilki, "insanların içine Tanrı tarafından şevvî arzular yerleştirilmiştir" öncülüdür. Gazzâlî bu öncüle dayanarak, insanların başı boş bırakıldığında, hep kendi çıkarlarını ve arzularını gerçekleştirmeye yöneleceklerini; bunun ise, çıkar ve arzular farklılaştığı için çatışmalara neden olacağını ima eder. Bu çatışmalar, toplumsal yaşamı, düzeni ve birliği olursuz hale getirir. Bu nedenle Tanrı, vahiy kanalıyla insanlığa müdahale eder ve düzeni sağlar.⁽⁵⁴⁹⁾

İkinci öncül, ilk öncülle iç içedir ve "değerlerin göreceliliğini" esas alır.⁽⁵⁵⁰⁾ Buna dayanarak Gazzâlî, değerlerdeki göreceliliği kal-

549) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednün el-Kebir", s.139-140; Me'âric, s.134; Kimya-yı Saâdet, s.82.

550) Gazzâlî değerlerin göreceliliği olgusunu iyi (husn) ve kötü (kubuh) kavramlarına tartışırken ele alır ve değerler alanında mulakeelik ve nesnelelik anlayışlarına karşı çıkar. Onca iyi ve kötü öznenin gayesine bağlıdır; bu nedenle özne kendi yararına ve gayesine uygun olan davranışa iyi; zararına olan ve gayesine hizmet etmeye ise kötü der. Kuşkusuz; bu çıkara ve amaca bağlılık beraberinde göreceliliği getirir; zira, birisinin gayesine uygun olan davranış diğeri için gayesine aykırı düşebilir. Gazzâlî'ye göre bu durum, iyi ve kötünün mutlak ve nesnel olduğu anlayışını da ortadan kaldırır. Onun değerlerin göreceliliğini temellendirirken dayandığı temel hareket noktalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a-Bireysel Çıkarlar: Sözgelimi, Zevd'in yararına olan bir davranış, ona göre iyi olduğu halde, Amr'ın zararına olduğu için onun nazarında kötü görülebilir. Yine bir hükümdarın öldürülmesi düşmanları nazarında iyi iken dostlarının nazarında kötüdür.

b-Yaratılış: Sözgelimi, yaratılışı gereği siyah renge sempatisi olan esmeri güzel ve iyi kabul ederken, beyaz renge sempatisi olana esmer kötü ve çirkin görünür.

dırması için, vahyin otoritesinin şartı olduğunu ima eder.⁽⁵⁵¹⁾ Bu iki öncül, devletin ve toplumsal değerlerin (ahlaksal-siyasal-hukuksal) vahiy olmadan kurulamayacağını söylemeye çalışmaktadır.

Üçüncü öncül, "insan ussal açıdan sınırlıdır" öncülüdür. Bu sınırlılık onca, Tanrının öncesiz bilgi, hikmet, irade ve kudretinin bir gereğidir. Aklının sınırlılığı nedeniyle insan, Tanrının varlıklar için takdir ettiği ahireti, dinsel yükümlülüğü imleyen ibadetleri, ahiret için iyiyi ve kötüyü bilemez.⁽⁵⁵²⁾ Kaldı ki akıl, bir Tanrının olduğunu anlasa bile, ona inanmayı da zorunlu kılamaz. Bu yüzden onca, aklın nurunun vahiy nuruyla tamamlanması gerekir.⁽⁵⁵³⁾ Gazzâlî'nin bu uslamlaması, tanrısal vahiy olmasa insan dini kuramaz sonucuna iletmektedir.

Dördüncü öncül ise, "insan akli gibi, deneyimlerinin de sınırlı" olduğunu ifade eder. Bu sınırlılık, Gazzâlî'nin kanısına göre, deneysel bilimlerin kurulmasını imkansızlaştırır; bu yüzden, insan yararına olan bu bilimlerin, yine deneyime (tecrübe) dayanan mesleklerin, vahiy kanalıyla kurulması gerekir.⁽⁵⁵⁴⁾ İslam dünyasında pek çok düşünür tarafından kabul gören ve bilginin birikimli olarak ilerlediği düşüncesini hiçe sayan bu uslamlamayı Gazzâlî'nin dilinden dinlemek aydınlatıcı olabilir:

Onun (peygamberlik ve vahyin) olurlu olduğunun kanıtı, var oluşudur: var oluşunun kanıtı ise, tıp ve astronomi bilimi gibi, evrende akılla elde edinilmesi düşünülemeyen, bilgilerin varlığıdır. Anılan bu iki bilimde araştırma yapan kimse, bunların ancak, vahiy ve tanrısal yardımla idrak edilebileceğini zorunlu olarak bilir. Bu bilimlerin deneyimle elde edilmesi imkansızdır.

c- Toplumsal Etkiler: Sözgelimi, insan çocukluğundan beri duyduğu ve toplumun kendisine iyi dediği şeyleri iyi, kötü dediği şeyleri kötü bulur. İyi ve kötü ise toplumdaki topluma değişir.

d-Psikolojik Etkiler: Sözgelimi, yılan tarafından sokulmuş ve yılandan çok korkan kimse, kendisine yılanı anımsatan her şeyi kötü olarak görür ve vehim ona, onun kötü olduğuna hükmettirir.

e-Faklit: Sözgelimi, belli bir düşüncüyü, aklıyla uygun bulup ve onu iyi gören bir kimse, o görüşün, benimsediği mezhebin görüşüne aykırı olduğunu öğrenince onu kötü bulur, hatta ondan nefret eder. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.163 vd.

551) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.163 vd.

552) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.198; *Me'âric*, s.83 ve 134-135; *el-Munkiz*, s.35 ve 39.

553) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.189 vd., *İhyâ*, Cilt:1, s.105.

554) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.36.

Yıldızlarla ilgili öyle olaylar vardır ki, bin senede bir meydana gelir. Şu halde, bu deneyimle nasıl elde edilsin? İlaçların özellikleri de öyledir. İşte bu usamlama ile anlaşılmıştır ki, aklın idrak edemeyeceği, (deneyimle elde edilemeyen) bu şeylerin anlaşılmasında, bir yolun olması imkan⁵⁵⁵ dahilindedir. Bu da peygamberlikle kastedilen vahiy yoludur.⁽⁵⁵⁵⁾

Gazzâlî anılan öncülleri, İslam dinsel bildirilerine dayandırmaktadır ve tanrısal vahiy olmasa, insanın, devleti, siyaseti, ahlakı, hukuku, dini ve bilimleri kuramayacağını ifade etmektedir. Kuşkusuz bu tutum, insanın yığılıp biriken deneyimlerini ve kazanımlarını, vahiy olurlamak adına hiçe saymak, yani onu yok saymak anlamına gelmektedir. O, vahyin bu kapsayıcılığı belirtmek için, vahiy ürünü öldüğüne inandığı Kur'an'la ilgili şu savı ileri sürer:

Peygamberimiz, "Kur'an'ın her ayetinin bir dış anlamı, bir de iç anlamı var; iç anlamının da, yedi, bir başka rivayete göre de, dokuz iç anlamı vardır" ve "Kur'an'ın her harfinin, bir anlamı ve her anlamın da bir işaretidir" demiştir. Tanrı da aynı olguya değinerek, Kur'an'ın bütün bilimlerden, görünen, görünmeyen, küçük, büyük, ussal ve duyusal varlıklardan haber verdiğini söylemiştir. Nitekim onda, "yaş ve kuru, her şey apaçık olan kitaptır",⁽⁵⁵⁶⁾ "onun ayetlerini incelesinler ve akıl sahipleri düşünsünler"⁽⁵⁵⁷⁾ denilmektedir.⁽⁵⁵⁸⁾

Her şey vahiyle ortaya konmuşsa ilhama ne gerek vardır? Bu soru bizi, Gazzâlî'nin ilhamı nasıl olurladığı sorusuna iletmektedir. Onca, ilhamın olurluğunun, iki ana nedeni vardır. İlki, vahyin Hz. Muhammed'le kesilmesidir. Onun bu gerekçesini kendi söyleminden dinleyelim:

Bil ki; vahiy kesildi, peygamberlik kapısı kapandı. Hakikat ortaya konduktan ve din tamam olduktan sonra, peygamber gönderilmesine, insanların ihtiyacı kalmadı. Kur'an, "bugün size dininizi tamamladım"⁽⁵⁵⁹⁾ der. Gereksinim olmadığı halde, peygamber göndermek, hikmete aykırıdır. Fakat ilham kapısı

555) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Ar. s.36; Tr. 79.

556) En'am Suresi, 59.

557) Sad Suresi, 29.

558) Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", Ar. s.97; Tr. s.23-24. Aynı anlayış için bkz. "Mişkât el-Envâr", s.31.

559) Mâ'ide Suresi, 3.

kapanmamıştır. Çünkü ruhların hatırlatmaya, yenilemeye ve kuvvetlendirilmeye gereksinimleri vardır. Nitekim insanlar, peygamberliğe ve yeni bir dine gereksinim duymazlar; fakat vesveselere daldıkları ve şehvi arzuların peşine düştükleri için hatırlatma ve uyarmaya ihtiyaç vardır. Bunun için Tanrı, kulları için mucize olan vahiy kapısını kapayınca, ilham kapısını açtı ve işleri kolaylaştırdı.⁽⁵⁶⁰⁾

İlhamın olurluğunun ikinci gerekçesi, vahiyle ortaya konan ürünlerle ilintilidir. Gazzâlî, her şeyi öz olarak içerdiğine inandığı vahiy ürünlerinin, yoruma gereksinimi olduğunu düşünür ve ondaki gizil anlamların ilham aracılığı ile elde edileceğine inanır.⁽⁵⁶¹⁾

Acaba, Gazzâlî'ye göre, vahiy ve ilham arasında, biri peygambere, diğeri velilere özgü olmanın dışında bir fark var mıdır? Onun bu soruya verdiği yanıt, onun Yeni-Platon kaynaklı psikolojisi ve metafizik tasarımı ile iç içedir ve dört fark olduğunu ima etmektedir.

İlk fark, vahyin hiçbir insansal çabaya bağlı olmaksızın verilmiş olmasına karşın, ilhamın insansal bir çaba ile elde edilmiş olmasıdır.⁽⁵⁶²⁾ Gazzâlî'ye göre, peygamberlerin ruhları ve akılları, ateş değmeden tutuşan bir fitile benzer ve doğuştan vahyi alacak düzeyde var edilmiştir.⁽⁵⁶³⁾ Ona göre bu, onların hiçbir kazanılmış çabaları olmadığı anlamına gelmez, ancak, çalışıp gayret eden, kendini düzelter ve düşünce itibarıyla gelişen herkes, vahiy alır diye bir kural yoktur.⁽⁵⁶⁴⁾ Oysa ilhama ulaşmak için çalışmak, zihni ve bedeni, ona hazırlamak, kalbi kirlerden arındırmak, ruhu hapis hayatı yaşadığı bu dünyadan kurtarmak ve oradan tümünden uzaklaşıp, Tanrıya yönelmek gerekir. Bu çaba, insanın kapasitesiyle ilintilidir ve her çabalayan bunu elde edemeyebilir.⁽⁵⁶⁵⁾

İkinci fark, vahyin tam, ilhamın ise eksik olmasıdır. Gazzâlî'ye göre, peygamberin zihnine, kutsal ruh (*er-rûh el-kuds*) ya da tümel akıl (*el-akl el-kâlli*) kalemıyla, korunmuş levhadaki (*levh-i mahfûz*)

560) Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", Ar. s.107; Tr. s.40-41.

561) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.88.

562) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.131.

563) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.72 ve 132-133

564) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.131.

565) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.89; *Kınya-yı Saâdet*, s.27-28.

bütün bilgileri nakşeder.⁽⁵⁶⁶⁾ Böylece tümel akıl, öğretici, kutsal olan peygamberin nefsi de, öğrenen durumuna geçer. Böylece düşünmek ve öğrenmeksizin, tüm bilgiler peygamberin zihninde belirir. Bu yüzden onun bilgisi, bütün varlıkların bilgisinden üstündür: çünkü Tanrıdan hasıl olmuştur.⁽⁵⁶⁷⁾ Oysa ilham, tümel nefsin, berraklığına, kabiliyet ve yeteneğine göre insan ruhunu uyarmasıdır ve tümel akıl, tümel nefsten daha şerefli, daha üstün, daha mükemmel ve yaratıcısına daha yakındır. O bu nedenle, özde vahyin basit bir şeklidir. Öte yandan vahiy, bilinemeyeni (*gayb*) açık olarak bildirir. İlham ise, bilinemeyendeki (*gayb*) şeye, sadece simgesel olarak işaret eder. O şöyle der:

Tümel aklın (*el-akl el-küllî*) taşmasından (*feyz*) vahiy, tümel nefsin (*en-nefs el-küllî*) taşmasından da, ilham doğar. Öyleyse, vahiy peygamberlerin, ilham ise velilerin süsüdür ve ilham vahiyden aşağıdır. Nasıl, tümel nefis tümel akıldan aşağı ise, veli de peygamberden aşağıdır. İlham vahye nispetle zayıf, rüyaya nispetle güçlüdür.⁽⁵⁶⁸⁾

Üçüncü fark, vahiyde hatanın bulunmaması, onda karıştırma olasılığının bulunmamasına rağmen, ilhamda hataların bulunabilmesi ve karışırmaların olabilmesidir. Bu yüzden Gazzâlî, "havâtr, vesvese, nefis" kavramlarından söz eder ve onları vahiyden ayırmaya çalışır. Onca havâtr, insanı güdüleyen ve Tanrının başlangıçta, insanın zihninde (*kalb*) yarattığı düşünceyi imler. Eğer bu düşünce, insanın tabiatına uygunsa nefis adını alır. Şayet şeytanın çağrısının ardından yaratılırsa, buna vesvese denir. İlham ise, sadece meleğin çağrısının ardından yaratılan düşüncedir. O, bu öznel ve temelsiz ayrımları yaptıktan sonra, zihinde yaratılan düşüncelerin, hayır mı şer mi olduğunu, şeriata baş vurarak denetlemeyi önerir. Çünkü

566) O, peygamberin zihnine hakikati nakşeden varlığa "ilk akıl" adını da verir ve onu melek olarak niteler. Bu ilk akıl, peygamberin zihnine korunmuş levhadaki (*levh-i mahfûz*) bilgileri nakşettiği için, ona, "kalem" de denir. Böylece Gazzâlî, "ilk yaratılan şey akıldır" hadisi ile "ilk yaratılan kalemdir" hadisini te'vile birleştirmeyi dener. Bkz. "Faysal et-Tefrika", s.125-126.

567) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.105-106.

568) Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", Ar. s.105-106; Tr. s.38. Gazzâlî, bu tümel akıl-tümel nefis ayrımında tutarlı davranmaz. Nitekim "Faysal et-Tefrika"da vahiy ve ilhamın kaynağını aynıleştirir ve bu kaynağa "ilk akıl ve kalem" adını verir. Böylece vahiy ile ilham arasında neredeyse hiç fark bırakmaz. Bkz. "Faysal et-Tefrika", s.125.

ilhama dayalı olguların ölçütü, kutsal kitaptır.⁽⁵⁶⁹⁾

Dördüncü fark, vahiyde, Hz. Muhammed'in miracında olduğu gibi, Tanrı ile doğrudan görüşme yaşanabilir. Eğer vahiy, melek aracılığı ile gerçekleşiyorsa, vahiy alanın meleğin suretini görmesi ve vahiy deneyimine mucizenin eşlik etmesi gerekir. Hatta vahiyde melek, kimi kez insan kılığında bile görülebilir. Nitekim, Hz. Muhammed'e, Dihye el-Kelbî kılığında görünmüştür.⁽⁵⁷⁰⁾ Oysa ilhamda, kerametlerden söz edilse de, diğer durumlar yoktur.⁽⁵⁷¹⁾

Gazzâlî'nin yaptığı bu ayırımların hiçbir nesnel bir temeli bulunmamaktadır ve vahiy ile ilham arasında köklü bir farklılık yaratmamaktadır. Çünkü birinin tümel akıldan diğerinin tümel nefsten kaynaklandığı söylene bile, ikisinin de temel kaynağı olarak, korunmuş levha ve tanrısal bilgi gösterilmektedir.

I.1.e. Bütün Bilgi Türlerinin Vahiy ve İlhamla İndirgenmesi

Gazzâlî'nin, İslam düşünce geleneğini irdeleyerek ortaya koyduğu bilgikuramsal ve yöntembilimsel temelleri ve bilginin kaynaklarına gönderme yaparak ortaya koyduğu bilgi sınıflamasını ana hatlarıyla özetlemiş bulunuyoruz. Onun ortaya koyduğu anlayış, ilk bakışta, belli sınıflamalarla, düzeyleri farklı bir takım bilgilerin bulunduğunu, her insanın yetileri oranında belli bir bilgiye ulaşabileceğini savunuyor gibi gözükmektedir. Bu durum, görünüşte mi böyledir, yoksa belli bir gerçekliği var mıdır? Başka bir deyişle, Gazzâlî'nin bilginin kaynaklarına gönderme yaparak ortaya koyduğu bilgi sınıflaması, görünüşte bir sınıflama mı, yoksa gerçek bir sınıflama mıdır? Bu soru araştırılmaya değer bir sorudur; çünkü, onun görüşlerini hem bütüncül bir bakışla algılamaya hem de onun değişik düşünce geleneklerini irdeleyerek oluşturduğu sentezin sonuçlarını görmemize zemin hazırlayacak niteliktedir.

569) Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibin", s.78-80; *Cennete Doğru Yedi Geçit (Minhâcû'l-Âbidîn ilâ Cenneti Rabbi'l-Âlemîn)*, Çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul, 2001, s.83 vd.

570) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.89; "Mi'râc es-Sâlikin", s.139; "el-Hikme", s.77; "el-Mednûn el-Kebîr", s.128-129.

571) Gazzâlî, *Me'âric*, s.89; *Kimya-yı Saâdet*, s.28-29.

Anılan soruya doyurucu bir yanıt bulabilmek için, Gazzâlî'nin insanda bilginin nasıl meydana geldiğini açıklayan Yeni-Platoncu nefis kuramını bir parça irdelememiz gerekmektedir; çünkü onca, insanın bilgiye ulaşım araçları bu nefsin yetileridir.⁽⁵⁷²⁾

Yeni-Platoncu geleneğe uygun olarak, tanrısal kökenli olarak gördüğü nefsi, bitkisel, hayvansal, insansal ve göksel nefis biçiminde, sıradizimli bir yapıyla dörde ayıran Gazzâlî,⁽⁵⁷³⁾ insan nefsinin, sıradizimde, kendisinin altında yer alan nefslerin tüm özelliklerini kendisinde barındırdığını söyler. Bunlar, bitkisel nefsin, beslenme, büyüme ve çoğalma; hayvansal nefsin, iç ve dış idrak güçleri ve öfke ve şehvet gibi hareket yetileridir. O, bunlara bir de, insan nefsinin, özgü ayırımına işaret eden ve altındaki varlıklardan üstün olmasını sağlayan kuramsal yetiyi, yani aklı ekler.⁽⁵⁷⁴⁾ Ona göre, hayvansal nefsin yetileri olan iç ve dış duyular, görünen, içinde yaşadığımız aşağı (süflî) evrenle ilgili iken, kuramsal yeti, insansal nefsin, içine düştüğü bedenden ve hapis hayatı yaşadığı dış dünyadan, tanrısal aleme (ulvî-melekûti) geçişin aracıdır. İnsanın bilgi elde etmesinin temel amacı bunu gerçekleştirmektir.⁽⁵⁷⁵⁾

Bu dünyaya dönük olan, hayvansal nefsin dış duyuları beş tanedir. Bunlar dokunma, koklama, görme, işitme ve tad alma duyularıdır.⁽⁵⁷⁶⁾ Dokunma duyusuyla, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, yumuşaklık; koklama duyusuyla, nesnelerin kokuları; tad alma duyusuyla, nesnelerin tatları; görme duyusuyla, renkler ve biçimler; işitme duyusuyla da, ses ve nameler duyulur.⁽⁵⁷⁷⁾ Gazzâlî'ye göre, dış duyuların en işlevsel ve duyum alanı en geniş olanı gözdür. Dış duyular sadece, nesnelerin maddeyle ilintili tikel biçimlerini duyumlarlar. Fakat bu duyumlama, tam bir idrak sayılmaz.⁽⁵⁷⁸⁾ İdrakin gerçekleşmesi, iç duyuların işbirliğini gerek-

572) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.57 vd.; *Mi'râc es-Sâlikîn*, s.98 vd.; "er-Risâle el-Ledünniyye", s.91 vdd.; *Mizân el-Amel*, s.30 vd.; *Makâsîd*, s.282 vd.

573) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.44-45; *Makâsîd*, s.272-273.

574) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.44-45 ve 66 vd.; *Mizân el-Amel*, s.31-33; *Makâsîd*, s.282 vd.

575) Bkz. Gazzâlî, *M'âric*, s.68; *el-Maksud*, s.28-29; *Mizân el-Amel*, s.31; "Mişkât el-Envâr", s.25 vd.; *Makâsîd*, s.283.

576) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.60-62; *Munkiz*, s.34-35; *Makâsîd*, s.274-276.

577) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.60-62; *Munkiz*, s.34-35; *Makâsîd*, s.274-276

578) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.7 vd.

tirir. İç duyular da beş tanedir ve duyusal idrakin oluşması için, dış duyularda başlayan, tikel biçimlerin soyutlanmasında ve anlamlandırılmasında işlev sahibidirler. Bunlar, ortak duyu (*el-his el-müşterek*), hayal gücü (*el-kuvve el-hayâliyye*), kuruntu gücü (*el-kuvve el-vehmiyye*), hafıza gücü (*el-kurve el-hâfıza*) ve hayalleme gücüdür (*el-kuvve et-tahayyül*).⁽⁵⁷⁹⁾ Ortak duyu, dış duyulardan gelen tekil biçimlerin toplandığı bir merkez iken, hayal gücü, duyuların kopyaladığı biçimlerin, duyum kaybolduktan sonra, sanki onu hâlâ duyumluyormuşuz gibi bekleten bir merkezdir. Kuruntu gücü, kendisine iletilen, tekil biçimlerin anlamlarını ve biçimlerini algılayan güçtür. Ancak buradaki biçim, hâlâ varlığını maddi ilintilere borçludur. Hafıza gücü, biçimleri aldıktan sonra sürekli korur ve gereksinim olunca onu ortaya çıkarır. Hayalleme gücü ise, insanda düşünme gücü (*müfekkira*) adını alır ve duyularla duyumlanan biçimleri, birbiriyle ilişkilendirir ve anlamlarla biçimler arasında uyumu sağlar. O, akılla duyular arasında bir yerededir; bir yandan, duyulara, diğer yandan, akla dönüktür. Duyulara dönük olan yönüyle, onlardan duyulur biçimleri alırken; akla dönük yönüyle de, ussal biçimleri alır ve geçerli ve geçersiz olabilen biçimlerin doğmasına neden olur. Eğer hayalleme yetisi duyulara yönelirse, duyularla duyusal biçimlere; akıl tarafına yönelirse, ussal biçimlere benzer.⁽⁵⁸⁰⁾

Gazzâlî, yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz iç ve dış duyularda gerçekleşen soyutlama sürecinde ortaya çıkan idraki, duyusal, hayalî ve kuruntusal olarak üçe ayırır.⁽⁵⁸¹⁾ Onca duyusal idrak, maddi koşullarla ilintilidir ve tikel biçimlerin elde edilmesidir.⁽⁵⁸²⁾ Hayalî idrak, duyusal idrake göre biraz daha tam ve açıktır. Çünkü o, idrak ettiği şeyi, gözlemlemeye gereksinim duymaz. İdrak edilen şey, yok olsa da, onu idrak eder. Ancak hayalî idrak de eksiktir; çünkü nicelik ve nitelik gibi maddi durumlarla ilintilidir.⁽⁵⁸³⁾ Kuruntusal idrak ise, duyusal ve hayalî idrake göre daha tamdır; ama

579) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.64-66; "Ravda et-Tâlibîn", s.43; *Mizân el-Amel*, s.31-32; "Mi'râc es-Sâlikîn", s.99; *Makâsîd*, s.280-282.

580) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.64-66; "Ravda et-Tâlibîn", s.43; *Mizân el-Amel*, s.31-32; "Mi'râc es-Sâlikîn", s.99; *Makâsîd*, s.280-282.

581) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.74-76.

582) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.75.

583) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.75.

onun da soyutlaması yetkin değildir. O, düşmanlık, sevgi, uyumluluk gibi maddi ilintilerden ayrılmış anlamları idrak etse de, bu idrak tikeldir. Yani o, sadece tikel düşmanlık, sevgi ya da uyumluluk vb. idrak eder; ama tümel sevgi, düşmanlık, uyumluluk vb. idrak edemez.⁽⁵⁸⁴⁾

İç ve dış duyularla gerçekleşen idrakler, görüldüğü gibi, tikeldir ve onca bilimsel bir değeri yoktur. Çünkü hâlâ maddeyle ilintilidir ve tam soyutlanmamıştır. Tümel ve soyut olmayan bir bilginin Gazzâlî'ye göre değeri sınırlıdır. O şöyle der:

Duyuların idraki eksiktir (*kâsır*); çünkü nesneleri, ancak el değdirmek veya yakınında olmak suretiyle algılar. Şayet elle değme ve yakınlık olmazsa, duyu işlemez. Nitekim, el ve tatma duyuları dokunmaya, görme, işitme ve koklama duyuları da, yakınlığa muhtaçtır. Kendisinde temas ve yakınlık düşünlmeyen bir varlık olunca, duyular bu durumda, o varlığı algılayamaz.⁽⁵⁸⁵⁾

Gazzâlî'nin bu düşüncesi nedensiz değildir; onun anlayışına göre bu tür bilgilere hayvanlar da ulaşır. Zira iç ve dış duyular, hayvansal nefsin yetileridir. O halde, gerçek bilgi, hangi idrakle ortaya çıkmaktadır? Bu soru bizi, Gazzâlî'nin, insan nefsinin hayvan nefsinde üstün görülme nedeni saydığı akla götürmektedir.

O, ıpkı Aristoteles gibi, akli, insanın tanrısal olan saltanat (*melekût*) evrenine açılan kapısı olarak niteler. Onca insan, duyularla hayvana, akli ile de meleklerle benzer. Bu yüzden akıl insanın, görünür evrenden kurtulup, görünmez evrene ulaşmasının aracıdır.⁽⁵⁸⁶⁾

584) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.76.

585) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.28.

586) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.68; *el-Maksad*, s.28-29; *Mizân el-Amel*, s.31; "Mişkât el-Envâr", s.25 vd.; *Makâsîd*, s.283. Kuramsal aklın bu işlevi yüzünden Gazzâlî, onu şeriat ve onun kaynağı olan Kur'an'la yakın bir ilişki içine sokar. Onun aklın eksikliği konusundaki söylemi öyle görünüyor ki, kuramsal akıldan çok, bedensel etkilere açık olan eylemsel akla ve aklın yargısı ile velimin yargısını karıştırdıklarını söylediği kelâmcıların aklına dönüktür. Gerçi o yer yer kuramsal aklın tümele dönük, şeriatın ise tekile dönük olduğunu söyleyip, aklın tümelliğini bir eksiklik olarak sunsa (*Me'âric*, s.74) ve aklın görevinin, insanları şeriatın ya da gönül hekimi dediği peygamberlerin eline götürüp bırakmak olduğunu belirirse de (*el-Munkiz*, s.39), pek çok ifadesi ile tümele dönük kuramsal akli şeriatla özdeşleştirir. Onun kalp ya da basiret gözü dediği akıl da bu kuramsal akıldır ("Mişkât el-Envâr", s.8). Bu kuramsal akıl, ıpkı şeriat gibi

Aklı bazen ruh, bazen nefis, bazen de kalp kavramıyla karşılayan Gazzâlî, ⁽⁵⁸⁷⁾ onu, Yeni-Platoncuların ve özellikle İbn Sînâ'nın izinden giderek kuramsal ve eylemsel olarak ikiye ayırır. Eylemsel akıl, insanın eylemsel yaşamını düzenleyen bir araç iken, kuramsal akıl, insanın tümel ve soyut bilgilere ulaşmasını sağlayan yetidir. ⁽⁵⁸⁸⁾ O, kuramsal aklı, yine Yeni-Platoncu gelenek uyarınca derecelere ayırır. Bunlar, gizil akıl (*el-akl el-heyûlânî*), yetenek akıl (*el-akl el-meleke*), kazanılmış akıl (*el-akl el-müstefâd*) ve etkin akıldır (*el-akl el-fa'âl*). ⁽⁵⁸⁹⁾ Gizil akıl, ussal biçimleri kavrama gücünü; yetenek akıl, ilk ilkelerin bilgisini; eylemsel akıl, ilk ilkelerden çıkarsanan ikincil ussaları; kazanılmış akıl ise, gizillikten edimselliğe geçişi ve tü-

yanılmaz; yanılığ varmış gibi bir durum varsa, bu insanların kendi kuruntularını ve hayallerini aklın yargısı sanmalarından kaynaklanmaktadır ("Mişkât el-Envâr", s.11). Onun şeriat-akıl ilişkisine ilişkin sözlerinden kimilerini aktarmakta yarar vardır: "Şeriatı bina olarak kabul edersek, akıl bu binanın temelidir. Nasıl temelsiz bina olmazsa, aynı şekilde bina olmayınca da temel işe yaramaz... Akıl göze, şeriat ışığa benzer; ışık olmayınca göz, göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz... Akıl lambaya, şeriat ise lambanın yağına benzer. Yağsız lamba, lambasız da yağ işe yaramaz (...). şeriat dışsal bir akıldır, akıl ise içsel bir şeriatır. Şeriat ve akıl iç içedir ve bu ikisinin aynı olduğunu söylemek olasıdır. (...)” Me'âric, s.73-74. "Akıl ilaç ve sağlıklı göze benzer; Kuran ise ışıkları yayılan güneştir. (...) Kuran'ın nuruyla yetinip akıldan yüz çeviren kimse, gözlerini yumarak güneş ışığine yönelen kimse gibidir. Böyle bir kimse ile kör arasında hiçbir fark yoktur. Şeriatla bir arada olan akıl, ışık üzerine ışıktır." *el-İktisâd*, s.2. "Kuran güneşin ışığı, akıl ise gözün ışığıdır." ("Mişkât el-Envâr", s.12).

587) Bkz. Gazzâlî, Me'âric, s.41-42; "Rayda cı-Tâlibîn", s.41-42. Gazzâlî, aklın dört anlamda kullanıldığını söyler; çünkü onca akıl sözcüğü müsterek anlamlı (*equivocal*) bir sözdür. Onun ilk anlamı, "insanların diğer canlı hayvanlardan ayrılmasını sağlayan bir yetenek"; ikinci anlamı, "olurlunun olurlu, olursuzun olursuz kabul edilmesi"; üçüncüsü, "deneyimden elde edilen bilgi"; dördüncüsü ise, "işlerin sonucunu kavramak ve sonu tehlikeli olan şehvetlerden kaçınmaktır". Onca birinci anlam asıl ve köktür; ikincisi ona en yakın dal; üçüncüsü, birinci ve ikincinin dalları; dördüncüsü ise akıldan beklenen sonucu imlemektedir. Gazzâlî, aklın, çoğu Eş'ârî düşünürde olduğu gibi, "önsel (*zarûrî*) bilgilerin bir bölümü" şeklinde tanımlanmasına da karşı çıkar; çünkü uykuda olan ya da onsel (*zarûrî*) bilgiler konusunda aymazlık içinde olan kimse de onca akıllı sayılır. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.81-82.

588) Bkz. Gazzâlî, Me'âric, s.67 vd.; *Mizân el-Amel*, s.31vd.; *Mi'yâr el-İlm*, s.208; *Makâsîd*, s.282-283.

589) Bkz. Gazzâlî, Me'âric, s.69-72 ve 125 vdd.; *Mi'yâr el-İlm*, s.208; *Makâsîd*, s.285 ve 293.

mellerin bilgisine sahip olmayı imler.⁽⁵⁹⁰⁾ Etkin akıl, insanın dışında metafizik bir ilkedir ve dindeki melekler ile özdeştir.⁽⁵⁹¹⁾ Gazzâlî'ye göre, akılsal idrakin gerçekleşmesi için, etkin aklın, güneş ışığının nesneleri aydınlatması gibi, insan aklını aydınlatması ve bu aydınlatmayla, onu gizil halden edimsel hale geçirmesi gerekir.⁽⁵⁹²⁾ Böylelikle, bir yandan duyuların getirdiği, maddesel ilintilerle bağlantılı olduğu için bulanık olan idrakler, etkin aklın aydınlatmasıyla ussal idrake dönüşür ve tümel bir biçim kazanır. Öte yandan ise, etkin akılla ilişki kuran insanlar, ondan duyularla hiçbir ilintisi bulunmayan, bilinmeyen (gayb) ya da yüce (ulvî) veya saltanat (melekûtî) evreninin gizli gerçeklerini elde ederler.⁽⁵⁹³⁾ Gazzâlî buna yer yer kalp gözü de demektedir. Ancak, bunun gerçekleşmesi için insanın, dünyadan uzaklaşması, bir takım dinsel pratiklerle, zihnini hazırlaması temel koşuldur. Böylelikle insan, melekten kuramsal aklın öncülleri olan tümelleri alır. Eylemsel akıl da, kuramsal akıldan tikelleri alarak insan yaşamını düzenler.⁽⁵⁹⁴⁾

Bu koşullar altında, Gazzâlî'nin, gerçek idrak saydığı akli idrakin, tanrısal bir ilkeye bağlı olarak ortaya çıkan bir idrak olduğunu söyleyebiliriz. Onun sık sık aklın askerleri ya da casusları dediği iç ve dış duyular,⁽⁵⁹⁵⁾ belli bir soyutlama gerçekleştirse bile, onların tümele uzanamayan bulanık idrakleri, ancak etkin aklın,

590) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.69-72; *Mi'yâr el-İlm*, s.208-211; *Makâsıd*, s.285.

591) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.125 vd.; *Mi'yâr el-İlm*, s.210; *Makâsıd*, s.293 vd.

592) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.127; *Mi'yâr el-İlm*, s.210; *Makâsıd*, s.294.

593) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.127; *Mi'yâr el-İlm*, s.210; *Makâsıd*, s.294.

594) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.67 ve 94-95. Gazzâlî şöyle der: "Ruhun iki yetisi vardır. Bunların ilki, göksel evrene dönüktür ve insan bununla yüksek meleklerden kuramsal ve zorunlu (zarûrî) tümel bilgileri alır. Bunlar, asırların ve toplulukların (ümmet) değişmesiyle değişmeyen, öncesiz, sonrasız ve kesin doğru olan (yaktın) bilgilerdir... Ruhun ikinci yetisi ise aşağıya, yani bedene dönüktür ve onun yönetimi ve siyasetiyle ilgilidir. Ruh bu yeti sayesinde eylemlerdeki iyiyi kavrar. Buna eylemsel akıl denir. (...) Kuramsal akıl meleklerden tümel bilgileri alır; eylemsel akıl ise, kuramsal akıldan tikelleri alarak, şeriata gereği doğrultusunda bedeni düzenler. (...) Göklerin hareketi sonucu unsurlar (dört kök) harekete geçer; bu hareket sayesinde bileşikler meydana gelir. Böylece bizim sahip olduğumuz akıl, tümelleri meleklerden alır; bu tümelleri eylemsel akla akıtarak (feyz) eylemsel aklın beden ve hayallenme yetisi aracılığı ile bedensel alana ait tikelleri idrak cümesini sağlar." *Me'âric*, s.94-95.

595) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.105-106; "Ravda et-Talibin", s.44 ve 61-63; "er-Risâle el-Ledünniyye", s.91; *Kimya-yı Saâdet*, s.20-21.

güneş ışığının karanlıktaki nesneleri açığa çıkarması gibi, onları aydınlatmasıyla gerçek bilgiye dönüşmektedir.⁽⁵⁹⁶⁾ Aynı şekilde, ilk ilkelere uslamlama ve çıkarsamayla bilgilerin elde edilmesi de, etkin aklın müdahalesini gerektirmektedir. Çünkü Gazzâlî'ye göre, insan yalnızca öncülleri zihninde hazırlar; ama illeti (nedeni) ya da orta terimi bulup sonuca gitmek, etkin aklın aydınlatmasını gerektirir.⁽⁵⁹⁷⁾ Aynı zamanda onca, insan ne denli, dünyadan el etek çeker ve duyulur dünyadan kurtulursa, o denli hakikate yaklaşır ve etkin akıl ya da melek aracılığıyla, sufilerde olduğu gibi, hakikatten pay alır.⁽⁵⁹⁸⁾ Bu sonuç, onun kelam kitaplarında yer alan sonuca yakındır; zira orada, kelam geleneğini izleyerek duyumla idraki ayırır ve idrak için duyumun zorunlu olmadığını savlar.⁽⁵⁹⁹⁾ Ayrıca, hem duyum hem de idraki, Tanrının yaratmasına bağlıdır.⁽⁶⁰⁰⁾ Bu durumda, o, hem kelami hem de tasavvufi bakışıyla tüm bilgiyi, tanrısal bir temele indirger.

Onun bilgikuramsal anlayışına ilişkin olarak ortaya koyduğumuz bu sonucu, onun bilginin öğretimine ilişkin anlayışından da çıkarsamak olasıdır. Zira o, insanın bilgiyi, tanrısal ve insansal öğretim olmak üzere, iki yolla elde edeceğini söylemekte⁽⁶⁰¹⁾; tanrısal öğretimin temeline, tümel akıl ve tümel nefsten alınan vahiy ve ilhamı yerleştirmektedir.⁽⁶⁰²⁾ İnsansal öğrenimin de iki yolu vardır. İlki, dıştan öğretimdir ve bu, vahye ve ilhama nail olmuş insanlardan, bu yolla elde ettikleri bilgileri kazanmaktır.⁽⁶⁰³⁾ Düşünmeyle elde etme ise, insanın dış dünyadan uzaklaşıp içine yönelmesiyle olmaktadır.⁽⁶⁰⁴⁾ Burada düşünme kavramına Gazzâlî'nin verdiği anlamı ondan dinleyelim:

596) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.127; *Mî'yâr el-İlm*, s.210; *Makâsîd*, s.294.

597) Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.115-116. Aynı anlayışın benzer cümlelerle yinelenişi için bkz. *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.53.

598) Bkz. Gazzâlî, *el-Makâsîd*, s.29; "er-Risâle el-Ledünniyye", s.105 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.30 vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.25-26.

599) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.60 vd.

600) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.66 ve 98-99. Gazzâlî, "akla, kuruntuya, hayale gelen her şeyi O yaratmaktadır" demektedir. Bkz. *Kimya-yı Saâdet*, s.80.

601) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.102.

602) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.103-107.

603) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.102.

604) Bkz. Gazzâlî, *er-Risâle el-Ledünniyye*, s.102.

Düşünme, ruhun, tümel nefsten istifade etmesidir. Tümel nefis, etki ve öğretim bakımından, bütün bilgin ve düşünürlerden daha kuvvetlidir.⁽⁶⁰⁵⁾

Bu durumda, tüm bilgiyi tanrısal bir temele dayandırdığı için, Gazzâlî'nin bilgileri sınıflamaya dönük çabası, sözde bir çaba olmaktan öteye gitmeyecektir. Bu çaba, tanrısal bir temelde ortaya çıkan bilginin kazanılma araçlarının adını ifade etmesi açısından bir değer içermekte, bilginin gerçek kaynağını değiştirmemektedir.

1.1.f. Tanrı Vergisi Olan Bilginin Seçkinlerin Ayrıcalığı Olarak Kabul Edilmesi

Acaba herkes, etkin akıl ya da tümel nefisle iletişim kurup ondan hakikati elde edebilir mi? Burada, Gazzâlî'nin seçkin ve sıradancı öğretisi ortaya çıkmaktadır. Onca, insanların nefsleri, saltık olarak anılan ilişkiyi kuracak düzeydedir. Ama onlar, bedene iliştiklerinde, çeşitli nedenler-yüzünden, bu özelliklerini yitirirler. O şöyle der:

Bilgiler insanların nefslerinde gizil olarak vardır ve bütün insanlar, bilgiyi elde etmeye güç yetirir. Nefsler, sonradan ortaya çıkan ve dışarıdan gelen bir nedenden dolayı, bu nâsiplerini kaybederler. (...) İnsanın ussal nefsi, tümel nefsin aydınlatmasına müsaittir; asli temizliği ve ilk berraklığı sayesinde, tümel nefsten gelen ussal biçimleri, almaya güç yetirebilir. Fakat bu nefsler, bu dünyada hastalanır; çeşitli neden ve hastalıklardan ötürü, hakikatleri kavrayamaz olur. Kimi nefsler de, bir bozukluk ve hastalığa uğramaksızın, asıl sağlamlığı ile kalır ve yaşadığı müddetçe hakikati kabul eder. Sağlam nefsler, vahiy alan, mucize gösterebilen ve daima değişen bu evrende tasarrufa muktedir olan peygamberlerin nefsleridir. (...) Hastalıklı nefsler bu aşağılık dünyada, çeşitli dereceler meydana getirir. Bazıları makam hastalığına uğrar; hafızalarına unutmaya bulutu çöker. Kimileri de ömür boyunca bilgi öğrenirler. (...) Fakat mizaçları bozulduğu için hiçbir şey anlamazlar. Çünkü mizaç bozulunca, ilaç fayda vermez. Kimileri ise, hatırlar, sonra unuttur. Gayret göstererek (*ıyâzât*) nefsini yıpratır; biraz nur ve zayıf bir ışık elde eder. Bu farklar, nefslerin, dünyaya gönül verip ona dalmalarından meydana gelir. (...) İşte bu hastalıklar

giderilirse, nefsler, ilhama dayalı bilginin (*el-ilm el-ledûn*) varlığını kabul eder. (...) Fakat onlar, bu yoğun bedene arkadaşlık etmekle, bu bulanık makamda ve karanlık yerde oturmakla hastalandıkları için gerçeği bilemez olurlar.⁽⁶⁰⁶⁾

Öyle anlaşıyor ki Gazzâlî, tanrısal kökenli saydığı insan nefsi, saltık olarak ele aldığı anda, onun ilhamsal bilgilere ulaşacak nitelikte olduğunu, ancak onun, belli bir bedende ve belli bir sosyokültürel koşulda var olunca, çeşitli nedenlerle bu özelliğinde yitmeler meydana geldiğini ima etmektedir. Aksi takdirde, insanların yetenekler itibarıyla farklılaşmasına ilişkin söylemi⁽⁶⁰⁷⁾ ile çelişmesi gerekir. O, insan yeteneklerindeki farklılığa bağlı olarak ulaşacağı bilgilerin sınırlı olduğunu söyler. Başka bir deyişle, herkes hakikatten yeteneği uyarınca pay alır.⁽⁶⁰⁸⁾ En yüksek payı, tümel akılla doğrudan ilişki karan peygamberler, ardından, tümel nefisle ilişki Kuran veliler alır.⁽⁶⁰⁹⁾ Onların dışında kalanlar, hakikatten gerçek bir pay alamazlar. Nitekim, bu türden ilhama dayalı bilgileri yadsırlar. Sözelimi kelamcılar ve fıkıhçıların çoğu, kimi ussal hakikatleri kavrasalar da, ilhama dayalı hakikati yadsırlar ve hakikati sınırlarlar. Gazzâlî onların ve dünyalık bilgi peşinde olanların bilgilerinin hakikat yolunda perde olduğunu söyler.⁽⁶¹⁰⁾ Sıradan halk, sadece duyusal, hayalî ve kuruntusal idrakte kalır; daha ötesine uzanamaz.⁽⁶¹¹⁾ Onlar yer yer rüya ile, gizli levhadaki (*levh-i mahfûz*) bilgilerin kimi simgelerine ulaşsalar bile, bu açık ve berrak değildir.⁽⁶¹²⁾ Bu nedenle, onların peygamber ve velilere tabi olmaları, taklidi inançla yetinmeleri gerekir; çünkü taklidi

606) Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", Ar. s.107-108; Tr. s.42-43. Benzer anlayış için bkz. *Me'âric*, s.100-105.

607) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.71 ve 78-79.; *İhyâ*, Cilt:I, s.83-84.

608) Gazzâlî şöyle der: "Ussallar aynada görüntünün yansıması gibi, bir anda akla yansır. Çünkü bilgiler göksel nefslerin özlere nakşedilmiş bir haldedirler. İnsan nefsi yeteneğine ve parlaklığına göre onlarla iletişim kurduğu anda, suretleri alabilir. Eğer akla ulaşan bu bilgiler hak ise, bu ya vahiy ya ilham ya da sezgidir." *Me'âric*, s.89-90.

609) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.104-107; *Kimya-yı Saâdet*, s.28 vd.

610) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.88 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.31 vd.

611) Krş. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.32 vd.

612) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.28-29; *Kimya-yı Saâdet*, s.25-26; *Me'âric*, s.89-90 ve 78-79.

inanç da geçerli bir inançtır.⁽⁶¹³⁾

Gazzâlî, bu tutumuyla, gerçek bilgiyi, vahiy ve ilhama indirgeyerek, sadece seçkinlere özgü kılmakta ve onların bir ayrıcalığı saymaktadır. Geri kalan insanları ise, onlara uyup onları taklit etmeye, onlar gibi, bu dünyadan, mümkün olduğu kadar el etek çekmeye çağırmaktadır.

Şimdi, Gazzâlî'nin ortaya koyduğumuz bilgikuramsal ve yöntembilimsel temellerden hareketle, nasıl bir Tanrı ve evren tasarımı oluşturduğunu irdelemeye geçebiliriz.

613) Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Talibin", s.19-20; *Ihyâ*, Cilt:1, s.88-89; *İlcâm el-Avâmm*, s.119. Gazzâlî, halkın inancını bilgelerinkinin yanında düşük bulur ve şöyle der: "Halka (avâmm) öğretilen inanç, hakikatın suretidir, kendisi değil. Tam marifet olmalı ki, özün kabuktan ayrıldığı gibi, hakikatler suretten ayrılsın." *Kimya-yı Saâdet*, s.31.

II. BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN DİNÎ-FELSEFÎ SİSTEMİNDE EVRENİN VARLIK NEDENİ

II.1. Evrenden Tanrıya

Ortaçağ İslam düşüncesinin, bütüncül bir bakışla ele alındığında, tanrısal merkezli (*theocentric*) bir düşünsel çerçeveye dayandığı görülür. Bu nedensiz değildir; çünkü İslam düşüncesinin hareket noktası olan, İslam dinsel bildirilerinin temel kavramı, Tanrıdır.⁶¹⁴ Bu yüzden İslam dinsel bildirilerinde Tanrı-evren ilişkisine yönelik ifadeler önemli bir yer tutar. Bu türden düşünsel tasarımlarda, Tanrı, kendiliğindenliği içerisinde ele alınan bir varlık olmaktan çok, evrendeki varlık, nesne ve olaylarla ilinti içerisinde ele alınır ve onları açıklamada bir koyut işlevi görür. Bir inanca, başka bir deyişle, önsel bir kabule dayanan, "Tanrı vardır" önermesi, önce evrendeki varlık, nesne ve olaylardan hareketle doğrulanmaya çalışılır. Bu doğrulama işleminden sonra da, söz konusu koyut ya da önermeden çıkarsanan, ussal sonuçlar ışığında, evrendeki varlık, nesne ve olay-

614 Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuk Neşriyat, Ankara, 1971, s.40 vd.

lar açıklanmaya ve anlamlandırılmaya çalışılır. Dolayısıyla, tanrısal merkezli düşünsel tasarımlarla, düşünürlerin Tanrıya ilişkin ön kabullerindeki farklılıklar, bir bütün olarak, evreni anlamlandırma girişimlerini de kökten etkiler. Bu nedenle, tanrısal merkezli tasarımları olan düşünürlerin evren kurgularını nesnel bir biçimde değerlendirebilmek için, öncelikle onların Tanrı tasarımlarını ortaya koymak, sonra o tasarımı ışığında, evreni açıklama ve anlamlandırma süreçlerine bakmak gerekmektedir. Zira, Tanrı-evren ilişkisinde merkez ve belirleyici olan, Tanrı, nitelikleri ve eylemleridir.

Ortaçağ İslam düşüncesi hakkında yapılan modern araştırmalara bakarak, klasik dönem İslam düşüncesinde, beslendikleri düşünsel kaynakların farklılaşmasına koşut olarak, kelam, tasavvuf ve felsefe ekollerine bağlı düşünürlerin birbirinden az da olsa farklılaşan, Tanrı tasarımlarına sahip oldukları söylenebilir.⁽⁶¹⁵⁾ Bu farklılık, doğal olarak, Tanrı-evren ilişkisi ve evreni algılama süreçlerinde de farklılığa yol açar. Söz konusu Tanrı tasarımları, ortaçağ İslam toplumlarındaki yaygınlıkları açısından ele alındığında, en geniş kabul göreninin, bir kelam ekolü olan Eşariliğin Tanrı tasarımı olduğu görülür. Eşariliğin Tanrı tasarımının geniş halk kitlelerince kabulünde, bu tasarımın halkın zihinsel düzeyine uygunluğu ile *Kuran* ve hadislerde sunulan saltık Tanrı imgesine yakınlığının yanında, kimi siyasal faktörlerin de etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Eşariliğin Tanrı tasarımı, Eşariliğin kurucusu Ebû el-Hasan el-Eş'arî ile birlikte, oldukça erken bir dönemde, iktidarlarca benimsenmiştir.⁽⁶¹⁶⁾ Bu durumun bir sonucu olarak, Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eşarî Tanrı tasarımına sonul biçimini veren düşünürler, devlet adamları aracılığıyla medreselerde görevlendirilmiş; Eşariliğin Tanrı tasarımının eğitim kurumları aracılığıyla pekiştirilmesine ve yaygınlaştırılmasına katkı sağlanmıştır.⁽⁶¹⁷⁾ Ancak Gazzâlî, Eşariliğin Tanrı tasarımını geliştirerek, ona sonul biçimini vermekle kalmamış; kelam geleneğinin etkisi ve siyasilerin desteği ile içsel (Batını) yorum geleneğine

615 Krs. Macit Fâhri, *İslam Felsefesi Kelâm ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s.25 vd.

616 Bkz. Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev. Neset Çağatay, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s.106.

617 Bkz. Henry Corbin, *Gazzâlî*, Çev. Mustafa Arıdoğan, *İslâm'da Bilgi ve Felsefe* içinde, Şûle Yayınları, İstanbul, 199, s.11-14; Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Çev. Andras and Ruth Hamori, New Jersey 1971, s.104.

dayanan Şia, Yeni-Platonculuktan beslenen felsefe ve tasavvuf, ön-sokratesci felsefe geleneği ve Hristiyan teolojisi ile dirsek teması olan Mutezile, özde maddeci ilkel Arap düşüncesini yansıtan Müşebbihe ve Mücessime gibi değişik ekollerin Tanrı tasarımlarıyla da ciddi bir polemige girmiştir.⁽⁶¹⁸⁾ O, hayatının sonlarına doğru, kelamdan uzaklaşıyor gibi görünüp, tasavvufa yöneldiğinde bile, Eşari Tanrı tasarımı aynen sürdürmüş; tasavvuftaki, ilk izleri Hallâc-ı Mansûr'da bulunan varlığın birliği, Tanrıyla birleşmek (*ittisâl ve ittihad*), Tanrıya hulul etmek gibi anlayışları, Eşariliğin argümanlarına dayanarak reddetmiştir.⁽⁶¹⁹⁾ Onun tasavvufa ilişkin eserlerinde, Tanrıya ayrılan bölümler, *el-Iktisâd*'ın kısa bir özeti niteliğindedir. Hayatının sonlarına doğru, Tanrının 99 adının anlamını açıklamak için kaleme aldığı *el-Maksad el-Esnâ*'da ve "Mişkât el-Envâr"da, yakın kaynağı Kuran olmakla birlikte,⁽⁶²⁰⁾ Yeni-Platoncu ışık öğretisini anımsatan ve Tanrıyı yer yer nur olarak niteleyen ifadeler bir kenara bırakılırsa,⁽⁶²¹⁾ orada savunulan Tanrı tasarımı da, Eşariliğin tasarımının aynıdır. Bu olgu, Gazzâlî'nin tasavvufa yönelirken önemli bir düşünsel dönüşüm yaşadığı savını en azından Tanrı tasarımı açısından yanlışlamaktadır. Onun kelami dönemiyle, tasavvufi dönemi arasında, bir parça farklılık gözlenen tek olgu, Tanrının varlığının ve sıfatlarının bilinmesi konusunda göze çarpar. Kelami dönemde

618 Örneğin krş. Gazzâlî, *el-Iktisâd li el-Fukad*, tahkik: İ. Ağah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nur Yayınları, Ankara, 1962, s.7 vd.; *Tehâfût el-Felâsife*, tahkik, Maurice Bouyges, Beyrût, 1927, s.37 vd.; "Ravda et-Tâlibin ve Umde es-Sâlikîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Beyrût, 1986, s.29 vd.; *el-Maksad el-Esnâ fî Serh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabhânî, Beyrût tarihsiz, s.3 vd.; *Ihyâ' Ulûm ed-Dîn*, Cilt:1, Beyrût, Tarihsiz, s.85 vd.

619 Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min el-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1984, s.40-41; *Kımya-yı Saâdet*, Çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1979, s.47 vdd.; *Ihyâ*, Cilt:1, s.39; "Ravda et-Tâlibin", s.25-27; "Mişkât el-Envâr", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:IV, Beyrût, 1986, s.18 vd.; *el-Maksad*, s.120-124.

620 "Tanrı göklerin ve yerin nurudur; O'nun nuru içinde چراغ (misbah) bulunan bir kandil yuvası (miskat) gibidir; چراغ (misbah) bir cam (züccâce) içindedir; bu cam (züccâce), sanki inci gibi bir yıldızdır; o, doguya da batıya da ait olmayan kutsal bir zeytin ağacının (seccar) yağından (zeyt) yakılır; onun yağı neredeseyse kendisine ateş dokunmadan ışık verir; O, nur üstüne nurdur; Tanrı dilediğini nuruna erdirir; işte Tanrı böyle örnekler verir; kuşkusuz Tanrı her şeyi bilir." Nûr Suresi, 35.

621) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.115; "Mişkât el-Envâr", s.6 vd.

Gazzâlî, daha sonra ayrıntılarıyla ele alacağımız gibi, uslamlama yoluyla Tanrının kesin olarak bilinebileceğine inanıyor gözükür.⁽⁶²²⁾ Tasavvufî dönemde ise, insanları sınıflayarak, herkesin, yeteneğine ve dahil olduğu sınıfa göre, Tanrıyı bilme yolunun farklılaşmasını; ama en doğru yolun bireysel deneyim (*müşâhede*) olduğunu vurgular.⁽⁶²³⁾

Gazzâlî, Eşari geleneğine uyarak, Tanrı sorununu üç açıdan ele alır. Geleneksel deyişle bu üç açı, Tanrının özû, nitelikleri ve bu öz ve niteliklerin dışsallaşmasını imleyen Tanrının eylemleridir.⁽⁶²⁴⁾ Doğal olarak o, öncelikle Tanrı sorununa eğilme nedenini ortaya koymayı dener. Anlaşıldığı kadarıyla, onun Tanrı sorununa eğilmesine neden olan durumlar üç ana nedene dayanmaktadır. Bunların ilki; Gazzâlî'den önce çeşitli akımlarca Tanrıya ilişkin kimi argümanlar ileri sürülmüştür ve o, bu argümanların bir kısmının doğru olmadığı, İslam dinsel bildirilerinde ortaya konan Tanrı anlayışına ters düştüğü kanısındadır.⁽⁶²⁵⁾ Aynı zamanda, *el-Munkiz*'deki deyişlerine bakılırsa, bu anlayışlardan kimileri halkın inançlarını etkileyecek boyuta da ulaşmıştır.⁽⁶²⁶⁾ Bu durumda, en doğru yol farklı grupların Tanrıya ilişkin argümanlarıyla hesaplaşmaktır. İkincisi; evreni anlama isteği tarafından güdülenmiş gibidir. Çünkü onca, evreni anlamak, Tanrıya ilişkin bir tasarım oluşturmaya bağlıdır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin şu ifadesi oldukça anlamlıdır:

Biz evreni, yer, gök, cisim ve âlem olarak değil, Tanrı'nın bir yaratığı ve eylemi olarak düşünürüz.⁽⁶²⁷⁾

Üçüncü neden, ilk iki nedene göre oldukça yapınıtsaldır ve kuşkusuz bir temelden hareket eder. Yapınıtsaldır; çünkü İslam dünyasında Tanrı kavramına olumsuz yaklaşan herhangi bir düşünür,

622 Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.22 vd.

623 Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.26-28 ve 35-36 ve 116; "Mişkât el-Envâr", s.23; Me'âric el-Kuds fî Medâric Ma'rife en-Nefs, Beyrût, 1988, s.23.

624 Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.4-5; *İhyâ*, Cilt:1, s.98-103; "Ravda et-Tâlibîn", s.11-12.

625 Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn", s.32-33; *el-Maksad*, s.129-130; "Mişkât el-Envâr", s.40 vd.; "Mîrâc es-Sâlikîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Beyrût, 1986, s.81 vd.

626 Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.40-42.

627 Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.4. Türkçe'si için bkz. Gazzâlî, *İhtisâd'da Orta Yol*, çeviren, Kemal Işık, AÜİF Yayınları, 1971, s.9.

bilebildiğimiz kadarıyla yoktur. Aynı zamanda, *el-Munkiz*'de belirtildiğine göre, kuşkuya düştüğü dönemlerde bile Tanrının varlığı konusunda olumsuz bir tutum takınmamıştır.⁽⁶²⁸⁾ Her ne kadar Gazzâlî, *Tehâfüt*'te insanları, Tanrıya inanan ve inanmayan diye iki gruba ayırıp, Dehriyeler (*Dehriyyûn*) dediği bir grup filozofun Tanrıya inanmadığını söylese de,⁽⁶²⁹⁾ bu grup İslam toplumuna ait değildir ve büyük bir olasılıkla, Tanrının öncesizlik niteliğini zamana yüklemekte, zamana tanrılaştırmaktadır. Onun yapını olan kuşkusal söylemi şöyledir:

Arık bir Rabb'imizin var olup olmadığını bilmemiz gerekir. Eğer varsa, elçiler gönderecek, sorumluluk yükleyecek, yasak edecek ve emir verecek bir biçimde konuşması olası mıdır? Konuşması olasıysa, itaat ya da isyan ettiğimizde, bizi ödüllendirmeye ya da cezalandırmaya kadir midir?⁽⁶³⁰⁾

Gazzâlî Tanrı sorununu ele alışı meşru bir temele dayandırdıktan sonra, Tanrının varlığı sorununa eğilir. Bu sorun, Tanrının özüne ilişkin en temel sorundur. Çünkü Tanrı konusunda konuşabilmek, ona bir öz atfedebilmek ve nitelik ve eylemler yükleyebilmek için, önce onun varlığı ortaya konmalıdır. Acaba Gazzâlî Tanrının varlığına ilişkin nasıl uslamamalar ileri sürmekte, onları nasıl temellendirmektedir?

O, Tanrının varlığı sorununu ele alırken, işe onun var olduğu iddiasıyla başlar.⁽⁶³¹⁾ Bu iddia önsel bir kabul ifade eder ve temellendirilmesi gerekir. O, anılan iddiayı temellendirme konusunda, İbn Sînâ'da da karşılaştığımız ikili bir yaklaşım sergiler. Bu yaklaşımlardan ilki, evrenden hareket ederek onun varlığını, uslamamalarla, dolaylı bilme yoluyla temellendirmeyi ereklerken; ikincisi, öznel deneyimlerden ve içgörüden hareket eder. O, bu ikili yaklaşımını *Kuran*'a dayandırır ve dinsel açıdan meşrulaştırır.⁽⁶³²⁾ Onca, *Kuran*, içimizde ve dışımızda Tanrının varlığının göstergelerinin bulunduğunu⁽⁶³³⁾ ve yer ve göklerdeki engin mülkûn O'nun

628 Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.7.

629 Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.89.

630 Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.7; Tr. s.11.

631 Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.24; *İhyâ*, Cilt:1, s.98; *Tehâfüt*, s.89 vd.

632 Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.23; *el-Maksûd*, s.116; *Mc'âric*, s.31-32.

633) Bkz. Fussilet Suresi, 53; Zâriyât Suresi, 20-21

yaratısı olduğunu söylemek⁽⁶³⁴⁾ ve her şey için Tanrının tanıklığının yeterli olduğunu⁽⁶³⁵⁾ bildirmekle buna işaret etmektedir. İlk yaklaşım, halka ve kelamcılara, ikinci yaklaşım ise seçkinlere özgüdür. Nitekim o, büyük bir olasılıkla İbn Sînâ'dan esinlenerek *el-Maksad*'da şöyle der:

Tanrı öyle bir varlıktır ki, öncelikle seçkin kullarına, zatını bilmeleri hususunda, zatına yönlendirmiş; bununla seçkin kullar, Tanrı'nın zatının bilinmesine kanıt getirmişlerdir. Kullarından sıradan olanları da, yaratıklarına yönlendirmiş; onlar da, O'nun zatına onunla kanıt getirmişlerdir.⁽⁶³⁶⁾

634) Şûrâ Suresi, 29; Talâk Suresi, 12.

635) Bkz. Fussilet Suresi, 40.

636) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.116. Aynı anlayış s.98-99'da da yinelenir. Gazzâlî aynı anlayışı farklı sözcüklerle *Kimya' es-Saâde*'de de yineler. Ancak orada, Tanrıyı bilmenin iki yolu olduğunu; ilkinin çok derin bir yol, ikincisinin ise analogi ve usamlama yolu olduğunu belirtir ve usamlama yolunu halkın (avâmm) yolu olarak sunar. Bkz. *Kimya-yı Saâdet*, s.37. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr* adlı yapıtında ise, anılan anlayışı biraz değiştirerek, dıșsal nesnelerle Tanrı'nın varlığına kanıt getirme (*istidlâl*) anlayışına yeni bir yorum getirmeyi dener. Bu çaba anlamlı bir çabadır; çünkü *Kuran*'ın nesnelerle kanıt getirme yöntemini kurtarmaya dönüktür. O bu bağlamda yaratan-yaratılan ikiliğine dayanan nesnelerle kanıt getirme yerine varlığın birliği öğretisini esas alan, bu nedenle de yaratıcı-yaratılan ilişkisini aşan bir usamlama yönteminden söz etmektedir. Oysa yaratıcı-yaratılan ikiliğinin ortadan kalktığı bir dizgede dıșsal olandan söz edilemeyeceğine göre, ikiliğe dayalı bir usamlamadan da söz edilemez. O, bu çelişkinin farkındadır ve sorunu aşmaya çalışarak *Mişkât el-Envâr*'da, şöyle der: "Kimi basiretli insanlar, bir şeyi görmeden önce o şeyde Tanrı'yı görürüm, demişlerdir; çünkü onlar nesneleri Tanrı ile görürler. Kimi insanlar da nesneleri görür; Tanrı'yı da nesneler ile birlikte görür. İlki, şu ayete işaret etmektedir: "Tanrı'nın her şeye tanıklık etmesi yetmez mi?" İkincisi ise, "onlara kanıtlarımızı dıș dünyada ve kendi nefislerinde göstereceğiz" ayetine işaret etmektedir. İlki müşâhede sahibidir; ikincisi ise, Tanrı'nın kanıtlarından yola çıkarak akıl yürüten (*istidlâl*) kimsedir. Birinci durumu siddiklerin, ikinci durum ise bilgide derinleşmiş bilginlerin (*el-ulemâ er-râsihân*) derecesidir. Bu ikisinin dıșındaki dereceler, gafillerin dereceleridir. Eğer bunu anladıysan bil ki, nasıl dıșsal göze her şey ışık ile görünürse, iç göze de her şey Tanrı ile görünür. Fakat burada bir fark vardır. Bu fark şudur: Işığın Güneş'in batmasıyla yok olması, gölge ortaya çıkıncaya kadar gizli kalması olasıdır; oysa her şeyin kaynağı olan tarrisal ışığın kaybolması ve batması olası değildir. O daima tüm nesnelerle birlikte dur. Bu yüzden, fark yoluyla (*el-istidlâl bi't- tefrika*) akıl yürütme imkansızdır. Tanrı'nın bir an yok olduğu düşünülse gökler ve yer yıkılır. Şu halde nesneleri aydınlatmasından Güneş'in ışığını bildiğimiz gibi, Tanrı nesnelerden ayrılmadığı için fark yoluyla O'nu bilemeyiz. Çünkü tüm nesneler, tüm zamanlarda eşit bir biçimde yaratıcısının birliğine işaret etmekte; yine tüm nes-

Gazzâlî, yer yer sıradan insanların (avâmın), Tanrının varlığı konusunda taklit ile yetinebileceği ve Tanrının varlığına ilişkin mantıksal uslamlamaya başvurmalarına gerek olmadığını ima etse de,⁽⁶³⁷⁾ Kuran'ın insanı evrene yönlendiren ayetlerinin etkisinden kendisini alamaz.⁽⁶³⁸⁾ Bu yüzden o, ilk yol olarak gördüğü uslamlamayla kanıt getirmenin pek çok formunu halka dönük olarak yazdığı eserlerde ve kelami yapıtlarında tekrar tekrar dile getirir. Bu formlar, zaten ondan önce oluşturulmuş ve yaygınlık kazanmış formlardır.⁽⁶³⁹⁾ Gazzâlî'nin Tanrının varlığını nasıl temellendirdiğini, anılan ikili yaklaşımını dikkate alarak, daha nesnel hale getirebiliriz.

A) Usamlamaya Dayalı Kanıtlar

Usamlamayla Tanrının varlığını temellendirme yöntemi, İslam düşün geleneği içerisinde oldukça yaygındır. Özellikle kalam ve İslam felsefesinde, kimi kez Kuran'dan, kimi kez Eski Yunan felsefesinden, kimi kez de Ortadoğu'da yaygın olan Hristiyan ve Yahudi

neler O'nu överek tesbih etmektedir. İşte bu nedenle, fark ortadan kalkmış; fark yoluyla usamlama geçerliliğini yitirmiştir. Nesneleri bilmenin en etkin yolu, onları zıtlarıyla bilmektir. Oysa O'nun görünürde bir zıttı ve çelişigi bulunmamaktadır. Tanrı'nın gizli kalması, celalinin şiddetinden ve halkın O'dan gafil olması da, ışığın keskinliğindendir. Her şeyde görünmesinden ve ışığın parlaklığından dolayı halktan gizlenen Tanrı'yı tesbih ederim. Belki, kimi kısa görüşlüler bu sözümü anlamayıp, O'nun mekanda olduğunu sanırlar. O mekana ilişmekten yücedir. Zaten bizim sana, "O her şeyden öncedir, her şeyin üstündedir, her şeyin kaynağıdır, işaretidir" dememiz bu sanıyı uyandırmaktan uzaktır. Yine biliyorsun ki, aydınlatan aydınlanandan önce, onun üstünde ve onunla beraberdir. Fakat bir yönden onunla beraber bir diğer yönden de ondan öncedir. Bu sözün çelişki taşıdığını sanma. Kendi derecenin ölçüsü olan duyularını dikkate al. Elin hareketinin, nasıl elin gölgesinin hareketi ile beraber, ama nasıl ondan önce olduğunu düşün. Kimin bunu anlamaya gücü yetmezse, o, bilginin bu dalından uzak dursun. Çünkü her bilginin, bir anlayanı, kendine özgü bir adamı vardır ve herkes yeteneği olan konularda başarılı olur." "Mişkât el-Envâr", s.23-24.

637) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.99.

638) Gazzâlî, sıradan insanlar için yazdığını söylediği Kava'id el-Akâ'id'de Kuran'dan aktardığı ayetlere (Nebe Suresi, 6-16; Nûh Suresi, 15-18; Vâkı'a Suresi, 58-73; İbrâhîm Suresi, 10; Lokmân Suresi, 25; Rûm Suresi, 30) bağlı olarak şöyle der: "Görüldüğü gibi Tanrı'nın varlığına, insanın yaratılışı (*fitrat*) ve Kur'an'ın kanıtlarının dışında, başka kanıt aramaya gerek yoktur. Ancak biz kelâmcılara uyarak ussal kanıtları da zikredeceğiz." Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.99.

639) Bkz.İ. Ağah Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, AÜ Baskımevi, Ankara, 1987, s.15 vd.

teolojisinden esinle, Tanrının varlığına yönelik pek çok uslamlama geliştirilmiştir.⁽⁶⁴⁰⁾ Gazzâlî, İslam düşüncesinin olgunlaştığı bir dönemde yaşadığı, öğretmeni Cüveynî aracılığıyla kelim, Bağdat'taki eğitim-öğretim yıllarında felsefeyi eleştirmek için okuduğu Fârâbî ve İbn Sînâ aracılığıyla da felsefe geleneğindeki uslamlamalardan haberdar olmuş ve onları öğrenmiştir. Dolayısıyla onun eserlerinde, gerek kelim gerekse felsefe geleneğindeki pek çok kanıt göze çarpmaktadır.

a) Yaratılmışlık (Hudûs) Kanıtı

Gazzâlî ağırlıklı olarak kelim geleneğinde yaygın olan, yaratılmışlık (hudûs) kanıtını kullanır ve onu, hem *el-İktisâd*'da hem de *İhyâ'nın* Kavâ'id el-Akâ'id bölümünde Tanrının varlığına ilişkin en temel kanıt olarak sunar.⁽⁶⁴¹⁾ Yaratılmışlık kanıtının kelim geleneği içerisinde iki şekli vardır ve bu ikisinin de temelinde Ebû el-Hasan el-Eş'arî bulunmaktadır. Onun her iki şeklinde de, el-Eş'arî, evrendeki değişimlerden hareket eder ve değişimi bir var edicinin ürünü olarak sunar. İlk şekil, insanın sperminden meydana gelmesinden; ikincisi ise, usta-bina ilişkisinden hareket eder.⁽⁶⁴²⁾ Benzer bir kanıt el-Eş'arî'nin çağdaşı el-Mâturidî'de de bulunmaktadır, o ise daha çok, yazı-katip ilişkisinden yola çıkmaktadır.⁽⁶⁴³⁾ Onlar kanıtı *Kuran*'a dayandırmışlardır. Onlara göre ne sperm kendiliğinden insan, ne ev için gerekli olan malzemelerden usta olmaksızın ev, ne de yazan bulunmaksızın yazı olabilir.⁽⁶⁴⁴⁾ Anılan uslamlama, Bâkîllânî ve Cüveynî gibi düşünürlerce geliştirilerek, felsefi bir form verilmiştir.⁽⁶⁴⁵⁾ Özellikle Cüveynî'nin kanıtı katkısı büyüktür. O,

640) Bkz. I. Agah Çubukçu, *agc*, s.9 vd.

641) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.2+ vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.99 vd.

642) Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş'arî, "Kitâb el-Luma" fi er- Redd alâ Ehl ez-Zeyğ ve el-Bid'a", tahkik: R. J. McCarthy, *Theology al-Ash'ari* içinde, Beyrût, 1952, s.6-7; Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Doçentlik Tezi, Ankara, 1976, s.165.

643) Bkz. Ebû Mensûr el-Mâturidî, *Kitâb el-Tevhîd*, tahkik: Fethullah Huleyî, İstanbul, 1970, s.18 vd.; Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s.165-166.

644) Bkz. el-Eş'arî, *el-Luma*, s.6; Mâturidî, *el-Tevhîd*, s.27; Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s.105-106.

645) Bkz. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s.168-169.

Kuran'da, İbrâhîm'in yıldızlara, aya, güneşe bakarak Tanrıya ulaşma sürecini ve "gelip geçici olanlar Tanrı olamaz" deyişini alarak, bundan hareketle kanıt tasım biçimine sokar.⁽⁶⁴⁶⁾ Öyle anlaşılıyor ki, Gazzâlî hem yaratılmışlık kanıtı, hem de kanıtları mantıksal forma sokma konusunda öğretmenine çok şey borçludur. Çünkü el-Kıstâs el-Müstakîm'de Gazzâlî, İbrâhîm'le Nemrut arasındaki tartışmada, İbrâhîm'in Nemrut'un Tanrı olmadığını kanıtlamak için, "benim Tanrım güneşi doğudan getirir, eğer Tanrıysan sen de batıdan getir" deyişini tıpkı Cüveynî'nin yaptığı gibi tasım şekline sokar.⁽⁶⁴⁷⁾

Gazzâlî'nin, el-Iktisâd ve Kavâ'id'de sunduğu biçimiyle yaratılmışlık kanıtı, tümel olarak, "Tanrının dışında kalan her şey" diye tanımladığı evrenden hareket etmektedir.⁽⁶⁴⁸⁾ Çünkü onca, "nasıl güneşin aydınlattığı her zerre, güneşin varlığına bir kanıtsa, göklerdeki, yerdeki ve bu ikisinin arasındaki, önceli olan varlıklar da, kendilerini var eden bir varlığın gerekliliğine kanıttır."⁽⁶⁴⁹⁾ O, yaratılmışlık kanıtının ilksel biçimini anımsatan pek çok argümana yer verir; bu nedenle usta-bina, yazı-katip ilişkisini ve sperm örneğini sık sık vurgular.⁽⁶⁵⁰⁾ Hatta Cüveynî'nin el-Akide en-Nizâmiyye'de

646) Bkz. Cüveynî, *çş-Sâmil fî Usûl ed-Dîn*, tahkik: A. S.en-Neccâr ve diğerleri, İskenderiye 1969, s.246; Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s.166.

647) Bkz. Gazzâlî, el-Kıstâs el-Müstakîm, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, Cilt:I, Beyrût, 1986, s.14-15; Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s.166-167.

648) Bkz. Gazzâlî, el-Iktisâd, s.24; *Ihyâ*, Cilt:I, s.99.

649) Bkz. Gazzâlî, el-Maksad, s.115-116.

650) Bkz. Gazzâlî, el-Maksad, s.30-31 ve 52-53; Gazzâlî, "el-Hikme fî Mahlûkât Allah Azze ve Celle", Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, Cilt:III; Beyrût, 1986, s.25-26; *Kimya-yı Saâdet*, s.37. Gazzâlî, spermın her aşamasını, Mü'minûn Suresi 12. ayeti anarak Tanrı'nın yarattığını söyler ve şöyle der: "Sperm en küçük bir etkiyle bozulabilir ve aslını ve mizacı değiştirebilir. İşte bu spermden Tanrı, ana rahmine taşınınca, sırasıyla kan pıhtısı, et parçası ve kemikler var eder. Ardından o kemiklere et giydirir; sinirler ve kaslarla onu güçlendirir ve damarlarla örür. Ardından baş kemiklerini birleştirip yerli yerine koyar ve ondaki kulak, göz, burun, ağız gibi delikleri ayrı ayrı belirler. İşte, Tanrı erkek ve kadını bu aşamalardan geçirerek var eder." ("el-Hikme", s.25-26) Aynı bilgiler için bkz. *Kimya-yı Saâdet*, s.564. Gazzâlî, Eş'ârî'de ilk örneği ile karşılaştığımız sperm kanıtını ise, Dehr Suresi, 1 ve 2. ayetlere dayanarak şöyle dillendirir: "İnsanın aslı; yani var olmadan önceki hali spermden ibarettir. Sperm kötü kokulu bir damla sudur ve onda akıl, kulak, göz, baş, el, ayak, dil, damar, sinir, kemik, deri ve et gibi şeyler yoktur. Sadece

Hız. Muhammed'e atfederek ortaya koyduğu, "kendini bilen Tanrıyı bilir" anlayışını⁽⁶⁵¹⁾ ele alarak geliştirir.⁽⁶⁵²⁾ Daha da ileriye giderek, "Tanrı, Adem'i kendi biçiminde (sûret) yarattı" hadisini, Tanrının varlığı ve neligini bilme konusunda bir kanıt şekline sokar.⁽⁶⁵³⁾ Onca, uslamalamanın iki boyutu vardır; ilk boyut, insanla Tanrı arasındaki benzer niteliklerden yola çıkmak; ikinci boyutu ise, insanla Tanrının eylemlerini karşılaştırmaktır. Gazzâlî'ye göre, nasıl insan, ruhu aracılığıyla varlık kazanıyor ve eylemde bulunuyor, ruhu olmadığında etkinliği duruyorsa, tıpkı bunun gibi, ne evrenin kendisi ne de oradaki hareket ve değişimler Tanrı olmadan var olabilir. "Tanrı, insanı kendi biçiminde (sûret) yarattı" sözünün anlamı budur, ye insanın küçük evren olarak nitelenmesi de bu yüzdendir. Tanrının varlığı ve neligi ile ilgili olarak insan kendi niteliklerine; evrendeki etkinliği ile ilgili olarak da ruhun bedendeki etkinliğine bakılarak bir analogi ile belli bir sanı oluşturabilir.⁽⁶⁵⁴⁾

Gazzâlî'nin yaratılmışlık kavramı, felsefi bir formda ortaya koyması üç ana önermeye dayanır:

I. Önerme: Her öncelinin (hâdis), önceli olması için bir neden gereklidir.

II. Önerme: Evren öncelidir.

III. Önerme: O halde, evrenin önceli oluşunun, bir nedeninin bulunması gerekir.⁽⁶⁵⁵⁾

Gazzâlî'nin öne sürdüğü yukarıdaki önermelerin bilgikuramsal

beyaz bir sudur. Fakat tüm bu akıllara durgunluk veren organlar ondan meydana gelmiştir. Bunları o mu, yoksa bir başkası mı meydana getirmektedir? Bunları sperm meydana getirmiş olamaz; çünkü insan zorunlu olarak, en olgun çağında her organı yerli yerinde olduğu halde, bir kıl tanesini yaratmaktan acizdir. Şu halde bir su damlası halinde iken daha acizdir. Bundan insan kendisinin varlığından Tanrı'nın varolduğu ortaya çıkar." *Kimya-yı Saâdet*, s.37.

651) Bkz. Cüveynî, *el-Akide en-Nizâmiyye*, MÜF Yayınları, İstanbul, tarihsiz, s.21.

652) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednûn bihi alâ Gayri Ehlihi (el-Mednûn el-Kebir)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:II; Beyrût, 1986, s.131-133; *Kimya-yı Saâdet*, s.17 vd. ve 17-18; "el-Ecvice el-Gazzâlîyye fî el-Mesâ'il el-Uhreviyye (el-Mednûn es-Sagîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:III; Beyrût, 1986, s.178; *Me'âric*, s.32; "el-Hikme", s.43.

653) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednûn es-Sagîr", s.176-177; "Ravda et-Talibin", s.49-50.

654) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednûn es-Sagîr", s.176-177; "Ravda et-Talibin", s.49-50; *Kimya-yı Saâdet*, s.19-20 ve 40-42.

655) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.24; *İhyâ*, Cilt:I, s.99.

değeri nedir? Bu önermeler kesin bir biçimde temellendirilebilir mi? Onların doğruluğuna duyulan güven nereden kaynaklanmaktadır? O kendisine yöneltilebilecek bu türden olası soruların önünü kesmek için, her önermeyi ayrı ayrı ele alarak, bilgikuramsal değerini tartışır ve onları temellendirmeye yönelir. Temellendirmelerinde ise, daha çok, gündelik insansal deneyimlere, kavramsal çözümlemelere ve iki değerli Aristoteles mantığına dayanır.

I. Önerme: "Her öncelinin, önceli olması için bir neden gereklidir."

Gazzâlî'nin kanısına göre, bu önerme, ussal açıdan kanıta gereksinim duymayacak denli, açık-seçik bir önermedir. Bir başka deyişle, kendisinden kuşku duyulmayan, önsel bir önermedir.⁽⁶⁵⁶⁾ O, önermenin açık-seçikliğini ve öselliğini göstermek için, kavramsal bir çözümlemeye girişir. Ona göre, "önceli, yok iken varolan şey" demektir. Bu durumda, öncelinin varlığı konusunda, Aristoteles'in iki değerli mantığı uyarınca, olumlama ve olumsuzlama (*nefy* ve *ısbât*) yöntemiyle, iki seçenek ileri sürülebilir. Bu iki seçenek şudur: Öncelinin varlığı, ya olursuzdur ya da olurludur. Olursuz olamaz; çünkü önceli, yani evren var olmuştur. Oysa olursuz olan, asla var olamazdı.⁽⁶⁵⁷⁾ Acaba öncelinin varlığı, kendi özünün gereği olamaz mı? Gazzâlî'ye göre, bu da olursuzdur; çünkü varlığı özü gereği olan, önceli değil zorunlu varlıktır. Olurlu, tanımından da anlaşılacağı gibi, olması da olmaması da çelişki gerektirmeyendir. Bu haliyle olurlu, varolmak için, kendi dışında bir nedene gereksinim duyar. Bu neden ise, varlığı, yokluğa yeğleyen, özgür bir nedendir.⁽⁶⁵⁸⁾

II. Önerme: "Evren öncelidir."

Gazzâlî, Tanrının dışında her şey biçiminde tanımladığı evrenin, önceli olduğunu iddia eder.⁽⁶⁵⁹⁾ O, anılan iddiasını kanıtlamak için, kimi Hint ve Yunan düşünürlerinin etkisiyle önce Mutezile ardından da ehlišünnet kelamcılarınca benimsenen, töz ilinek metafizigine dayanır.⁽⁶⁶⁰⁾ Bu metafiziğe göre, evrendeki her şey töz ve ili-

656) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.25; *İhyâ*, Cilt:1, s.99.

657) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.25; *İhyâ*, Cilt:1, s.99.

658) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.25-26; *İhyâ*, Cilt:1, s.99.

659) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.26 *İhyâ*, Cilt:1, s.99.

660) Töz-ilinek metafiziginin kaynakları ve İslam dünyasına girişi için bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felâceleri* (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı), Çev. Kasım Furhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s.357 vd.

nekten meydana gelir.⁽⁶⁶¹⁾ Töz ve ilinek ise, öncelidir; çünkü töz ve ilinekten meydana gelen cisim, hareket ve hareketsizlikten yoksun değildir. Oysa hareket ve hareketsizlik, önceliliğin bir işaretidir. Evren, bir bütün olarak cisim olduğuna ve cisim de hareket ve hareketsizlikten yoksun olmadığına göre, evrenin önceli olduğu yargısına varmak gerekir.⁽⁶⁶²⁾ Burada, klasik kelamın ve Gazzâlî'nin ilginç iki ön kabulüyle karşı karşıyayız. Bunlardan ilki, hareket ve hareketsizliğin önceliliğe kanıt oluşu; ikincisi ise, önceliden yoksun olmayan şeyin, öncesiz olamamasıdır.⁽⁶⁶³⁾ Bu noktada Gazzâlî, İslam filozoflarıyla polemige girer. Onlarca evren, hareket ve hareketsizlikten yoksun olmamasına rağmen, öncesizdir.⁽⁶⁶⁴⁾ Gazzâlî, böylesi bir düşüncenin, önceliler dizisinin sonsuzca geriye gitmesine yol açacağına inanır. Klasik felsefedeki deyişle, bu durum, teselsülün imkansızlığı (başlangıçsız dizilerin olursuzluğu) ilkesine aykırıdır ve varlığın ortaya çıkışına ve varlıklardan hareketle Tanrının varlığına kanıt getirmeye engeldir. Bu olgudan hareketle Gazzâlî, filozofların, Tanrının varlığına kanıt getiremeyeceklerini ileri sürer.⁽⁶⁶⁵⁾ Onca filozoflar, Aristoteles'in, madde-biçim ayrımına dayanan ve gizil haldeki maddeyi, öncesiz sayan bir evren kurgusuna yönelmekle, evrenin yaratılmamış olduğunu ileri sürmüşlerdir ve bu tutumlarıyla Tanrının birliğini de tehlikeye düşürmüşlerdir.⁽⁶⁶⁶⁾ Gazzâlî'ye göre evrenin, hem öncesiz olduğunu hem de yaratılmış olduğunu savlamak bir çelişkidir.⁽⁶⁶⁷⁾ O, bu usamlamalarına dayanarak, kendi ön kabullerini, en azından halk gözünde meşrulaştırmak için, bir eytişim (*cedel*) yöntemi olan tekfire (dinsizlikle suçlama) başvurur.⁽⁶⁶⁸⁾ Tam bu bağlamda, İbn Rüşd'e kulak verirsek, Gazzâlî'nin filozofla-

661) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.26-27.

662) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.26-27; *İhyâ*, Cilt:I, s.99.

663) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.26-27; *İhyâ*, Cilt:I, s.99.

664) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.27- 32; *Tehâfüt*, s.81 vd.

665) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.27; *Tehâfüt*, s.110 vd.

666) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.27; *Tehâfüt*, s.48 vdd. ve 116 vd.

667) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.27; *Tehâfüt*, s.89 vd.

668) Gazzâlî, filozoflara yönelik dinsizlik suçlamasını hemen her eserinde yineler; bu ısrar, onun filozoflara duyduğu duygusal tepkinin bir yansıması ve halkı onların görüşlerinden uzak tutmak için gösterdiği çabayı ifade edebilir. Örneğin bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.249-250; *Tehâfüt*, s.204; *el-Munkiz*, s.11-13; "Faysal et-Tefrika", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:I, Beyrût, 1986, s.132-133.

rın evrenin öncesizliği savlarını yanlış anladığını ya da sapırdığını; onların Tanrının öncesizliğini zaman dışı, evreninkini ise, zamanda öncesizlik olarak algıladıklarını kaydetmeliyiz.⁽⁶⁶⁹⁾ Kuşkusuz filozofların bu görüşü, onların, zaman dışı yaratma algılarıyla oldukça uyumludur. Onlarca, güneş ışığının güneşe ya da elin hareketinin eldeki anahtarın hareketine önceliği olduğu gibi, Tanrı da evrene öncelidir.⁽⁶⁷⁰⁾ Bu durumda, Gazzâlî'nin kanısının aksine, filozoflar hem evrenin yaratılmış olduğunu hem de evrenden hareketle, Tanrının varlığının kanıtlanabileceğini mantıksal olarak savlama olanağına sahip olacaklardır; zaten onlar da öyle yapmışlardır.⁽⁶⁷¹⁾

III. Önerme: "Evreninin önceli oluşunun bir nedeni bulunması gerekir."

Önceli olduğuna inandığı evrenin, varolup olmamasının olası olduğunu söyleyen Gazzâlî, buradan yola çıkarak, onun bir yeğleyici (*muraccih*) ve belirleyiciye (*muhassıs*) gereksinimi olduğu sonucuna ulaşır.⁽⁶⁷²⁾ Bu yeğleyici ve belirleyici, onca, filozofların ve kimi Mutezili düşünürün savlarının aksine, özgür seçicidir (*fa'il-i muhtâr*).⁽⁶⁷³⁾ Bu özgür seçicinin, sadece yaratıcı olması yetmez; bilgi, irade ve kudret sahibi olması da gerekir. Çünkü evreni, zaman içerisindeki anlardan birisinde seçmesi ve var kılması için, bu nitelikler zorunludur. Gazzâlî, filozofların zamanda yaratmanın Tanrı tasarrımı açısından doğurduğu ve kendi zaman dışı anlık yaratmalarını meşrulaştırmak için ortaya attıkları, "Tanrı varlığı yokluğa neden şu zamanda yeğledi de, bir başka zamanda yeğlemedi" sorusunu da anlamsız bulur. Onca Tanrı özgür, dilediğini yapan ve istediğini, dilediği zaman yaratan bir varlıktır ve onun iradesi, bir beğeni, bir amaç ya da gayeye bağlı değildir.⁽⁶⁷⁴⁾ Öte yandan O, zaman dışıdır; zaman da varlığını onun yaratmasına borçludur. Çünkü zaman, nesnelere bağlıdır; nesneler ona değil.⁽⁶⁷⁵⁾

669) Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfût et-Tehâfût)*, Cilt:1, Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, s.82 vd.

670) Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:1, s.82-84.

671) Bkz. İ. Ağah Çubukçu, *age*, s.21 vd.

672) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.25-26; *İhyâ*, Cilt:1, s.99.

673) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.26-27; *İhyâ*, Cilt:1, s.99; *Tehâfût*, s.93.

674) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.56 vd.; *el-İktisâd*, s.101 vd. ve 175 vd.

675) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.48 vdd.; *el-İktisâd*, s.103 vd.; *el-Maksad*, s.117-118.

Gazzâlî'nin kelam geleneğine dayanarak ortaya koyduğu yaratılmışlık kamtı, temelde, başlangıçsız dizilerin olursuzluğu (teselsülün imkansızlığı) ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke, ortaçağ İslam düşünürlerinin, hem varlıklar hem de kavram ve önermeler alanında en temel ilkelerinden birisidir ve bir nedenler zincirini gündeme getirir. İlk bakışta, oldukça doyurucu gibi gözüken ilkenin, iyice irdelendiğinde, özellikle varlıklar alanında kullanımının felsefi kuşkuya açık olduğu görülür.⁽⁶⁷⁶⁾ Bundan daha da önemlisi, Gazzâlî'nin anılan ilkeyi kullanmaya hakkının olup olmadığı sorusudur. Onun evreni anlamlandırma sürecini ele alırken inceleyeceğimiz gibi, o evrendeki tüm nedenleri, özgür neden olarak gördüğü Tanrıya indirgemektedir. Onun bu tutumu, hem kelami hem de tasavvufi eserlerde kendini açığa vurur. Nitekim o şöyle der:

Biz nedenle, yalnızca yeğleyiciyi (Tanrı) kastediyoruz.⁽⁶⁷⁷⁾

b) Olurluk (İmkân) Kanıtı

Klasik İslam düşüncesinde, Tanrının varlığına ilişkin önemli kanıtlardan birisi de olurluk kanıtıdır ve genelde felsefi çevrelerde kabul görmüştür.⁽⁶⁷⁸⁾ Bu kamı özde, varlıkların varlıkbilimsel olarak, zorunlu, olurlu ve olursuz biçiminde sınıflamasına ve varlıklar

676) Nitekim, modern felsefede, ilkeye eleştirel olarak bakan düşünürler ortaya çıkmış ve özellikle ilkenin varlıklar alanındaki uygulanışını, ilk varlığı, evrenin dışına yerleştirdiği, başka bir deyişle benzer nedenlerden yola çıkıp, hiçbir şeye benzemeyen bir ilk nederde durduğu için reddetmişlerdir. Ayrıca, kimi eleştirmenlere göre, varlıkları, ilk nedende durdurmak bilimin felsefesine de aykırıdır. Çünkü "varlıklar dünyasıyla ilgilenen bilimler, varlıklarla ilgili nedenleri, dünyanın dışında değil, varlıklar dünyasının içinde arar ve varlıklar dizisinin, sonsuzca uzatılabileceği varsayımı ile hareket eder ve bilir ki, nedenleri, bırakın varlıklar dünyası dışında durdurmayı, varlıklar dünyası için de durdurmak bile, bilimin önünde bir engel oluşturur. Kaldı ki bilim, zaman ve mekân içindeki evrenin zaman ve mekân dışı hiçbir şeye benzemeyen nedeninin olduğunu söylemeyi, kendi içinde çelişkili bulur; evreni kendi iç işleyişinde fizik ötesi bir nedene baş vurmadan açıklamaya çalışır." Bkz. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *OMÜİFD* içinde, sayı: 14-15, Samsun 2003, s.74, dipnot, 162; ilkeye yöneltilen başka eleştiriler için bkz. Rodin Le Poidevin, *Atizm (İnanma İnanmama Üzerine Tartışma)*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1987, s.36-40.

677) Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.26-27. Aynı anlayışın tasavvufi dönemdeki ifadesi için bkz. *el-Maksad*, s. 86-87 ve 115 ve 183 ve 189; "Ravda el-Tâlibîn", s.71 ve 85; *Me'âric*, s.104.

678) Bkz. İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhâc'il-Edille", hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları 1985, s.206-213; İ. Ağah Çubukçu, *age*, s.30-32.

alanında sonsuzca geriye gidişin olursuzluğu ilkesine dayanır.⁽⁶⁷⁹⁾ Kelam geleneği içerisinde, Mutezile ile birlikte, "içinde yaşadığımız evren, olurlu olan evrenlerin en iyisidir" ve "ussal açıdan olurlu olan her şey, Tanrı için olurludur"⁽⁶⁸⁰⁾ gibi, olurluğa ilişkin kimi ilkeler kullanılmışsa da, Cüveynî'den önce olurluk kanıtına rastlanmaz. Cüveynî'nin anılan kanıtı yönelmesi, felsefi kültürden etkilendiğini göstermektedir; zira o, İbn Sînâ'nın çağdaşıdır. O, evrendeki varlıkları felsefe geleneğine uyararak zorunlu, olursuz ve olurlu ayrımına tabi tutar ve olurluyu varlığı da yokluğu da olası olan diye tanımlar. Böylece, olası olanın, varlığını yokluğa tercih eden (*muraccih*), başlangıcı olmayan, varlığı özü gereği olan zorunlu bir varlığın gerekliliği üzerinde durur. Zorunlu varlığın yokluğu düşünülemez, aksi halde, olurlu olan varlık kazanamazdı.⁽⁶⁸¹⁾ Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî, hem öğretmeni hem de felsefe geleneğini eleştirmek için İbn Sînâ ve Fârâbî'nin kitaplarını okuduğu sırada kanıtı öğrenir. O, her ne kadar kanıtı sistematik bir biçimde ele almasa da, gerek yaratılmışlık kanıtında evrenin yaratılmışlığını kanıtlarken ve gerekse Tanrının zorunlu varlık olduğunu göstermeyi denerken, olurluk kanıtının temel öncüllerini kullanır. Nitekim *el-İktisâd*'da, olurlu olan varlığı, yokluktan varlık alanına çıkaracak, yokluğu varlığa tercih edecek (*muraccih*) bir varlığın gerektiğini vurgular.⁽⁶⁸²⁾ "Mişkât el-Envâr" ve *Me'âric el-Kuds*'de varlıkları, Yeni-Platonculuktan izler taşıyan nurlar öğretisi ile açıklamayı denediğinde, anılan anlayışı daha da geliştirir. Orada varlığı, özüyle varolan ve varlığı başkasından olan diye ikiye ayırır; özüyle var olan zorunlu varlık, varlığı başkasından olan ise olurlu varlıktır. Onca, olurlu olan özünde sırf yokluktur, onun varlığı başkasından dolayıcıdır.⁽⁶⁸³⁾ O şöyle der:

Bu varlık özü yününden ele alındığında, sırf yokluktan başka bir şey değildir. O halde, bu varlığa varlığını veren bir kaynak gereklidir.⁽⁶⁸⁴⁾

679) Bkz. İbn Rüşd, "el-Keşf", s.207 vd.

680) Krş. A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983, s.83 vd.

681) Bkz. Cüveynî, *el-Akide en-Nizâmiyye*, s.16 vd.; İbn Rüşd, "el-Keşf", s.207 vd.; Mehmet Dağ, İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Alem ve Allah Görüşü, s.168 vd.

682) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.25-26; *İhyâ*, Cilt:s.99.

683) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.17; *el-Maksad*, s.97-98; *Me'âric*, s.163.

684) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.97.

O, *Me'âric el-Kuds* adlı yapıtında, zorunlu varlığın var olduğuna kanıtımız nedir, sorusunu ortaya atar ve şöyle yanıt verir:

Kanıtımız şudur: Var olan bir şey ya zorunlu olarak var olur ya da onun varlığı olurludur. Varlığı olurlu olan, var olmak ve varlığını devam ettirmek için bir başkasına dayanmak zorundadır. Evren bir bütün olarak olurlu bir varlıktır. O halde, zorunlu varlığa dayanması gerekir.⁽⁶⁸⁵⁾

Gazzâlî aynı anlayışa, "el-Mednün el-Kebîr"de de başvurur ve "her olurlu için, bir var edici, yani yokluğu varlığa tercih eden şarttır" der.⁽⁶⁸⁶⁾ Olurluk kanıtı da özde, evrenin yaratılmış olduğu ve zincirleme sonsuzca gidişin olursuzluğu ilkesine dayanır; oysa bunları yeter düzeyde temellendirmek olanaksızdır.

c) Gözetim (İnâyet) Kanıtı

Bu kanıtın özü, *Kuran*'a değin geriye gitmektedir; çünkü *Kuran*, evrendeki nesnelerin, güneşin, ayın, yıldızların, dağların, bitkilerin, suyun, yağmurun, hayvanların, vb. insan için yaratıldığını sık sık vurgular ve evrendeki varlık, nesne ve olayların insansal yararından söz eder.⁽⁶⁸⁷⁾ Onca bu yararın, tanrısal bir boyutu da vardır; çünkü, gözetim (inâyet), üstün bir varlığın insanı kayırmasını, her şeyi, onun gereksinimlerine göre planlamasını ifade eder. Bu olgu, *Kuran*'ın evrendeki varlık, nesne ve olayları Tanrının göstergeleri (âyet) olarak sunmasına zemin hazırlar.⁽⁶⁸⁸⁾ *Kuran*'ın bu tutumu, kuşkusuz kelimeler geleneği içerisinde önemli bir yankı yapmış; onların evreni, Tanrının göstergesi olarak algılamalarına zemin hazırlamıştır.⁽⁶⁸⁹⁾ Ancak, öyle görünüyor ki, kelimacılar, tanrısal gözetime (inâyet) sık sık gönderme yapmakla birlikte, bu olgudan hareketle sistemli bir kanıt geliştirmemişlerdir. Onlar bu konuyu, daha çok Tanrının hikmeti, bilgisi ve adaleti çerçevesinde irdele-

685) Gazzâlî, *Me'âric*, Ar. s.163; Tr. s.137.

686) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednün el-Kebîr", s.142.

687) Örneğin bkz. Nuh Suresi, 15-18; Vakı'a Suresi, 58-73; Kasas Suresi, 71, Furkân Suresi, 61; En'âm Suresi, 97; Mürselât Suresi, 25-26; Nâziât Suresi, 31-33; Mulk Suresi, 15; Nebe Suresi, 6-16; Nahl Suresi, 14; Hicr Suresi, 22; Hadid Suresi, 25.

688) Örneğin bkz. Fussilet Suresi, 53; Zâriyât Suresi, 20-21.

689) Bağdâdî anılan anlayışı âlem kelimesinin köküne gönderme yaparak temellendirir ve şöyle der: "Kimi dilbilimcilere göre, âlem, âlâmet, işaret anlamına gelir; en doğru açıklama da budur; çünkü âlemindeki her şey var edicisine işaret eden bir âlâmet, yani bir delildir." Bağdâdî, *Usûl*, s.33.

mişlerdir. Gazzâlî, kendisinden önceki kalam geleneğini dikkate alıp, anılan olgunun tanrısal hikmet, bilgi ve adaletle bağıntısına dikkat çekmekle yetinmemiş, bundan hareketle Tanrının varlığına ilişkin bir kanıt düzenlemiştir. İbn Rüşd'ün, *Kuran*'a gönderme yaparak, kalamcıların Tanrının varlığına yönelik argümanlarını eleştirirken ortaya koyduğu şekliyle⁽⁶⁹⁰⁾ bu kanıt, tasım biçiminde olmakla birlikte, Gazzâlî'nin "el-Hikme fî Mahlûkât Allah" ve *Kimyâ' es-Sa'ade* adlı eserinde bulmak olasıdır. Gazzâlî, ilk eserin adından da anlaşılacağı gibi, Tanrının hikmeti çerçevesinde konuya yönelir ve evrendeki pek çok varlık nesne ve olayın insansal yararına gönderme yapar.⁽⁶⁹¹⁾ O, bu bağlamda, *Kuran*'ın evrendeki tanrısal gözetime (inâyet) gönderme yapan tüm ayetlerini ele alarak, gökler, yer, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, denizler, su, hava, ateş, insanın organları, hayvanlar, bitkiler, vb.nin ayrı ayrı insansal açıdan değerini anlatır.⁽⁶⁹²⁾ Onun, tanrısal gözetime (inâyet) gönderme yapan bir pasajını aktarmakta yarar vardır:

Şu işlerin hepsini, kusursuz ve zamanında yerine getiren, hiçbir şey yokken, onları yoktan var eden, onların üzerine yüceliğinin göstergelerini yayan, nimetleri ihsan eden, Tanrı'dan başka kim olabilir? Neslin devamı için gerekli olan, birleşmedeki şehvetin hazzını, spermi rahme ulaştıran, cinsel organın yapılışını, spermin dışarı çıkabilmesi için, gerekli olan özel hareketi ve bunlardaki tedbiri düşün. Sonra bedenın tüm organlarını ve her organın kendisinden istenen görevi yapışını düşün. Gözler, bakışlarla doğruyu bulmada, eller çeşitli işleri yapmada, vurma ve savunmada, ayaklar yürümede, mide besini özümsemeye, ciğer kanı temizlemeye, nefes yaşamada, ağız konuşma ve yemek yemeye, ön ve arka idrar yolları idrar ve atıkları dışarı atmada görevlendirilmiştir. Görevini eksiksiz yapan bunca organı düşün. Bunlar bir hikmete bağlı olarak en doğru şekilde yaratılmışlardır. Bütün bunlar boşu boşuna, rasgele yaratılmamıştır. Hepsi varlıkların ihtiyaçlarına uygun olarak, yerli yerince yaratılmıştır ve bununla evrenin iyiliği gözetilmiştir.⁽⁶⁹³⁾

690) Bkz. İbn Rüşd, "el-Keşf", s.216 vd.

691) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.3 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.563 vd.

692) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.3 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.563 vd.

693) Gazzâlî, "el-Hikme", s.34.

Yine o, nesnelerdeki hikmetleri saydıktan sonra, "tüm bunlar, hakim, bilge ve bilgisi sınırsız olan, Tanrının varlığına seni ulaştırır" der.⁽⁶⁹⁴⁾

d) Düzen Kanıtı

Bu kanıt, ıpkı gözetim (indiyet) kanıtı gibi Kuran'a değin geriye gitmektedir; çünkü Kuran, insanları psikolojik ve zihinsel açıdan etkileyip, Tanrının yüceliğine, bilgisine, adaletine göndermeler yapan ifadelerle yer vermektedir. Bu ifadelerden, düzen düşüncesini, en açık vurgulayanlardan birisi şudur:

O, yedi göğü, kat kat yaratandır. Rahmanın yarasında, hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, hiçbir çatlak görüyor musun? Sonra gözü, ikinci kez çevir de bak; göz aradığını bulamayıp, yorulmuş ve umudunu kesmiş olarak geri döner. Andolsun ki, biz, gökyüzünü yıldızlarla süsledik.⁽⁶⁹⁵⁾

Kelam geleneği, evrendeki düzeni, Tanrının varlığından çok, bilgisine kanıt saymıştır. Aynı anlayış Gazzâlî'de de sürer. O, özellikle *el-İktisâd*'da, Tanrının bilgi niteliği üzerinde dururken, evreni imleyen öncelileri, Tanrının dışındakiler (gayr) diye belirttikten sonra, Tanrının dışındakilerin (gayr), O'nun üstün sanatı ve düzenli eylemi olduğunu söyler.⁽⁶⁹⁶⁾ Aynı olguya, hikmet ve adalet kavramını açıklarken de değinir. Çünkü onca hikmet, nesnelerin bilgisine, düzenine ve bu düzendeki işlevselliğe ve sağlamlığa gönderme yaparken⁽⁶⁹⁷⁾; adalet her şeyin yerli yerine konulmasını imler.⁽⁶⁹⁸⁾ Gazzâlî'nin hik-

694) Gazzâlî, "el-Hikme", s.8 ve 74 ve 76. Evrendeki varlıkların, insan yararına yaratılması düşüncesinden hareket etmek, nesnelerin kendinde değerlerinin olduğu anlayışını ortadan kaldırmakta ve insan zararına olan, onun hayatını tehlikeye sokan, hayatına son veren bir çok olguyu görmezden gelmektedir. Bu koşulda, her şey insan yararına yaratılmıştır önermesi, iyi temellendirilmemiş; seçmece bir anlayışla oluşturulmuş bir önerme gibi görünmektedir. Kaldı ki, Gazzâlî'ye göre Tanrı bir amaç gülmenden dilediğini yaratan, ve yaptıklarından sorumlu olmayan bir varlıktır. İbn Rüşd'un da dediği gibi, (bkz. "el-Keşf", s.297) böylesi bir varlığın eylemlerinin hikmete dayandığını ve insansal inayeti gözetmediğini söylemek ne ölçüde doğrudur? Zira inayet ve hikmet, belli bir amaca göre hareket etmeyi gerektirir. Amaçsız bir varlığın eylemlerinde inayet ve hikmet aranmak çelişik bir tutum gibi görünmektedir.

695) Mülk Suresi, 3-5.

696) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.99-100.

697) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.60 ve 91; *el-İktisâd*, s.155.

698) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.71 vd.; *Me'âric*, s.99 vd.

met ve adaletle, düzen arasında kurdugu bu ilinti, "el-Hikme fî Mahlûkât el-Allah" ve *el-Maksad el-Esnâ'da*, onu, düzeni Tanrının varlığına kanıt olarak göstermeye iter. O, evreni sık sık planlanmış bir binaya benzetir; plandaki tertip ve düzene dikkat çeker.⁽⁶⁹⁹⁾ Ardından bir varlıklar sıradizimini ortaya koyarak, ilk nedenden dört köke inene kadar değeri ve yetkinliği azaltır. Bu varlıklar sıradizimini, ilk ve gerçek neden olan Tanrıdan sonraki, sözde ya da görünüşte nedenleri belli bir düzene sokar. Kimi kez Gazzâlî, evrende etkinlik ve işlevi kademeli olarak azalan bir nedensel düzenden söz eder gibi görünür.⁽⁷⁰⁰⁾ Bu anlayış, *el-Maksad el-Esnâ'daki* zaman sandığı örneğinde açıkça belirir.⁽⁷⁰¹⁾ Tanrı, anlık yaratımlarıyla nedeni sonuca yönlendirirken, bir âdet ortaya koyar ve bu, insansal düzeyde düzen olarak algılanır. O, Tanrının biçimlendirici (*musavvir*) ismine dayanarak yer yer evrendeki, estetik düzene de göndermeler yapar.⁽⁷⁰²⁾ Ancak onun asıl üzerinde durduğu amaçsal düzendir. Bu amaçsallık, tanrısal gözetimde (*inâyet*) dışsallaşır. O şöyle der:

Evrenin tümü, her birisi kendisinden istenen görevi yerine getiren, birbirine yardımcı organların bir araya getirilmesinden oluşmuş, oldukça sağlam bir biçimde düzenlenmiştir. Eğer o, farklı bir biçimde düzenlenseydi, düzen tümüyle altüst olurdu. Üste olması gereken üste, alta olması gereken de alta konmuştur. Bu tıpkı, bina yapılırken taşların alta, tahtaların üste konmasına benzer. Bu tesadüfen değil, sağlam olması kastıyla bilinçli olarak yapılmıştır. Eğer bu düzen değiştirilse ve taş, kerpiç ve tahtanın üzerine konsa, bina ayakta duramaz, alması gereken esas biçimi alamazdı. İşte yıldızların yukarıda, yer ve suyun aşağıda olmasının nedenini bu şekilde anlamalıyız. (...) Bu tertip ve düzen, evrenin her parçasında, hatta karıncanın organlarında bile vardır. Hayvanın en küçük parçası olan, gözdeki hikmetleri açıklamaya kalksak söz uzar; yani anlatmakla bitiremeyiz. Gözün tabakalarını, biçimlerini, ölçüsünü, renklerini, onda bulunan incelik ve işaretleri bilmeyen, onun, görünüşünün ötesini bilmiyor demektir: onun biçimlendiricisini

699) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.52-53; "el-Hikme", s.5-6.

700) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.71-73 ve 80-82; "el-Mednün el-Kebir", s.122-123 ve 141-142; *Kimya-yı Saâdet*, s.40-41.

701) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.67-68.

702) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.53-54.

bilmeyen, görünüşü aşamamıştır. Bu sözümüz, hayvan ve bitkilerin, ve onların her parçası için geçerlidir.⁽⁷⁰³⁾

Gazzâlî, *el-Maksad*'dan alınıladığımız bu pasajı, "el-Hikme"de daha da açar ve sonunu şöyle bağlar:

Artık, başını, bu engin evrenin yaratılışına doğru kaldır. Bu engin evrenle, onların var edicisi olan Tanrı'yı çıkarsa. Onun yaratmadaki büyüklüğünü, kudretini, bilgisinin ve iradesinin, her şeyi kapsadığını, hikmetinin ve düzeninin sağlamlığını, kanıta. Bak, tüm bu sanat eserleri, gök yüzünde kendisine dayanan bir direk, ya da yukarıdan tutturulmuş, saptanmış bir bağ olmadan, nasıl duruyor? Yer ve göklerde olan şeylere, tam bir akıl ve izanla kim bakarsa, Tanrı'nın varlığını bilme ve emirlerine hürmet gösterme kazanımını elde eder. Düşünen için bundan başka yol yoktur.⁽⁷⁰⁴⁾

Gazzâlî, evrendeki düzeni görüp oradan Tanrıya ulaşamayanı ve düzen düşüncesini görmezden geleni, köre benzetir. Onca böylesi birinin, bir eve girip, evin avlusuna konulmuş divana ayağı takılarak düşen ve ev sahibine, "aklınız nereye gitti, bu divanı niçin yerine koymadınız, onu niçin yolun ortasına bıraktınız" diyen körden bir farkı yoktur. Onca, böyle diyen birine, "divan tam yerindedir; fakat sen gözünü kaybettiğin için bundan habersizsin" denilebilir.⁽⁷⁰⁵⁾

c) Olasılıktan Hareket Eden Kanıt

Gazzâlî, hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı, *Mizân el-Amel*'de, insanları ahirete ve peygamberliğe inanan ve inanmayan ve kuşkusu olan diye sınıfladıktan sonra,⁽⁷⁰⁶⁾ kuşku içinde olana, "akıl kuşkulu şeylerde, sakıncası en az olanına yönelir" diyerek, Hz. Ali'nin şu sözlerini, anımsatır:

703) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.54.

704) Gazzâlî, "el-Hikme", s.76.

705) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednün el-Kebîr", s.136. Gazzâlî, ne söylerse söylesin, evrende düzen vardır önermesi, seçmeci bir tutumla temellendirilen bir önermedir. Oysa, evrende, bir takım düzensiz olguların da bulunduğunu gözlemekteyiz. Sonra düzenin bizim zihnimiz ve algı düzenegimizden mi kaynaklandığı, yoksa dış dünyadan mı kaynaklandığı olgusu, felsefi kuşkulara açıktır. Öte yandan, düzen amaçlı bir eyleme dayanır; fakat Gazzâlî'ye göre Tanrı, amaçlı hareket eden bir varlık değildir.

706) Bkz. Gazzâlî, *Mizân el-Amel*, tahkik: S.Selim el-Bevvâb, Beyrût, 1986, s.16 vd.

Eğer iş senin dediğin gibiyse, hepimiz kurtuluruz; ama iş bizim dediğimiz gibiyse, biz kurtuluruz, fakat sen helak olursun.⁽⁷⁰⁷⁾

Hilmi Ziya Ülken'e gönderme yaparak, kimi düşünürler, Gazzâlî'nin anılan deyişini, olasılıktan hareketle Tanrının varlığını kanıtlama olarak algılamışlar ve Pascal'ın tutumunun öncüsü saymışlardır.⁽⁷⁰⁸⁾ Gazzâlî, konuyu ele aldığı bağlamda, Tanrıdan söz etmemekte, sadece ahiret ve peygamberliğe gönderme yapmaktadır. Kuşkusuz ahiret ve peygamberlik düşüncesiyle Tanrı inancı arasında, en azından Gazzâlî'nin sistemi açısından yadsınamayacak bir bağ vardır; fakat bu bağ ayrılmaz, zorunlu bir bağ değildir. Nitekim o, peygamberliği ve ahireti reddedip Tanrıyı onaylayan, tabiatçı filozoflardan söz etmektedir.⁽⁷⁰⁹⁾ Bu olgular, ahiret ve peygamberlikle ilgili olarak Gazzâlî'nin sunduğu kanıtları, Tanrının varlığı için de kanıt olarak gördüğü düşüncesini kabul ederken aceleci davranmamayı gerektirir.

B) Sezgisel Kanıtama

Gazzâlî'nin, Tanrının varlığını kanıtlamaya dönük benimsediği ikinci yol sezgisel yoldur. Bu yol, ilk yolun aksine doğrudan bilme-ye dönüktür ve iki şekli vardır.

a) Doğustancı Kanıt

Bu yol, insanın doğasına, Tanrı tarafından kendi varlık bilincinin yerleştirildiği anlayışına dayanır. Gazzâlî anılan anlayışını, elest bezmi'ne, yani ruhlar alemindeki doğrudan deneyime bağlar. Onca insanlar, bu dünyaya gelmeden, ta ezelde Tanrı tarafından, bir araya getirilmiş ve o sırada, Tanrı onları kendi varlığına şahit tutmuştur.⁽⁷¹⁰⁾ Platon'un ideler âlemini anımsatan bu duruma göre, özde tüm bilgiler ve bu arada Tanrının varlığı, insanın ruhuna, bu şekilde gizil halde yerleşmiştir. Geriye kalan, gizil olanı etkin hale getirmektir.⁽⁷¹¹⁾ Öyle görünuyor ki Gazzâlî, matematiğin ve mantığın temel aksiyomları gibi, Tanrının varlığının zorunlu olarak anımsandığını ve bilindiğini ima etmektedir. Nitekim o şöyle der:

707) Gazzâlî, *Mizân el-Amel*, s.18.

708) Bkz. I. Agalı Çubukçu, *age*, s.34.

709) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11-12.

710) Bu anlayış *Kuran*'ın Arâf Suresinin 172. ayetine dayandırılır. Bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.27.

711) Bkz. Gazzâlî, "*er-Risâle el-Ledünniyye*", s.102 vd.

İladiste, "her çocuk, İslam fıtratı üzerine doğar; sonra babaları ve anneleri, onları Yahudi, Hristiyan ve putperest yapar" denilmektedir. Bu liyakatin genel olduğunu, Tanrı şöyle haber verir: "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim? Hepsî, elbette tanıklık ederiz ki, sen bizim Rabb'imizsin, dediler." Şu halde, aklı olan bir kimseye, birisi, iki, birden çok değil midir, dese, kuşkusuz çoktur, yanıtını verir. Her ne kadar akıllı olan kimse, bunu kulağı ile hiç duymamış, dili ile hiç söylememiş olsa da, içi bununla doludur; bunu kabul ve tasdik eder. Bu insanların fıtratında olduğu gibi, Tanrı'yı bilmek de aynı fıtratıdır.⁽⁷¹²⁾

b) İçgörüs el Kanıt

Gazzâlî'nin Tanrının varlığına ilişkin bu yaklaşımı, O'nu doğrudan, aracısız, öznel deneyimlerin nesnesi haline getirmeyi amaçlamaktadır ve aslında doğuştancı kanıtın bir uzantısıdır. Onun Yeni-Platoncu izler taşıyan bilgikuramsal yaklaşımı ile söylersek, insanda dışsal gözün sınırlılıklarını aşan bir kalp gözü (ussal göz) vardır⁽⁷¹³⁾ ve bununla insan, nesnel dünyanın ve nefsinin şehvet ve öfke gibi bağlarından kurtularak, yükselişe geçer.⁽⁷¹⁴⁾ Duyular ve onlara bağlı uslamlamalar, aşağı (süflî) evrenle sınırlıyken, kuramsal akıl, aşkın olana, bir başka deyişle, saltanat (melekût) evrenine açılan bir kapıdır.⁽⁷¹⁵⁾ Kuramsal aklın, gizlilikten edimselliğe geçerek bilgiye erişimi, tümel aklın ya

712) Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.27. Eger her insanın zihnine Tanrı düşüncesi yerleştirilmişse, inanmayanlar niçin buünmektedir? Platonculuğu anımsatan bu düşünceleri temellendirmek, hiç de kolay değildir.

713) Gazzâlî, bu kalp gözü anlayışını Hz. Muhammed'e mal edilen şu söze bağlar: "İler insanın kalbinin iki gözü vardır; o gözlerle gaybı kavrayabilir. Tanrı bir kulunun iyiliğini dilerse, gözünün göremediği şeyi görebilmesi için kalbinin gözlerini açar." "er-Risâle el-Ledünniyye", s.94.

714) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.22 vd ve 46 vd. Gazzâlî, salt bu yükselişi anlatmak için eserler kaleme almıştır. Onun Me'âric el-Kuds, Mi'râc es-Sâlikîn, *Mizân el-Amel*, *Mışkât el-Envâr*, *Kimya' es-Saâde*'nin ilk sayfaları, İhyâ'nın Acâ'ib el-Kulûb adlı bölümü, Risâle el-Tayr öyküsünün ana konusu bu yükseliş motifidir; bu motif özde Platon'a dayanır; Yeni-Platonculuk aynı motifi bir parça geliştirmiş, oradan da İslam filozoflarına intikal etmiştir. Gazzâlî, felsefeyi eleştirirken bu motifi öğrenmiş ve aynen benimsemiştir. Onun yükseliş motifine özgün bir katkısının olduğu söylenemez. Yükseliş motifinin İslam düşünürlerince duraksamadan benimsenmesi, Hz. Muhammed'e mal edilen miracı anımsatmasından kaynaklanmış olmalıdır. Niçkim Gazzâlî yer yer yükseliş motifini anlatırken bu olguya değinir. Bkz. "el-Hikme", s.77.

715) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.68; *el-Maksad*, s.28-29; *Mizân el-Amel*, s.31; "Mişkât el-Envâr", s.25 vdd.; *Makasid*, s.283.

da tümel nefsin, dindeki ifadesiyle meleşin, insan aklını aydınlatmasına bağlıdır.⁽⁷¹⁶⁾ Gazzâlî, bu akla, Fârâbî ve Ibn Sînâ gibi, kimi kez, kutsal ruh, kutsal akıl ya da peygamberi akıl (*el-akl en-nebevî*) adını da verir. Bu düzeye herkes ulaşamaz; sadece seçkinler, yani, nebi-ler, peygamberler ve veliler ulaşır.⁽⁷¹⁷⁾ O, İhvân es-Salâ ve Ibn Sînâ'ya uyararak bu konumdaki aklın ortaya çıkışını, peygamberlik ve velilik yaşı olarak gördüğü kırklı yaşlara bağlar. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî, kırk yaşını Hz. Muhammed'in peygamberliğini ileri sürdüğü yaştan esinlenerek belirlemiştir. Kutsal akılla ilişki *Kuran*, kutsal nefslere, bu ilişki aracılığı ile gizli levhaya (levh-i mahfûz) yansımış Tanrının öncesiz bilgisinden pay alırlar.⁽⁷¹⁸⁾ Sıradan insanlar, sadece, uykuda, dışsal duyuların getirdiği duyum izlenimlerinin etkisinin yok olduğu uyku esnasında söz konusu bağınıtı kurabilirler; fakat gizli levhadaki bilgilerin yansımaları, alıcıyla doğrudan ilintili olduğu için, onlara olan yansıma bulanık ve hayal gücünün etkisi altında olduğu için simgeseldir; bu yüzden de yoruma gereksinim gösterir. Gazzâlî, Tanrının sıradan insanlara bu yeteneği, peygamberlikten bir numune olarak yerleştirdiğini ve onların analoji ile bu sayede peygamberlikle ilgili bir kuruntuya (*vehm*) sahip olduklarını söyler.⁽⁷¹⁹⁾ Oysa peygamber ve velilerde durum tersinedir; çünkü onlardaki alıcı güç daha üstündür. Özellikle peygamberlerin aklı, ateş değmeden neredeyse ışık verecek düzeydedir. Bu açıdan onlar, her hangi bir uslamlamada bulunmadan, tüm hakikati doğrudan elde ederler. *Kuran*'ın deyişiyle, "Tanrı, kendi varlığına aracısız tanıklık eder".⁽⁷²⁰⁾

716) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.127; *Mi'yâr el-İlm*, s.210; *Makâsıd*, s.29+.

717) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.34; *Me'âric*, s.70 ve 72.

718) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.29; "er-Risâle el-Ledunniyye", s.105 vd.; *Kimya-yı Saadet*, s.30 vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.25-26.

719) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.35, *Mi'râc es-Sâlikin*, s.95; "el-Mednûn el-Kubîr", s.124-128; *Kimya-yı Saadet*, s.25-26.

720) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.32-33; "Mişkât el-Envâr", s.23. Gazzâlî, anılan anlayışını *Kuran*'ın şu ayetne dayandırır: "Rabb'inin her şeye tanıklık etmesi yetmez mi?" Fussilet Suresi, 53. Gazzâlî'nin Tanrı'nın kendi varlığına tanıklık etmesi ve bireysel deneyimle O'nun varlığının kanıtlanabileceğini savlaması pek doğru gözükmemektedir. Çünkü Tanrı'nın kendi varlığına tanıklık etmesi, O'na inanan için bir anlam ifade etmeyeceği gibi, bireysel deneyim ve sezgi de nesnel bir tutuma sahip değildir. Zira sezgilerin ve bireysel deneyimlerin bir kanıtlık değeri olsaydı, herkes aynı yolu denediğinde aynı sonuca ulaşır. Oysa durum hiç de öyle değildir.

Görüldüğü gibi, Gazzâlî, Tanrının varlığına ilişkin kendi yaşadığı döneme değin ileri sürülen tüm usamlamaları ele almış; bu usamlamalarda gündeme gelen evrenin Tanrının göstergesi olduğu anlayışını sıradan insanlara özgü görmüştür. Onca, Tanrıyı bilmeye götüreren seçkin yol, O'nu doğrudan, sezgi ya da içgörüyle bilmektir. Gazzâlî'nin ortaya koyduğu bu sav, onun sistemi açısından çok önemlidir; çünkü ileride göreceğimiz gibi ikili bir evren kurgusuna yol açacaktır. Burada bu etkiyi önceden görebilmek için, Gazzâlî'nin şu sözlerine kulak vermek gerekmektedir:

O'ndan başka Tanrı olmadığına göre, O'ndan başka o da yoktur. Çünkü o, işaret edilen şeyden ibarettir. İşaret ancak, O'na olduğuna göre, artık bir başka o nasıl olabilir? Ne zaman bir şeye işaret etsek, gerçekte bu işaret O'nadır. (...) Güneşin ışığına işaret, gerçekte güneşe işaretir. Varolan her şeyin, O'na nispeti, görünüştedir. Gerçek kendisinden ibarettir. Tıpkı güneşin ışığında olduğu gibi. Gerçekte ışık, güneşten ibarettir. O halde, Tanrı'dan başka ilah yoktur, kelimesi sıradan insanların tevhididir; Ondan başka, o yok, deyişi ise seçkinlerin tevhididir. Çünkü öteki sıradan, bu ise daha özel, daha kapsamlı, daha gerçek, daha ince bir sözdür ve sahibini tek birliğe, yalın tekliğe iletir. (...) Varlıkların yükselişinin (*mi'râc*) son noktası, teklik yurdudur. Çünkü bunun ötesinde başka merdiven yoktur. (...) Çokluk kalkınca, birlik gerçekleşir. Görelilik (*izafiyet*) geçersiz olur, işaret kalkar. (...) Birlikle birlikte, çokluk yoktur. Çokluk kalkınca yükselme de kalkar. (...) İşte bu makam, en üst gaye ve arzuların son noktasıdır. Bunu bilen bilir; bilmeyen ise yadsır. Bu bilgi, sadece, Tanrı'yı (doğrudan, aracısız) bilenlere verilmiş olan, özel mahiyeti olan bir bilgidir.⁽⁷²¹⁾

721) Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.21. Gazzâlî'nin bu argümanları açıkça monist (vahdet-i vücûd) öğeler içermektedir. O bu anlayışı daha ileriye götürerek şöyle der: "Bilgiler gerçeklik semasına çıkıktan sonra biricik gerçek Tanrı'dan başka bir varlığı görmedikleri konusunda ittifak etmişlerdir. (...) Onlar bu aşamada öyle sarhoş olmuşlardır ki, akılları geçersiz kalmış; bu yüzden kimileri, 'ben Tanrı'yım' (ene'l-hakk) demiş; kimileri, 'kendimi tesbih ederim, şanın ne yücedir' demiş; kimileri de, 'cübbeimin içinde Tanrı'dan başkası yoktur' demiştir. Aşıkların sarhoşluk halinde söyledikleri sözler saklanır, başkalarına açılmaz. Ama sarhoşluk hali geçip, Tanrı'nın yeryüzündeki ölçütü olan akılları başlarına geldiğinde, yaşadıklarının gerçek birleşme olmadığını, fakat birleşmeye benzediğini anlamışlardır. Bu aşkın, aşkıta kaybolduğunda söylediği şu söz benzer: "Ben sevdiğimim; sevdiğim de ben; biz aynı bedene girmiş iki ruhuz."

Onca, araçların ve göstergelerin kalktığı, aracısız bilme aşamasına ulaşma, inancı yaşamayı, bir başka deyişle, hal ehli olmayı gerektirir. Aslında Gazzâlî'nin önerdiği bu yol, dikkati bir şeye sürekli odaklamayı amaçlamaktadır ve böylesi bir yöntem, hem sorgulama ve kuşkusallık yok etmekte hem de odaklanan şeyin hayal de olsa gerçek olduğunu düşünmeye itmektedir. Onca, dikkati sürekli Tanrıya odaklamak ve bunu bir yaşam biçimi haline getirmek, insana, Tanrının açılmasına yol açar, insanı O'na yüceltir; çünkü o, 1095'li yıllarda yaşadığı bunalımla birlikte girdiği münzevi yaşamında bunu deneyimlemiş ve insanlara bu yolu önermiştir. Onun, Tanrının varlığını bilmeyi hayatının son dönemlerine doğru öznel deneyime indirgemekle birlikte, dış dünyadan yola çıkan kanıtlara belli bir değer yüklemesi, Sünniliğin öznel deneyimlere, sufilerin ise, uslamlamalara kuşkuyla bakan anlayışlarını belli ölçülerde uzlaştırmaya dönüktür ve hakikatin algılanış biçiminin insansal yetilerle ilintili olduğu öğretilerine dayalıdır. Kaldı ki Gazzâlî'ye göre, ister doğrudan bilmeye, isterse dolaylı bilmeye dayansın, aradaki nitelik farkı sonucu, yani, Tanrı vardır, önermesinin doğruluğunu değiştirmemektedir. Onca kuşku götürmeyen anılan önerme, modern felsefede önemli eleştirilere uğramış, çoğu kez bilgisel değeri dışlanarak bir inanç önermesi konumuna indirgenmiştir.⁽⁷²²⁾

İnsan, birdenbire bir ayna ile karşılaşır, kendini aynada görür; ancak aynanın farkına varmazsa, aynada gördüğü görüntüyü, aynanın resmi; aynaya bitişik bir resim sanabilir. Bu tıpkı şişe içinde şarabı gören kimsenin, şarabın renginin, şişenin kendi rengi olduğunu zannetmesi gibidir. Bu hal, kendisinde süreklilik kazanır ve ayağı bu noktada takılıp kalırsa, o halde yok olur, mesi olur ve şöyle der: "Şişe incelmiş, şarap süzüldü; ikisi birbirine benzedi ve iş güçleşti." Sanki şarap var, kadeh yok; ya da kadeh var, ama şarap yok. Ancak "şarap kadehtir" demekle "şarap sanki kadehtir" demek arasında fark vardır. Bu durum gelip çatığında, bu durumu yaşayan Tanrı'da yok oldu (*fenâ*) denir. Hatta bazen yok olmada yok oldu (*fenâ fı el-fenâ*) da denir. Çünkü bu kimse, hem kendinden geçmiş, hem de kendinden geçmekten geçmiştir. Zira o halde olan kimse, kendini bilmediği gibi kendini bilmediğini de bilmez. Eğer kendini bilmediğini bilseydi, kendinin farkına varmış olurdu. Bu durumu yaşayan kimseye, mecazî bir dille (Tanrı ile) birlendi (*ittihâd*); hakikat diliyle söylenirse (Tanrı ile) bir oldu (*tevhîd*) denilir. Bu hakikatlerin ötesinde öyle sırlar vardır ki, onlara dalmak caiz değildir." Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.18-19.

722) Bu konuda, geleneksel tartışmalarda gün ışığına çıkan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dönük argümanların modern felsefede gördüğü eleştirileri ve yine modern felsefede Tanrı hakkında konuşma başlığı altında ileri sürülen görüşleri

Acaba Gazzâlî'nin varlığından kuşku duymadığı, tanrısal öz nasıl bir özdür? Bu özün varlığı sezgilendiği söylene bile, neliğinin bilindiğini söylenebilir mi? Şimdi, Gazzâlî'nin düşün sisteminde bu soruların yanıtlarını arayalım.

II.1.a. Saltıklık, Aşkınlık ve Bilinemezlik

Gazzâlî'nin, tanrısal özün neliğine ilişkin ortaya koyduğu argümanlar oldukça karmaşıktır. Bu nedensiz değildir; çünkü konu, hangi açıdan ele alınırsa alınsın, insan deneyiminin sınırları dışına taşmaktadır. Bu olgunun Gazzâlî de farkındadır ve "O'nun özü, kavrama, duyuların ve uslamaların ötesindedir" demektedir.⁽⁷²³⁾

"Ö soruna iki açıdan yönelir; ilki bilgikuramsal, ikincisi ise varlıkbilimseldir. Onun hem bilgikuramsal hem de varlıkbilimsel bakışı, kendi içinde ikilemler barındırır. Çünkü seçkincilik ve sıradancılık öğretileri, burada da kendini açığa vurur. Belki tanrısal öz konusunda Gazzâlî'nin ileri sürdüğü seçkinci ve sıradancı öğretilerin kesiştiği en temel nokta, "tanrısal özün evrenden tümüyle başkalığıdır".⁽⁷²⁴⁾

Gazzâlî, tanrısal öze bilgikuramsal açıdan yaklaştığında, o özün insan tarafından bilinip bilinemeyeceği sorusunu ortaya atar.⁽⁷²⁵⁾ Buna verdiği yanıt oldukça özgündür ve kıvrak bir zekânın ürünüdür. O, tanrısal öz bilme konusunda, olası iki yolun olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, en doğru yol olan doğrudan bilme, ikincisi ise, eksik olan dolaylı bilme yoludur. Onca doğrudan bilme olanaksızdır; çünkü bu yol, insana kapalıdır. Bunu bilebilmek için Tanrı olmak gerekir.⁽⁷²⁶⁾ Başka bir deyişle, tanrısal özün neliğini Tanrıdan başkası bilemez. O şöyle der:

incelemek önemli ip uçları verebilir. Örneğin krş. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992, s.17 vd. ve 112 vd.

723) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.46; *el-İktisâd*, s.49.

724) O, Tanrı'nın başkalığını kelâm geleneğine dayanarak, "O'nun bir benzeri yoktur" (Şûrâ Suresi, 11) ayetine dayandırır. Örneğin bkz. Gazzâlî, *İlcâm el-Avâmî*, s.105; *el-Maksad*, s.32.

725) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.31 vd. Benzer bir soru eylemsel bir söylem içerisinde *el-İktisâd*'da da gündeme getirilir. Orada konu tanrısal özün anlaşılıp anlaşılabilmesi sorunu üzerinde yoğunlaşır. Bkz. *el-İktisâd*, s.49-50.

726) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.31-33.

Diyebilirim ki, tanrısallık özelliğini (tanrısal özü) ancak Tanrı ya da O'nun eşi ve benzeri olan bilir. Ancak O'nun eşi ve benzeri olmadığına göre, O'ndan başkası O'nu bilemez.⁽⁷²⁷⁾

Eksik olan dolaylı yol ise, analogilere başvurarak tanrısal özü bilmeyi erekler, ancak bu yol aciz kalındığında başvurulacak bir yoldur. Çünkü bu yol, insanda sadece bir kuruntu (*ihâm*) oluşturur.⁽⁷²⁸⁾ Gazzâlî, bu yolun eksikliğini, sık sık yinelediği cinsellikten seçilmiş şu örnekten hareketle göstermeyi dener:

Bir çocuk ya da iktidarsız, bize cinsel birleşmenin neligini (*mâhiyet*) ve tadını kavrama yolunu sorsa, bu konuda iki yolun olduğunu söyleriz. Ya onu, kendi niteliklerinden yola çıkarak anlatacağız ya da şehvet olgusuna ulaşınca kadar sabret; o zaman cinsel ilişkiye girer, sevişerek onun neligini ve tadını öğrenirsin, diyeceğiz. Gerçek bilgiye ulaştıran, bu ikinci yoldur. Birinci yol ise, bir kuruntu (*ihâm*) yaratmaktan öteye gitmez. Cinsel birleşmeyi, tatlı diye adlandırılan bir nesneye benzetmekten ibarettir. Fakat kendisinde şehvet meydana gelir ve sevişirse, onun ne neliginin ne de tadının şekere benzediğini ve gerçek tadın hayal ettiği biçimde olmadığını kesin olarak anlayacaktır.⁽⁷²⁹⁾

Anılan sorun yüzünden, Gazzâlî, bilgelerin, yani seçkinlerin, tanrısal özün asla bilinemeyeceğini söylediklerini belirtir. O, bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'e mal ettiği, "kavramayı kavramaktan acziyet de kavramaktır" ve Hz. Muhammed'in "sana övgüler düzmeye gücüm yetmez. sen kendini övdüğün gibisin" sözlerine gönderme yapar.⁽⁷³⁰⁾ Bu sözleri ise, "tanrısal özü ancak Tanrı bilebilir, insanlar

727) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.30. Aynı anlayış için bkz. *Kimya-yı Saâdet*, s.46; "Ravda et-Talibîn", s.38.

728) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.32.

729) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.31-32. Aynı örnek, farklı sözcüklerle başka eserlerde de tekrarlanır. Kullanıldığı bağlam daha çok Tanrı ve nitelikleri ile ilgilidir. Bkz. *İhyâ*, Cilt:1, s.94; *Eyyuhâ el-Veled*, s.158; *el-İktisâd*, s.121-123. Tanrı'nın mâhiyet ve hakikatinin bilinemeyeceğini anlatırken Gazzâlî, sultanlık ve ülkeyi yönetme örneğini verir. Örneğe göre bir çocuk bize sultanlığın ve ülkeyi yönetmenin nasıl olduğunu sorarsa, ona, bunu ciril oyununa benzeterek anlatabiliriz. Ancak bu benzetme Gazzâlî'ye göre bir sanı oluşturur; ama asla sultanlığın ne olduğunu anlatamaz. İşte Tanrı'nın neligini anlatırken yapılan benzetmeler de tıpkı bunun gibidir. Bkz. *Kimya-yı Saâdet*, s.46.

730) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.34-35; *Me'âric*, s.167; "Ravda et-Talibîn", s.28.

onları kuşatamazlar" diye yorumlar.⁽⁷³¹⁾

Gazzâli bilinemezci tutumunu daha ileriye götürerek, tanrısal öze ilişkin olarak, zorunlu varlık nitelemesi konusunda şöyle der:

İğer sen, var olması olurlu olan her şeyi, varlık alanına çıkaran, zorunlu varlık (*el-vâcib el-vücûd*) sözümüzün O'nun hakikatinden ibaret olduğunu söylersen, yazık sana derim. Çünkü bizim zorunlu varlık sözümüz, O'nun nedeninin (*illet*) ve öznesinin (*fâ'il*) bulunmadığını söylemekten ibarettir. Bu ise, sadece O'nun varlık nedeninin bulunmadığını ifade eder. Şütün varlıklar, O'nunla varlık kazanır, sözümüz ise, eylemlerin Tanrı'ya ilişkin olduğunu belirtir. Bu durumda bize, bu şey nedir, diye sorulsa, biz de, o öznedir (*fâ'il*) desek, bu yanıt sayılmaz ki. Nedeni bulunan bir varlıktır desek, yine yanıtılmaz. Bu durumda, nedeni bulunmayan varlıktır, sözümüz nasıl yanıt olur? Çünkü tüm bunlar, O'nun özünün dışında dümlama ve olumsuzlama yoluyla, özüne iliştilen şeylerden habermektedir. Öyleyse bunlar, sadece (neliği bilinmeyen), şllar, nitelikler ve ilintilerden ibarettir.⁽⁷³²⁾

Bu koşullar altında, doğal olarak Gazzâli'nin tanrısal özün bilinemeyeceğini ileri sürdüğü için, onun hakkında konuşmaması gerekir. Zira, tanrısal öz, ancak kendi özümüze benzeterek bir kuruntu oluşturabiliriz; ama bu kuruntu, asla gerçeği yansıtmaz. Ayrıca o özün neliği bilinmediğine göre, onun güven içerisinde varlıkîlmsel bir değere sahip olduğunu, onun varlığı konusunda, kuşkuarın bulunmadığını söylememesi gerekir. Gazzâli bilgikuramsal bakışının mantıksal sonucuna uyararak varlıkîlmsel alanda, onun varlığı ve neliği konusunda susmuş mudur? O, ne anılan bilgi kuramsal bakışını formüle ettiği *el-Maksad*'da ne *el-Iktisâd*'da ne *İhya*'da ne de diğer eserlerinde tanrısal öz konusunda susar. Ancak

731) Bk. Gazzâli, *el-Maksad*, s.34-35; *Kimya-yı Saâdet*, s.46; "Ravda et-Tâlibîn", s.38. Gazzâli, tanrısal özün bilinemezliğini anlatırken *Kuran*'dan hareketle şöyle der: "İnuyu *Kuran*'dan bir örnekle açıklayalım. Firavun Hz. Musa'dan Tanrı'nın neliği açıklamasını istedi ve evrenlerin Rabb'i nedir, dedi. Bunun üzerine Musa, eğer kesin bilgi sahibi iseniz, O, gökler ve yer ile o ikisi arasındakilerin Rabb'idir, del. Firavun ikinci ve üçüncü defa evrenlerin Rabb'inin neliğini açıklamasını istemiş, fakat Hz. Musa, O'nun ne tam ne de eksik tanımını yapmıştır. Cinsini ve ahlını da belirtmemiş, sadece O'nun yüce olduğunu söylemekle yetinmiştir." *Mâric*, s.130. Benzeri deyişler için bkz. "Mişkât el-Envâr", s.28.

732) Gazzâli, *el-Maksad*, s.31.

o, tanrısal öz konusunda hangi eserinde konuşursa konuşsun, o, özün evrenden tümüyle farklı olduğunu göstermeye çalışır.⁽⁷³³⁾ Fakat, neliği bilinmeyen bir özün bizim dışımızda var olduğunu iddia etmenin doğurduğu sorunları görmezden gelir. Daha doğrusu, neliği ve gerçekliği bilinmeyen bir özün, mantıksal olarak yokluğunun ileri sürülebileceğini düşünmez. Bilinebilir sınıfına sokabileceğimiz bir şeyin var olabileceğini söyleyebiliriz; ancak bilinemeyecek, bilinmesi olası olmayan bir şey hususunda bunu bile söyleme olanağımız yoktur.

O, *el-Maksad*'da, ortaya koyduğu anılan bilgikuramsal hareket noktası dışında, kelami dönemin ürünü olarak ortaya koyduğu *el-İktisâd*'daki argümanlarını yaklaşık olarak yineler ve yer yer *el-İktisâd*'a göndermeler yapar. Onun tanrısal öz konusundaki bilinemezci (agnostik) tavrına rağmen, bu konuda susmaması, sıradan insanlara yönelik tutumunun bir yansımasıdır. Seçkinler, onun hiçbir şeye benzemediğini yakinen bilirler; ama sıradan insanlarda durum tersinedir.⁽⁷³⁴⁾ Bunun, Gazzâlî'ye göre, iki nedeninin olduğu ileri sürülebilir. İlki, sıradan insanların zihinsel durumuyla ilgilidir. Nitekim o, *İhyâ*'da, Kuran neden insanbiçimci ifade kullanıyor sorusuna, şu yanıtı verir:

Eğer insanlara, kendilerinde benzeri bulunmayan bir niteliği anlatsan, onu anlayamazlardı. Hatta çocuğa ve iktidarsıza cinsel ilişkiyi anlatsan bir şey anlayamazlar. Ancak adını bildiği bir yemeğe benzeterek anlattırsan, bir şey anlayabilir. Bu ise hakiki kavrama sayılmaz.⁽⁷³⁵⁾

Şu halde sıradan insanların, inançları taklidi de olsa, hiçbir şeye benzemeyen bir varlığı reddetmeleri söz konusudur. Onlar, Gazzâlî'ye göre, kuruntusal (*vchmî*) idrak aşamasındadırlar ve kuruntu ise, evrendeki hiçbir şeye benzemeyen, ne içinde ne de dışında olan bir varlığı redde iter.⁽⁷³⁶⁾

İkinci neden, yine sıradan insanlarla ilgilidir ve farklı mezhep-

733) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.29 vd.; *el-İktisâd*, s.35 vdd.; *İhyâ*, Cilt:I, s.85 ve 99 vdd.; *Me'âric*, s.167; "Ravda et-Talibîn", s.12 ve 27 ve 48.

734) Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Talibîn", s.47-48.

735) Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:I, Ar. s.94; Tr. s.254.

736) Bkz. Gazzâlî, *Mihakk en-Nazar*, s.106-107; *Mi'yâr el-İlm*, s.147-148; *el-Mustesfa*, Cilt:I, s.46-47; *Makâsîd*, s.90.

sel etkilerden onları korumaya dönüktür. Bu, Gazzâlî'nin kelama yüklediği, halk arasına bidat ve Ehli Sünnete aykırı düşünceleri engelleme rolünü vermesiyle yakından ilintilidir.⁽⁷³⁷⁾ Nitekim o, kimi zaman kelâmcının halkı bidatten korumasını, geçersizin geçersizle reddi olduğunu söylese de⁽⁷³⁸⁾ şu yargıya varmaktan kendini alamaz:

Kelâmcı bilmelidir ki, (kelâmcının) dindeki yeri, haç yolunda muhafızlık gibidir.⁽⁷³⁹⁾

Bu muhafızlık görevi, tanrısal öze ilişkin Ehli Sünnetin dışında argümanlara sahip olan ve halk arasında bilinen ve yaygınlaşmaya yüz tutan anlayışları, eleştirmeyi gerektirmektedir.

Öyle anlaşıyor ki Gazzâlî halkı Müşebbihe, Mücessime, Mutezile, Şia ve İslam filozoflarının tanrısal öze ilişkin ileri sürdükleri argümanlardan korumak için, tanrısal öze ilişkin sorunları tartışmak zorunda kalıyor.⁽⁷⁴⁰⁾ Bu durum, onun tanrısal öz konusunda ele aldığı her konunun bir ele alınış nedeninin bulunduğunu, konunun polemiklerle iç içe olduğunu göstermektedir. O, *el-İktisâd*'da, tanrısal özün varlığı sorununu bir kenara bırakırsak, Tanrıya nesnelerde bulunan niteliklerin iliştilirip iliştileremeyeceği soruna eğilir. Aynı tutumunu *İhyâ'nın* Kavâ'id el-Akâ'id bölümünde ve diğer kimi tasavvufi eserlerinde de sürdürür; bir başka deyişle, *el-İktisâd*'da ele aldığı sorunları onlarda kısaltarak yineler.⁽⁷⁴¹⁾ O, bu sorunları tartışırken Tanrıyı aşkımlaştırır ve O'nu bu evrene bütünüyle yabancı bir

737) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.91 vd.

738) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.92.

739) Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, Ar. s.27; Tr. s.63.

740) O, bu olguya *İhyâ* ve "Ravda et-Tâlibîn" adlı yapıtlarında değinir ve konuları tartışmaya zemin hazırlar (Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.98; "Ravda et-Tâlibîn", s.32). Burada Gazzâlî'nin Mutezile, İslam filozofları ve hatta Sünnîlerle tanrısal öze ilişkin olarak tartışmaya girmesinin çok anlamlı olmadığını kaydetmek gerekir. Bunun iki nedeni vardır. İlki, bu akımların tanrısal öz konusundaki söylemleri Gazzâlî'nin söyleminden çok farklı değildir; çünkü anılan akımlar son çözümlemede tıpkı Gazzâlî gibi tanrısal özün evrenden tümünden farklılığını savunurlar ve bilinemezci bir anlayışa yönelirler. Söylemlerdeki görünüşteki farklılık, özde dilsel ve kavramsal tartışmalara dayalıdır. İkincisi, Gazzâlî anılan akımlarla polemige girdiğinde, aslında onların çoğu düşüncesini benimser ve onlarla hemen hemen aynı sonuca ulaşır.

741) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.35 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.79-80; *İhyâ*, Cilt:1, s.85 ve 99 vd.; "Ravda et-Tâlibîn", s.12; *Me'âric*, s.161 vd.

varlık haline getirir ve O'nun öteki olduğunu göstermeye girişir. Bu ötekiliği görmek için onun şu sözlerine kulak vermek yeterlidir:

"Tanrı (...) birdir, ortağı yoktur... O'nun bir benzeri de bulunmamaktadır. O, kimseye gereksinim duymaz, aksine herkes O'na gereksinim duyar; O'nun bir zıttı da bulunmamaktadır. Her yönden tektir: hiçbir yönden eşi bulunmayan biricik öncesizdir; öncesi ve başlangıcı olmayan bir sonsuzdur, varlığı sürekli, nihayeti ve sonu yoktur. (...) Sonrasızdır, asla yokluğu düşünülemez; öncelik, sonralılık ve büyüklük niteliklerine sahiptir. (...) O başlangıçtır, sondur, görünendir, görünmeyendir. O ne cisim ne sürat ne töz ne de ilinedir. O'nun bir sınırı ve ölçüsü de bulunmamaktadır. (...) Töz olmadığı gibi, herhangi bir töz de kendisine girip yerleşemez. Aynı şekilde ilinek de değildir ve bir ilineğin mahalli olması söz konusu olamaz. Hiçbir varlığa denk değildir; hiçbir varlık da O'na denk değildir. O'nun benzeri yoktur; O da hiçbir şeye benzemez. O'nun bir miktarı da bulunmamaktadır. (...) Yer ve gökler O'nu içine alamaz; Kur'an'da ifade edildiği gibi, ilişme, yerleşme, hulul ve intikalden soyut bir biçimde arşa kurulmuştur. Arş, O'nu taşıyamaz, aksine arş ve arşı taşıyan melekler O'nun kudretinin lütfuyla tutunur ve O'nun kudretiyle iş görürler. O yerin dibinden arşın üstüne değin her şeyin üstündedir. Fakat bu üstünlük, O'nu enginlerden uzaklaştırmadığı gibi yükseklerde olan gök ve arşa da yaklaştırmaz. Yerlerden yüksek olduğu gibi göklerden ve arştan da aynı şekilde yüksektir. Bununla birlikte O, her varlığa yakın, insana ise şah damarından daha yakındır. (...) O'nun özü cisimlere benzemediği gibi, yakınlığı da cisimlere benzemez. (...) Zaman kendini sınırlayıp içine almadığı gibi, mekanda kendisini içine alamaz. Zaman ve mekanı yaratmadan önce O vardı; bunları yaratmadan nasıl idiyse, yarattıktan sonra da aynıdır. O varlıklara nitelikleri ile tecelli eder; (...) O'nun özü değişiklik ve yer değiştirmeden yücedir."⁽⁷⁴²⁾

Gazzâlî Tanrıyı bu denli aşkınlaştırıp evrene yabancılaştırırken, en azından Kuran ve hadislerde sunulan Tanrı imgesiyle görünüşte bir çelişkiye düşer. O bu çelişkiyi aşmaya çalışırken, Müşebbihe ve Mücessime fırkalarını karşısına alır ve İslama Kuzeyliler eliyle so-

742) Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, Ar. s.124; Tr. s.229-230. Benzer bir pasaj için bkz. *Kimya-yı Saâdet*, s.79-80.

kulan ve Mutezile ile yaygınlaşan ic'vâli bir yöntemle işin içinden çıkmaya çalışır. Bu olguyu yakından gözlemlemek için konuyu bir parça açmak ve Gazzâlî'nin, dinsel bildirilerde Tanrıya ilişkin somut ifadeleri nasıl ele aldığına bir parça bakmak gerekmektedir.

Gazzâlî, tanrısal özün, altı, üst, sağ, sol, arka ve ön gibi bir yerde bulunamayacağını söyler.⁽⁷⁴³⁾ Eğer Tanrı bir yönde bulunmuyorsa, inananlar dua ederken ellerini niçin yukarı kaldırırılar? Hz. Muhammed, Tanrı nerede sorusuna, eliyle göğü işaret ederek yanıt veren cariyenin Müslümanlığına niçin hükmetmiştir? O ilk soruya, göğün, ululuğu, yüceliği ve egemenliği simgelediği anlayışından hareketle yanıt verir ve Tanrının hazinelerinin gökte olduğuna işaret eder.⁽⁷⁴⁴⁾ İkinci soruya yanıt verirken, o, burada iki durumun olduğunu söyler. İlk durum, cariyenin cahil oluşudur: cahiller, Tanrının gökte olduğunu sanır. İkinci duruma gelince, cariye dilsizdi ve putlara inandığı söyleniyordu. Tanrının yerini putlar evi olarak değil de, gökyüzü olarak göstermesi, putlara tapmadığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle peygamber onu Müslüman saymıştır.⁽⁷⁴⁵⁾

Tanrı cisim, töz, ilinek olmadığına, bir yönde bulunmadığına göre, "Tanrı tahtına oturdu,"⁽⁷⁴⁶⁾ Tanrı her gece yeryüzüne iner,⁽⁷⁴⁷⁾ iki elimle yaratığına seni secde etmekten alıkoyan nedir,⁽⁷⁴⁸⁾ Müslümanım kalbi Tanrının iki parmağı arasındadır.⁽⁷⁴⁹⁾ bana yürüyerek gelene ben koşarak gelirim,⁽⁷⁵⁰⁾ hacir el-esved, Tanrının yeryüzündeki sağ elidir"⁽⁷⁵¹⁾ vb bildirileri nasıl anlamak gerekmektedir? Gazzâlî, bu türden bildirileri anlama konusunda, insanları ikiye ayırarak, seçkencilik ve sıradancılık öğretisine gönderme yapar. İlk grup, 'avâmm, yani sıradan insanlar, eğitimsiz halk yığınlarıdır; ikinci grup ise, bilginler, yani eğitilmiş seçkinlerdir. O sıradan in-

743) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.41; *Kimya-yı Sââdet*, s.80, *İhyâ*, Cilt:1, s.100; "Ravda el-Talibîn", s.12.

744) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.44; *İhyâ*, Cilt:1, s.100.

745) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.47.

746) Tâhâ Suresi, 5 ve 9.

747) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.52.

748) Sâd Suresi, 75.

749) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.53; *İhyâ*, Cilt:1, s.100.

750) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.54.

751) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.55; *İhyâ*, Cilt:1, s.100.

sanları te'vile karıştırmamak, onların kutsal metinleri olduğu gibi kabul etmelerini sağlamak, ancak Tanrıyı, cisim olarak düşünmele-
rine izin vermemek gerektiğini söyler.⁽⁷⁵²⁾ Bu tutumunda, ilk eser-
lerinden son eserlerine değin tutarlı bir çizgi izler. Eğer sıradan in-
sanlar, anılan bildirilerin anlamını sorarlarsa, bundan şiddetle uzak
tutulmalı; "bu sizin anlayacağınız bir durum değildir" denilmeli ve
öncekilerin (selef) verdiği yanıtlara benzer yanıtlar verilmelidir.⁽⁷⁵³⁾
Eğer oturma (istivâ) ayetini sorarlarsa, onlara, Mâlik bin Enes'in şu
yanıtı verilebilir:

Oturma bilinmektedir; nasıllığı bilinmemektedir. Bu konuda
soru sormak bir yenilik ortaya atmaktır (bid'at). Ona inanmak
vaciptir.⁽⁷⁵⁴⁾

Gazzâlî'ye göre, sıradan insanlar ne ussalları ne de mecazları an-
layabilir. Oysa hilginler, yani seçkinler, bu türden ifadeleri anlaya-
bilir. Bu nedenle onlar, bu bildirilerin anlamını araştırabilirler.⁽⁷⁵⁵⁾
Kuşkusuz bu, her Müslüman bilgin için şart değildir; ama kimi
bilginlerin araştırması gerekir. Çünkü şeriat, ümmetin ileri gelen-
lerini, şeriatı anlamaya çağırmıştır.⁽⁷⁵⁶⁾ Gazzâlî, anılan bildirileri,
hurûf-u mukatt'alar (kesik-parçalı harfler) gibi müteşâbih sayan-
ların görüşlerini de kabul etmez. Çünkü onca, bu tür bildiriler

752) Bkz. Gazzâlî, *el-Iktisâd*, s.51-52.

753) Bkz. Gazzâlî, *el-Iktisâd*, s.52; *İlcâm el-Avâmm*, s.68 ve 107.

754) Gazzâlî, *el-Iktisâd*, Ar. s.52; Tr. s.39. *İlcâm el-Avâmm*, s.107. Gazzâlî "Faysal et-
Tefrika"da şöyle der: "Halk için gerekli olan, tâbi olmak, dıışsal (zâhiri) anlamı
bozmaktan ilke olarak kaçınılmazdır; sahabenin açık olarak ortaya koymadığı
hususları te'vil etmemek ve bid'at çıkarmamak; halkı, kelâm bilimine dalmak-
tan, araştırma yapmaktan, ve kitap ile sünnetin müteşâbih olanına uymaktan
men etmektir. Nitekim birisinin Hz. Ömer'e, iki çelişik ayeti sorması üzerine
Hz. Ömer onu kırbaça dövmek suretiyle cezalandırmıştır. Aynı şekilde Mâlik'e
oturma ayeti sorulduğunda o, 'oturmanın ne olduğu bilinmektedir; ona inan-
mak gerekir, onun nasıllığı bilinmemektedir. onun nasıl olduğunu sormak
bid'at ortaya atmak' demıştır." ("Faysal et-Tefrika", s.129-130).

755) Bkz. Gazzâlî, *el-Iktisâd*, s.52-53. Gazzâlî, insanbiçimci ifadelerin. Farsça ve
Türkçe gibi başka dillere çevrilmesine karşı çıkar. Ana gerekçesi, bu ifadelerin
yanlış anlaşılma yol açmasıdır. Onca Arapçada mecaz olan bu ifadeler diğer
dillerde bulunmayabilir ve bu nedenle, doğru karşılıkları yakalanamayabilir.
Bkz. *İlcâm el-Avâmm*, s.69.

756) Bkz. Gazzâlî, *el-Iktisâd*, s.52.

anlaşılabilir.⁽⁷⁵⁷⁾ Sözgelimi, “oturma” (istivâ) deyişi, “nerede bulunursanız bulunun, Tanrı sizinle beraberdir”⁽⁷⁵⁸⁾ deyişine benzer.⁽⁷⁵⁹⁾ Cahil bunların birbiriyle çeliştiğini sanır; bilgin ise, bunlarla, Tanrının her şeyi, bilgisiyle kuşattığını anlar.⁽⁷⁶⁰⁾ Öte yandan oturmak, “komutan kan dökmeden Irakı egemenliği altına aldı” ya da “emir ülkesine yerleşti” sözü gibi, yönelmek ve egemen olmak anlamına gelir. Bu tıpkı “Tanrı, duman halinde olan göğe yöneldi”⁽⁷⁶¹⁾ ayeti gibidir.⁽⁷⁶²⁾ “İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alı koyan nedir” ve “müminin kalbi Tanrının iki parmağı arasındadır” sözleri de, cahile göre, Tanrının eiten kemikten bir organa sahip olduğu anlamına gelir. Bilgin ise, ellerden ve parmaklardan kastın kudret olduğunu anlar.⁽⁷⁶³⁾ “O, sizinle beraberdir” ifadesi, bilgine göre bilgi ve kuşatma anlamındadır.⁽⁷⁶⁴⁾ “Bana yürüyerek gelene ben koşarak gelirim, bana bir karış yaklaşıp bana bir kol boyu yaklaşıp” ifadeleri de, Tanrının yürüdüğü, koştuğu ya da yaklaştığı anlamına gelmez. Onlarla kastedilen, benim nimetim, kullarımın bana olan yönelimlerinden daha çok ve daha şiddetlidir anlamına gelir.⁽⁷⁶⁵⁾ “Hacer el-esved, Tanrının yeryüzündeki sağ elidir” sözüne gelince, bu da yoruma açıktır. Tanrı, yüceliğinin ifadesi olarak,⁽⁷⁶⁶⁾ tıpkı hükümdarın sağ elinin öpülmesi gibi, bu taşla dokunmayı ve onu öpmeyi emretmiştir.⁽⁷⁶⁷⁾

Gazzâlî’ye göre bu bildiriler, halkın kuruntusal idrak düzeyine göre söylenmiştir; oysa Kuran, “O, hiçbir şeye benzemez”⁽⁷⁶⁸⁾ diye-

757) Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.52-53.

758) Haşid Suresi, 4.

759) Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.53; *İhyâ*, Cilt:1, s.100.

760) Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.53.

761) Fussilet Suresi, 11.

762) Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.57-58; *İhyâ*, Cilt:1, s.100.

763) Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.53; *İhyâ*, Cilt:1, s.100.

764) Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.53.

765) Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.54.

766) Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.55; *İhyâ*, Cilt:1, s.100.

767) Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.55.

768) Sûrâ Suresi, 11. Mutezile ile başlayıp, Gazzâlî’de ve bir çok İslam düşünüründe karşışılan bu çevirtici anlayış, eleştiriye açıktır. Her şeyden önce, “iki el” gibi deyişleri, Arap dilinin kullanım geleneği açısından mecaz olarak algılanıp algılanamayacağı tartışmaya açıktır ve el-Eş’arî, *el-İbâne* adlı yapıtında bunun olası olmadığını

rek, O'nu, insanbiçimci olarak anlamanın önünü kesmiştir. Müces-sime ve Müşebbihe lırkaları bu gerçeği görememiştir.⁽⁷⁶⁹⁾

Gazzâlî, tanrısal özün, nesnel hiçbir özelliğinin olmadığını söyle-mesine rağmen, *Kur'an*'a dayanarak o özün hem bu dünyada hem de ahirette görülebilir olduğunu söyler. Nesnel hiçbir özelliği olmayan bir öz nasıl görülebilir? O bu konuda Mutezile ile polemige girer; onların, Tanrının görülemeyeceği kanısında olduğunu söyler.⁽⁷⁷⁰⁾ Oysa bu tam gerçeği yansıtmamaktadır; çünkü, el-Eş'arî'nin bil-dirdiğine göre Mutezileden kimileri, Tanrının, maddi gözle görü-lemeyeceğini, ama kalp gözüyle görülebileceğini ifade etmiştir.⁽⁷⁷¹⁾ Gazzâlî de, Eş'arî geleneğine dayanarak, *Kur'an*'ın somut görmeden söz eden ayetini yorumlayarak, görmenin maddi olduğunu yadsır; tıpkı kimi Mutezililer gibi, onun kalp gözüyle, manevî bir görme olduğunu kabul eder.⁽⁷⁷²⁾ Çünkü onca, duyum ve idrak ayrı şeyler-dir ve gerçek idrak duyuma gereksinim göstermez. Salt var olmak, görülebilir olmak için yeterlidir.⁽⁷⁷³⁾ Salt var olmayı görülebilme

söylemiştir. İkinci olarak, çeviriyile, sözgelimi, "iki eli" kudret diye yorumlamak insanbiçimciliği tünden dışlayamamaktadır; çünkü kudretin de, insansal bir ni-telik olduğu ortadadır. Üçüncü olarak ise, çeviriyi tanrısal söylemin eksikliğini ima etmekte ve çeviriyiyle ontun tanımlanmak istendiği anlayışını hatıra getirmektedir.

769) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt.1, s.98; "Ravda et-Talibin", s.32.

770) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.45.

771) Bkz. Ebû Hasan el-Eş'arî, *Alakâlat el-İslâmiyyin ve İhtilâf el-Musallîn*, neşr.: Hel-mut Ritter, Wiesbaden 1980, s.157 ve 216

772) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.66; *Me'âric*, s.106-107.

773) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.60-61. Gazzâlî, duyumu nesnel koşullardan ayırırken, "o gün yuzler Rablî'lerine bakarlar" (Kıyâmet Suresi, 23) ayetine dayanır. Onca, bu ayet uyarınca cennette Tanrı görülecektir; ancak bu görme bu dünyadaki görmeye benzemez; yani, nesnel ilintileri ve maddi koşulları olmayan bir gör-medir. Bu görme kimi ifadelerine bakılırsa, gözledir; kimilerine bakılırsa, kalp-ledir ve kalbe tecelliyi ifade eder. O gözle görmeden söz ettiğinde, bir mekana, surete, şekle, yöne gereksinimi olmayan bir görmeyi kasteder. Yani görmeyi tünden nesnel koşullarından ayırır (bkz. *el-İhtisâd*, s.66 vd.; *İhyâ*, Cilt.1, s.102; *Me'âric*, s.60 vd.). Zaten o, duyuların yanıltıcı olduğu ve tıkellere özgü olduğu için gerçek bilgiyi vermediğini ileri sürmektedir. Onca bilgi, tümele yönelmiş ve nesnel koşullardan ayrılmıştır. Bu durumda, duyumu bilgiyi vermez; bilgi id-rakin ürünüdür. İdrak ise, nesnel koşullara gereksinim duymaz. O, Tanrı'nın varlığının bilineceğini ve görüleceğini söylerken de aynı anlayışın etkisi altın-dadır. Nitekim o, şöyle der: "Bu dünyada nasıllığı anlaşılmadan bilindiği gibi, öbür dünyada da, nasıllığı anlaşılmayan bir görme ile görülür. Çünkü o görme, bu dünyadakine benzemez." *Kimya-yı Suâdet*, s.80.

için yeterli saymak, İbn Rüşd'ün de dediği gibi, hiçbir nesnel temele dayanmamaktadır.⁽⁷⁷⁴⁾

Gazzâlî Tanrıyı aşkınlaştıırken O'nun bir olduğu söylemini de ele alır ve bu konudaki sorunları da tartışır. Onca, hiçbir nesnel özünü niteliği bulunmayan Tanrı, *Kuran*'ın da dediği gibi birdir. Ancak bilindiği gibi, bir nesnel bir niteliklidir; o halde bunu nasıl anlamak gerekmektedir? Gazzâlî burada da çevirti yöntemine başvurur ve bir kavramının somut anlamını belirsizleştirmeye yönelir. Onca tanrısal birlik, nesnel dünyadaki birliğe benzemez. O, bunu göstermek için birin çeşitli anlamları üzerinde durur. Ona göre bir, genelde, "tanrısal özün olumlanması ve onun dışındakilerin olumsuzlanması, bölünmeyi kabul etmeyen, nicelik, sınır ve ölçüsü bulunmayan, güneş birdir sözünde olduğu gibi, eşi ve benzeri bulunmayan ve zıttı bulunmayan" anlamında kullanılır.⁽⁷⁷⁵⁾ Bu durumda ona göre Tanrı birdir demek, O vardır, bölünmeyi kabul etmez, benzeri, nicelik, ölçü ve sınırı yoktur, demektir.⁽⁷⁷⁶⁾

Gazzâlî'ye göre öncesizlik birliği gerektirir. Bu yüzden filozoflar, evreni öncesiz kabul ettikleri için büyük bir yanlış içindedirler. Onca, onların, Tanrının birliğini kanıtlamaları olanaksızdır.⁽⁷⁷⁷⁾ O, Tanrının birliğini kanıtlama konusunda ikili yaklaşımını sürdürür. Ussal olarak karşılıklı engelleme (*temânu*) ve nedenlilik ve bileşiklik kanıtıyla Tanrının birliği kanıtlanabilir. Karşılıklı engelleme kanıtı, kelamcıların önemli bir bölümünün kullandığı ve halkın rağbet ettiği yoldur ve *Kuran*'a dayanmaktadır. Çünkü *Kuran*, "eğer yerde ve gökte Tanrıdan başka ilahlar olsaydı, her ikisi de bozulurdu"⁽⁷⁷⁸⁾

774) İbn Rüşd, duyumla idrakin birbirinden ayrılması anlayışını dillendiren Eş'ârielerin, aklın idrakiyle duyuların idrakini birbirine karıştırdıklarını söyler ve görülmenin tek koşulunun var olmak olduğunu savunan anlayışa şu eleştirileri yönelir: "Eğer bir şey sırf var olduğu için görülseydi, seslerin ve diğer duyularla idrak edilen koku ve tat gibi olguların görülmesi gerekirdi. O zaman tüm duyular tek duyuya indirgenirdi. Halbuki, böyle bir görüş akla aykırıdır. Kelamcılar, bu ve benzeri konularda renkleri işitmenin olası olduğunu, sözleri görmenin olurlu olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Ancak tüm bunlar, hem insan düşüncesinin hem de tabiatın dışına çıkmak demektir." Bkz. İbn Rüşd, "el-Keşf", s.275-276.

775) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.73-76; *İhyâ*, Cilt:1, s.102; "Ravda et-Tâlibin", s.29-30.

776) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.73-76; *İhyâ*, Cilt:1, s.102.

777) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.116 vd.

778) Enbiyâ Suresi, 22.

demektedir.⁽⁷⁷⁹⁾ Gazzâlî karşılıklı engelleme (*temânu'*) kanıtını, geleneğe uyarak, Tanrı özgür iradeli bir varlıktır; bu nedenle birden çok Tanrının olması durumunda eninde sonunda iradeleri çelişir öncülüne dayandırır. Onca eğer, birden çok Tanrı olsaydı, onlar ya her yönden eşit ya da rütbe itibarıyla, birisinin yüce diğerinin düşük olması gerekirdi.⁽⁷⁸⁰⁾ Ona göre, her yönden eşit olan varlıkların ayrılığından söz edilemez; bu birlik demektir.⁽⁷⁸¹⁾ Birinin rütbe itibarıyla yüce, diğerinin düşük olduğu durumda ise, Tanrı olan en yücesidir; zira, aciz olan Tanrı olamaz.⁽⁷⁸²⁾ Birden çok Tanrının olduğu ve aralarında, işbölümü yaptıkları söylenemez mi? Sözelimi, birinin tözü, diğerinin ilineği, birinin iyiyi diğerinin kötüyü, birisinin göğü, diğerinin yeri yarattığı ileri sürülemez mi? Gazzâlî'ye göre, bu sorulara olumlu bir yanıt verilemez. Çünkü Tanrı, özgür iradeli bir varlıktır; işbölümü yapsalar bile, özgür irade sahibi olmaları nedeniyle, tanrılardan birinin diğerinin alanına müdahale etmesi olasıdır; bu durumda er-geç iradelerinin çatışması kaçınılmazdır. Sonuçta, iradesi üstün gelen Tanrı adına layık olur, diğerleri ise, güçsüz kaldıkları için Tanrı sayılamaz.⁽⁷⁸³⁾ Nedenlilik ve bileşiklik kavramlarından hareket eden kanıt, felsefi çevrelerde kullanılan bir kanıttır ve Gazzâlî bu kanıtı onlar aracılığı ile öğrenmiştir. Kanıtı o şöyle dillendirir:

İki zorunlu varlığın olması olası değildir. Nasıl bir bedende yalnız bir ruh bulunuyorsa, benzer bir biçimde, evrenin de bir Rabb'i olabilir. Tüm varlıkları O var etmiştir. Tüm varlıklar var olma ve varlıkların devam ettirme hususunda O'na dayanırlar. Yine eğer iki zorunlu varlık olsaydı, biri diğerinden hangi hususiyetle ayrılacaktı? Eger biri ilineklik özelliği ile ayrılacak olursa, bu durumda onların her biri nedenli olmuş olur. Eger bu özellik özünlülük olursa, onların her biri bileşik olur; bileşik ise zorunlu varlık olamaz.⁽⁷⁸⁴⁾

779) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.79; *İhyâ*, Cilt:1, s.102.

780) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.74; *İhyâ*, Cilt:1, s.102.

781) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.75.

782) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.75-76; *İhyâ*, Cilt:1, s.102.

783) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.76-79.

784) Gazzâlî, *Me'âric*, Ar. s.162; Tr. s.136.

Gazzâlî'nin evrenden ve Tanrı kavramının tanımından hareket eden uslamlamasının dışında Tanrının birliği konusunda benimseydiği ikinci yol, seçkin bir yoldur ve içgörüyeye dayalıdır. O, tasavvufi eserlerinde, güneş ışığı benzetmesine ve nurların aynadan aynaya yansımaları örneklerine dayanarak, şöyle bir çıkarsamada bulunur. Güneş yoksa, ışık yok demektir. İlk kaynaktan nur çıkmasa yansımalar da olmaz. Bu durumda, dış dünya, tanrısal âlemin bir gölgesidir ve Tanrının dışında kendinden bir varlığı yoktur.⁽⁷⁸⁵⁾ Nitekim o göre seçkinler, Tanrıya yükselirken, işaret eden ve işaret edilen ayırımının kalktığını, çokluğun yitip birliğin egemen olduğunu belirtir. Bu benzetmelerle anlatılmaya çalışılsa da, Tanrı bizzat yaşamadıkça bilinemez.⁽⁷⁸⁶⁾

Görüldüğü gibi Gazzâlî, tanrısal öz konusunda konuşmaya başladığında, onu varlıkbilimsel açıdan neligi bilinemeyecek bir öteki olarak nitelemeye özen gösterir. Bu çaba seçkin söylemlerde çok açıktır. Ancak halka dönük söylemlerde, sanki yer yer tanrısal özün kavranılabilirliğini ima eder gibi görünür; ancak orada da anlaşılabilir olan tek şey "tanrısal öz, bu evrendeki önceli olan şeylerden hiçbirisine benzemez" önermesidir. Onun bu sonucu, *el-İktisâd*'da da yer yer dillendirdiği görülür. Nitekim o şöyle der:

Eğer karşılarımız (...) böylesi bir varlık anlaşılmıyor derlerse, onlara şöyle denir: Acaba anlaşılmamaktadır sözünüzle kastettiğiniz şey nedir? Eğer bu sözle, onun hayal edilmediğini, bir imgesinin olurlu olmadığını ve herhangi bir kuruntuyu ifade etmediğini kastediyorsanız, gerçekten sözünüzde doğruyu yakaladınız. Çünkü o, imgeye, kuruntuya ve hayale sığmaz.⁽⁷⁸⁷⁾

Kuşkusuz Gazzâlî, tanrısal özün neliginin bilinemeyeceğini söylerken, Tanrıyı zaman ve mekan ötesine itmeyi ve onu ululayıp aşkınlaştırmayı amaçlamaktadır. Böylelikle, Tanrının özünü, nasıl doğrudan bilmek söz konusu değilse, evrenden hareketle dolaylı olarak bilmek de olursuz olmaktadır. Gazzâlî'nin Tanrıyı insanca bilinemeyecek bir öteki olarak sunarken, *Kuran*'ın tanrısal öze özgü dilini, mecaz, istiare, halka dönük gibi gerekçelerle çevirtilerle yorumlamayı denemesi, *Kuran*'ın tutumunu aşmaya dönük bir çabanın

785) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.18-24; *el-Maksad*, s.97-98 ve 106 vd.

786) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.21.

787) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.49; Tr. s.37.

ifadesi olarak görülebilir. Öte yandan, Tanrının aşkınlaştırılması, Gazzâlî'nin, onun evrene müdahale etmediğini söylemesi anlamına gelmemektedir. Oysa aşkınlık eylemselliği ortadan kaldırmakta; Tanrıyı edilgin, hareketsiz bir varlık konumuna sokmaktadır. Gazzâlî bu paradoksa rağmen, halka dönük ifadelerde, daha sonra ayrıntısıyla ele alacağımız gibi, bir yaratan-yaraulan ikiliği varmış izlenimini uyandırırken, seçkin ifadelerde, ikiliği aşıyor ve varlığın birliği öğretisine uzanıyor gibi görünmektedir. Her iki tutum da felsefi açıdan sorunludur; zira öteki olan, bilinemeyen özün dışlaşmak suretiyle evrene içkin bir konuma girdiği ima edilmektedir. Tümünden farklı, aşkın ve saltık olan öz, nasıl nesnel dünya ile ilişki içine sokulabilir? Ayrıca, Gazzâlî'nin benzetmesine dayanarak söylersek, ışığın güneşten, aynadaki imgenin, oraya yansıyandan tümünden farklı olduğu nasıl temellendirilebilir?

II.1.b. İltisak, İçsellik ve Görecelik

Gazzâlî, tanrısal öze nitelikler arasında ayrım yapmaktadır⁽⁷⁸⁸⁾; onun niteliklere bakışını kavrayabilmek için yapılan ayrıma bir parça değinmek gerekmektedir. Çünkü, modern bir bakışla, öze nitelik arasına kesin bir çizgi çizmek hiç de kolay değildir. Kaldı ki, böylesi yapay bir ayrıma başvursak bile, herhangi bir varlığın niteliklerinin onun neliği sorusuna belli bir yanıt teşkil ettiğini düşünürüz. Zira nitelikleri kaldırdığımızda öz, soyut, boş bir kavrama dönüşür. Gazzâlî'nin tanrısal öze tanrısal nitelikler arasında yapmaya çalıştığı ayrım, Eşari geleneğinde kökleşmiş bir ayrımdır ve varlığını, analitik bir çözümlemeden çok, tüm nitelikleri öze indirgeyen kimi Mutezili düşünür ve İslam filozoflarına tepkiye borçludur.⁽⁷⁸⁹⁾ Kimi Mutezili düşünür ve İslam filozoflarının, öz-nitelik ayrımına yanaşmaması, Tanrının tekliğini korumaya özgü bir çabanın ürünüdür. Çünkü onlarca, özün dışında birtakım öncesiz nitelikler kabul edilirse, bu özden ayrı duran birtakım öncesiz varlığın kabul edildiği izlenimini doğurur. Bu ise, Tanrının saltık birliğine gölge düşürür.

788) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.129; "Ravda et-Tâlibîn", s.70-71; *el-Maksad*, s.13 vd.

789) Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş'ari, *el-İbâne fî Usûl ed-Diyâne*, tahkik: Muhammed el-Hadar el-Hüseyn, Beyrût, 1412/1991, s.23 ve 66-67; Bağdâdî, *Usûl*, s.11 ve 12-35; İbn Fûrek, *Mücerred Makûlât*, s.12; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.130 vd.; *el-Maksad*, s.129-130.

Öte yandan, onlara göre, özün dışında yer alan öncesiz nitelikler, nedenli (*ârizî*) nitelikler izlenimini verir ki, bu durum, Tanrının dışında, nedensiz bir varlığı gerektirir.⁽⁷⁹⁰⁾ Eşariler ve daha sonra Mâtürîdîler, Mutezile ve İslam filozoflarının kaygılarının yersiz olduğunu belirtip, nitelikleri öze indirgemenin onları yok saymak, bir başka deyişle, inkâr etmek olduğunu söylemişlerdir.⁽⁷⁹¹⁾

Eşarî geleneğini aynen sürdüren Gazzâlî, hem kelami hem de tasavvufi eserlerinde nitelikleri öze indirgemenin, onları yadsımağa anlamına geldiğini söylemiş; Mutezile ve İslam filozoflarını, bu noktadan hareketle eleştirmiştir.⁽⁷⁹²⁾ Özû nitelikten ayırmak kavramsal açıdan olası olmakla birlikte, bu ayırmadan hareketle ona varlıkbilimsel bir değer yüklemek ve Tanrı hakkında tutarlı bir söylem geliştirmek hiç de kolay değildir. Nitekim Eşariler, niteliklerden konuşmaya başladıklarında, onun öze ilintisi nedir, sorunuyla karşılaşmışlardır. Onların, kimi Mutezili düşünörlere dayanarak geliştirdiği "hâl", "ma'nâ" gibi kuramlar, bu sorunu aşmaya dönüktür.⁽⁷⁹³⁾ Sorun aşılmış mıdır? Bu sorunun yanıtını görmek için, Eşarilerin öz-nitelik arasındaki ilişkiye yönelik şu deyiş kulak vermek gerekir:

Tanrisal nitelikler, ne özün aynıdır ne de özden farklıdır (*gayr*).

Onlar özün halleridir.⁽⁷⁹⁴⁾

Gazzâlî de anılan ifadeyi onaylar⁽⁷⁹⁵⁾ ve öze nitelik arasındaki

790) Bkz. el-Eş'arî, *Mahâlât*, s.165-166; Şchristânî, *el-Milel*, Cilt:1, s.44; Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu*, s.47-48.

791) Bkz. el-Eş'arî, *el-İbâne*, s.23, 66-67; Bağdâdî, *Usûl*, s.11 ve 12- 35; İbn Fûrek, *Mücerred Mahâlât*, s.12; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.130 vd.; *el-Maksad*, s.129-130.

792) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.130 vd.; *el-Maksad*, s.129-130.

793) Ma'nâ ve hal kuramı için bkz. Mehmet Dag, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s.146 vd.

794) Pezdevî, *Usûl*, s.35-36; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.80-81. Ehlisünnet kelâmcıları, çoğu kez düşüncelerinde, çıkış noktası olarak belli ön kabullere dayanırlar. Bu ön kabuller doğrultusunda, karşıt kabul ettikleri gruplarla polemige girerler; ancak bu polemik, kimi zaman, onları farkına varmadan, başlangıçta benimzedikleri ön kabullerden kopararak, eleştirdikleri karşı grubun görüşlerine yaklaşmalarına neden olur. Burada, bunun ilginç bir örneğiyle karşı karşıyayız. Ayrıca, "tanrisal nitelikler ne özün aynıdır ne de gayridir" deyişi, Tanrı'yla ilgili, manuksal bir yargının ortaya konamayacağını ilginç bir örneği olarak kabul edilebilir.

795) Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Talibin", s.71; *el-Maksad*, s.16; "el-Mednün el-Kebir", s.131.

ayırımı dilbilimsel bir temelde çözmeye çalışır. O, sorunu ele alır-ken, nesnelerin, dış dünyada, zihinde ve dilde varlığının olduğunu söyler. Dildeki varlık, ilk iki varlık türünün bir açılımıdır ve her bir dışsal ya da zihinsel olguya karşılık gelir. Onca, dildeki sözcükle- rin her biri, ayrı bir olguyu dillendirir.⁽⁷⁹⁶⁾ Şu halde, çokluğa neden oluyor diye, bilgi, kudret, irade vb. nitelikleri, ne özle aynı sayabili- riz ne de nitelikleri birbirine indirgeyebiliriz. Gazzâlî, nitelikler, ne özün aynıdır ne de özden farklıdır (*gayr*) deyişinin de, mantıksal çelişki taşımadığını iddia eder; çünkü bu iddia, sözcüğün bir yö- nünü imlememektedir. Bir başka deyişle, bir sözcük ya da nitelik farklı açılardan ele alınabilir ve her açı farklı sonuçlara yol açabilir. Sözgelimi, insan ve bilgin olan tek bir özü göz önüne aldığımızda, insan olarak isimlendirilen varlık, bilgin olarak nitelenen varlığın kendisidir. Ancak, onu bilgin yapan bilgi, onun aynı değildir. Çün- kü bilgi, tanıma itibarıyla, hem insan hem de bilginde farklıdır. Bu durumda bilgi, ilk haliyle özün aynı, ikinci haliyle özden farklı- dır (*gayr*).⁽⁷⁹⁷⁾ Gazzâlî, bu anlayışını, öz-nitelik ilişkisi çerçevesinde şöyle ifade eder:

Bu açıklamayı kavrayan kişi, öze ilave olarak, Tanrı için, kudret ve bilgi niteliklerini iliştiirildiğinde, hem özden ayrı bir varlık iliştiirildiğini hem de sözde geçmemiş olmasına rağmen farklı- lık (*gayr*) için bir neden ortaya konmuş olduğunu bilir. Buna itiraz etmenin bir anlamı yoktur; çünkü bilgi tanımlandığında, buna, Tanrı'nın bilgisi de dahildir. Fakat, O'nun kudreti ve özü ise, ona dahil değildir. O halde, tanımın dışında kalan şey, ta- nımın içinde olan şeyden nasıl farklı olmaz? Aynı şekilde, kud- retin tanımına bilgi dahil olmadığına göre, bilgiyi tanımlayan kişinin şöyle demesi neden olası olmasın: Ben bilgiyi tanımlı- yorum ve kudretin tanımın dışında kalmasında zarar yoktur; kudret başka, bilgi başka şeydir. Kudreti, bilginin tanımına katmak gerekmez. Tanıma girenin, tanıma girmeyenden baş- ka olduğuna kanaat getirenin sözünü tanımayan ve buradaki farklı (*gayr*) sözcüğünün kullanımı olursuz bulan kişi, kuş- kusuz, farklı sözcüğünün anlamını anlamayanlardandır. Bence farklı (*gayr*) sözcüğü, anlaşılmayacak bir sözcük değildir; çün-

796) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.21-22; *Mihakk en-Nazar*, s.145; *Mi'yar el-İlm*, s.46-47; *İlcâm el-Avâmm*, s.110; *el-Maksad*, s.7-8 ve 18.

797) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.15.

kü anlamı oldukça açıktır. Bunu anlamazdan gelen kişi, sadece aklının kabul ettiği şeyi, diliyle yadsıyan biri olabilir.⁽⁷⁹⁸⁾

Gazzâlî, niteliklerin özden ayrı olduğu söyleminin, tanrısal nitelikler çok olduğu için tanrısal özün birden çok olduğu sanısına yol açtığını söyleyerek, hem bu sanının geçersizliğini göstermek hem de kimi Mutezili düşünürlerin ve İslam filozoflarının söylemini eleştirmek için şöyle der:

Kimi insanlar, niteliklerin çokluğundan hareketle, Tanrı'nın özünde çokluk hayal ederler. Oysa nitelikler konusunda şöyle diyen doğruyu söylemiştir: "Nitelikler ne odur, ne de ondan farklıdır (gayr)." Anılan sanı, değişme kuruntusundan kaynaklanmaktadır. Oysa niteliklerde değişim yoktur. Bunun örneği şudur: İnsan, kâğıt üzerinde yazılı, "Tanrı'nın adıyla" (bismillâh) yazısını, önce zihnen bilir; bu tek bir niteliktir; çünkü bilinen ona tâbidir. Bu bilgi, elin hareketi, kalem ve mürekkep aracılığı ile dışsallaştığında, yani yazı haline geldiğinde, bilginin işareti olur. Bu açıdan yazı aracılığı ile ortaya çıkan zihinsel biçime bilgi denir. Bir de, sözcüklerin ona işaret etmesi söz konusudur ki, ona da kelâm adı verilir. Kelâm, bu açıdan sözcüklere dayanmaktadır. Bilinenin var olması açısından dayandığı şeye ise, kudret denir. Burada, bilgi, kelâm ve kudret arasında değişim söz konusu değildir. Onların hepsi özde bir niteliktir; fakat burada üç ilişki (i'tibârât) vardır. İlişki açısından, hepsi ayrıdır. Kim öz açısından bakarsa, saltık bir nitelik görür; o, odur, der. Kim de üç ilişki ile birlikte saltık niteliğe bakarsa, onun farklı olduğunu söyler... Kim ilintilerle birlikte, saltık niteliğe bakarsa, doğru olan iki bakış açısıyla bakmış olur ki, böylece o, ne o ne de ondan farklı (gayr) diye inanır.⁽⁷⁹⁹⁾

Gazzâlî anılan söylemiyle, sorunu dilbilimsel ve yöntembilimsel bir soruna indirger ve varlıkbilimsel düzlemde, anılan sorunun çokluğu ima etmediğini göstermeye çalışır. Onun, nitelikler arasında kurduğu şartla-şartlı arasındaki zorunlu ilişki de, ne nitelikleri ne de öze niteliği birbirlerinden tam olarak ayırmayı olanaklı kılmaktadır. Çünkü öz, nitelikleri gerektirir; hayat, bilgi, irade, kudret ve kelâm da birbirlerini zorunlu kılar. Hayat olmadan bilgiden, bilgi olmadan irade, kudret ve kelimadan söz edilemez. Aynı şekilde, öz olmasa,

798) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.16.

799) Gazzâlî, "el-Mednün el-Kebîr", s.131-132.

onların hiçbirisi varlıkbilimsel değere sahip olamaz.⁽⁸⁰⁰⁾ Kuşkusuz bu sonuç, onun kimi Mutezili düşünürler ve İslam filozoflarına, özle nitelik arasındaki ayrımları yadsımaları ve nitelikleri öze indirgmeleri yüzünden yönelttiği eleştiriyi bir ölçüde sarsar; zira dilbilimsel ve yöntembilimsel sorun varlıkbilimsel açıdan hiçbir şeyi değiştirmez. Zaten Gazzâlî, niteliklerin özle var olduğunu ve öze döndüğünü (râci') ve birinin diğerini zorunlu kıldığını sık sık yineler.⁽⁸⁰¹⁾ Bu onların, hem özün dışında bir varlıklarının olmadığını hem de gerek niteliklerin birbirinden, gerekse özün niteliklerden ayrı bir varlığının olmadığını ifade etmekten başka bir şey değildir. Onun râci' terimini tercih etmesi de oldukça anlamlıdır; çünkü o bununla, adeta bu niteliklerin nedenli olmadıklarını anlatmak ister gibidir.

Gazzâlî'nin, tanrısal özle nitelikler arasında yaptığı belirsiz ayrımı ve gerekçelerini gördüğümüze göre, onun niteliklere bakışının öze bakışından farklı olup olmadığı sorusunu ortaya atabiliriz. Yani anılan ayrım, öz ve niteliklerin ele alınışında bilgikuramsal ve varlıkbilimsel bir farklılık yaratmakta mıdır?

Anılan soruya olumlu bir yanıt vermek pek olası gözükmemektedir. Çünkü Gazzâlî'nin tanrısal öze yaklaşımıyla tanrısal niteliklere yaklaşımı, hemen hemen aynıdır. Yani o, niteliklerin de bilgikuramsal açıdan ikili bir yolla irdelenebileceğini söyler. İlk yol, doğrudan bilme yoludur. Bu yolla, bir niteliği bilebilmek için o niteliğe sahip olmak gerekir. İkincisi ise, kusurlu olan dolaylı bilmedir. Yani, sahip olunmayan bir niteliği, sahip olunanla karşılaştırmak ve analogiye baş vurmak suretiyle elde edilir ve sanısal bir bilgi verir.⁽⁸⁰²⁾ Ona göre ilk yol Tanrıdan başkasına kapalıdır; yani tanrısal nitelikleri Tanrıdan başkası bilemez. İnsanlar ikinci yolu tercih ederler; önce, kendilerini tanırlar, sonra Tanrının nitelikleri ile kendilerinininki arasında karşılaştırma yaparlar. Onca bu yol, kusurludur, kuruntu ve benzetme (teşbih) niteliği ağır basar. Ancak, halkın çoğunun başvuracağı yol budur.⁽⁸⁰³⁾ Bu yol benzerliği (teşbih) içerdiğinden, Gazzâlî, halkı uyarmak adına benzerlik kavramını tartışır. Onun benzerlik kavramını irdelemesi, öğretmeni Cüveynî'nin konuyu ele

800) Krş. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.80 vd.; "Ravda et-Talibîn", s.70 vd.

801) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.140 vd.; "Ravda et-Talibîn", s.63 vd.; *el-Maksad*, s.126 vd.

802) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.31-33.

803) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.32; "el-Mednün el-Kebîr", s.132-133.

alışıyla hemen hemen aynıdır ve onun şîrk sorununa bakışına da bir yanıt teşkil eder. O şöyle der:

Derim ki, Tanrı hakkında olumsuzlanan benzerliği, ne şekilde anlarsan anla, O'nun eşinin ve benzerinin olmadığını bilirsin. Tüm niteliklerde ortak olmanın (*fî külli vasf*), benzerliği gerektireceği sanılmamalıdır. Birbirine zıt ve birbirine benzemeyen iki şeyin, birçok şeyde ortak oldukları görülmektedir. Nitekim siyah, beyaz ile ilinek olma, renk olma, gözle görülme ve diğer bazı hususlarda ortaktır. Bu durumda bir kimse, "Tanrı bir mahalde bulunmaksızın vardır; O duyan, gören, irade eden, bilen, konuşan, diri, kadir ve öznedir (*fâ'il*)" dese, bunlar insanda da olduğu için, onu teşbihçi ve Tanrı'ya benzer nispet edici olarak mı göreceksin? Hayır, durum hiç de öyle değildir. Eğer durum öyle olsaydı, tüm insanlar, Müşebbiheye dahil olurdu. Aksine benzerliğin ortaya çıkması, türde ve mahiyette ortaklığı gerektirir. Sözelimi, at zarafette (*kiyâse*) insana benzerdir. Ancak bu, atla insanın aynı olduğu anlamına gelmez. Çünkü at, insana türde muhaliftir. At insana sadece, zarafet (*kiyâse*) yönünden benzemektedir; oysa bu, insanın mahiyetinin dışındadır bir ilintidir. Tanrılık hususiyeti ise, sadece zorunlu varlığın (*vâcip el-vücûd*) özünde mevcuttur; öyle ki, bu hususiyet, varlığı olurlu olan her şeye, en iyi, en düzgün ve en mükemmel bir şekilde varlık vermektedir. Bu hususiyette ortaklık ve ortaklıktan doğan benzerlik, elbette tasavvur edilemez. Bu nedenle kulun rahim, sabırlı ve şükredici olması benzerlik teşkil etmez. Tıpkı, işitici, görücü, bilici, kudretli, diri ve özne oluşu benzerliği gerektirmediği gibi. Ben diyorum ki, tanrılık hususiyeti Tanrı'ya özgüdür ve onu Tanrı'dan başkası bilemez. Tanrılık hususiyetini, ya O ya da O'na benzeyen bilebilir. O'nun benzeri olmadığına göre, bu hususiyeti O'ndan başkası bilemez.⁽⁸⁰⁴⁾

804) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.29-30. Benzer anlayışlar için bkz. "Ravda et-Tâlibîn", s.48; "el-Mednûn el-Kebîr", s.132-133. Gazzâlî, benzerlik sorununu tartışırken "misl ile misâl" kavramlarını ayırmaya özen gösterir ve şöyle der: "Tanrı'nın misli yoktur; fakat Tanrı'nın niteliklerini kavramak için, konu uygun misallerle anlatılır. Tanrı'nın nesneleri nasıl var ettiği, onları nasıl bildiği, onları nasıl artırdığı, nasıl konuştuğu, kelâmının özûyle nasıl var olduğu bilinmek istendiğinde, benzerlik kurmaya gerekisim vardır. Bunları anlamak için insanla Tanrı arasında örneklik ilişkisi kurarız. Eğer insana kendinde olan niteliklerle Tanrı anlatılmazsa O'nu anlayamaz. Bu yüzden insanın kendinde tanıdığı nitelikler Tanrı için misâl sayılır. Çünkü Tanrı hakkında misâl caizdir; fakat misl geçersizdir. Misâl, bir şeyi aydınlatmak için verilir; oysa misl, bir şeyin benzeri demektir." Gazzâlî, "el-Mednûn el-Kebîr", s.127.

Gazzâlî, anılan benzerlik tanımıyla, şirki hemen hemen olursuz kılmakta ve tanrısal nitelikleri insandan hareketle anlama çabasını bir ölçüde meşrulaştırmaktadır. Bu durumda onun, Müşebbihe ve Mücessimeye karşı durmasının herhangi bir anlamı kalmamaktadır. Bu benzer tanımı, onun tasavvuf döneminde yöneldiği varlığın birliği öğretisini meşrulaştırmada da işlev görecektir. Ona göre nedenli benzerlik kurarsak kuralım, onun niteliklerini kavrayamayız. Bu kavranılamazlık, Tanrının isimleri için de söz konusudur. O bu olguyu, şöyle dillendirir:

Eğer insan, Tanrının özünün neliğini (*mâhiyet*) ve gerçekliğini (*hakikat*) bilemiyorsa, yani bu olursuzsa, onun isim ve niteliklerini tam bir kavrayışla (*ma'rife*) bilebilir mi, diye sorarsan, deriz ki: Hayır, bunu da tıpkı tanrısal özün neliğini ve gerçekliğini bilme konusunda olduğu gibi, sadece Tanrı tam ve gerçek olarak bilebilir. Çünkü biz, bir özün bilgin olduğunu bildiğimizde, neliğini ve gerçekliğini kavrayamadığımız, açık olmayan (*mübhem*) bir varlığı bilmiş oluruz. Yani, o kişinin, bilgi niteliğine sahip olduğunu kavrarız. Eğer biz, bilgi niteliğinin içeriğini (*ma'lûmihi*) gerçek ve hakikatinde uygun olarak bilirsek, o kişinin bilgin olduğuna dair bilgimiz tam olur. Aksi halde, tam olmaz. Oysa hiç kimse Tanrı'nın bilgisinin neliğini ve gerçekliğini bilemez. Onu sadece, o bilgiye sahip olan ya da o bilginin benzerine sahip olan bilir. Bu ise olursuzdur; çünkü o bilgiye Tanrı'dan başkası sahip olamaz. Şu halde, Tanrı'nın bilgisinin neliğini ve gerçekliğini, Tanrı'dan başkası bilemez. Sadece insan, cinsel hazzın şekerin tadına benzetilmesinde olduğu gibi, Tanrı'nın bilgisini kendi bilgisine benzeterek bir kuruntu (*vehm*) elde eder. Oysa Tanrı'nın bilgisi, asla varlıkların bilgisine benzemez. Bu durumda, halkın, Tanrı'nın bilgisine ilişkin bilgisi, gerçek bilgi değildir. Sadece kuruntu (*iham*) ve benzeşime (*teşbih*) dayalıdır. Bu söz, sizi şaşırtmasın. Ben aynı zamanda, bir sihirbazı, ancak o sihirbazın kendisinin veya onun gibi ya da ondan üstün olan bir başka sihirbazın bilebileceğini söylemekteyim. (...) Tanrı'nın kudretine dair bilgimiz de böyledir. Kudretin, bir nitelik ve ürününün de yaratılmış nesneler olduğunu, kendisine kudret ismi verildiğini, çünkü cinsel hazzın şekerin tadına münasip olması gibi, onun da, bizim kudretimize münasip olduğunu biliriz. Tüm bunlar kudretin hakikatinden uzak ve ayrı şeylerdir.⁽⁸⁰⁵⁾

Tanrısal öz gibi, nitelikler de bilinemiyorsa, bu durumda Tanrıyı bilme konusunda seçkinlerle sıradan halk arasında niçin bir farklılık olsun? Çünkü ister seçkin ister sıradan biri olsun, tanrısal özün ve niteliklerin neliğini bilmiyor demektir. Gazzâlî'nin bu soruya yaklaşımı oldukça ilgi çekicidir. Çünkü yanıtın iki boyutu vardır ve ikisi de seçkincilik ve sıradancılık öğretisini meşrulaştırmaya dönüktür. O, ilk boyutta, seçkinlerin sıradan insanlar ya da kelimacılar karşısında alçak gönüllülüklerini vurgulamaya çalışır. Bunu yaparken, halkın ve kelimacıların Tanrıyı biliyoruz söylemiyle, seçkinlerin Tanrıyı bilmiyoruz söylemlerini karşılaştırır. Onca, Tanrıyı biliyoruz diyenler de bilmiyoruz diyenler de doğruyu söyler.⁽⁸⁰⁶⁾ Bu sözde çelişkinin onaylandığı düşünülmemelidir. Zira sözlerin hem düzeyleri hem de yönleri farklıdır. O, bu farklılığı ve seçkinlerin alçak gönüllülüğünü göstermek için Hz. Ebû Bekir'i tanımayı ve görülen bir yazıdan hareketle yazıyı yazanın kişiliğini bilmeyi örnek olarak ele alır. Onca, Tanrıyı biliyorum, diyenler, Hz. Ebû Bekir'in ismini duymakla ya da yazıyı görüp bundan, yazarın diri, bilgili, işitici, görücü vb. olduğunu çıkarsamakla, hem Hz. Ebû Bekir'i hem de yazıyı yazanı tanıdığını iddia edene benzer. Oysa o, gerçekte ne Hz. Ebû Bekir'i ne de yazıyı yazanı tanımaktadır. Tanrıyı bilmiyorum diyenler ise, Hz. Ebû Bekir'i yüceltmek için, ben onu nasıl tanıdım, onu sadece kendisi, benzeri ya da ondan üstün olan tanır, onu tanıdığımı nasıl iddia ederim, buna nasıl göz dikerim, ben gibiler onun sadece ismini ve niteliklerini duyarlar, bunlara dayanarak, onu tanıdığımı ileri süremem, diyen gibidir. Onca bu söz, ululama ve saygıyı ifade eder.⁽⁸⁰⁷⁾ O, yazıyı görüp, ondan hareketle, yazı sahibini tanımadığını söyleyen ile tanıdığını söyleyenin anlayışlarını karşılaştırmayı da ihmal etmez. Bu karşılaştırma Gazzâlî'nin, düşün dünyası hakkında önemli ipuçları vermekte ve onun kelimadan tasavvufa yönelimine belli bir anlam yüklemektedir.

Fakat en gerçekçisi ve en doğrusu, tanımiyorum, diyenin yanıtıdır. Çünkü o, gerçekte onu tanımamaktadır. Onun bildiği, sadece, düzgün bir yazının diri, bilici, kadir, işitici, görücü, sağlam elli, yazı sanatını bilen birisini gerektirdiğidir. Yoksa, yazarın kendisini tanımamaktadır. Tıpkı bunun gibi, tüm sıra-

806) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.30 ve 37.

807) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.30-31.

dan insanlar yalnızca, bu tertipli (*manzûm*) sağlam (*muhkem*) evrenin düzenleyici (*müdebbir*), diri, bilici, kadir bir var ediciye (*sânî*) ihtiyaç duyduğunu bilir. Bu bilginin iki tarafı vardır. İlki evrene ilişkindir; bunun bilineni (*ma'lûmihî*), onun düzenleyiciye (*müdebbir*) gereksinim duyduğudur. Diğerisi ise, Tanrı'ya ilişkindir; bunun bilineni ise, Tanrı'nın özüne, gerçekliğine ve neligine dahil olmayan niteliklerden türetilmiş isimlerdir. Açıkladığımız gibi, birisi, bir şeye işaret ederek, o nedir, diye sordugunda, türetilmiş isimler zikretmek, gerçek yanıt değildir. Bir insana, bir hayvanı işaret ederek, o nedir, dense ve o, uzun, beyaz ya da kısa yanıtını verse, yine suyu göstererek, o nedir, denildiğinde, soğuktur, ateşe işaret edildiğinde, o nedir sorusuna, sıcaktır yanıtını verse, tüm bu yanıtlar, neliğin yanıtı değildir. Oysa, bir şeyi tanımak, onun gerçekliğini ve neliğini bilmekle olasıdır. Neliği bilmek, türetilmiş birtakım isimleri bilmek değildir. Biz diyoruz ki, bir şeyi bilmek, onun hakikatini bilmektir. ⁽⁸⁰⁸⁾

Gazzâlî'nin seçkinlerle halk arasında Tanrıyı bilme konusunda derece farkını ortaya koyarken üzerinde durduğu ikinci boyut, halkın bilinç düzeyiyle seçkinlerin bilinç düzeylerini karşılaştırmaya dönüktür. Onca Tanrının isim ve niteliklerinin hakikati bilinmese de, en azından isim ve niteliklerin, neler olduğunu ve tecellilerini bilmede insanlar arasında derece farkları vardır. ⁽⁸⁰⁹⁾ Gazzâlî Tanrı'nın bilici ve kadir olduğunu, taklitle öz olarak (*icmâl*) bilenle, onun yer ve göklerin, ruhların ve bedenlerin yaratılışında akılları hayrete uğratan eserlerini müşâhede eden, mülkûn eşsiz ve emsalsiz güzelliklerine ve harika sanatlarına vakıf olan, bunları ayrıntılarıyla inceleyen ve her birinde gizli olan hikmeti arayan ve nihayet tanrısal nitelikleri yaşayanın aynı düzeyde olamayacağını söyler. ⁽⁸¹⁰⁾ Bu farkı vurgulamak için İmâm-ı Şâfi'î'nin kapıcısıyla (*bevvâb dârihi*), öğrencisinin onu tanımları arasındaki derece farkına gönderme yapar. Ona göre kapıcı, sadece onun bir fıkıhçı ve yazar olduğunu, halkı dine davet ettiğini öz olarak bilir. Oysa öğrencisi, onun nite-lik ve bilgisinin ayrıntılarını kavrayacak şekilde tanır. ⁽⁸¹¹⁾ Hatta, on

808) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.30-31.

809) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.35-36.

810) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.35.

811) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.35.

farklı konuda bilgi sahibi olan bir bilgini, o konulardan yalnız birini öğrenmiş öğrencinin tam tanıma imkanı olmadığına göre, hiçbirini öğrenmemiş olan hizmetçi nasıl tanısin? Gazzâlî, ıpkı öğretmenden bilgi öğrenimi artıktça, onun tanınmasının arttığı gibi, Tanrıya dönük bilginin de arttığını söyler. Ancak bu bilgi, tanrısal özün ve niteliklerin neliğinin tam olarak bilineceği anlamına gelmemektedir.⁽⁸¹²⁾ Onca en yüksek mertebe, bilgileri doğrudan deneyime ve tanrısal öğretime dayalı peygamberler ve velilerin derecesidir.⁽⁸¹³⁾ Onun bu yaklaşımı, bilgiyi “zan, ilm el-yakîn, ayn el-yakîn ve hakk el-yakîn” gibi derecelendiren söylemine de uygundur.

Öyle anlaşıyor ki, Gazzâlî, tanrısal nitelikleri de, ıpkı tanrısal öz gibi, zaman ve mekan ötesine yerleştirip aşkınlaştırmakta; neliği bilinmeyen, birtakım isim ve niteliklerin varlıkbilimsel açıdan, gerçekliğinin olduğunu söylemektedir. Oysa bu, felsefi açıdan oldukça sorunlu bir iddiadır. Aynı zamanda, tanrısal nitelikleri, tanrısal özün açınlanmasında ve evrenin var edilmesinde birer araç olarak gördüğü için, onları içkin bir hale de sokmaktadır. Nitelikler özde değil, özle ilintili olduğu ve özün dışsallaşmasına aracı olduklarından, öze göre göreceli bir hale gelmektedirler. Bu görecelik, Tanrının kendisini insanlara açmasında ve onların kendisini bilmelerinde de sıradizimli bir yapıya yol açmaktadır.

Acaba tanrısal özün açınlanma araçları olan niteliklerin, belli başlıları nelerdir? Nitelikler arasında nasıl bir görev dağılımı söz konusudur?

I.1.c. Bilgelik ve Öncesiz Tasarımcılık

Gazzâlî'nin, Tanrıya iliştiirdiği en önemli niteliklerden birisi, bilgi niteliğidir.⁽⁸¹⁴⁾ O, bu niteliği Tanrıya iliştiirirken, varlıkbilimsel açıdan asla kuşku duymaz. Çünkü, gerek Tanrının eylemini imleyen evrendeki uyum ve düzenlilik, gerek insanın bu niteliğe sahip oluşu, gerekse onun içsel deneyimleri, onu bu konuda ikna etmiştir.⁽⁸¹⁵⁾

812) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.35-36.

813) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.35; *Kimya-yı Saâdet*, s.79.

814) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.100; *İhyâ*, Cilt:1, s.101; “Ravda et-Tâlibîn”, s.70; *Kimya-yı Saâdet*, s.80; *el-Maksad*, s.61.

815) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.100-1001; *İhyâ*, Cilt:1, s.101; “Ravda et-Tâlibîn”, s.70; *Kimya-yı Saâdet*, s.80; *el-Maksad*, s.61-62.

Onun, bu niteliğin varlığına ilişkin bilgikuramsal uslamlaması, özde analogik temellidir. Onun deyişiyle söylersek, planlı, uyumlu, tedbirli ve amaçlı bir eylem gördüğümüzde onun öznesinin bilgi olduğuna karar veririz.⁽⁸¹⁶⁾ Böyle demesine rağmen, Gazzâlî çelişik bir biçimde, tanrısal eylemlerin, amaç, beğeni ve kuraldan yoksun olduğunu da söyler.⁽⁸¹⁷⁾ Kuşkusuz canlı olmayanın, onca, bir eylem ortaya koyması söz konusu olamaz; o halde düzenli ve uyumlu eylem sahibinin diri de olması gerekir.⁽⁸¹⁸⁾ O, aynı gerekçelerden hareketle, Tanrıya, organlara gereksinimi olmayan, görme ve işitme niteliklerini de ilştirir ve onu tanrısal bilgiyle ilintilendirir.⁽⁸¹⁹⁾ Sözelimi, bir yazı ya da yapılmış bir bina görsek, bundan hareketle yazıyı yazanın ve binayı planlayanın canlı ve bilgili olduğunu çıkarsarız.⁽⁸²⁰⁾ Gazzâlî'ye göre bu analogik bakış bir sanı oluşturur; ancak, seçkinlerin doğrudan tanrısal eğitim ya da tanrısal sezgiyle elde ettikleri kesinlik, sanıyı ileri bir boyuta taşır ve kesin bilgi oluşur. Onca bu nitelik, kimi Mutezili düşünür ve İslâm filozoflarının dediği gibi, öze indirgenmiş bir nitelik olmayıp, ne özün aynısı, ne de özden farklıdır; o, bir şekilde özle ilintilidir.⁽⁸²¹⁾

Gazzâlî, tanrısal bilginin varlığından bir kuşku duymamakla birlikte, içeriğini bilme konusunda bilinemezci bir tutum sergiler; çünkü onun mahiyetini ve gerçekliğini ancak Tanrı bilir, der.⁽⁸²²⁾ Bu tutum gereği, onun tanrısal bilginin içeriğine ilişkin herhangi bir şey söylememesi gerekirdi. Ancak o, sanısal bilgi veren analogi yolunu seçerek, tanrısal bilginin içeriğine ilişkin birtakım savlar ileri sürer. Bunun nedeni, Mutezile ve İslâm filozoflarıyla girdiği polemik ve halkı onların düşüncelerinden koruma çabasında aranmalıdır O, tanrısal bilginin varlığı konusunda, nasıl evrenden ve insansal bilgiden hareket ediyorsa, onun içeriği konusunda da aynı yolu tercih eder. Fakat içerik konusundaki söylemi, oldukça fazla

816) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.100-1001; *İhyâ*, Cilt:1, s.101.

817) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.57 vd.

818) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.100-101; *İhyâ*, Cilt:1, s.101; "Ravda et-Talibîn", s.70.

819) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.109 vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.101; "Ravda et-Talibîn", s.70-71; *el-Maksad*, s.64-66.

820) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.100 ; *el-Maksad*, s.30-31.

821) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.129-130 ; *el-Maksad*, s.129-130.

822) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.36.

polemik içerir. Gazzâlî'nin tanrısal bilginin içeriğine eğilirken insan bilgisini hareket noktası seçip, bu bilgiyi içeriğini olumsuzlayarak Tanrıya iliştiirdiğinin en çarpıcı ifadesi *el-Maksad*'da bulunmaktadır. O anılan eserde, tanrısal bilginin içeriği ile insansal bilginin içeriğini karşılaştırarak şöyle der:

İnsanın bilgisiyle Tanrı'nın bilgisi üç noktada ayrılır: İlk ayrılık, bilinenlerin çokluğunda ortaya çıkar. İnsanın bilgisinin içeriği, bildiği ne denli çok olursa olsun, yine de az ve sınırlıdır. Sınırsız bilgi nerede sınırlı bilgi nerede? İkincisi, insanın bilmesi ve algılayışı açık olsa da, asıl amaca erişecek nitelikte değildir. Onun nesneleri gözlemlemesi, ince bir perdenin ardından görmeye benzer. Nitekim, insanların keşif derecelerindeki farklılığı yadsıyamazsın. Sabahın alacakaranlığı ile günün ortasındaki aydınlık bir olur mu? Üçüncüsü, Tanrı'nın bilgisi, nesnelere dayanan bir bilgi değildir. Aksine tüm nesneler, O'nun bilgisine dayanır. İnsanın nesneleri bilmesi, nesnelere tabidir ve onun sayesinde ortaya çıkar.⁽⁸²³⁾

Gazzâlî'nin tanrısal bilginin içeriğine yönelik savlarını görebilmek için konuya analitik bir tarzda yaklaşmak ve savlarını ayrı ayrı ele almak gerekmektedir.

a) Tanrısal Bilgi, İçeriğiyle Birlikte Öncesizdir

Gazzâlî'nin, tanrısal bilgiye ilişkin en önemli saptaması, onun öncesiz olduğudur.⁽⁸²⁴⁾ O bu savı, tanrısal bilginin önceli olduğunu savlayan Cehm b. Safvân ve Hişâm b. Amr gibi Mutezilenin doğuşunda etkisi olduğu söylenen düşünürler ile Rafizilerin önderlerinden olan Hişâm b. Hakem karşısında savunur. Anılan düşünürler, İslam dinsel bildirilerinin bu dünyayı bir sınav alanı olarak sunan anlatımlarına gönderme yaparak, Tanrının, geleceği ve henüz ortaya çıkmamış varlık, nesne ve olayları bilmediğini ileri sürmüşlerdir.⁽⁸²⁵⁾ Bu onların deyişiyle, Tanrının yoku bilmediğini ifade etmektedir. Eğer Tanrı her şeyi biliyorsa, niçin sınav yapsın? Gazzâlî anılan anlayışa, "öncesiz, öncelinin mahalli olamaz"⁽⁸²⁶⁾ ön kabulüyle karşı koyar ve "Tanrı, her

823) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.62.

824) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.142 vdd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.102-103.

825) Bağdâdî, *Usûl*, s.95; Nesefî, *Tahsira*, s.256-257.

826) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.142 -143.

şeyi bilir"⁸²⁷) ayetine gönderme yapar.⁸²⁸ Daha ileriye giderek, Tanrı'nın var ve yok, tüm bilinebilirleri bildiğini savlar. Onca Tanrı, henüz var olmayan olumsal varlıkların var edilip edilmeyeceğini de bilir.⁸²⁹ Hatta Tanrı, nesneler yokken de görme ve işitme niteliklerine sahiptir; çünkü bunlar son çözümlemede bilgiyle ilintilidir.⁸³⁰ Bu haliyle Tanrı öncesiz bilgisiyle önceli nesneleri bilmektedir. Acaba bu bilme, nesneleri öncesiz kılmaz mı? Gazzâlî, bu soruya hayır yanıtı verir; çünkü onca bilgi, varlık kategorisi olarak zihinsel varlığı imler ve bu varlığın dış dünyada herhangi bir varlığı yoktur. Salt zihinsel olan varlıktan hareketle dış dünyada, zaman içinde var kılınan varlığı öncesiz sayamayız. O filozofların sanısının aksine, tanrısal bilmenin zorunlu yarauma neden olduğunu kabul etmez.⁸³¹ Gerçi Tanrı-evren ilişkisini açıklarken kimi zaman, Tanrının düşünmesi var etmesidir,⁸³² derken ve bunu, güneş-ışık ve ayna-yansıma benzetmesiyle⁸³³ anlatırken anılan anlayışıyla çelişiyor gibi gözükse de, zihinde varlıkla gerçekte varlık ayırımında ısrarlı gözükür. O şöyle der:

Nesnelerin, varlıkta üç mertebesi vardır... Bunların ilki, nesnelerin dış dünyada ('ayân) olan varlığıdır. Tanrı'nın öz ve nitelikleriyle öncesizliği, bu varlık türüyle ilgilidir. İkincisi, nesnelerin zihinde olan varlığıdır. Bu varlık öncelidir; çünkü zihinler yaratılmıştır. Üçüncüsü, nesnelerin dildeki varlığıdır. Diller yaratılmış olduğu için, onlar da öncelidirler. Zihindeki varlıktan, nesneler hakkında bilgileri kastediyoruz. Bu bilgiler, Tanrı'ya ilişitirildiğinde, öncesiz olurlar. Zira Tanrı, ezelde vardı ve bilgindi; aynı zamanda, kendisinin var ve bilgin olduğunu biliyordu. Onun varlığı özünde olduğu gibi, bilgisinde de bulunuyordu. (Yaratacağı nesneler), kullarına ilham edeceği, onların gerek zihinlerinde ve gerekse dillerinde yaratacağı isimler de, ezelde kendisinde mevcuttu.⁸³⁴

827) Bakara Suresi, 29.

828) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.102.

829) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.99 ve 148 vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.102-103; "Ravda et-Tâlibîn", s.70; *el-Maksad*, s.60; *Kınya-yı Saadet*, s.81.

830) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.110-111; *el-Maksad*, s.64-65.

831) Krş. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.142 vdd.; *Te'hâfüt*, s.157 vd.

832) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednün el-Kebîr", s.123-123; *Me'âric*, s.115.

833) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Einvâr", s.23 vd.; *el-Maksad*, s.115-116; *Me'âric*, s.115 vd.

834) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.17.

Gazzâlî, anılan argümanıya, Tanrının, evrene ilişkin her şeyin öncesiz bir tasarımı yapığını ima etmektedir. Bir başka deyişle, onca, Tanrı gibi, evrendeki varlık nesne ve olayların tasarımı da öncesizdir. Gazzâlî buna takdir adını verir ve mühendisin evin projesini çizmesine benzetir. Örnek oldukça ilginç olduğu için aynen aktarmakta yarar vardır:

Sözgelimi, evin iki tür varlığından söz edilir. Onun öncelikle, mühendisin zihninde bir varlığı söz konusudur; bu varlık, evin biçimini (sûret) gösterir. Evin bir de zihnin dışında, dış dünyada varlığı vardır. Zihinsel varlık içseldir ve dış dünyadaki varlığın nedenidir. Zihinsel varlık dış dünyadaki varlıktan öncedir; bunun aksi düşünülemez. Bil ki, Tanrı, tıpkı bunun gibi, önce takdir eder (planlar); ardından, ikinci olarak, takdire (plana) uygun olarak var eder. Takdir, mühendisin evin planını kağıda çizdiği gibi, korunmuş levhaya (*levh el-mahfûz*) çizilmiştir. Böylece, evin biçiminin ortaya çıkmasıyla, bir tür varlığı olmuş olur. Bu varlık gerçek varlığın nedenidir. Nasıl mühendis, evin biçimini, kağıda kalemle çiziyorsa, tıpkı bunun gibi, korunmuş levhada, her şey kalemle (tanrısâl) bilgi doğrultusunda çizilmiştir. Bu şekilde, tanrısâl işlerin biçimlerinin takdiri, önce korunmuş levhaya kalem aracılığıyla çizilir ve oraya işlenir. Kalem bilgiye uyar. Korunmuş levha ise, kendisine biçimlerin nakşedildiği bir varlıktır. Kaleme gelince o, işlenen levhaya, varlığın biçimini aktır (feyz). Kalem tanımı, biçimleri nakşedendir. Ne kalem ne de levha cisimdir. (...) Bunlar ruhsal tözlerdir.⁽⁸³⁵⁾

b) Tanrısâl Bilgi Ayrıntılarıyla Her Şeyi Kuşatan Tek Bir Bilgidir

Gazzâlî, öncesiz olan tanrısâl bilginin, her şeyi kuşattığını ileri sürer. O, bu savını İslam filozoflarının "Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir ve Tanrı özünü bilir, özünü bilince de her şeyi bilir" iddialarıyla diyalektik içinde temellendirmeye yönelir.⁽⁸³⁶⁾ Onca, filozofların anılan iddiası dinsizliktir. Çünkü, Tanrının tikelleri tümel bir biçimde bildiğini söylemek, Tanrının ayrıntıları, zaman ve mekan içindeki olguları bilmediğini ifade eder.⁽⁸³⁷⁾ Aynı şekil-

835) Gazzâlî, "el-Mednûn es-Sagîr", s.180-181.

836) Bkz Gazzâlî, *Tehâfût*, s.156 vd. ve 161 vd. ve 164 vd.

837) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.164 vd.

de o, "Tanrı özünü bilir, özünü bilince de, her şeyi bilir" savlarını, Tanrının kendisinin dışındaki hiçbir şeyi bilemeyeceği biçiminde yorumlar.⁽⁸³⁸⁾ Bu nedenle onları, dinsizlikle suçlayarak, katı bir dille şöyle diyerek eleştirir:

Biz bu görüşlerin saçmalığını açıklayacağız. Çünkü burada, Tanrı'nın eserlerinin, kendisinden daha yetkin tutulması söz konusudur. Zira melek, insan ve her akıl sahibi, kendi özünü, ilkesini ve başkasını bilir. Oysa İlk İlke (Tanrı), ancak kendi özünü bilmektedir. Dolayısıyla O, melekler bir yana, tek tek insanlara oranla bile eksiktir. Hatta hayvanlar da, kendi özlerrinin bilincinde olmalarının yanında, başka şeyleri de bilmektedir. Kuşkusuz bilgi bir üstünlük, onun yokluğu ise eksiklikler. O halde, filozofların, en üstün, ihtişam ve güzelliğe sahip olmasından ötürü, Tanrı'nın seven ve sevilen olduğunu söylemelerinin anlamı nedir? Neliği ve gerçekliği bulunmayan, ne özünün gerektirdiği ne de ondan çıkan şeylerden haberi olmayan bir varlığın ne güzelliği olabilir?... Bu durumda Tanrı ile ölü arasında, özünü bilmek dışında, ne gibi bir fark vardır? Tanrı başkasını bilmediği (ve tikellerden haberi olmadığı halde), yalnızca kendi özünü (ve tümelleri) bilmesinde, nasıl bir yetkinlik bulunabilir?⁽⁸³⁹⁾

Kuşkusuz Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği bu eleştiri, oldukça katıdır ve onların görüşlerinin bir parça sapıtılarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Aslında, gerek İbn Sînâ gerek Fârâbî gerekse diğer filozoflar, Kur'an ayetlerine gönderme yaparak, Tanrının her şeyi bildiğini belirtmektedirler.⁽⁸⁴⁰⁾ Onların anılan iki ifadesi de, İbn Rüşd'e kulak verirse insansal bilgiyle tanrısal bilgiyi ayırmaya dönüktür; Gazzâlî'nin sandığı gibi tanrısal bilgiyi yadsımaya değil. Bu olguların altını çizen İbn Rüşd şöyle der :

Tanrı esas itibariyle, tikelleri bilmez sözünü onlara nispet ederken Gazzâlî, yanlışla düşmüştür. Gazzâlî'nin savının tam tersine, Meşşâ'î (Aristotelesçi) filozoflar, şöyle der: "Tanrı tikelleri

838) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.161 vd.

839) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.138-139. *Tehâfüt*'den doğrudan yaptığımız alıntılarda, İbn Rüşd'ün *Tehâfüt et-Tehâfüt* (*Tatarsızlığın Tatarsızlığı*) adlı yapıtının Kemal Işık ve Mehmet Dağ tarafından yapılan çevirisinden yararlanılmıştır. Anılan çeviri, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün neredeyse hemen tümünü içermektedir.

840) Bkz. Mehmet Aydın, *agc*, s.141-142.

bilir, fakat, onun tikelleri bilmesi, bizim tikelleri bilmemiz gibi değildir." Bunun nedeni şudur: Bizim tikeller hakkındaki bilgimiz, nesnelerin ürünü ve sonucudur. Onun için de bilgimiz, bilinenin yaratılması ile yaratılmış bir bilgidir; onun değişmesiyle de değişir. (Oysa) Tanrı'nın varlıklar hakkındaki bilgisi, bunun tam tersinedir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi var olduğu ifade edilen bilinenin nedeni ve sebebidir. Bu duruma göre, iki bilgiden birini diğerine benzetenler, birbirine zıt olan şeylerin özlerini ve özelliklerini aynı saymış olurlar; bu ise, büyük bir bilgisizliktir.⁽⁸⁴¹⁾

c) Tanrısal Bilgi Değişimden Uzak Bir Bilgidir

Gazzâlî'ye göre, tanrısal bilgi, insansal bilginin aksine, nesnelere bağımlı olmayan bir bilgidir ve bu yüzden değişimden uzaktır.⁽⁸⁴²⁾ O, tanrısal bilginin insan bilgisine benzemediğini söylese de, bu değişmezliği anlatırken, satranç icat eden kişinin bilgisinin, satranca önceli olduğu örneğini verir.⁽⁸⁴³⁾ Onca, bilinen değişince, ne tanrısal öz ne de tanrısal bilgi değişime uğrar. Onun bu iddiasını dayandırdığı temel, "değişime uğrayan öncesiz olamaz" ilkesidir. Bu ilke ortaçağ düşüncesinin temel aksiyomlarından biridir ve Eşari kelamında Tanrıya ilişkin usulamalarda sık sık karşımıza çıkar. Gazzâlî'nin bu ilke çerçevesinde girdiği en ciddi polemik İslam filozoflarıdır. Onların, "Tanrının tikelleri bilmesi, bizim bilmemiz gibi değildir" anlayışını ifade etmek için, "Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir" demeleri ve bu deyişi, tanrısal bilgideki değişimi engellemek için ileri sürdüklerini söylemeleri, Gazzâlî'yi harekete geçirmiştir.⁽⁸⁴⁴⁾ Çünkü Gazzâlî, Tanrının, tikelleri ayrınısıyla, ezelden bildiğine ve bu bilgisinde, nesnelerin değişimine bağlı olarak herhangi bir değişimin meydana gelmediğine inanmaktadır. Oysa filozoflar, Gazzâlî'nin savının tanrısal bilgide bir değişim yarattığını belirtmektedirler. Tam bu bağlamda Gazzâlî, Tanrının öncesiz tek bilgisinin, zaman ve mekan içerisinde nesnellik kazandığında, onda herhangi bir değişimin olamayacağını kanıtlamaya koyulur. İbn Rüşd'ün deyişiyle, "onun göstermeye çalıştığı, Tanrının nesneleri,

841) İbn Rüşd, *Faṣl'u'l-Makāl*, Din-Felsefe ilişkisi içinde, hazırlayan: Süleyman Ulu-
dağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985, s.122-123.

842) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisād*, s.149-150; *Tehāfüt*, s.164 vd.; *İhyā*, Cilt:1, s.102.

843) Bkz. Gazzâlî, *el-Muḥṣad*, s.62.

844) Bkz. Gazzâlî, *Tehāfüt*, s.164 vdd.; *el-İktisād*, s.149-150.

zaman, mekan ve diğer özellikleri itibariyle meydana geldiği zaman, nasıl olacaksa, olmadan önce o şekilde bildiği ve yaratma süreciyle, bu bilmede değişimin olmadığıdır.”⁽⁸⁴⁵⁾ Gazzâlî, savını temellendirirken şu örneği verir:

Tanrı'nın, sözgelişi, güneşin belirli anda tutulması hakkında tek bilgisi vardır; bu bilgi, güneşin tutulmasından önce, tutulmanın olacağı konusundaki bilgidir; var olduğu anda, şu anda var olduğu hakkındaki bilgidir; tutulmadan sonra ise, tutulmanın sona erdiği hakkında bilgidir. Bu tür değişiklikler, bilginin özünde bir değişikliği gerektirmeyen birtakım ilişkilere dayanır; dolayısıyla bilinenin özünde bir değişiklik meydana getirmez; böyle bir şey salt ilişki durumundadır. (...) Çünkü aynı birey, senin önce sağında, sonra önünde, daha sonra da solunda bulunabilir; böylece seninle olan ilişkiler birbirini izlemektedir; dolayısıyla değişen, sen olmayıp, yer değiştiren bireydir. Tanrı'nın bilgisindeki durumu da, işte bu şekilde anlamak gerekir; çünkü biz, onun ezelde (geçmişte), ebedde (gelecekte) ve şu anda değişmeyen bir tek bilgi ile nesneleri bildiğini kabul ederiz. Aslında filozofların amacı, değişimin reddedilmesidir ve bu da herkesin kabul ettiği bir husustur. Onların, şu anda olmanın ve daha sonra da, bunun sona ermesinin bilindiğinin ileri sürülmesi, zorunlu olarak bir değişikliğin söz konusu olduğunu ifade eder, seklindeki sözleri kabul edilemez. Onlar bunun böyle olduğunu nasıl biliyorlar? Gerçekte Tanrı, Zeyd'in, ertesi gün, güneşin doğuşu anında geleceği konusunda bizde bir bilgi yaratıp, başka bir bilgi ve bu bilgiden haberdar olmamayı yaratmaksızın, söz konusu bilgiyi sürdürseydi, güneşin doğduğu anda biz, Zeyd'in şu anda geldiğini ve daha sonra da, onun daha önceden gelmiş olduğunu, salt önceki bilgiyle bilmiş olurduk. İşte sürekli olarak kalan bu tek bilgi, bu üç durumu kavramak için yeterlidir.”⁽⁸⁴⁶⁾

Gazzâlî'nin yukarıda sunduğumuz örneklerinin, iki mantıksal sonucu vardır. İlki, nesneler Tanrıdan bağımsız etkinliklere sahiptir; Tanrı, yalnızca bu etkinliklerin nasıl, ne zaman ve nerede olacağını öncesiz bilgisiyle öngörür. İkincisi ise, Tanrının etkin olduğunun savunulması halinde geçerlidir ve nesnelerin hiçbir etkinliğinin olmadığı; her şeyin Tanrının öncesiz bilgisinde olduğu gibi değişme-

845) Bkz. İbn Rüşd, *Faṣl*., s.176.

846) Gazzâlî, *Tehafüt*, s.168-169.

den bir saat gibi düzenli işlediğidir.⁽⁸⁴⁷⁾ Aslında Gazzâlî burada bu ikisini de kastetmemektedir; çünkü ilk sonuç, Gazzâlî'nin, Tanrı'nın her an her şeyi yarattığı savıyla çelişiktir. İkincisi ise, Tanrı'nın mucize anında olağan düzeni bozduğuna ve O'nun özgür iradesiyle her an her şeyi yaratabileceğine inandığı için, kendi sistemi açısından sorun çıkarmaktadır. Aslında Gazzâlî, nesnelerin değişmesiyle öncesiz tek bilginin değişmediğini, aksine değişenin nesneyle olan ilintiler olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Ancak ilintisel değişikliklerin farklılığa neden olmadığı bir tek bilgiyi kavramak hiç de kolay değildir; bu bilgi öyle görünüyor ki, içi boş bir kavramdan ibarettir. Eğer birinin, önce sağında sonra önünde ve ardından da arkasında olmam, tanrısal bilgide, bir değişim meydana getirmiyor ve tüm bu ilintileri Tanrı, tek bir bilgi ile biliyorsa, o, tikel değil, filozofların savladığı gibi, nesnel bir içeriği olmayan tümel bir bilgi olmalıdır. Öte yandan Gazzâlî'nin değişimi ilintilere yüklemesi de kavramlır ve örnekleriyle uyumlu bir tutum değildir. Bu gerçeği ifade eden İbn Rüşd, şöyle demektedir:

Nesneler, var olduğunda, burada bir değişiklik meydana geldi mi gelmedi mi? Değişiklikten kasıt, nesnelerin, yokluktan varlığa çıkışıdır. Eğer, bir değişiklik meydana gelmedi derlerse, inatçılıktan başka bir şey yapmış olmazlar. Eğer, bir değişiklik meydana gelmiştir derlerse, o zaman kendilerine şu sorulur: Bu değişikliğin meydana gelmesi, öncesiz ve ezeli olan tanrısal bilgi açısından bilinmekte midir, bilinmemekte midir? İşte burada ... şüphe ortaya çıkmaktadır. Kısaca, var olmadan önce bir şey hakkındaki bilginin, meydana geldikten sonra da, önceki bilgiyle bir ve aynı olması, anlaşılması zor olan bir husustur... Gazzâlî'nin (anılan güçlüğü aşmak için ortaya attığı) açıklaması doğru değildir. Zira, esas itibarıyla ilişkinin ve nispetin özünde bir değişikliğin meydana geldiği muhakkaktır; çünkü sağda olan ilinti, sola geçmiş bulunmaktadır. Değişmemiş olan ilinti değil ilintinin konu ve mahallidir. Yani değişen, ilintiyi taşıyan ve yüklenen Zeyd'dir. Bu duruma ek olarak, bilginin de, ilintinin özünden kaynaklandığı düşünülürse, bilinenin değişmesiyle onun da değişmesi kaçınılmaz olur.⁽⁸⁴⁸⁾

Anılan sorunların hepsi aslında, tanrısal bilgiyi açıklarken, İbn

847) Bu anlayışı ima eden bir örnek bulunmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.67-68.

848) İbn Rüşd, *Fasl*, s.175-177.

Rüşd'ün de belirttiği gibi, insan bilgisinden hareket edilmesinden kaynaklanmaktadır.⁽⁸⁴⁹⁾ Gazzâlî, *el-Maksad*'da bu olgunun farkında olduğunu ima eder ve analoginin gerçek bilgi vermediğini söyler. Ama buna rağmen, analogilerden kendisini *el-Maksad*'da da alamaz. Onun, en çelişik tutumu, kanımızca, tanrısal bilginin içeriğini Tanrıdan başkası bilemez, demesine karşın, kendisinin analogilerden hareketle ulaştığı sonuçlardan farklı sonuçlara ulaşan filozofları, bu konuda, dinsizlikle suçlamasıdır.

II.1.d. Öncesiz Bilgeliğin Nesnelleşme Araçları

Gazzâlî'nin tanrısal bilgi hakkında ortaya koyduğu söylemler, özde evren ve ondaki varlık, nesne ve olayların, Tanrı tarafından, daha başlangıçta, yani, onun deyişiyle, ezelde tasarlandığını belirtmeye dönüktür. Onca, bu öncesiz tasarım, tanrısal özle ilintilidir ve takdir olarak nitelenir.⁽⁸⁵⁰⁾ Acaba, Tanrının öncesiz tasarımı, o tasarımın dışsal gerçeklik kazanması için yeterli midir? Başka bir deyişle, tanrısal tasarım, nesnesini, başka araçlara baş vurmadan, doğrudan var edebilmekte midir? Gazzâlî'nin, bu soruya verdiği yanıt, onun filozoflarla girdiği tartışmalarda belirginleşir. Onca filozoflar, Tanrının özünü bilmesini, var etmesi olarak algılamışlar ve tanrısal irade ve kudreti işlevsiz hale getirmişlerdir. Onların bu girişimi, Gazzâlî'ye göre, aslında irade ve kudreti yadsımaya dönüktür.⁽⁸⁵¹⁾ Ayrıca onlar, anılan savlarıyla, yani, Tanrının bilmesi, hemen var etmesidir, anlayışlarıyla evrenin öncesizliğini savunmak için, metafizik bir gerekçe bulmaya çalışmışlardır.⁽⁸⁵²⁾ Gazzâlî'nin filozoflarla girdiği bu polemik, tanrısal bilginin aracısız nesnelleşmediğine inandığını göstermektedir. O halde, onun nesnelleşme araçları nelerdir? Bu soru bizi, Gazzâlî'nin Tanrı tasarımıyla önemli bir yer tutan, irade, kudret ve kelam niteliğiyle karşı karşıya getirir. Irade ve kudret, onun evrendeki varlık nesne ve olaylarla ilgili tasarımının nesnelleşme, bir başka deyişle, yaratma aracıken; kelam, Tanrının öncesiz tasarımında yer alan, kendisini

849) Bkz. İbn Rüşd, *Fasl*, s.177.

850) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.52 vd. ve 67 vd.; "el-Mednün es-Sagîr", s.180-181.

851) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.128 vd.; *el-Maksad*, s.129-130; *el-İktisad*, s.104-105.

852) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisad*, s.104 vd.; *Tehâfüt*, s.49 vd.

seçkinlere açma ve toplumsal değerleri onlar aracılığı ile kurma aracıdır. Tanrısal kelamın, "Tanrı bir şeyin olmasını dileyince, ona, ol der ve olur"⁽⁸⁵³⁾ sözünde olduğu gibi, yaratmada bir işlevi varmış gibi gözükür.⁽⁸⁵⁴⁾ Bu açıdan, Gazzâlî'nin Tanrı tasarımı ve bu tasarıma dayanarak temellendirdiği Tanrı-evren ilişkisine bakışını kavrayabilmek için, bu niteliklerin neliği üzerinde durmamız gerekmektedir.

a) Tanrısal İrade ve Kudret

İrade ve kudret, Tanrının en temel iki olumlu niteliğidir ve tıpkı tanrısal tasarımı imleyen bilgi gibi öncesizdir.⁽⁸⁵⁵⁾ Gazzâlî'ye göre, onların varlığını, sıradan insanlar ve kelimacılar, basit bir analogi ile, seçkinler ise, içgörü ve bireysel deneyimle bilirler. Zira insan, kendi deneyimleri aracılığı ile, düzgün, sağlam, tertipli ve uyumlu bir eylemin bilge birisini gerektirdiğini bildiği gibi, onun nesnellik kazanmasının, yaratıcı bir kudreti zorunlu kıldığını da bilir.⁽⁸⁵⁶⁾ Kudret ise iradeyi, bir başka deyişle varlığı yokluğa tercih etmeyi gerektirir.⁽⁸⁵⁷⁾ Şu halde, onca evren, sağlam ve düzenli bir eylem olduğuna göre, onun var edicisinin, bilginin yanında, irade ve kudret sahibi olması zorunludur. Nitekim bu olguyu dinsel bildiriler de ifade etmekte ve "Tanrı dilediğini irade eder"⁽⁸⁵⁸⁾ ve "Tanrı her şeye kadirdir"⁽⁸⁵⁹⁾ gibi deyişlere yer vermektedir. Seçkinlerin en önemli bölümünü imleyen peygamberler, anılan hakikati vahiyle, seçkinlerin diğer bölümünü oluşturan veliler ise, dünyadan el etek çekip, Tanrıya yükselmek ve gizli levhadaki bilgilere melekler aracılığıyla ulaşmakla bilirler. Gazzâlî, irade ve kudretin varlığı konusunda bir kuşkunun bulunmadığını belirtmekle birlikte,⁽⁸⁶⁰⁾ onların neliğiyle yakından ilintili olan içerimleri konusunda, en azından *el-Maksad*'da bilinemezci bir

853) Yâsin Suresi, 82.

854) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.152 vd.

855) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.80 vd. ve 101 vd. ve 142 vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.101-103; "Ravda et-Tâlibîn", s.70; *Kimya-yı Saâdet*, s.80-81.

856) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.80; *İhyâ*, Cilt:1, s.102.

857) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.101; *İhyâ*, Cilt:1, s.102.

858) İbrâhîm Suresi, 27.

859) Mâ'ide Suresi, 120.

860) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.80 ve 101; *İhyâ*, Cilt:1, s.101-103; "Ravda et-Tâlibîn", s.70; *Kimya-yı Saâdet*, s.80-81.

tavır sergiler. Çünkü onca, anılan niteliklerin neliğini ve gerçekliğini, ancak onlara sahip olan Tanrı bilir.⁽⁸⁶¹⁾ Özellikle sıradan insanın, bu niteliklerin neliği konusundaki tek bilgisi, kendisindeki niteliklerden yola çıkması ve evrendeki hikmetleri, zihinsel kapasitesi izin verdiği ölçüde görmesiyle mümkündür. Kuşkusuz, sınırsız olan hikmetlerin kimilerini gören bilginlerin bu konudaki sanıları, halka göre daha ilerdedir. İçgörüsüyle ulaşanlarındaki de, evrendeki hikmet ve insanlardaki niteliklerden hareket edenlerden daha ilerdedir; çünkü onlar her şeyi Tanrıyla görürler, onların imgelerinde ikilik ve çokluk, işaret eden ve edilen yoktur. Ancak Gazzâlî'ye göre, onlar da bu niteliklerin neliğini ve hakikatini tam olarak bilemezler.⁽⁸⁶²⁾

Gazzâlî irade ve kudretin içeriğine ilişkin savlarını, kimi Mutezili düşünürler ve İslam filozoflarıyla polemik içerisinde ortaya koyar. Onun ilk savı, tanrısal irade ve kudretin öncesiz olduğu ve özle ilintisinin bulunduğu şeklindedir.⁽⁸⁶³⁾ Onun bu savı, kimi Mutezili düşünürlerin, tanrısal niteliklerin önceli olduğu iddiasına bir tepkidir ve evrenin öncesiz olup olmadığı sorunuyla ilintilidir. Çünkü Mutezileye göre irade ve kudret yaratmayla ilintilidir ve onları öncesiz saymak, evreni de öncesiz kılmakta ve Tanrıyla birlikte kimi öncesizlerin bulunduğunu ima etmektedir.⁽⁸⁶⁴⁾ Gazzâlî, irade ve kudretin, dolayısıyla tanrısal yaratmanın öncesiz kabul edilmesinin, evrenin öncesizliğine ve Tanrının birliğine zarar vermeyeceğini kanıtlamaya yönelir. O, Tanrının yaratıcı (*hâlık*), biçimlendirici (*musavvir*), verici (*vehhâb*) gibi isimlerinin kudretle ilintili olduğunu belirttikten sonra anılan soruna, eylemsellikle gizliliği aynı kefeye koyarak, yaratma olgusu çerçevesinde şu yanıtı verir:

Kimileri, Tanrı'nın ezelde, yaratıcı olarak nitelendirildiğini söylerken, kimileri de bunun imkansız olduğunu söylemiştir. Oysa bu ayrılık gerçek bir temele dayanmamaktadır. Çünkü yaratıcı, iki anlamda kullanılır. İlki, ezelde kesin olarak bulunmakta; diğeri ise, bulunmamaktadır. Nitekim kılıç, kında olduğunda da, boynu keserken de kesici olarak adlandırılır. Ne var ki, kında gizli olarak (*bil-kuvve*), kesme esnasında ise, eylemsel

861) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.32 vd.

862) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.35.

863) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.103-104 ve 140 vd.

864) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.103-104 ve 140 vd.

olarak (*bil-fi'il*) kesicidir. Bardaktaki su da susuzluğu gidericidir; ancak bardakta iken gizil olarak, midede iken ise, eylemsel olarak susuzluğu gidericidir. (...) İşte Tanrı'nın, ezelde yaratıcı olması, bardaktaki suyun susuzluğu giderici, (kindaki kılıcın kesici) olması gibidir. Yani, yapmayı ve yaratmayı mümkün kılan niteliğe sahip olduğu anlamındadır. O, ezelde, kelimenin ikinci anlamıyla yaratıcı değildir; çünkü yaratma eylemi fiilen ortaya çıkmış değildir. Tanrının, gerek ezelde gerekse ebedde, bilgin, takdis edilen, gören, işiten vb. isim ve niteliklere sahip olması, böyle anlaşılmalıdır. Bir başkasının, o isim ve niteliklerden birisiyle onu adlandırmasına ya da adlandırmamasına ihtiyacı yoktur. Kelâmcıların (*cedeliyyûn*) çoğu zaman yanlışlarının kaynağı, müşterek isimlerin anlamları arasındaki farkı ayırt edememeleridir. Bu farklar ayırt edildiğinde ayrılıkların çoğu kalkar.⁽⁸⁶⁵⁾

Gazzâlî'nin anılan saptaması, tanrısal irade ve kudretin öncesiz olmasının evrenin öncesiz olamayacağını göstermeye çalıştığı gibi, aynı zamanda ehli-sünnet düşünceleri arasındaki, eylemsel niteliklere ilişkin yapay ve sözel bir sorunu çözmeyi de amaçlamaktadır.⁽⁸⁶⁶⁾ Gazzâlî anılan örnekleriyle, yaratma ile yaratılanın aynı sayılmasının dilbilimsel bir hata olduğuna işaret etmekte, bu konuda Mutezileye uyan Mâtüridilerle. Eşarileri ortak bir anlayışta toplamayı denemektedir.

865) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.17-18.

866) Aslında ortada gerçek bir sorun yoktur. Kimi Eşari düşünürler, Ebû el-Hasan el-Eş'ârî'ye dayanarak yaratma ile yaratılanı aynı saydıkları için, Tanrı'ya öncesiz bir yaratma (*tekvîn*) niteliğinin verilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Eş'ârî'nin bu görüşü Bîşr bin Mu'temir gibi kimi Mutezill düşünürlere dayanmaktadır. Mâtüridiler ise, yaratma ile yaratılanı birbirinden ayırdıkları için Tanrı'ya öncesiz bir yaratma niteliğinin verilebileceğini, bunun yaratılanı öncesiz kılmayacağını söylemişlerdir. Aslında Eşariler, Gazzâlî'den önce Mâtüridilerin anlayışına kaymışlardır. Sorun yapay ve sözel bir sorundur; çünkü öncesiz yaratma niteliğini kabul etmeyen Eşariler, yaratma niteliğinin işlevini kudrete ilâştirmişlerdir. Bir başka deyişle, onlarca kudret, yaratma işlevine de sahiptir; buna rağmen öncesizdir, ama yaratılan evren ise öncelidir. Onların öncesiz yaratma niteliğini kabul etmemeleri, özde sistemleriyle de çelişiktir; çünkü onlarca Tanrı, nesneler var olmadan önce, öncesiz işleme, görme, irade, kelâm gibi niteliklere sahiptir ve onların kudret niteliği tekvin ile aynı işleve sahiptir. Kaldı ki her iki grubun sistemleri iyi bir biçimde irdelendiğinde, özellikle Eşarilerce kudret dahilindeki şey gizil halde olabileceği gibi eylemsel olarak var da olabilir. Tekvin niteliğinin varlığını kabul eden Mâtüridiler de onlarla aynı kanıyı paylaşmaktadırlar. Tekvin konusundaki tartışmalar için bkz. Pezdevî, *Usûl*, s.69 vd.

İrade ve kudret öncesizse ve Tanrının bilgisiyle ilintiliyse, şu halde onların içerimlerinin sonsuz ve sınırsız olması gerekir; çünkü Gazzâlî'ye göre tanrısal bilgi sınırsızdır. Nitekim o, düşüncelerini mantıksal sonucuna götürür ve irade ve kudretin nesnelerinin sınırsız olduğunu vurgular.⁽⁸⁶⁷⁾ Sınırsızlığa olan bu vurgu, ıpkı öncesizlik gibi, insanın, önceli ve sınırlı olan irade ve kudretiyle Tanrınıninkini ayırmaya yöneliktir ve en azından insansal açıdan tanrısal irade ve kudreti belirsiz ve içi boş bir kavram haline getirmektedir. Onca, evrenin varlığını irade eden, yani olumsalı varlık yönünde tercih eden, olayları yöneten ve düzenleyen Tanrıdır; onun dilediği olur, dilemediği olmaz; hiçbir şey, bir an bile olsun onun iradesinin dışına çıkamaz; evrenin zerresini, hareket ettirmek veya durdurmak üzere tüm insanlar, cinler, melekler ve şeytanlar bir araya gelseler, yine de Tanrının iradesi ve dilemesi olmaksızın buna güç yetiremezler.⁽⁸⁶⁸⁾ Her şey onun iradesine dayanıyorsa, aynı zamanda kudretine de dayanıyor demektir. Onca, salık olan ve ayrıntılarıyla her şeyi kuşatan bu irade ve kudret, çokluk içermeyen tek bir irade ve kudrettir. Tanrı, her şeyi bir tek irade ile diler ve bir tek kudretle var eder. Acaba tanrısal irade ve kudret neye dayanmaktadır? Diğer bir deyişle, özellikle iradenin dayandığı bir olgu söz konusu mudur? Çünkü biz deneyimlerimizden biliyoruz ki, seçimlerimiz ve yapıp etmelerimiz belli bir bilgikuramsal temele, amaca, beğeniye ve çıkarlarımıza dayanmaktadır. Gazzâlî anılan soruya, filozofların kelamcılara yönelttikleri, "Tanrı, evreni, neden şu zamanda değil de, bu zamanda irade etti" şeklindeki karşı çıkışı ele alırken, yanıt vermeye çalışır. Yanıt oldukça çarpıcıdır; çünkü Gazzâlî'nin Tanrıyı nasıl sınır tanımaz bir varlık haline soktuğunu göstermektedir. Özet olarak o, tanrısal iradenin, amaç, beğeni, ve gayeden uzak olduğunu söylemeye çalışır. Bunu yaparken, analogiye baş vurur ve yer yer bizim de, iki eşit özelliğe sahip olan bir nesneyi seçerken gayeden uzak olduğumuzu göstermeyi dener. Şöyle der :

Ashnda irade, dilde, amaçlanan şeyin belirlenmesi için kullanılmıştır; oysa Tanrı için böyle bir amaç söz konusu değildir. Dolayısıyla burada amaçlanan şey, dille söylenen söz olmayıp,

867) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.80 ve 101; *Ihyâ*, Cilt:1, s.101-103; "Ravda et-Tâlibin", s.70; *Kimya-yı Saâdet*, s.80-81.

868) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.86 ve 103-104; *Kimya-yı Saâdet*, s.80.

ifade ettiği anlamdır. Bununla birlikte, böyle bir şeyin kendimizle ilgili olarak düşünölemeyeceğini kabul etmeyiz. Çünkü şiddetli bir arzu duyduğu halde, hiçbirini almayan bir kimsenin önünde, birbirine eşit iki hurma tanesinin bulunduğunu düşünöcek olursak, bu kimse doğası bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir nitelik sayesinde, bu hurmalardan bir tanesini alacaktır. Güzellik, yakınlık, alma kolaylığı gibi, sizin ileri sürdüğünüz bütün belirleyici niteliklerin yoklugunu varsayabiliriz; ancak yine de, geriye bir alma imkanı olacaktır ve siz, şu iki olasılıktan birisini seçme durumuyla karşı karşıya bulunmaktasınız: Ya siz, o kimsenin, amaçlarına oranla bir eşitliğin düşünölemeyeceğini ileri süreceksiniz ki, böyle bir şey ileri sürmek, olası olmakla birlikte, aslında aptallıktan başka bir şey değildir; ya da bu eşitlik varsayıldığında, şiddetli arzu duyan kimse, sürekli olarak bu iki hurma tanesine şaşkınca bakacak ve dolayısıyla, amaçsız salt irade ve seçme gücüyle onlardan hiçbirini alamayacaktır ki, yine bu da imkansızdır ve saçmalığı zorunlu olarak bilinen bir husustur.⁽⁸⁶⁹⁾

Gazzâlî amaç ve beğeniden uzak olan iradenin, belirsiz tanrısal öze dayandığını belirtir ve bilginin iradeyi içine aldığını, onun için yeterli olduğunu öne süren Mutezili Ka'bî'nin düşüncesinin aksine, bilginin de tercih için yeterli olmadığını belirtir.⁽⁸⁷⁰⁾ Iradenin böyle saltıklaştırılması, özde Tanrının kudretini saltıklaştırmaya ve Tanrının dilediğini yaratacağını söyleyen Kuran ayetini açıklamaya dönüktür⁽⁸⁷¹⁾; fakat başarılı bir açıklama olduğu söylenemez; çünkü saltıklık, Tanrıyı hiçbir şey yapmayan, eylemsiz bir varlık konumuna sokmaktadır. Ancak o, daha sonra ele alacağımız gibi, yer yer tanrısal yaratımın koşullu olduğunu ima eden ifadelere de yer verir ve adeta onun, kimi kurallara bağlı olduğunu da kabul ediyormuş gibi bir izlenim uyandırır.⁽⁸⁷²⁾

Gazzâlî'nin tanrısal irade ve kudrete yönelik tartışmalarında karşımıza çıkan bir diğer önemli olgu da, daha sonra ayrıntılarıyla tartışacağımız, tanrısal yaratmanın sürekliliğidir. Kuran'nın, "Tanrı

869) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.57-58.

870) Bkz. Gazzâlî, *el-Ihtisâd*, s.101.

871) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.85-86 ve 102-103.

872) Örneğin bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.81

her an iştedit⁽⁸⁷³⁾ ayetine dayanan bu olgu, hem her şeyin yoktan yaratıldığını hem de onun kesintisiz olduğunu belirtmektedir.

b) Tanrısal Kelam

Tanrısal kelam, Gazzâlî'nin Tanrı tasarımında, tanrısal yaratmayla bir ilintiye sahipse de, onun asıl işlevi, seçkinler aracılığı ile Tanrının kendisini insanlığa açmasının, müjdelere, tehditler, haberler, emirler vermesinin bir aracı olmasıdır.⁽⁸⁷⁴⁾ Bu yönüyle onun, tanrısal bilgi ve korunmuş levhadaki (*levh-i mahfûz*) kimi bilgilerin insanlığa iletilmesi ile yakın bir ilişkisi vardır. Bu nedenle, Tanrının konuşmadığını söylemek, hem peygamberliği hem de kutsal kitapları yadsıamak demektir. O şöyle der:

Tanrının konuşucu olduğunu yadsıyan kimse, zorunlu olarak peygamberin elçiliğini de inkar eder. Çünkü elçinin (*rasûl*) anlamı, kendisini gönderenin sözünü bildiren (*icbliğ*) kimse, demektir.⁽⁸⁷⁵⁾

Onun kanısına göre, konuşma insansal açıdan bir olgunluk (*kemâl*) niteliğidir ve olgunluk niteliklerinin Tanrıda bulunması zorunludur. Aksi bir durum, Tanrıyı küçük düşürür.⁽⁸⁷⁶⁾ Anılan argümanlarla, *Kuran*'da Tanrının konuşucu olduğunu söyleyen ayetleri değerlendiren Gazzâlî, tanrısal kelamın varlığının kuşku götürmez olduğunu söylemeye yönelir.⁽⁸⁷⁷⁾ Ancak onun var olduğunu söylemek, neligini ortaya koymayı gerektirir. Onun neligini ortaya koyma konusunda, seçkinlerin yaşadığı doğrudan deneyimlerin yanında, kutsal metinler ve insanın kendinden tanıdığı konuşma yer almaktadır. Gazzâlî, bu hareket noktalarının tümünü ele alır ve bir sonuca gitmeye çalışır. Onca, sorunun en önemli düğüm noktası, tanrısal kelamın öncesizliğinde yatmaktadır. Çünkü öncesizlik, insansal konuşmanın aksine, beşeri etkileri yadsımayı, onu saltıklaştırmayı gerektirir. Oysa, Tanrı kelamı olarak ortada duran kutsal metinler, hiç de öyle değildir. Çünkü onlar, harflerden, seslerden ve bir takım bireşimlerden oluş-

873) *Rahmân Suresi*, 29.

874) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, s.86; *Kimya-yı Saâdet*, s.81; *el-İktisâd*, s.114.

875) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.115; Tr. s.84.

876) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.114.

877) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.114 vd.; *Ihyâ*, Cilt:1, s.86 ve 102; "Ravda et-Tâlibîn", s.70; *Kimya-yı Saâdet*, s.81.

makta; kültürel ve yerel özellikler taşımaktadır. Zaten bu olgulardan hareket eden Mutezile, tanrısai kelamın önceli bir kelam olduğunu söylemiş, ⁽⁸⁷⁸⁾ bu konuda geçmişte siyasi desteği arkasına alarak, tanrısai kelamın ve onun yansıması olduğuna inanılan Kuran'ın öncesiz olduğuna inananlara baskı yapılmasına neden olmuştur. ⁽⁸⁷⁹⁾ Gazzâlî, tarihten bir ders çıkararak, anılan sorunun, halka indirgenmesinin yanlışlığını sık sık belirtir. ⁽⁸⁸⁰⁾ Halkın bilmesi gereken tek şey, tanrısai kelamın insaninkine benzemediği ve öncesiz olduğudur. Kuran ekseninde yapılan diğer tartışmaların onlara açılması, onları, Kuran ve doğru inanç hakkında kuşkuyla düşürür. ⁽⁸⁸¹⁾

O, Mutezilenin ortaya attığı soruna, analitik bir tarzda yönelir ve Eşari kelam geleneğine uyararak insansai kelamdan yola çıkar ve kelamı ikiye ayırır. İlki, harf, ses ve birleşimden oluşan kelamdır ve insanın bilinen konuşmasıdır. İkincisi ise, ses, harf ve birleşimden oluşmayan manevî ya da içsel kelamdır. Birincisi, eksiklik ve önceliklik içerirken ikincisi içermez; bu nedenle öncesiz sayılabilir. Gerçek söz kalpte, özde olandır; dilsel ifade, sadece kalpte ve özde olanın sınırlı bir yansımasıdır. ⁽⁸⁸²⁾ Mutezile, kelamı birinci anlamıyla ele almış ve bu anlamı, Tanrıya ilâştirilemeyeceğini gördüğü için, tanrısai kelamın önceli olduğunu savlamıştır.

Gazzâlî, yaptığı maddi ve manevî kelam ayırımına yöneltilebilecek itirazları da göz önüne alır ve önünü kesmeyi erekleyen kıvrak yanıtlar verir. Onca, anılan ayırma, "kalpte ya da özde olan" kelam bilgisidir; bu bilgi ise, sadece duyulmakla bilinir; duymanın yolu ise dille ifade etmektir; başka türlü, nefsi ya da manevî (zihinsel) kelam nasıl bilinir" diye bir itiraz yöneltilebilir. Ancak böylesi bir itiraz geçersizdir. ⁽⁸⁸³⁾ Gazzâlî, söz konusu itirazın anlamsızlığını göstermek için, kalpte ya da özde olan anlam ile dilsel biçime sokulmuş anlamı birbirinden ayırır. Bu ayrımı dillendiren örnek şudur:

878) Bkz. el-Eşari, *el-İbâne*, s.39 vd; Bakillâmî, *et-Temhid*, s.47-48; Bağdâdî, *Usûl*, s.106 vd; Pezdevî, *Usûl*, s.35 vd

879) Bkz. Ignaz Goldzihler, *Introduction to Islamic Theology*, Çev. Andras ve Ruth Hamori, New Jersey 1971, s.98.

880) Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Talibin", s.85; er-Risâle el-Va'ziyye, s.58-59.

881) Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Talibin", s.85; er-Risâle el-Va'ziyye, s.58-59; *İhyâ*, cilt:1, s.89 vd.; *İlcâm el-Avâmm*, s.119 vd.

882) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.117; *İhyâ*, Cilt:1, s.102.

883) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.118-119; *İhyâ*, Cilt:1, s.102.

Efendi kölesine kalk dediği zaman, kuşkusuz bu söz, bir anlama işaret etmektedir. Bu nedenle, bu sözün, kendi özünde işaret ettiği anlam da bir tür sözdür. Ancak anılan sözle, gerçekten dışsal anlamın kastedilip kastedilmediği konusunda kuşku duyulabilir. Kimi zaman âmir, yapılmasını istemediği, hatta nefret ettiği halde, o şeyin yapılmasını emredebilir. (Sözgeli-mi). kölesini dövdüğü için kendisini öldürmek isteyen sultanın huzurunda, âmirin, kölesini kendisine isyan etmesi yüzünden dövdüğünü söylemek suretiyle özür dilemesi ve bunun doğruluğunu kanıtlamak amacıyla köleye sultanın yanında kalkmayı emrettiği halde, (içinden) emrini yerine getirmemesini istemesi buna kanıttır. Buna göre, emre ilişkin sözün işaret ettiği ve kendi özünde (gizli olarak) bulunan istek gerçek sözdür. Fakat bu, kalkma eylemini istemek değildir. Bundan anlaşılmaktadır ki, sözün içerdiği diğer anlamların üstünde, özünde işaret ettiği başka bir anlam vardır ki, işte biz, buna da söz diyoruz. Bu söz, bilgi, irade ve inançlara aykırı bir cinstir. Bunun, Tanrı'ya iliştilmesi olursuz değil, aksine zorunludur. Bu bir çeşit (içsel) sözdür ve Tanrı sözünün anlamı da budur.⁽⁸⁸⁴⁾

Gazzâlî'nin, içsel ve somut olmayan anlama gönderme yapan bu örneği, onun sisteminde, iki amaca hizmet etmektedir. İlki, tanrısal kelamın bir sır olduğunu gösterme ve onu belirsizleştirmedir.⁽⁸⁸⁵⁾ Zaten onun yaşadığı dönemin temel niteliği, her şeyi bir sır perdesine bürümek ve sırrın gizeminden hareketle olguları yüceltmektir. Oysa bir şeyi belirsizleştirmek, o şeyi aynı zamanda anlamsız hale getirmektir. İkincisi; tanrısal kelam belirsizse, bu onun nesnelleşmiş ürünü sayılan kutsal metinleri, dilediği gibi yorumlamasına olanak sağlamak ve bu metinlerin her şeyi tümel olarak içerdiğini söylemesine zemin hazırlamaktadır. Kuşkusuz belirgin bir anlamının bulunmadığı savlanan bir metnin ya da sözün her şeyi içerdiğini söylemek, çelişkili bir tutum olsa gerektir. Gazzâlî çelişkileri görmezden gelerek şöyle der:

Kitap her şeyi, örtülü biçimde içerdiğinden, tüm gizli şeyleri kuşatığından ve varlıkların incelerini, kalınlarını, hafiflerini ve kabalarını kapsadığından, bir de Tanrı, "kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık ve kuru ve yaş, her ne varsa, sadece açıklayıcı

884) Gazzâlî, *el-İhtisâd*, Ar. s.119-120; Tr. s.87-88.

885) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.121 ve 129.

olan kitaptadır" diye buyurduğundan dolayı, (...) Tanrı, kitabı-na konuşucu (nâlık) ismini vermiştir.⁽⁸⁸⁶⁾

Her ne kadar o, yorumda, dilsel olan açık anlamlara sık sık gönderme yapsa da, tasavvufi eserlerinde bu anlayışını birakmakta ve Yeni-Platoncu bir çok öğretiyi, *Kuran*'ı kavramlarında okuyarak İslamileştirmektedir. Bu olguda onun, geçmiş bilgi birikimini peygamberlere ve velilere bağlamasının da etkisi söz konusudur.⁽⁸⁸⁷⁾ Bu yorum esnekliği, onun Batınileri yorum anlayışlarından dolayı sık sık eleştirmesini tartışmalı hale getirmektedir. Öte yandan Gazzâlî bunu söylemeyi amaçlamamış olmakla birlikte, âminin köleye yönelik kalk emri, içsel olarak kalkma anlamına gelebiliyorsa, Tanrının namâz kıl, ya da yalan söyleme emirleri de tersine yorumlanabilir. Kuşkusuz Gazzâlî'nin amacı bu değildir, ama örnek, bu türden mantıksal sonuçlara yol açabilir. Nitekim o, verdiği örneğin sorunlu olduğunu sezdiği için olsa gerek, nefsi ya da içsel kelâmın anlaşılması zor, ince, sırlı bir konu olduğunu söylemektedir.⁽⁸⁸⁸⁾

Tanrısal kelâmı, insan kelâmından ayırmaya çalışmak ve onu içsel anlama indirgemek, kuskusuz bir dizi sorunlara yol açmaktadır. Çünkü *Kuran* insansal söze benzemektedir. Kaldı ki *Kuran* Musa'nın Tanrıyla konuştuğunu da söylemektedir.⁽⁸⁸⁹⁾ Bu durumda Musa Tanrı sözünü söz, harf ve bireşimli bir biçimde mi duymuştur? Eğer öyle değilse onun Tanrı kelâmını duyduğunu söylemek ne anlama gelmektedir? Gazzâlî'nin anılan sorulara verdiği yanıt, oldukça kıvrak ve kaçamaklı bir yanıtıdır. Bu yanıtı dinlemekte yarar vardır:

Tanrı kelâmı, ne ses ne de harftir. Mûsâ, Tanrı kelâmını ne ses ne de harf olarak işitmediğine göre, onun ne ses ne de harf olan bir şey işitmesi nasıl olur? Deriz ki, evet, Mûsâ Tanrı kelâmını işitti. Bu kelâm, Tanrı'nın özûyle var olan ve ne harf ne de sestten oluşan, öncesiz bir sözdür... İşitme idrakin bir çeşididir. Nasıl işitti diyen birinin sözü, şekerin tatlı olduğunu tatma duyusuyla nasıl idrak ettin, diyen kimsenin

886) Gazzâlî, *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine* (el-Me'ârifü'l-Akliyye), Çev. A. Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s.42.

887) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.17.

888) Bkz. Gazzâlî, *el-Iktisâd*, s.121 ve 129.

889) Örneğin bkz. Nisâ Suresi, 164; Kasas Suresi, 30.

sözüne benzer. Bu soruya iki tur yanıt verilebilir: İlki, bu soruyu sorana, şekeri verip, bunu tatmasını, tadını ve tatlılığını anlamasını sağlamaktır. (...) İkincisi, yukarıdaki yolun olursuz oluşudur. Bu da, ya şekerin bulunmaması, ya da o soruyu soran kimsede şekeri tatma duyusunun bulunmamasından ileri gelir. Bu durumda olan kimse şöyle der: "Balın tadını sen nasıl anladıysan, ben de şekerin tadını öyle anladım." Gerçekte bu yanıt, bir yönden doğru, diğer bir yönden yanlıştır. Doğru olması onun, bütün yönlerden her ne kadar sorulan şeye benzemediği düşünülse dahi, bir başka yönden kendisine benzeyen bir şeyle tanımlanmış olmasından ileri gelmektedir ki, bu da kuşkusuz tatlılığın esasıdır. Çünkü her ne kadar, balın tadı ile şekerin tadı arasında, kimi yönlerden bir benzerlik bulunsa bile, aslında balın tadı, şekerin tadına benzemez. Bu da, tatlılığı meydana getiren esastır. İşte olurluğun gayesi budur. Şayet bu soruyu soran kimse, asla bir şeyin tadını tatmamış ise, ona yanıt vermek ve sorduğu şeyi kendisine açıklamak imkansızdır. Böyle bir insan, cinsel güçten yoksun ve asla cinsel ilişkide bulunmamış bir kimsenin cinsel ilişkinin tadını sormasına benzer. Bu tadı ona, doğrudan anlatmak olası değildir; ancak bunu yemeğe benzeterек anlatmak mümkündür. Kuşkusuz bu da bir yönden yanlıştır; çünkü cinsel ilişkinin tadı ve bu ilişki sırasında insanın duyduğu haz, yemek yiyenin o sırada duyduğu hazza eşit değildir. Burada yalnızca, haz deyiminin genel olarak ifade ettiği anlam her ikisini de kapsar. Eğer bu kimse asla bir şey tatmamışsa, kuşkusuz ona verilecek yanıt da, kendiliğinden imkansızlaşmaktadır. Mûsâ Tanrı sözünü nasıl işitti diyen kimsenin durumu da, işte bunun gibidir. Bu kimseyi, sorusuna yanıt vermekle tedavi etmek olası değildir. Bu tedavi ancak kendisine Tanrı'nın öncesiz sözünü işittirmemiz suretiyle olası olabilir, oysa bu imkansızdır. Çünkü bu ancak, Tanrı'nın konuştuğu kimse olan Mûsâ'ya ait bir özelliktir.⁽⁸⁹⁰⁾

Gazzâlî, Tanrı sözü ne harf ne de sestən oluşuyorsa, kutsal kitapta yazılanlar Tanrı sözü değil midir,⁽⁸⁹¹⁾ sorusuna yanıt verirken oldukça sıkıntılıdır. Zira, evet yanıtını verse, öncesiz bir söz önceli bir kalıba ve nesneye nasıl girmiştir, sorusuna yanıt veremeyecek, hayır dese, kendi deyişiyi icmaya aykırı davranarak Mutezileye yakla-

890) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.121-123; Tr. s.89-90.

891) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.120-121.

şacak ve *Kuran* öncelidir, demek zorunda kalacaktır. Öte yandan, *Kuran* tanrısal bir mucize ise, bu nasıl öncesiz olabilir? Çünkü mucize yaratılmışlığı imler. O, kaçamak bir yanılla, *Kuran*'daki sözün sadece Tanrı kelimasına işaret ettiğini söyler.⁽⁸⁹²⁾ Ona göre harfler, ses ve *Kuran*'ın yazıldığı materyaller öncelidir; ama ondaki, dilsel ifadenin altında gizli, manevî kelimam, öncesiz olan tanrısal kelimam işaret eder.⁽⁸⁹³⁾

Gazzâlî Tanrı kelimam ile ilgili tartışmalarında, onu, insanca ne-liği bilinemeyen bir sır konumuna indirgemekte ve kutsal kitap-lardaki harf ve seslerden oluşan bireşimin Tanrı sözü olmayacağı, sadece bir biçimde onu işaret edebileceği sonucuna ulaşmaktadır. Bu sonuç, eleştirip reddetmeye çalıştığı Mutezilenin, Tanrı kela-mıyla ilgili olarak savunduğu görüşe oldukça yakındır. Anılan so-nuç, *Kuran*'ın ses ve harflerden oluşan biçimsel yönünün öncesiz, dolayısıyla da tanrısal olamayacağı sonucuna iletecektir. Nitekim o bunu ima ederek şöyle der:

Tanrı konuşmak istediği zaman, konuşmasının anlamlarını peygamberlerine ve elçilerine vahyeder ve Rûh el-Kuds aracılı-ğı ile vahiy nurunu onların kalplerine bırakır ki şâri (yasa koyucu), kendi diliyle Tanrı'nın konuşmasını dile getirsin ve kendi beyanıyla ondan söz etsin. Buna örnek olmak üzere Tan-rı şöyle der: "Açık ve anlaşılır bir dille uyarıcılardan olman için senin kalbine onu Güvenilir Rûh indirdi" (Şu'arâ Sûresi, 193-195). Harfler, Tanrı'nın konuşmasına, peygamberin ibaresi sı-rasında karışır.⁽⁸⁹⁴⁾

Gerçi Gazzâlî, o sözlerin de peygamberde Tanrı tarafından yara-tıldığını söylemeye meyledecektir. Ancak unutulmamalıdır ki, onca tanrısal yaratma, sıradan insanın konuşmasında da söz konusudur. Bu durumda Gazzâlî'nin, *Kuran*'ın biçimsel yönünü onun tanrısal-lığına kanıt olarak sunmaması gerekirdi. Ancak o, çelişkiye düşme pahasına, önceli olduğuna inandığı, harf ve sestem oluşan biçimsel bireşimi, *Kuran*'ın tanrısallığının kanıtı olarak sunar.⁽⁸⁹⁵⁾

892) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.125 vd.

893) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.125-126; İhyâ, Cilt:1, s.102.

894) Gazzâlî, *el-Mearifu'l-Akliyye*, s.72-73.

895) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.207.

II.1.e. Zorunsuzluk ve Keyfilik

Gazzâlî, evrenden hareketle varlığını ve niteliklerini ortaya koymayı denediği Tanrıyı, aşkınlaştırıp zaman ve mekan ötesi bir boyuta taşımaya çalışmakta, ancak bunu yaparken zorlanmaktadır. Nitekim bu aşkınlaştırma çabası, onu yer yer bilinemezci bir söylem biçimini benimsemeye itmektedir. Fakat bu durum onun, varlık, nesne ve olguların temelinde Tanrıyı görmesini engellememiştir. O, daha sonra ayrıntılarıyla tartışacağımız gibi, varlıkbilimsel anlamda, evrendeki her şeyi, bir başka deyişle olguları ve değerleri, kelimeleri kitaplardaki deyişle söylersek Tanrının anlık eylemi, tasavvufi kitaplardaki diliyle söylersek Tanrının sürekli yansıması (tecellisi) olarak görmüştür. İster eylem isterse yansıma diyelim, özde evren, tanrısal tasarımın ve özün, nitelikler aracılığıyla bir tür açılımını ifade etmektedir. Bu açılımın araçları olan tanrısal nitelikler ve onlara dayanak teşkil eden tanrısal öz, kimi ilkelere ve kurallara uymakta mıdır? Yani Tanrının eylemlerinin ya da yansımalarının dayandığı kimi ilkeler ve kurallar var mıdır; yoksa Tanrı, saltıklığı ve belirsizliği gereği keyfi ve geliş güzel mi davranmaktadır? Bu soru araştırılmaya değer bir sorudur; zira, onun Tanrı tasarımının neliğini doğrudan ilgilendirmekte ve Tanrı-evren ilişkisi sorununa bakışı konusunda önemli ipuçları vermektedir.

Anılan sorunun yanıtını bulabilmek için, Gazzâlî'nin hem kelam hem de tasavvufi eserlerinde karşımıza çıkan zorunluluk ve zorunsuzluğa ilişkin polemiklerini irdelemek gerekmektedir. Bu polemikler çoğunlukla Mutezile karşıya alınarak, diyalektik bir biçimde ortaya konmuştur ve Tanrıya her hangi bir şeyin zorunlu olup olmadığı sorunuyla doğrudan ilintilidir.⁽⁸⁹⁶⁾ Onun bu konuda, Mutezilenin hepsini karşısına alması pek gerçeği yansıtmamaktadır; çünkü pek çok konuda, polemige girdiği Mutezili düşünürlerle aynı düşünmektedir. Öyle görünüyor ki, onun amacı, polemiklerle Mutezile ismini toptan karalamaktır. Gazzâlî'nin, bu polemikleri önemseyip söylemek gerekir; çünkü onları Tanrı sorununu ele aldığı her eserinde yineler. Bu nedenle bu polemikleri, ayrı ayrı ele almak ve sonuca adım adım yürümek nesnellik açısından zorunludur.

⁸⁹⁶) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.174 vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.104 vd.; "Ravda et-Tâlibin", s.31 vd.

a) Tanrının, Herhangi Bir Şeyi Var Etmesi ve İnsanları Yü- kümlü Kılması Zorunlu mudur?

Gazzâlî'ye göre, Tanrının bir şeyi var etmesi olasıdır; fakat, asla zorunlu, yani vacip değildir. Onca Mutezile, bu konuda hata etmiş; anılan olguları Tanrı için zorunlu saymıştır. Oysa Tanrı ister yaratır, ister yaratmaz. İsterse insanları yükümlü kılar, istemezse kılmaz.⁽⁸⁹⁷⁾ O'nun böyle düşünmesi nedensiz değildir; çünkü ona göre, zorunlu ya da vacip, gerek bu dünyada gerekse öte dünyada olsun, terk edene, mutlaka bir zarar gelmesi ya da bunun karşıtının olursuz olması anlamına gelir.⁽⁸⁹⁸⁾ Tanrı için böyle bir şey düşünülemez; zira Tanrının yaratmayı ve yükümlü kılmayı terk etmesinin olursuzluğunu gerektiren bir durum olmadığı gibi, bunu terk ettiğinde, onu sorgulayacak bir merci de yoktur. Gazzâlî'nin kanısına göre, yaratma ve yükümlü kılmada, sadece insanlar için bir fayda söz konusudur; ama Tanrı için, ne yarar ne de zarar vardır. Kaldı ki, insansal açıdan bakıldığında, Tanrı hiçbir yükümlülük ortaya koymasa bile, insanları ödüllendirebilir; ancak aksini de yapabilir.⁽⁸⁹⁹⁾

b) Tanrı İnsanları Güçlerinin Üzerinde Bir Şeyle Yükümlü Kılabilir mi?

Gazzâlî, Tanrının insanları güçlerinin üzerinde ya da güçleri dahilinde olan her şeyle yükümlü kılabileceğini ileri sürer.⁽⁹⁰⁰⁾ Onca, yükümlü kılmanın yükümlü kılınışında, akıllı olma ve sözü anlama gibi kimi koşulların gerekliliği ileri sürülse de, o koşulları da yaratan Tanrı olduğundan, geriye gerçekte O'nun yükümlü kılmayı istemesi dışında bir koşul kalmamaktadır.⁽⁹⁰¹⁾ O, bu durumu bir örnekle temellendirmeye yönelir. Örnek şudur:

Gerçekte yükümlülüğün kendi özünde olursuz olması saçmadır. (...) Bir adamın, kötürüm kölesine kalk, demesi olursuz değildir... Kudreti olan bir kimsenin özünde, kalkma eyleminin gerekli olduğunun yer alması düşünüldüğü gibi, aciz bir kimse hakkında da düşünülmesi olasıdır. (...) Efendi kölesi-

897) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.174; *İhyâ*, Cilt:1, s.104.

898) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.161-162; *İhyâ*, Cilt:1, s.104.

899) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.175-177; *İhyâ*, Cilt:1, s.104; "Ravda et-Tâlibin", s.31.

900) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.178 vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.104.

901) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.178.

nin, ona verdiği bir emri yerine getirmekten aciz olduğunu bilse de, bu emrin gerekliliğinin devam etmesi imkansız değildir. İmkansızlık yönünden, bunun saçma oluşunu ileri sürmek olası değildir.⁽⁹⁰²⁾

Gazzâlî Tanrının her türden gaye ve amaçtan uzak olduğuna inandığı için, kudreti bulunmayan birisinin yükümlü kılınmasının, insansal açıdan kötü görülmesine rağmen, tanrısal açıdan kötü görülemeyeceğini söyler.⁽⁹⁰³⁾ Mutezilenin, "güç yetmeyecek bir olguyu insanlara teklif etmek, boş ve faydasız bir şey değil midir?" sorusuna ise, üç açıdan karşı koymaya çalışır. İlkinde, faydanın tanımından hareket eder ve onun, sadece insanlar için söz konusu olduğunun altını çizer. Bu açıdan, Tanrıya faydalı ya da faydasız gibi insansal değer kategorileri uygulanamaz.⁽⁹⁰⁴⁾ Onca, insana güç yetirilemeyen teklifin yapılması, insanın o teklife uyacağı ya da ondan dolayı ödül kazanacağı anlamına gelmez. Nitekim *Kuran*'da, bunun örnekleri bulunmaktadır. Zira Tanrı, önce Hz. İbrâhîm'e oğlunu kurban etmesini emretmiş, Hz. İbrâhîm buna uymadan önce emri yürürlükten kaldırmıştır (*nesh*). Yine Ebû Cehil'e iman etmekle emredip, ardından kesin olarak iman etmeyeceğini haber vermiştir. Bu olgular emrin mümkün olduğunu ve uyulmadan önce yürürlükten kaldırılabileceğini göstermektedir. Çünkü hiçbir şeyin Tanrının haber verdiğinin aksine gerçekleşmesi mümkün değildir.⁽⁹⁰⁵⁾ İkinci yanıtta Gazzâlî, sözdeki totolojiye dikkati çeker. Çünkü onca, faydası olmayanla saçma (*abes*) aynı anlama gelmektedir.⁽⁹⁰⁶⁾ Üçüncü yanıtta ise o, saçma olan şeyler, Tanrı hakkında imkansızdır, deyişini ele alır ve bu sözün Tanrıya iliştilerilemeyeceğini göstermeye girişir. Çünkü, saçma (*abes*) faydaya gereksinimi olan birisine oranla, faydasız eylemi imler. Böylesi bir faydaya gereksinimi olmayan kimse için, saçma (*abes*) şeylerle meşgul oluyor demek, sadece mecazî olabilir ve hiçbir gerçeği ifade etmez. Bu tıpkı, rüzgar, ağacın dallarını sallamak suretiyle oynuyor ve alay ediyor, diyen birinin sözüne benzer. Çünkü rüzgarın ağaçların dallarını sallamasında, kendisi için hiçbir

902) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.179; Tr. s.130.

903) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.179.

904) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.180.

905) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.180; *İhya*, Cilt:1, s.104.

906) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.180.

layda söz konusu değildir. Tanrıya saçma (*abes*) şeylerle uğraşıyor demek, işte ağaca yapılan yukarıdaki nitelemeye benzer.⁽⁹⁰⁷⁾

c) Tanrı Kötülüklerden Arınmış Birine Acı Verebilir mi?

Gazzâlî kimi Mutezili düşünürlerin sağısının aksine, Tanrının, kötülüklerden arınmış olan bir varlığa acı ve azap verebileceğini iddia eder. Ayrıca, ona göre Tanrının verdiği acıdan dolayı o varlığa ödül vermesi de şart değildir.⁽⁹⁰⁸⁾ Oysa kimi Mutezili düşünürlere göre bu imkansızdır; çünkü Tanrının adaletine ve hikmetine aykırıdır. Böylesi bir durum, Tanrının zulm etmekle suçlanmasına neden olur. Anılan nedenden ötürü, duyarlı Mutezililer, bir pireye ya da tahta kurusuna parmaklar arasında ovmak veya vurmak suretiyle acı ve sıkıntı verildiği zaman, Tanrının onu diriltip, bu eziyetten dolayı, ödül vermesinin zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁽⁹⁰⁹⁾ Gazzâlî ise, hayvanlar, ergenlik çağına gelmemiş çocuklar ve deliler gibi yapıkları kötülüklerden sorumsuz olanlara elem verilmesi ve azap çektirilmesinin Tanrının bir takdiri olduğuna inanır.⁽⁹¹⁰⁾ Bu konuda onca, azap ve eleme karşı ödül verilmesi gerekir, yargısı yanlıştır. Çünkü zorunluluk, layda ve zararla ilinilidir; böyle bir durum ise Tanrı için düşünülemez. Bundan ötürü, Tanrı zalimdir de denilemez; zira mülk onundur; o, mülkünde dilediği gibi hareket eder.⁽⁹¹¹⁾ Gazzâlî bu konuda, diyalektik bir söylemle şöyle der :

Eğer böyle bir durumda; Tanrı'nın ödül vermemesi, O'nun zalim olmasını gerektirir, oysa Tanrı, "senin Rabb'in kullarına zulm edici değildir" demektedir, denilirse, biz de deriz ki: Zulüm, duvardan gâfletin, rûzgardan saçmanın (*abes*) olumsuzlandığı gibi, kesin olarak Tanrı'dan olumsuzlanmıştır. Zira zulüm, ancak başkasının malında ve mülkünde tasarrufta bulunan kimse hakkında düşünülebilir. Bu ise, Tanrı hakkında düşünülemez. Ya da zulüm, bir emir altında bulunduğu halde, eylemi söz konusu emre uymayan bir kimse hakkında düşünülebilir. İnsan, kendi mülkünde dilediği gibi, tasarruf etmekte serbesttir. Şeriatın emrine aykırı düşmediği sürece, insanın, bu tasarrufundan dolayı zalim olması düşünülemez. (...) Baş-

907) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.180-181.

908) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.182; *İhyâ*, Cilt:1, s.104.

909) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.182.

910) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.182; *İhyâ*, Cilt:1, s.104.

911) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.183-184; *İhyâ*, Cilt:1, s.104.

kasının mülkünde tasarruf etmesi ve haşkasının emri altında bulunması düşünüleemeyen bir varlıktan, kesin olarak zulm kaldırılmıştır.⁽⁹¹²⁾

Acaba Tanrının, masum bir varlığa acı ve elem verip, bundan dolayı ona ödül vermemesi, tanrısal hikmete aykırı düşmez mi? Gazzâlî, böyle bir şeyin düşünüleemeyeceğini belirtir ve söylemini hikmetin tanımından hareketle meşrulaştırır. Onca hikmet, özde, "varlıkların düzeninin ve bunların düzenlenmesindeki kudretin bilinmesidir". Bu durumda, insansal düzeydeki hikmet ile tanrısal düzeydeki hikmet birbirine karıştırılmamalıdır.⁽⁹¹³⁾

d) Tanrının İnsanlar İçin En İyiyi Yapması Zorunlu mudur?

Gazzâlî'nin kanısına göre, Tanrının insanlar için en iyiyi yapması zorunlu değildir.⁽⁹¹⁴⁾ Onca Tanrı, dilediği gibi hareket etmede ve dilediği gibi hükmetmede serbesttir. Mutezile, Gazzâlî'nin belirttiğine göre, Tanrıya birtakım kayıtlar koymuş ve onun varlıklar için en iyiyi yapması gerektiğini ileri sürmüştür.⁽⁹¹⁵⁾ Gazzâlî anılan sava üç açıdan eleştiri yöneltir:

İlk eleştirisinde zorunluluk kavramından hareket eder ve fayda ve zararın ilişmediği Tanrı için zorunluluktan söz edilemeyeceğini söyler.⁽⁹¹⁶⁾

İkinci eleştirisi, evrende, özde kötülüğün olmadığını söylemeye dönüktür. Onca, özünde iyilik barındırmayan hiçbir kötülük yoktur. Sözgelimi, kangren olmuş bir eli kesmek kötülük gibi algılanır; oysa bedeninin hayrı için o kolu kesmek kötülük değil iyiliktir.⁽⁹¹⁷⁾ Öte yandan, iyi ve kötü, amaçlı varlık olan insanlara özgül bir değer kategorisidir, tanrısal açıdan bir anlam ifade etmemektedir; çünkü tanrısal eylem amaç gütmeyen, böylesi bir varlığın eylemine kötü denilemez.⁽⁹¹⁸⁾

912) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.183-184; Tr. s.134.

913) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.165-166 ve 183.

914) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.184-185; *İhyâ*, Cilt:1, s.104-105; "Ravda et-Talibin", s.31.

915) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.161-162 ve 184; *İhyâ*, Cilt:1, s.104; "Ravda et-Talibin", s.31 vd.

916) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.161-162 ve 184; *İhyâ*, Cilt:1, s.104-105.

917) Bkz. Gazzâlî, *el-Mahsad*, s.43-44.

918) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.163-166; *İhyâ*, Cilt:1, s.104-105.

Üçüncü eleştiri ise, en iyi diye bir şeyin olmadığı, bu evrenin olması evrenlerin en iyisi olduğu öncülüne dayalıdır. Gazzâlî'nin anılan öncülü temellendirmek için ortaya koyduğu örnek, kelam geleneği içerisinde çok iyi bilinen ve farkına varmadan Tanrıyı en iyiyi yapamayan bir varlık konumuna indirgeyen üç kardeş örneğidir. Örnek şöyledir:

Üç küçük çocuk tasarlayalım. Bunlardan birisi, küçük yaşta iken Müslüman olarak; ikincisi, buluşa erdikten sonra Müslüman olarak ölmüş; üçüncüsü de, kafir olarak buluşa ermiş ve kafir olarak ölmüş olsun. Mu'tezilenin adalet anlayışına göre, buluşa eren kafir, ebedi olarak cehennemde kalacak; buluşa eren Müslümanın cennetteki derecesi, Müslüman olan küçük çocuğunkinden daha yüksek olacaktır. Bu durumda, Müslüman olan küçük çocuk, Tanrıya, "ey Tanrım, niçin benim derecem onunkinden düşük yaptın" dediğinde, Tanrı ona şöyle yanıt verecektir: "Çünkü o, buluşa ermiş ve bana itaat etmiştir. Sen ise, buluşa erip, ibadet yapmak suretiyle, bana itaat etmedin." Bunun üzerine küçük çocuk, Tanrı'ya şöyle diyecektir: "Ey Rabb'im, sana ibadet edemememin nedeni, buluşa ermeden önce beni öldürmendir. Oysa buluşa erip, sana itaat edinceye kadar hayatımı uzatman, benim için daha iyi olacak ve dolayısıyla da, onun derecesini kazanmış olacaktım. Sen buna kadir olduğun halde, niçin beni ebedi olarak bu dereceden mahrum ettin?" Tanrı'nın buna karşı yanıtı şöyle olacaktır: "Ben, öncesiz bilğimle bildim ki, sen eğer buluşa erseydin, bana isyan edecek ve itaat etmeyecektin. Dolayısıyla, benim cezama ve gazabıma uğrayacaktın. İşte bu yüzden, bu düşük dereceyi, senin için cezalandırılmaktan daha iyi ve daha hayırlı olarak gördüm." Diğer taraftan, buluşa ermiş kafir, düştüğü cehennem çukurundan, haykırarak şöyle diyecektir: "Ey Rabb'im, buluşa erdiğim zaman, benim kafir olacağımı bilmiyor muydun? Beni küçük yaşta öldürüp, bu düşük rütbeye indirmiş olsaydın, kuşkusuz bu, benim için ebedi olarak cehennemde kalmaktan daha iyi ve daha hayırlı olurdu. Beni niçin yaşattın? Halbuki ölmek, benim için daha iyiydi." Bilinmektedir ki, bu üç durum fiilen vardır. Bundan da, kesin ve açık olarak anlıyoruz ki, Tanrı'ya tüm insanlar için en iyiyi yapmak, zorunlu olmadığı gibi, aslında en iyi diye bir şey de bulunmamaktadır.⁹¹⁹

919) Gazzâlî, *el-Ihtisâd*, Ar. s.184-185; Tr. s.135. Aynı örnek için bkz. *Ihyâ*, Cilt:1, s.104.

e) Tanrının İnsanların İtaatlerini Ödüllendirmesi Zorunlu mudur?

Gazzâlî, Tanrının kendisine itaat eden, emirlerini yerine getiren insanları ödüllendirmesinin zorunlu olmadığını söyler.⁽⁹²⁰⁾ Onca Tanrı, insanları dilerse ödüllendirir dilerse cezalandırır. Hatta isterse, onları sonsuza kadar yok eder ve asla diriltmez.⁽⁹²¹⁾ O şöyle der :

Bütün kafirleri affetmesi ve bütün inanları cezalandırması, O'nun için bir şey ifade etmez. Bu, O'nun özü bakımından imkansız olmadığı gibi, tanrısal niteliklerden herhangi birisine de ters düşmez. Çünkü yükümlülük, Tanrı'nın kulları ve mülkleri üzerinde bir tasarrufundan ibarettir. Ödül ise, karşılıksız ve mükafat kabilinden verilen başka bir şeydir.⁽⁹²²⁾

Yükümlü kılının, ödül vermeye kudreti olduğu halde, ödül vermemesi, kötü bir eylem değil midir? Gazzâlî'ye göre, kötü değildir; çünkü kötülük, yükümlülüğün, yükümlü kılının gayesine aykırı olduğu durumlar için söz konusudur. Oysa Tanrı, her türden amaç ve gayeden uzaktır.⁽⁹²³⁾ Öte yandan, kişinin kendi mülkü olan ve kendisine hizmet etmekle yükümlü olan birisine, ödül vermesi gerekmez. İnsanlar da, Tanrının mülkünün bir parçasıdır ve ona hizmetle yükümlüdür.⁽⁹²⁴⁾ O, bu konuyu nesnelleştirmek için, yaşadığı dönemde yaygın olan efendi-köle ilişkisinden hareketle şu örneği verir:

Kölesini hizmetinde kullanan birisinin, bu hizmete karşılık, ona bir ödül verme zorunluluğunun bulunduğu düşüncesini kabul edemeyiz. Çünkü ödül ya da mükafat, ancak yapılan bir işin karşılığı olarak verilir. Buna göre de, köleliğin faydası ortadan kalkmış olur. Halbuki köle, karşılıksız olarak efendisine hizmet etmek durumundadır. Çünkü onun kölesidir.⁽⁹²⁵⁾

Gazzâlî, Tanrının insanlara, yaptıklarından dolayı ödül ve ceza vermesi gerekmediğini savunurken, Tanrıyı insansal dünyaya o denli yabancılaştırmaktadır ki, insansal düzeydeki, itaat, isyan,

920) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.185; "Ravda et-Tâlibîn", s.31.

921) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.185-186.

922) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.185; Tr. s.136.

923) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.186.

924) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.186-187.

925) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.186; Tr. s.136.

iman, küfür, adalet, zulüm vb. değer kategorilerinin, tanrısal düzeyde hiçbir anlamı kalmamaktadır. Buna rağmen o, Tanrıyı, değerlerin de kaynağına oturtmaktadır. Aslında Gazzâlî'nin bu tutumu oldukça anlamsızdır; çünkü hiçbir değerle kayıtlı olmayan, hatta değer bilinci olmadığı savunulan bir varlığı, insansal değerlerin kaynağı olarak sunmaktadır. Değer bilinci olmadığı savunulan bir varlık nasıl değerlerin kaynağı olarak görülebilir? Öte yandan değerlerin kaynağına Tanrıyı yerleştirmekle, insanlığı ve insansal üretimleri de insandan soyutlamaktadır. Onun anılan çelişkileri ve anlamsızlıkları görmezden gelip insansal düzeydeki değerleri tanrısal düzeyde hiçe sayması, özde Tanrıyı salıklaştırmaya dönüktür. O şöyle der:

Tanrı için, küfür ve iman, itaat ve isyan arasında bir fark yoktur. Bütün bunlar, Tanrı'nın aşkınlığı ve yüceliği karşısında eşittir.⁽⁹²⁶⁾

İ) Tanrının Peygamber Göndermesi Zorunlu mudur?

Gazzâlî'ye göre, Tanrının peygamber göndermesi sadece olasıdır; bir başka deyişle, imkansız değildir.⁽⁹²⁷⁾ Oysa Mutezile, bunun vacip olduğuna inanmakla hata etmiştir.⁽⁹²⁸⁾ Onca insanlar, değerler göreceli olduğu için, peygamberliğe gereksinim duyarlar. Öte yandan, akılla, Mutezilenin sanısının aksine, Tanrıyı bilmek de vacip değildir. Bu nedenle Tanrıyı bilmek, dinsel yükümlülüklerden haberdar olmak için peygambere ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç insanlara özgüdür ve tanrısal iradeye asla etki edemez. Tanrısal iradenin insansal gereksinimlerle koşullu olduğunu söylemek, onu kayıtlamak ve sınırlamak demektir. Oysa Tanrı ve nitelikleri sınırsızdır.⁽⁹²⁹⁾

Oraya koyduğumuz tartışmalar, Tanrının kuralsız, ilkesiz ve sınırsız bir varlık olduğunu mu göstermektedir? Diğer bir deyişle, bunlardan hareketle, Tanrının hiç sınır tanımadığını söyleyebilir miyiz? Gazzâlî bu soruya çelişik ve imkansız şeyleri göstererek hayır demektedir. Onca, Tanrı ussal açıdan olurlu olan her şeyi yapar-

926) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.187; Tr. s.137.

927) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.195-196; *İhyâ*, Cilt:1, s.105.

928) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.195.

929) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.189 vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.105.

bilir; ama ussal açıdan olursuz olan şeyleri yapamaz. Onun olursuz olarak gördüğü durumları, şu üç formüle indirgemek olasıdır.

1-Bir şeyi aynı anda hem olumlamak hem de yadsımak.

2-Tikeli olumlayıp, tümeli yadsımak.

3-İkiyi olumlayıp biri yadsımak.⁽⁹³⁰⁾

Bu formüller, mantıksal çelişki taşıyan durumları imlemektedir ve dış dünyada bunlara uyan bir olgunun bulunması olası değildir. Şu halde, Tanrıyı salt mantıksal çelişki yaratan durumlarla sınırlandırmak, onun ilke ve kurallara uyduğu anlamına gelir mi? İbn Rüşd'e kulak verirse, öyle olduğunu söyleyemeyiz. Onca, salt çelişik şeylerle sınırlı olup, onun dışında dilediğini yapan bir Tanrı, olsa olsa keyfi davranan zalim bir sultan gibi olabilir. O şöyle der:

Biz, böyle bir özneyi (*fâ'il*), ülkesinde bir benzeri daha bulunmayan, yüksek güce sahip, baş vuracağı ya da uyacağı bir yasa ve gelenek de bulunmayan zalim bir hükümdar gibi, varlıkları zorbalıkla yöneten biri olarak düşünmekteyiz. Aslında bu hükümdarın eylemlerinin doğal olarak bilinmemesi gerekir. Eğer ondan bir eylem ortaya çıkarsa, bu eylemin, her an için varlığının sürekli olması da doğal olarak bilinemez.⁽⁹³¹⁾

İbn Rüşd'ün anılan yargısı bir parça katı bulunabilir; ancak tümüyle yersiz ve gerekçesiz olduğu söylenemez. Çünkü, Gazzâlî'nin tanrısal eylemlere ilişkin tüm savları, upkî tanrısal öz ve nitelikler gibi, hem insansal kavrayışın hem de sağduyunun ötesine uzanmaktadır. Tanrıyı saltıklaştırmak ve belirsizleştirmek adına, O'nu tümünden kuralsızlaştırmak ve keyfi, gelişigüzel hareket eden bir varlık durumuna sokmak ne ölçüde doğrudur? Onu adalet, zulüm, iyi, kötü, hikmet, erdem gibi bildik değer kategorilerinin dışında tanımlamak; ona iyi ve adil derken, bunların içeriğine masumlara acı ve elem verme; itaat edeni cehenneme, isyan edeni cennete koyma olasılığı; dilediğini saptırması, dilediğini hidayete erdirmesi; en iyiyi yapması gerekmediği gibi anlayışları oturtmak; Tanrıya duyulması istenen güveni sarsıcı nitelikte değil midir? İbn Rüşd'ün de kaydettiği gibi,⁽⁹³²⁾ böylesi bir Tanrı karşısında evrende her an garip varlıkların yaratılmayacağından, orada sürekliliği olan bir düzenin

930) Gazzâlî, *Tehafüt*, s.203-204.

931) İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.643.

932) Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.640 vd.

bulduğundan nasıl emin olacağız? Bu ve benzeri soruların yersiz olup olmadığını görebilmek için Gazzâlî'nin evrene ve evrendeki değerlere, bu denli yabancılaştırılmış ve öteki kılmak adına belirsizleştirilmiş bir Tanrı tasarımından hareketle, evreni nasıl anlamlandırdığına bakmamız gerekmektedir.

III. BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN

DİNÎ-FELSEFÎ SİSTEMİNDE

EVRENİN ANLAMI VE EREĞİ

III.1. Tanrıdan Evrene

İslam dinsel bildirilerinin güdülemesiyle harekete geçen İslam düşünürleri, bir önceki bölümde irdelediğimiz gibi, önce evrene yönelik gündelik deneyimlerden yola çıkarak bir Tanrı tasarımı oluşturmuşlardır. Bu Tanrı tasarımı sistemlerinin sadece bir parçasıdır; ama bu parça merkezî bir role sahiptir. Sistemlerinin ikinci parçası, Tanrının dışındaki varlıkları imleyen evren tasarımıdır. Bu yüzden, oluşturdukları Tanrı tasarımıyla hareketle, evrendeki varlık nesne ve olayları açıklamaya ve anlamlandırmaya yönelen kuramlar geliştirmişlerdir. Bu olgu, onların temel ilgisinin, Tanrıdan hareketle evreni açıklamaya ve anlamlandırmaya yönelik olduğunu göstermektedir. Gazzâlî öncesi Tanrı tasarımıyla hareketle evreni anlamlandırmaya ve açıklamaya ilişkin olarak geliştirilen kuramlara kısaca bir göz gezdirildiğinde, iki ana kuramın ortaya konulduğu görülür. Bunlardan ilki kelam geleneğine, ikincisi ise, İslam felsefesi geleneğine aittir. Felsefecilerce geliştirilen kuramın, kimi öğelerinin tasavvuf geleneğince benimsendiğini

kaydetmeliyiz.⁽⁹³³⁾ Kuramların farklılaşma nedeni, özde Tanrı kavramından neyi anladıklarıyla ilintilidir. Tanrıyı kelamcılar keyfi, filozoflar ise kendi koyduğu birtakım kurallara göre hareket eden bir varlık olarak algıladıklarından, bu algı evren tasarımlarını, dolayısıyla da Tanrı-evren ilişkisine bakışlarını etkilemektedir.⁽⁹³⁴⁾ Kuşkusuz, iki kuramın kendi içinde kimi alt anlayışları barındırdığı söylenebilir. Sözgelimi, Bîşr b. Mu'temir, Mu'ammer gibi kimi Mutezili düşünürlerin Tanrıyı bazı ilkelere uyan bir varlık olarak algılamaları ve doğuş ve doğa (*tab'at*) kavramına evren kurgularında yer vermeleri,⁽⁹³⁵⁾ el-Asamm gibi kimi düşünürlerin ilineklere yadsımaları,⁽⁹³⁶⁾ Nazzâm'ın gizlilik ve açıklık (*humûn ve zuhûr*) kuramıyla sonsuz bölünmeyi kabul eden anlayışı gibi.⁽⁹³⁷⁾ Fakat bu alt anlayışlar, ana çatıyı pek fazla değiştirmemektedir. Gazzâlî eğitimi aracılığı ile her iki kuramı düşün dünyasına kattığı için, kısaca onlardan söz etmek gerekmektedir.

İlk kuram, fetih hareketleri sonucu Kuzeyin gelişmiş kültürel birikiminin etkisi altında Mutezile tarafından ortaya atılmış; salık bir Tanrı anlayışından yola çıkan bir kuramdır ve Tanrının evrende, çelişmezlik ilkesine aykırı olmayan her şeyi yapabileceğini

933) Krş. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s.29 vd.

934) Aslında burada kelâmcılarla İslam filozoflarının Tanrı'ya bakışları arasında keyfiligi düzenliliğe dönüştürme dışında hiçbir farklılık yoktur; çünkü İslam filozoflarına göre, her şey Tanrı ve göksel araçlar kanalıyla gerçekleştirildiğinden, düzen ve kurallılık içinde Tanrı her şeyi her an yapabilir. Öyle görünüyor ki, İslam filozoflarının Tanrısı da kelâmcıların Tanrısı gibi insanı sürekli şaşırtmaya adaydır.

935) Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlât el-İslâmiyyîn ve İhtilâf el-Musallîn*, tahkik: Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s.402-403; eş-Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, Cilt:I, tahkik: Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrût, 1948, s.86 ve 89; H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı)*, Çev. Kasım Turhan, Kitebevi, İstanbul, 2001, s.493 vd.

936) Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyn el-Firak)*, Çev. e. R. Fırlalı, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s.83.

937) Kumûn ve zuhûr kuramı konusunda bkz. Hayyât, *Kitâb el-İntisâr ve er-Redd ala lhn er-Râvendî el-Mulhid*, tahkik: Muhammed Hicâzî, Kâhire, 1988, s.97; Bağdâdî, *el-Fark*, s.143; Şehristânî, *el-Milel*, Cilt:I, s.74-75; A. S. Tritton, "Foreign Influences on Muslim Theology", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. X, Part 4, London 1942, s.839.

savlamaktadır.⁽⁹³⁸⁾ Bu kuram, Ebû el-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Mansûr el-Mâturidî tarafından, küçük değişikliklerle Sünnileştirilmiştir. Anılan kuram, Bâoillânî, Bağdâdî, Cüveynî gibi düşünürler aracılığı ile geliştirilmiş ve felsefi bir biçim almıştır.⁽⁹³⁹⁾ Kuramın özü, sınırsız bilgelige, sınırsız güce ve anlık yaratıma sahip olan, eylemleri yalnızca ussal olursuzluklarla sınırlanan bir Tanrıya dayanmakta; bu Tanrının kendini açması ve eylemlerinin ürünü sayılan bir evren anlayışını imlemektedir. Bu türden bir Tanrı tasarımı hareket eden kelamcılar, evren kurgularında, Tanrının sınırsız kudretini ve anlık yaratımını temellendirmeye izin veren, parçalı ve süreksiz bir evren kurgusuna yönelmişlerdir. Onlar, bu konuda kendilerine dayanak noktası olacak bir töz-ilinek metafiziği geliştirmişlerdir.⁽⁹⁴⁰⁾ Anılan metafizik, İslam kelamcılarının elinde belli dönüşüme uğramış olmakla birlikte özgün değildir; çünkü kimi öğeleriyle Hint, kimi öğeleriyle de Yunan düşüncesinden etkiler taşır.⁽⁹⁴¹⁾ Onlar anılan metafizik kuramlarını geliştirirken, öncelikle gündelik deneyimlerden, bunun akla yansımalarından ve mantıksal ilke ve kategorilerden hareketle, varlıkları, önceli-öncesiz ve töz-ilinek gibi zihinsel ayrımlara tabi tutmuşlar, bu ayrımlara bağlı aksiyomlar oluşturmuşlardır. Onlara göre öncesiz varlık Tanrı; önceli varlık ise evrendir. Önceli olan evrendeki tüm varlık, nesne ve olaylar, töz ve ilinekten meydana gelmiştir ve gerek töz gerekse ilinek Tanrının yaratısıdır.⁽⁹⁴²⁾ Tanrısal yaratma sürekli olduğu için ilineklerin varlıkları anlıktır; bu yüzden, evrende tanrısal müdahale ya da tanrısal

938) Mu'tezilenin, özellikle erken dönemde anılan ilkeyi bir parça esnek tuttuğu, ancak daha sonraları sınırını daralttığı gözlenir. Bu konuda el-Eş'arî, *Makâlât* adlı yapıtında, Tanrı'nın kudreti sorunu çerçevesinde oldukça zengin bir materyal sunar. Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.587 vdd. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hasan Aydın, "Ortaçağ İslam Düşünürlerine Göre Tanrı'nın Nelere Gücü Yetmez?", *Bilim ve Ütopya Dergisi* içinde, sayı: 102, İstanbul, 2002, s.38 vd.

939) Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s.92 vd.; Mehmet Dağ, *Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Doçentlik Tezi, Ankara, 1976, s.20vd.

940) Bu metafiziğin ilk gelişim evresine ait görüşler için bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.301 vd.

941) Bkz. H. A. Wolfson, age, s.357 vd.

942) Örneğin bkz. Cüveynî, *çş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn*, tahkik: Alt Sâmî en-Neşşâr ve diğerleri, İskenderiye 1969, s.139-140; en-Nesefî, *Tabşira el-Edille fî Usûl ed-Dîn*, Cilt:1, tahkik: Hüseyin Atay, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s.62 vd.; *es-Sâbûnî, el-Bidâye fî Usûl ed-Dîn*, tahkik: Bekir Topaloglu, TDV Yayınları, Ankara, 1995, s.19-20.

yaratma olmadan herhangi bir etkinlikten söz edilemez, yani evrenin kendiliğinden bir iç işleyişi ve sürekliliği yoktur.⁽⁹⁴³⁾

Filozoflarca geliştirilen ve ilkeli bir Tanrıdan ya da, onların sıkça kullandıkları deyişle, İlk Neden'den⁽⁹⁴⁴⁾ yola çıkan evren kurgusu, özde Aristoteles ve Yeni-Platoncu kaynaklıdır. Onlar varlığı, mantıksal kategorileri dikkate alarak, zorunlu ve mümkün olarak önce ikiye ayırmışlardır. Zorunlu varlık, tekrar kendi arasında mantıksal açıdan, özüyle zorunlu ve başkasıyla zorunlu olarak ikiye ayrılmıştır.⁽⁹⁴⁵⁾ Mümkün varlığın ise, Aristoteles'ten esinlenilerek, madde ve biçimden oluştuğu ileri sürülmüştür.⁽⁹⁴⁶⁾ Onlarca zaman ve mekan ötesi olan Tanrıyı ya da İlk Neden'i imleyen özüyle zorunlu varlık, kendisini düşününce evren, zaman dışı bir türümle (suññt) zorunlu olarak meydana gelmiştir. Bu meydana gelme süreci zincirleme bir süreçtir ve yetkinlikleri gittikçe azalan bir göksel-akılsal nedenler zincirini var sayar. Bu, tıpkı her sayının bir diğeri-nin varlık nedeni olmasına ve hepsinin temelinde bir yer almasına benzer. En yetkin birdir ve diğer varlıkların yetkinlikleri bire yakınlığına bağlıdır. Tanrı özünü düşününce, "birden sadece bir çıkar" ilkesi uyarınca, tümüyle tinsel olan ilk akıl, ilk aklın kendini ve Tanrıyı düşünmesiyle ikinci akıl, ikincinin düşünmesiyle üçüncü akıl ortaya çıkmıştır. Bu süreç genelde dokuzuncu akla kadar sürdürülür ve dokuzuncu akıldan sonra, ay-altı evrendeki oluşuma ve bozulmaya neden olan, onuncu akıl var olur. Bu onuncu aklın ışığı, güneş ışığının evrene yayılması gibi, ay-altı dünyaya yayılır.⁽⁹⁴⁷⁾ Kendilerinde düşünme ve kavrama yeteneği olanların tüm bilgileri

943) Bkz. Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 2, Samsun 1987, s.35 vd.; "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *AÜİF Dergisi*, Cilt:XXIV, Ankara, 1981, s.221 vd.; H. A. Wolfson, *age*, s.397 vd.

944) Bkz. Kindî, "Risâle Hudûd el-Eşyâ' ve Rusûmihe", tahkik: Muhammed Abd el-Hâdî Ebû Rîde, *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, Cilt:1, Kâhire, 1978, s.113; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s.15-16.

945) Bkz. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 14-15, Samsun 2003, s.75 vd.; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsîd el-Felâsife)*, Çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2001, s.158 vd.

946) Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.35-36; Gazzâlî, *Makâsîd*, s.125.

947) Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.28 vd., Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s.78 vd.; Gazzâlî, *Makâsîd*, s.224 vd.

ondan geldiği gibi,⁽⁹⁴⁸⁾ ay-altı evrendeki varlıkların ve doğal nesnelerin oluşumu da ondan gelir.⁽⁹⁴⁹⁾ Onuncu basamaktan sonra akıl basamakları sona erer ve nefis basamakları başlar. Nefis de akıllar gibi cisim değildir, ama cisme bitişiktir. Cisme bitişik olduğu için, ona bir parça karanlık ilişmiştir; çünkü onlara göre madde karanlık ve kötü; nefis ise aydınlık ve iyidir. Bu nefisler zincirinin son halkası, dokuzuncu gökler evrenidir. Bu açıdan özülle zorunlu varlık dışında kalan, başkasıyla zorunlu varlıklar, ay-ustü evrene aittir ve akıl ve nefse sahip göksel varlıklardır. Yetkinliği imleyen dairesel hareketlere sahiptirler.⁽⁹⁵⁰⁾ Oysa madde-biçim ikiliği taşıyan mümkün varlıklar, ay-alı evrene aittir.⁽⁹⁵¹⁾ Onlara göre madde, oldukça kurgusal bir zeminde ele alınır; öncesizdir ve varlık olasılığını ifade eder.⁽⁹⁵²⁾ Bu anlayış, filozoflarla kelamcılar arasındaki ilk kırılma noktasıdır ve evrenin yaratılmış olup olmadığı tartışmasını doğurmuştur. Ay-altındaki, tüm varlıklar, tanrısal düşünme süreciyle başlayan, göksel varlıkların etkisiyle, hava, toprak, su ve ateş olarak nitelenen dört kökün farklı oranlarda birleşmesinden ve yine göksel etkilerle yetenek ortaya çıkınca, onlara biçim (sûret) verilmesinden meydana gelmiştir. Bu varlıkların meydana gelme ve biçim (sûret) verilme sürecinde, özülle zorunlu varlığın dışında, başkasıyla zorunlu göksel varlıklar da etkinliğe sahip olduklarından, filozoflar ikincil nedenlere yer vermiş olmaktadır.⁽⁹⁵³⁾ Bu, filozoflar ve kelamcılar arasındaki ikinci önemli kırılma noktasıdır.

Anılan iki kuramı da, kendi düşün dünyasına maleden Gazzâlî her iki kurama da eserlerinde gönderme yapar. Ancak hiçbir kuramı ayrıntılı ve sistematik olarak ele almaz. Bunun üç olası nedeni olabilir. Bu nedenlerden ilki, el-Munkiz'da dillendirdiği gibi, töz-ilinek metafiziğinin, hakikatin araştırılmasıyla ilintili olsa da, kelamcılarının ortaya koyduğu biçimiyle, onu ifadede yetersiz olu-

948) Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.66 vd.; Mehmet Dag, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s.85; Gazzâlî, *Makâsıd*, s.285.

949) Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.45 vd.; Mehmet Dag, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s.80 vd.; Gazzâlî, *Makâsıd*, s.228 vd.

950) Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.39 vd.; Gazzâlî, *Makâsıd*, s.211 vd.

951) Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.45 vd.

952) Bkz. Kindî, "Risâle Hudûd el-Esya", s.114.

953) Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.33 vd.; Mehmet Dag, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s.80; Gazzâlî, *Makâsıd*, s.224 vd.

şuna inanması ve kılı kırk yaran ayrıntılı ve gereksiz tartışmalar içermesidir.⁽⁹⁵⁴⁾ İkinci neden ise, bu konularda ayrıntılı tartışmalar içeren eserlerin bulunmasıdır. Bu nedenle Gazzâlî, anılan tasarımların dine aykırı bulduğu yönlerini eleştirmekle yetinmiştir.⁽⁹⁵⁵⁾ Üçüncüsü: bu tartışmaların halkın kafasını karıştırdığına inanmaktadır ve kendi amacının daha çok, halkı Kuran'ın bidat içermeyen anlaşılır tasarımına yönlendirmek olduğunu söylemektedir.⁽⁹⁵⁶⁾

Onun kelami eserleri, kelam geleneğindeki töz-ilinek metafiziğine gönderme yapar.⁽⁹⁵⁷⁾ Makâsîd'da filozofların evren imgesi betimlenirken filozofların tasarımı ortaya konur⁽⁹⁵⁸⁾; *Tehâfüt el-Felâsife*de ise, üç açıdan eleştirilir. İlki, evrenin öncesizliği sonucuna yol açması; ikincisi, ikincil nedenleri kabulü ve üçüncüsü, zorunlu neden-sonuç ilişkisini onaylamasıdır.⁽⁹⁵⁹⁾ O tasavvufi eserlerinde, özellikle Me'âric, Mişkât, Mednûn el-Kebîr ve Mednûn es-Sağîr gibi eserlerde, filozofların eleştirdiği kısımlarının dışında yer alan, diğer unsurlara gönderme yapar ve o kısımlarını onaylar görünür. Böylece onda, bir yandan önceli-öncesiz varlık ayırımından yola çıkan ve töz-ilinek metafiziğine dayanarak evrenin yaratılmışlığını savunan bir kuram⁽⁹⁶⁰⁾; diğer yandan ise, zorunlu ve mümkün varlık ayırımından hareket eden, ikincil nedenleri dindeki meleklerle özdeşleştirerek onaylayan ve madde-biçim ikiliğine dayanan ve dört köke gönderme yapan bir evren kurgusu ortaya çıkmaktadır.⁽⁹⁶¹⁾ Fakat bu son kurgu oldukça ta-

954) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1984, s.9; *Ihyâ' Ulûm ed-Din*, Cilt:I, Beyrût, tarihsiz, s.92.

955) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.92.

956) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.89 vd.

957) Krş. Gazzâlî, *el-İhtisâd fî el-İtikâd*, tahkik: İ. A. Çubukçu ve Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1962, s.24 vd.; aynı anlayışın çok basit düzeyde izleri Kava'id el-Akâ'id'de de bulunur. Bkz. *Ihyâ*, Cilt:I, s.99-100.

958) Krş. Gazzâlî, *Makâsîd*, s.107 vd.

959) Krş. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût, 1927, s.48 vd.

960) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.24-35; *Ihyâ*, Cilt:I, s.99-100.

961) Krş. Gazzâlî, "el-Mednûn bihi alâ Gayri Ehlihi (el-Mednûn el-Kebîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:II, Beyrût, 1986, s.122-123; "el-Ecvihe el-Gazzâlîyye fî Mesâ'il el-Uhreviyye (el-Mednûn es-Sağîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:II, Beyrût, 1986, s.174 vd.; "Mi'râc es-Sâlikîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:III, Beyrût, 1986, s.109 vd.; Me'âric el-Kuds fî Medâric Ma'rile en-Nefs, Beyrût, 1988, s.161 vd.; el-Maksad el-Esnâ fî Şerh el-

savvufi bir içerime sahiptir. Gazzâlî'nin iki kurgusunda da dikkati çeken unsur, evrenin öncesiz olamayacağını, zaman içerisinde var olduğunu kanıtlamak ve evrendeki her şeyde doğrudan Tanrının etkisinin olduğunu göstermeye çalışmaktır. Onun hangi kuramını ele alırsak alalım, hareket noktası, Tanrı tasarımıdır. Nitekim o, *el-İktisâd*'da şöyle der:

Biz evreni, yer, gök, nesneler ve âlem olarak değil, Tanrı'nın bir yarattığı olarak düşünürüz.⁽⁹⁶²⁾

Aynı anlayış tasavvufi içerimli eserlerinde şöyle dillenir:

Güneşten taştan ışık, güneşten kaynaklanmaktadır ve onun dışında kendiliğinden bir varlığı yoktur. Tıpkı bunun gibi, nesneler dünyasında bulunan her şey, öncesiz varlığın nurlarından bir nur ve eserlerinden bir eserdir. Nasıl güneş tüm nesneleri aydınlatan bir ışıksa, tıpkı bunun gibi nesneler dünyasında hakim olan da öncesiz kudrettir. Bu anlamda nesneler dünyasında yalnız Tanrı'nın bulunduğunu ve bilge kişinin de, sadece Tanrı'yı gördüğünü söylemesi doğru olur.⁽⁹⁶³⁾

Onun, ikili evren tasarımı kavrayabilmek ve Tanrı tasarımı-dan yola çıkarak evreni nasıl anlamlandırdığını görebilmek için, evrenden ne anladığını ortaya koymamız, onun benimsediği varlık-bilimsel ayrımları ve bunların Tanrı tasarımıyla ilintilerini tartışmamız gerekmektedir.

Önce onun kelami eserlerinde karşımıza çıkan tasarımı ele alalım. Gazzâlî en temel kelâm kitabı olan *el-İktisâd*'da, kelâm geleneğine uyararak, varlıkları, önceli ve öncesiz diye ikiye ayırır. Önce bu ayrım a priori bir ayrımdır; olumlama ve olumsuzlama yöntemine dayanır.⁽⁹⁶⁴⁾ Öncesiz varlık Tanrıdır ve O, evrendeki hiçbir varlığa benzemez; hiçbir maddi nitelik taşımaz. O, hem özü hem de nitelikleriyle öncesizdir.⁽⁹⁶⁵⁾ Öncesiz varlık olmasa varlıklar var

Esmâ' Allah *el-Husnâ*, tahlîk: Ahmed Kabbanî, Beyrût, tarihsiz, s.66 vd.; *Kınya-yı Saâdet*, Çev. A. Faruk Meyân, Bedir yayınevi, İstanbul, 1979, s.40 vd.

962) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.4; Tr. s.9. Aynı anlayış Me'âric'te şöyle dillenir: "Hakkikatte, Tanrı ve O'nun eylemlerinden başka varlık yoktur. Tüm varlıklar ve mülkleri O'nun eylemidir." Me'âric, s.104.

963) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.37.

964) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.24 vd.

965) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.35 vd.

olamazdı; çünkü anılan olasılık, zincirleme sonsuzca geriye gidiş neden olmaktadır.⁽⁹⁶⁶⁾ Filozofların, Tanrının dışında evreni de öncesiz saymaları dine aykırıdır; Tanrının birliğini tehlikeye sokar.⁽⁹⁶⁷⁾ Bu anlayışıyla Gazzâlî, Tanrıyı evrenin dışına itmeye ve evrenin kökenine yerleştirmeye çalışır. Nitekim onun, evreni tanımlarken takındığı tutumda bunu gözlemlemek olasıdır. O şöyle der:

Evrenle, Tanrıdan başka var olan, diğer bütün varlıkları kastediyoruz.⁽⁹⁶⁸⁾

Onun, öğretmeni Cüveynî'den esinlenen bu tanımında, Tanrıdan başka bütün varlıkları imlediğini söylediği evren, önceli varlıklar toplamıdır. Gazzâlî bu önceli varlıkları, yine geleneğe dayanarak, mantıksal gerekçelerle ikiye ayırır. Bunlar, töz ve ilinektir.⁽⁹⁶⁹⁾ Tüm önceli nesneler bu iki ögeden oluşur. O bu olguya değinerek şöyle der:

Tanrı hariç, diğer bütün varlıklarla cisimleri kastediyoruz. Bunların hepsinin ayrıntılı açıklaması şöyledir: Biz, varlığın var olduğundan kuşku duymuyoruz. Her var olan ya yer kaplar ya da kaplamaz. Yer kaplayan herhangi bir şey, bileşik değilse, ona töz deriz. Eğer bu şey, bir başkasıyla birleşmişse, ona cisim adını veririz. Şayet yer kaplamayan şeyin varlığı bir cisme gerekisinin duyuyor ise, buna ilinek adını veririz.⁽⁹⁷⁰⁾

Onca ilinekler, kendi başlarına var olamazlar; bu yüzden, var olmaları için töz gereklidir.⁽⁹⁷¹⁾ Öte yandan, bir ilineğin başka bir ilinekte var olduğu da düşünülemez. Bu zincirleme sonsuzca gidiş yol açar.⁽⁹⁷²⁾ İlineklerin varlığı sürekli de değildir, çünkü biz açlık, susuzluk, renk, ağırlık, hafiflik, hareket, hareketsizlik, bilgi, bilgisizlik gibi ilineklerin her an değiştiğini görmekteyiz. Bu nedenle, onların sürekliliği olamaz, aksine onların varlıkları anlıktır.⁽⁹⁷³⁾ O bu olguyu, hareketi açıklarken şöyle ifadelendirir:

966) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.25-26.

967) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.26 vd.; *Tehâfüt*, s.48 vd. ve 116 vd. ve 154 vd.

968) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.24; Tr. s.22.

969) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.24.

970) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.24; Tr. s.23.

971) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.24-25 ve 31.

972) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.29-30.

973) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.27.

ilinekler kendi kendilerine yok olurlar. (...) Kendi kendilerine yok olurlar sözüyle, özünde sürekliliklerinin olmasının düşünülemeyeceğini kastediyoruz. Sorunu hareket aracılığı ile şu şekilde açıklayabiliriz: Hareket, birbirine bitişik mekanlarda birbirini takip eden oluşlar; yani ard arda var olup yok olmalardır. Bu oluşların sürekli olduğu düşünülürse, bu, hareket değil, hareketsizlik adını alırdı. (...) Hareketin var olduktan sonra yok olması, hareketin varlığının zorunlu bir sonucudur.⁽⁹⁷⁴⁾

Töze gelince, o da varlığını ilineklere borçludur; bu yüzden, ilinekler yok olunca onlar da yok olur ve varlıklarının sürekliliği yoktur.⁽⁹⁷⁵⁾ Töz yer kaplayıcı olsa da, bu onun özünü bir niteliği, yani, ondan ayrılmayan bir nitelik değildir. Onca, bir şeyin, tözün özünü niteliği olabilmesi için, onun yokluğunun, tözün yokluğunu zorunlu kılması gerekir.⁽⁹⁷⁶⁾ Ona göre, tözün yaratılmış olduğunun kanıtı ise, ilineklere yoksun olmamasıdır. Çünkü, önceli şeylerden yoksun olmayan şey öncesiz olamaz.⁽⁹⁷⁷⁾ Töz ve ilinekler önceliyse, onların birleşiminden meydana gelen tüm cisimler de önceli olmalıdır; kaldı ki, biz nesnelerin, değişimden yoksun olmadıklarını gözlemekteyiz. Sürekli değişim içerisinde olanın öncesizliğinden söz edilemez; çünkü öncesiz, yetkin ve değişimden uzaktır. O halde, evren bir bütün olarak öncelidir.⁽⁹⁷⁸⁾

Zaman ve mekan gibi göreceli kavramlar konusunda da Gazzâlî kelam geleneğine uyar ve mekanı nesnelerin yaratılmasına; zamanı ise, nesnelerin yaratılmasıyla onlarda var edilen hareketlere bağlar. Böylece Tanrının zaman ve mekan içinde olduğu anlayışına karşı koyar. O şöyle der:

Değişim ve hareket zamana dahildir; çünkü her ikisi de, zaman içinde meydana gelmektedir. (...) Geçmiş ve gelecek, bize göredir. Geçmişte meydana gelmiş olaylara geçmiş; ileride meydana geleceklere gelecek; şimdi gerçekleşenlere de şu an deriz. Bu durumda, değişim ve olayların olmadığı durumda zaman da yoktur. Nasıl olabilir ki? Tanrı zamandan ön-

974) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.37; Tr. s.30.

975) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.28 ve 37.

976) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.30.

977) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.31 ve 37.

978) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.25 vd

cedir; O, zamanı var ettiğinde, özünde bir değişim meydana gelmemiştir.⁽⁹⁷⁹⁾

Gazzâlî'ye göre, cisimlerin ve ilineklerin varlığına itiraz edilemez; çünkü bunlar, deneyim ile bilinir. Onun, bunlara karşı çıkanlara, kendi bedenlerini ve daha önce karşı çıkmazken, şimdi karşı çıkan hallerini kanıt olarak sunması, onların varlığına duyduğu güveni ifade eder. Evrendeki sürekli değişime de, itiraz edilemez; çünkü bu deneysel olarak apaçıktır.⁽⁹⁸⁰⁾

Gazzâlî'nin *el-Iktisâd*'da sunduğu anılan kuram, kelam geleneğinin evren kurgularının sığlaştırılmış bir biçimidir. O, anılan anlayışa, halka önerdiği *Ihyâ*'nın Kavâ'id el-Akâ'id bölümünde evreni, yaratılmışlığını savunurken kısaca değinir ve evrendeki değişimi yaratılmışlığına kanıt sayar.⁽⁹⁸¹⁾ Ancak halkı, bu türden ussal kurgular yerine daha yalın saydığı Kuran'ın ayetlerini okumaya yönlendirir.⁽⁹⁸²⁾

Onun tasavvufi eserlerinde göze çarpan ve İslam felsefesinden izler taşıyan evren tasarımı daha karmaşıktır. Orada, göze çarpan varlık ayırımı, mantıksal kategorilerden yola çıkan, zorunlu ve mümkün varlık ayırımıdır.⁽⁹⁸³⁾ Daha önce de değindiğimiz gibi, ona göre zorunlu varlık, özüyle var olan ve varlığı için bir nedene gereksinim duymayan ilk varlık ve ilk nedendir.⁽⁹⁸⁴⁾ Mümkün varlık ise, kendinde varlığı olmayan, varlığını zorunlu varlığa borçlu olan varlıktır.⁽⁹⁸⁵⁾ Mümkün varlıkların göksel olanları ilk akıl ve etkin

979) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.117-118. Zaman konusundaki Gazzâlî'nin görüşlerine benzer görüşlere felsefi çevrelerde de rastlanır. Ortaçağ İslam felsefecilerinin zaman konusundaki görüşleri ve kökenleri için bkz. Mehmet Dag, "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *AÜİF Dergisi*, Cilt:XIX; Ankara, 1973, s.97 vd.; "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *AÜİF Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, 1975, s.80 vd.

980) Bkz. Gazzâlî, *el-Iktisâd*, s.24-25.

981) Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.99.

982) Nitekim o, Kuran'ın, evrenin Tanrı'ya işaret ettiğini ve her şeyin insan gereksinimlerine uygun yaratıldığını ifade eden ayetlerini sıraladıktan sonra şöyle der: "Görüldüğü gibi, Tanrının varlığı konusunda, (...) Kur'an'ın kanıtları, başka kanıt aramaya gerek bırakmayacak derecede kuvvetli ve açıktır." Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.99.

983) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.17; *el-Maksad*, s.97-98; *Me'âric*, s.162-163.

984) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.163; *el-Maksad*, s.97.

985) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.163; *el-Maksad*, s.97.

akıl gibi yetkindir. Gazzâli bunlara kimi zaman filozoflara uyararak, başkası ile zorunlu (*vâcib bi gayrihi*) varlık da der.⁽⁹⁸⁶⁾ Onlarda, herhangi bir maddi özellik yoktur; çünkü madde edilgin, kötü ve karanlıktır. Yeryüzündeki mümkün varlıklar madde ve biçim (*sûret*) ikiliği taşır ve onların biçimleri (*sûret*) göksel kaynaklıdır; çünkü o, nefsi-ruhu imler.⁽⁹⁸⁷⁾ Madde nedeniyle, bu varlıklar eksiktirler. Mümkün varlıkların görünen dünyada yer alanları, en yalın ifadesini Empedokles'te bulan ve dört kök diye nitelenen hava, toprak, su ve ateşin değişik oranlarda birleşmesinden meydana gelmektedir.⁽⁹⁸⁸⁾ Göksel etkilerle, yani dindeki adıyla melekler aracılığıyla belli bir sureti almaya yetenek (*istitâ*) olunca biçim verici, biçimi (*sûret*) gönderir ve nesneler varlık kazanır.⁽⁹⁸⁹⁾ O, "öğeler evreninde meydana gelen her şey, göksel hareketlere bağlıdır; öğelerin belli bir biçimi (*sûret*) alması için ortaya çıkan yetenek de göksel nefslerin iradesine dayanır" demektedir. Tabi ona göre tüm bunlar tanrısal akla dayanır ve son çözümlemede bütün varlık ve nesneler, dolaylı olarak İlk Neden'e ya da Nedenler Nedeni'ne bağlıdır.⁽⁹⁹⁰⁾ Gazzâli, anılan anlayışını ortaya koyarken farklı evren bölümlemelerine başvurur; bu anlayışlar hem tasavvuf hem de felsefe geleneğinde bilinen ayrımlardır.

Gazzâli tasavvuf ve İslam felsefesi geleneğine uyararak, tüm varlıkları kapsayan evreni, tinsel ve cisimsel (*rûhânî* ve *cismânî*), duysal ve ussal (*hissî* ve *aklî*), yüce ve düşük (*ulvî* ve *sufî*), görünen ve görünmeyen (*şehâdet* ve *gayb*), yaratılmış ve yaratıcı (*halk* ve *emr*) evren olarak çeşitli şekillerde sınıflar.⁽⁹⁹¹⁾ O, bu ayrımların temelini şöyle ifade eder:

Bil ki, özde evren iki tanedir. Bunlar tinsel ve cisimsel (*rûhânî* ve *cismânî*) evrenlerdir. İstersen sen buna, duysal ve ussal (*hissî* ve *aklî*), istersen yüce ve aşağı (*ulvî* ve *sufî*) dersin. Hepsinin

986) Bkz. Gazzâli, *el-Maksad*, s.97.

987) Bkz. Gazzâli, "el-Mednün el-Kebîr", s.122 ve 141 vd.; "el-Mednün es-Sagîr", s.166 vdd.; *Me'âric*, s.168 vd.

988) Bkz. Gazzâli, *Me'âric*, s.169; *Kimya-yı Saâdet*, s.40-41.

989) Bkz. Gazzâli, *Me'âric*, s.114 vd. ve 169 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.41; "el-Mednün es-Sagîr", s.177; *el-Maksad*, s.52 vd.

990) Bkz. Gazzâli, *Me'âric*, s.115.

991) Bkz. Gazzâli, "Mişkât el-Envâr", s.13-14 ve 25-26; "el-Mednün es-Sagîr", s.174; *Kimya-yı Saâdet*, s.25-26; "Ravda et-Tâlibin", s.49.

anlamı birbirine yakındır. Sadece ifadeler farklıdır. Onları kendi özləri bakımından ele alırsan, tinsel ve cisimsel (*rûhânî* ve *cismânî*) dersin, idrak eden göz açısından ele alırsan, duyuşsal ve ussal (*hissî* ve *aklî*) dersin. Birinin diğerine bağıllığı açısından ele alırsan, yüce ve aşağı (*ulvî* ve *süflî*) dersin. Ben bunların birine sahip olunan ve görünen (*mülk* ve *şehâdet*) evren, diğerine görünmez ve saltanat (*gayb* ve *melekût*) evreni dedikçe hakikati sözlerde arayan kimseler, çoğunlukla bunların çoklugundan hayrete düşerek anlamların çok olduğunu sanır.⁽⁹⁹²⁾

Gazzâlî'nin bu ayrımları, filozofların ay-üstü/ay-alı evren ayrımlarının farklı dillerle ifadesidir; zaten onlar yer yer anılan ayrımlarını, Gazzâlî'nin kullandığı kavramları kullanarak da ifade etmektedirler. Öte yandan o, aşağı (*süflî*), görünen (*şehâdet*), yaratılmış (*halk*), cisimsel (*cismânî*) evreni, ateş, hava, toprak ve sudan oluşan dört kök, basit yeryüzü ve dört kökün bileşiminden oluşan varlıklar olarak nitelemekte; yüce (*ulvî*) ve görünmez (*gayb*), saltanat (*melekût*) ve yaratıcılık (*emr*) evrenini ise, yüce varlıklar (*el-asâr el-ulviyye*), dindeki adıyla melekler, ruhlar, ilk akıl ve akıllar, kalem, levh gibi, ruhsal tözleri ve yeryüzündeki varlıkların oluşup bozulmasındaki araçları içeren bir evren olarak görmektedir.⁽⁹⁹³⁾ Onca bunlar da yaratılmış şeylerdir; ama maddi varlığa sahip olmadıkları ve Tanrıya yakın oldukları için, yücedirler. İnsan ruhu da, bu aşağı (*süflî*) ve karanlık dünyaya düşmeden önce oradaydı.⁽⁹⁹⁴⁾

992) Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.25.

993) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.25-26; "el-Mednün es-Sagîr", s.174 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.25-26; "el-Mednün el-Kebîr", s.122-123; *Me'âric*, s.114 vd. ve 168 vd.

994) Gazzâlî'de ifadesini bulan bu düşünüş motifi, Yeni-Platoncu kaynaklıdır ve Kuran'da Adem'in cennetten kovulması motifiyle dillendirilmiştir. Gazzâlî bu düşünüş motifini, yükseliş (*mi'râc*) motifiyle iç içe kullanır. Onca insanın ereği yükselişe geçerek ruhunu düştüğü yere geri döndürmektir. O şöyle der: "Bil ki, saltanat evrenine göre görünen evren, öze nispetle kabuk gibidir; ya da ruha göre kalıp; yüске göre aşağı gibidir. Bunun için saltanat evrenine, yüce evren, tinsel evren, ışıklar evreni de denilmiştir. Bunun karşısında aşağı, cisimsel ve karanlık evren vardır. Yüce evrenle gökleri kastettiğimizi sanma. Çünkü gökler, sadece bu görünen ve duyulur dünyaya göre bir üst ve yüksekliğe sahiptir. Bunu hayvanlar da idrak eder. Yer bir başka yere; gökler başka göklere dönüşmedikçe kula sırlar evreninin kapıları açılmaz ve kul sırlar evrenine dahil olamaz. Bu ancak, gök de dahil duyulur ve hayaledilir âleminde olanların hepsi o evrenin arzı, duyulurun üstünde olanların da o evrenin göğü olduğunda gerçekleşir. İşte bu

Gazzâlî, anılan evren anlayışını ortaya koyarken, üç olguya dikkat çeker. İlki, görünen evrenin, saltanat evreni karşısında değersizliğidir.⁽⁹⁹⁵⁾ İkincisi filozoflarda karşılaştığımız sıradizimli bir varlıklar hiyerarşisidir. Bu, upkî sayılarda olduğu gibi, biri değerinin nedeni sayıldığı ve nedenlerin değerinin gittikçe azaldığı bir anlayıştır. En yetkin neden, tüm sayıların nedeni sayılan bir gibi, saltık birliği olan ve nedenler nedeni olan Tanrıdır.⁽⁹⁹⁶⁾ O bu anlayışını şöyle ifadelendirir:

Üstünlük, duysal ve ussal olarak ikiye ayrılır. Duyusal üstünlük, merdiven basamaklarında olduğu gibidir, buna yükseklik denir. Ussal üstünlük ise, varlıkların tinsel rütbesidir. Ussal dereceler de, duysal dereceler gibi anlaşılır. Ussal derecelere örnek olarak, neden ile nedenli, özne ile nesne, kabul edenle kabul edilen, olgun ile eksik arasındaki derece farkını gösterebiliriz. Bir şey, neden olarak takdir edildiğinde, o ikinci bir şeyin nedeni; ikinci şey de üçüncünün; üçüncü dördüncünün (...) nedenidir. Sözelimi sayılar, on sayısına değin böyle devam eder. On sayısı derece itibariyle en sondur. Neden olma bakımından ise, bir sayısı, ilk sırada yer alır ve en yüksektir. (...) Evren, ussal açıdan derecelere ayrılırsa, Tanrı, en yüksek derecede yer alır. (...) Ussal taksime göre, varlıklar, neden ve nedenli diye ikiye ayrılır. Nedenin nedenli üzerine üstünlüğü rütbe üstünlüğüdür. Mutlak üstünlük ise, nedenler nedeni olan Tanrı'nın üstünlüğüdür.⁽⁹⁹⁷⁾

Gazzâlî, aynı anlayışı nurlar öğretisiyle de dillendirir; dereceler düştükçe nur özelliğinin yittiğini söyler.⁽⁹⁹⁸⁾ Onun bu anlayışı, neden-

durum, Rabb'ine doğru yolculuğa çıkan salikin ilk miracıdır. İnsan en aşağılara atılmıştır. Bu aşağı seviyeden en yüksek seviyeye çıkar. Fakat melekler saltanat evreninde oldukları için kutsal Tanrı'nın huzurundadır. Oradan aşağı evrene bakarlar, onu seyrederek. Bu yüzden Tanrı elçisi, "Tanrı varlıkları karanlıkta yarattı, sonra onlara kendi nurundan saçtı" demiştir. (...) Peygamberlere gelince onların miracı sırlar evrenine erişince en yüksek noktaya ulaşır ve onlar, gayb evreninin tamamına vakıf olurlar. Bu nedenle saltanat evrenine yükselen kimse Tanrı'nın huzurunda olur. Gaybın anahtarı da onun elinde olur." Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.13-14.

995) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.13-14.

996) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.80 vd.; "el-Mednün el-Kebîr", s.122-124; *Kimya-yı Saâdet*, s.40 vd.; "Mişkât el-Envâr", s.6 vd.

997) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.80-81.

998) Krs. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.6 vd.

lerden hareket edip, nedenlerin nedeni olan Tanrıya yükselmenin bir aracıdır. Ancak görünür nedenlere takılıp kalmamak gerekir.⁽⁹⁹⁹⁾

Üçüncüsü, aşağı (süflî) evrenin, yüce (ulvî) evrenin örneği ve onun silik bir yansıması olduğu anlayışıdır.⁽¹⁰⁰⁰⁾ O, bu anlayışını, şöyle ifadelendirir:

Bil ki, yüce saltanat evreni, gayb evrenidir. Duyulur evren de görünen evrendir. (...) Duyulur evren ussal evrene giden bir merdivendir. Eğer aralarında bir bağ ve bir ilişki bulunmasaydı, o evrene yükselme yolu bulamazdık. Bu olurlu olmasaydı. Tanrı'ya sefer ve O'na yaklaşma olursuz olurdu. (...) Mademki, görünen (şehâdet) evren, saltanat (melekût) evrenine bir yükselme yeridir. (...) o halde, iki evren arasında bir ilişki olmalıdır. Tanrısal rahmet, görünen (şehâdet) evreni, saltanat (melekût) evreniyle dengeye koydu. Bu evrende olan her şey, o evrenden bir örnektir. Kimi zaman bir tek şey, saltanat (melekût) evreninden bir çok şeyin örneği olduğu gibi, kimi zaman da, görünen (şehâdet) evrenden bir çok şey, saltanat (melekût) evreninden yalnız bir şeyin örneği olabilir. Bir şeyin örnek olması için, aslına bir parça benzemesi, ona bir parça uygun olması gerekir. Bu örnekleri saymak, evrenlerdeki varlıkları saymayı gerektirir ki, buna insanın kudreti yetmez. (...) Benim amacım, bir örnek vermektir. Saltanat (melekût) evreninde melekler diye ifade edilen ve kendilerinden insan (beşer) ruhlarına nurlar akan; bundan dolayı da rabler adını alan -böylelikle Tanrı rabler rabbi olmuş olur- ve nurluk vasıflarında dereceler bulunan, şerefli, yüce tözler varsa, görünen (şahâdet) evrende de bunlara örnek olarak, güneş, ay ve yıldızlar vardır.⁽¹⁰⁰¹⁾

Gazzâlî'nin, nesnel ya da görünen dünyayı, saltanat (melekût) evreninin silik bir kopyası olarak gördüğü bu anlayışı, Platonun idealar kuramını anımsatmaktadır ve her şeyin ruhsal bir nesne olan, korunmuş levhaya (levh-i mahfûz), yine, ruhsal bir varlık olan kalemle nakşedildiği⁽¹⁰⁰²⁾ anlayışına uygundur. Öte yandan bu anlayış, onun

999) Bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.42- 44.

1000) Gazzâlî bu anlayışını, yer yer, görünen evren saltanat evrenine göre, "öze nispetle kabuk; insana nispetle gölgesi; ağaca nispetle ağacın meyvesi" olduğu benzetmelerine baş vurur. Bkz. Gazzâlî, *"Mişkât el-Envâr"*, s.13-14.

1001) Gazzâlî, *"Mişkât el-Envâr"*, s.26- 27.

1002) Bkz. Gazzâlî, *"el-Mednün es-Sagîr"*, s.180-181; *Kimya-yı Saâdet*, s.26; *"Mişkât el-Envâr"*, s.30-31.

sistemi içerisinde oldukça işlevseldir; çünkü insansal ruhun karanlık olan bedenden kurtulup bilgelige ve Tanrıya yakın olan meleklerle ve nihayet Tanrıya yaklaşmasında etkin bir rol üstlenmektedir. Gazzâlî bunu, örneğin sonunda dile getirdiği, Hz. İbrâhîm'in deneyimiyle temellendirir. Çünkü, onca Hz. İbrâhîm, yıldızlar, ay ve güneşten hareketle Tanrıya ulaşmış ve Tanrının dostu sanını almıştır.⁽¹⁰⁰³⁾

Acaba Gazzâlî'nin ikili bir anlayışla ortaya koyduğu evren veya evrenler, nasıl var olmaktadır? Bu sorunun yanıtını bulmak için, onun yaratma (*halk*) ya da türüm (*sudûr*) anlayışını irdelememiz gerekmektedir.

III.1.a. Tanrısal Tasarım, İstenç ve Gücün Nesnelleşmesi: Yaratma ya da Türüm

Gazzâlî, evrenin var oluşunu, daha önce de belirttiğimiz gibi öзде, Tanrının öncesiz tasarımının bir açılanması ya da dışsallaşması olarak görmektedir. Bu öncesiz tasarım onca, varlıkbilimsel açıdan zihinde varlığa karşılık gelmekte ve Tanrının bilgisine işaret etmektedir.⁽¹⁰⁰⁴⁾ O, Kuran ve hadislerde sık sık kullanılan, levha ve kalem gibi simgeleri değerlendirerek, Tanrının öncesiz tasarımının ruhsal tözü imleyen levhaya, yine ruhsal bir töz olduğuna inandığı kalem ile çizildiğini söylemektedir.⁽¹⁰⁰⁵⁾ Bu tasarım uyarınca, ona göre Tanrı, zaman içinde, Kuran'ın ve hadislerin deyişiyle alı gündede, evren ve evrendeki nesneleri irade ve kudretiyle dış dünyada varlık haline getirmektedir.⁽¹⁰⁰⁶⁾ Bu meydana getirme, iki boyutludur; ilki, ilk yaratma boyutudur; ikincisi ise, daha sonra ele alacağımız, sürekli ya da anlık yaratma boyutudur.

Gazzâlî'nin her şeyin başlangıçta belirlendiğini ima eden anlayışı, aslında bizim bildiğimiz bir analogiyi anımsatmaktadır. Bu analogiyi görmek için, analoginin kuruntusal bir bilgi verdiğini

1003) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.27-28; aynı örnek için bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.43.

1004) Bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, Cilt:1, s.21-22; *Mihakk en-Nazar*, s.145; *Mî'yâr el-İlm*, s.46-47; *el-Maksad*, s.7-8.

1005) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednün es-Sagîr", s.180-181; *Kimya-yı Saâdet*, s.26; "Mişkât el-Envâr", s.30-31.

1006) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.80 vd.; *İhyâ* Cilt:1, s.101 vd.; "el-Mednün es-Sagîr", s.180-181; *el-Maksad*, s.52-53.

söylemesine rağmen ondan uzak duramayan Gazzâlî'ye kulak vermek gerekir:

Bu, tıpkı binanın yapımına benzer. Binanın ilk önce, ne kadar tahta ve kerpice ve yere ihtiyacı olduğunu, eninin boyunun ne kadar olacağını takdir eden birisine ihtiyacı vardır. İşte bu işi yapana, onun projesini çizene ve onu zihninde kurgulayana mühendis diyoruz. Sonra binanın yapımı sırasında, elleriyle onu yapan ustaya gereksinim vardır. Ardından da, onun dış görünüşünü ve biçimini süsleyip güzelleştiren birisine ihtiyaç vardır. Binanın bu işlerinin, her birini, ayrı ayrı insanlar yapar. Bunlar sırasıyla, takdir edici (mühendis), usta (*bennâ*) ve biçimlendiricidir (*musavvir*). Tanrı'nın eylemlerinde, durum böyle değildir; aksine O, hem takdir eden, hem bina eden, hem de süsleyendir (*mizeyyin*). Yani, takdir eden anlamında hâlık; icad eden, bina eden anlamında bârî; biçimlendiren ve süsleyen anlamında da musavvirdir.⁽¹⁰⁰⁷⁾

Tam bu noktada, tanrısal tasarımın ilk yaratılışla altı günde nasıl gerçekleştiği ile ilgili Gazzâlî'de birbirinin içerisine girmiş iki evren var edilme modeli karşımıza çıkmaktadır. Bunlar, gerçekten iç içedir ve aralarındaki fark sadece belli sözcükler ve küçük anlayış farklılıklarıyla ayrılmaktadır. Bu sözcükler, kelâmcılarda karşılaştığımız, "halk ve ibdâ" ile filozoflar ve tasavvufçularda karşılaştığımız "feyz ve sudûr" sözcükleridir. Gazzâlî, son dönem eserlerinde bu kavramları kullanırken, çok titiz davranmaz; ama daha çok "feyz ve sudûr" kavramlarını kullanmaya çalışıyor gibi görünür. Bu tutum onda, ilk yaratılışta hem yaratma hem de türüm kuramının onaylandığı izlenimini doğurur.

Onun kelimeler kitaplarında yer alan yaratma kuramı, oldukça saltıkcı bir dille ifadelendirilir ve neden-sonuç zincirine yer veremeyen, sürekliliği bulunmayan, ol deyince hemen var eden bir anlayışı dillendirir.⁽¹⁰⁰⁸⁾ Gazzâlî, bu eserlerde öyle bir tutum sergiler ki, her şey aracısız doğrudan Tanrı'nın eylemidir ve o eylemlerinden dolayı sorgulanamaz.⁽¹⁰⁰⁹⁾ Kuşkusuz orada da belli bir düzenden ve hik-

1007) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.52-53.

1008) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.80 vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.101 vd.

1009) Gazzâlî, Tanrı eylemlerinden dolayı sorgulanamaz anlayışını *Kuran*'a dayandırır. Nitekim *Kuran* şöyle der: "Tanrı yaptıklarından dolayı sorumlu tutulmaz; ancak onlar sorumlu tutulurlar." Enbiyâ Suresi, 23. Bkz. Gazzâlî, "el-Mednûn

metten söz etmektedir; ama bunların hepsi aracısız tanrısal eylemleri imleyen, ol sözünün ya da aracısız tanrısal kudretin ürünüdür. Aynı anlayış çok sık olmamakla birlikte, yer yer tasavvufi eserlerde de karşımıza çıkmaktadır. O şöyle der:

Gerçekte, (...) gerek töz gerek ilinek, bütün önceli varlıklar, ancak Tanrı'nın kudretiyle meydana gelmektedir. Bunların ortaya çıkmaları, yoktan var edilmeleri, sadece onun kudretiyle ilintilidir. Varlıkların (*mahlûkât*) kimileri, diğer kimi varlıklar aracılığı ile meydana gelmeyip, tüm bunlar, yalnızca Tanrı'nın kudreti ve yaratmasıyla var olmaktadır.⁽¹⁰¹⁰⁾

Tasavvufi eserlerdeki yaratma, ikincil nedenlere yer veren, aşkın nedenlerin (*el-âsâr el-ulviyye*) etkinliğini dillendiren ve var oluşu bir nedenler zinciri olarak görerek, ilk nedenden başlatıp etkinlikleri gittikçe azalan bir hiyerarşi içinde sunulan bir anlayış imlemektedir.⁽¹⁰¹¹⁾ Hatta yer yer, eleştirdiği filozofların görüşüne uyararak evrenin, Tanrı'nın kendisini bilmesi sonucu bir türümle (*jez*) oluştuğunu ifade etmektedir.⁽¹⁰¹²⁾ Gazzâlî'nin bu yaratma kuramında, varoluşta tıpkı filozoflarda olduğu gibi, dört kök önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. O, bu olguyu, Fârâbî'den esinlenerek padişahın verdiği emrin zincirleme araçlarla halka ulaşmasına ve insanın yazı yazmasındaki sürece benzetmektedir. Onun Fârâbî'den esinlenen yazı yazma benzetmesi⁽¹⁰¹³⁾ şöyledir:

İnsansal iradenin ilk eseri, kalbinde meydana geldiği ve sonra diğer yerlere ulaştığı gibi, Tanrı'nın iradesinin eseri de, önce arşa meydana gelir; sonra diğer yerlere ulaşır. Buhar gibi latif, ruh da denen bir cisim, kalp damarlarıyla, bu eserleri beyne ulaştırdığı gibi, Tanrı'nın latif bir cevheri de, o eseri arşa ulaştırır; arştan da kürsüye ulaşır. Bu cevhere melek denir; ruh denir ve rûh el-kuds denir. Nasıl kalbin eseri beyne ulaşıyor ve beyin, kalbin tesiri ve tasarrufu altında kalıyorsa, tıpkı bunun gibi, iradenin eseri de önce Tanrı'dan kürsüye; kürsüden de arşa ulaşır. Senin fiilin ve muradın olan, Tanrı'nın adıyla

el-Kebîr", s.138-139.

1010) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.99; Tr. s.73.

1011) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.25-26; "el-Mednûn es-Sağîr", s.174 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.25-26; "el-Mednûn el-Kebîr", s.122-123.

1012) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednûn el-Kebîr", s.122-123; *Me'âric*, s.115.

1013) Bkz. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s.69.

(*besmele*) sözünün sureti, beyninin birinci odasında meydana geldiği ve yaptığı iş buna uygun olarak ortaya çıktığı gibi, kainatta meydana gelecek her şeyin sureti, önce *Levh-i Mahfûz*'a kaydedilir. Beynindeki latif kuvvetin sınırları, sınırların eli ve parmakları, parmakların da eli hareket ettirdiği gibi, arşın ve kürsünün üzerinde görevli olan latif cevherler, gökleri ve yıldızları hareket ettirir. Beyin kuvveti vücut kirislerini, kasları ve parmak sınırlarını harekete getirdiği gibi, melek denen bu latif cevherler, yıldızlar ve onların ışıkları vasıtasıyla süfli olan aleme gelir ve oradaki dört unsuru harekete geçirir. Bu dört şey sıcaklık, nemlilik, soğukluk ve kuruluştur. Mürekkep kalemini, Tanrı'nın adıyla (*besmele*) yazısı meydana gelecek şekilde kaydırıp durdurduğu gibi, bu sıcaklık ve soğukluk, suyu, toprağı ve bu dört unsuru harekete geçirir. Kağıdın mürekkebi kabul etmesi, mürekkebin bazı yerde dağınık, bazı yerde toplu olması gibi, yaşlık, nemlilik bu dört unsura şekil verir. Eğer yaşlık olmasaydı, katiyen şekil olmazdı. Kuruluk olmasaydı şekiller bozulurdu. Gözün yardımıyla, kalemün işini tamamlaması, hareketini bitirmesiyle hayal haznesinde olana uygun olarak Tanrı'nın adıyla (*besmele*) sözünün kağıda yazılması gibi, meleklerin yardımıyla sıcaklık ve soğukluğun, bu unsurları hareket ettirmesi sonucu, hayvan, bitki ve diğerleri, bu dünyada, *Levh-i Mahfûz*'da olduğu şekilde meydana gelir.⁽¹⁰¹⁴⁾

Gazzâlî, bu iki farklı yaratma anlayışının farkına varmış olmalı ki, var etmeyi ikiye ayırmakta, ilkin, saltık var etme (*el-icâd el-*

1014) Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.41. O aynı anlayışı, "Tanrı Adem'i kendi suretinde yaratı" hadisini yorumlarken de dillendirir ve şöyle der: "Adem'in eylemlerine gelince, bunlar seçimli eylemlerdir ve (irade) Adem'in eyleminin kaynağıdır. Eseri önce zihinde (*halh*) belirir; oradan kalbin boşluğunda ince bir buhar halinde olan hayvansal ruh aracılığıyla yayılır. Sonra beyne yükselir. Ardından parmak uçlarına varıncaya kadar, bütün organlara doğru hareket ederek dağılır. Parmaklar onun etkisiyle hareket eder. Parmakların hareketiyle kalem hareket eder. Kalemün hareketiyle de uç. Böylece hayal kuvvetinin haznesinde, kağıda yazılmak istenen şekil ortaya çıkar. Adem'in, yazının biçimini, önce hayalinde tasavvur etmediği sürece, kağıda aktarması olası değildir. Tanrı'nın eylemlerinin, melekler aracılığı ile yıldızları ve gökleri; onların hareketleriyle de canlıları, cansızları ve bitkileri meydana getirmek biçiminde olduğunu bilen kimse, hem Adem'in kendi alemindeki tasarrufunu hem Tanrı'nın büyük alemdeki tasarrufu onunkine benzediği için Tanrı'nın tasarrufunu hem de Tanrı ekşisinin, Tanrı Adem'i kendi suretinde yarattı sözünün anlamını kavrar." Gazzâlî, "el-Mednün es-Sagîr", s.176-177.

mücerred) ikincisine ise belirleyerek var etme (*el-icâd bi't-takdir*) adını vermektedir. O bu ayrımı şu örnekle ifade eder:

Gelin, Tanrının yaratıklarından birisi olan insan örneği üzerinde duralım. İnsanın varlık kazanması için, ilk önce vücudunun takdir edilmesi gerekir. Çünkü onun, özel bir cismi vardır. Binanın yapımı için nasıl kimi malzemelere ihtiyaç varsa, tıpkı bunun gibi, insanın varlık kazanması için de, belli niteliklere sahip cisme ihtiyaç vardır. İnsanın vücudu, ancak su ve toprağın birleşmesiyle varlık kazanabilir. Çünkü toprak kuru olduğu ve birbirine birlemediği için, o da tek başına yeterli olamaz. Kuşkusuz orta bir hal olması için, yaşla kuru karıştırılmalıdır. Bu karışımla kastedilen çamurdur. Ardından su ile toprağın iyice birleşmesi ve sağlamlaşması için, yüksek bir ısıya tâbi tutulmaları gerekir. Şu halde insan, salt çamurdan yaratılmakta, aksine ısıya tâbi tutulmuş çamurdan (*min salsâlin ke'l-fahâr*) yaratılmaktadır. Bu arada insanın var edileceği su ve toprağın da belirlenmesi gerekir. Eğer su ve toprağın miktarı az olursa, insan zerre ya da karınca gibi olur ki, bu koşulda insan eylemlerini yapamaz; rüzgarla, o yana bu yana savrulur; en küçük şey ona zarar verir. Aynı şekilde, insanın varlık kazanması için, dağ kadar toprağa da gereksinim yoktur; bu kadari fazladır. Şu halde, ne az ne de çok, Tanrı'nın bildiği miktar yeterlidir. İşte tüm bunlar, belli bir takdire (planlamaya) dayanır. Bu durumda Tanrı, tüm bu işleri takdir etme (planlama) ve bu takdire (planlama) göre var etme itibarıyla yaratıcıdır. Saltık var etme ve yokluktan varlığa çıkarma itibarıyla da yaratıcıdır. Bu durumda diyebiliriz ki, "saltık yaratma" ile "takdire göre yaratma" farklı şeylerdir.⁽¹⁰¹⁵⁾

Öyle anlaşıyor ki, Gazzâlî, Kuran'da geçen, "bizim emrimiz göz açıp yumma gibidir"⁽¹⁰¹⁶⁾, "ol deyince olur"⁽¹⁰¹⁷⁾ ve "Tanrı, dilediğini yapar"⁽¹⁰¹⁸⁾ gibi deyişleri saltık yaratma; "her şeyi bir ölçüyle var ettik"⁽¹⁰¹⁹⁾ gibi deyişleri de takdire göre yaratma olarak algılamaktadır. Takdire göre yaratma, saltık yaratmanın keyfiligini bir ölçüde aşmakta ve ölçüye göre bir araya getirme, ölçüye göre

1015) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.53.

1016) Kamer Suresi, 50.

1017) Âli İmrân Suresi, 47; Nahl Suresi, 41; Yâsîn Suresi, 82.

1018) Burûc Suresi, 116.

1019) Kamer Suresi, 49; Hicr Suresi, 21.

biçimlendirme ve yaratmanın egemen olduğunu ima etmektedir. Bir başka deyişle, tanrısal yaratmanın düzenli olduğunu ve bu yaratmada, ikincil nedenlerin onaylandığını göstermektedir. Daha sistemli olan bu yaratma, Gazzâlî'nin dilinde, güneş ışığının güneşten çıkması, insan ve gölgesi.¹⁰²⁰ elin hareketinin, elin gölgesinin hareketiyle birlikte olması,¹⁰²¹ insanın bir işi yapması örneğiyle ve kimi zaman da, mekanik örneklerle dillendirir.¹⁰²² Onun bu yaratılışı açıklarken verdiği en ilginç örnek zaman sandığı örneğidir ve var oluşun kökenini sistematik ve belirlenmiş bir olgu olarak sunar. Onun örneğini ve örneği ortaya koyarken yaptığı açıklamaları kendi söyleminden dinleyelim:

Belki namaz vakitlerinin bilinmesine yaraşan zaman sandığını görmüşsündür. Eğer görmemişsen sana anlatayım. Bu sandık, içinde belli bir miktar su barındıran, sütun gibi bir alet ile, suyun üstüne konulmuş, içi boş diğer bir aleti içermektedir. Yine onun içinde, bir tarafı içi boş alete, diğer tarafı ise, suyun üstüne konmuş küçük kabın en altına bağlı bir ip bulunmaktadır. O küçük kaptı, yuvarlak bir top, topun altında da diğer bir tas yer almaktadır. Bu tas, top düştüğünde duyulacak bir ses çıkarmak içindir. Sonra sütuna benzeyen aletin altından, belli ölçüde azar azar su damlaması için bir delik açılmıştır. Suyun seviyesi alçalınca, suyun üstüne konulmuş boş alet de alçalmaktadır. Buna bağlı olarak, kendisine bağlı olan ipi çekmekte, topun bulunduğu taraf harekete geçmektedir. Bu hareket, topun düşmesine ve "dan" diye ses çıkarmasına neden olmaktadır. Bu düşme, her saatin sonunda bir olmaktadır. İki saat arası, suyun yükselmesi ve alçalmasıyla bilinmektedir. Bu da, suyun damladığı deliğin genişliği ile ayarlanmıştır. Bu ayar da, hesap aracılığı ile bilinmektedir. Böylece suyun belli bir miktarda damlaması, deliğin genişliğinin belli bir miktarda olmasıyla ilintilidir. Suyun üstünün alçalması bu miktara bağlıdır. Bu sayede içi boş aletin alçalması ve kendisine bağlı ipi çekmesi ve topun bulunduğu tarafa doğru hareketi oluşturmaması, belli bir ölçüye göre olmaktadır. İşte tüm bunlar azahp çoğalmayan nedenlerin takdiriyle olmaktadır. Zaman sandığının

1020) Bkz. Gazzâlî, "Mîşkât el-Envâr", s.13; *el-Maksad*, s.115-116.

1021) Bkz. Gazzâlî, "Mîşkât el-Envâr", s.24.

1022) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.67; "el-Hikme", s.40; *Kımyâ-yı Saadet*, s.41; "el-Mednün es-Sagîr", s.176-177.

işlemesi, topun tısa düşmesinin diğer bir harekete neden olması, bu diğer hareketin de üçüncü bir harekete neden olması ile gerçekleşmektedir. Bu durumda dikkati çeken, kendisinde hayret uyandıran hareketin belli bir ölçüye göre oluştuğu aşamalı hareketin bulunmasıdır. Tüm bu hareketlerin ilk nedeni, suyun belli bir ölçüye göre damlamasıdır.⁽¹⁰²³⁾

Gazzâlî, zaman sandığı örneğini verdikten sonra, onu yapanın üç şeye muhtaç olduğunu söyler. İlki tedbirdir; bununla kastedilen, arzu edilen şeyin yapımı için gerekli olan aletler, nedenler ve eylemlerdir. O, buna, hüküm adını da verir. İkincisi, kazadır; bu, aracın yapımı için gerekli olan boş alet, sütun, ip, kap gibi araçları imler. Üçüncüsü ise, kaderdir ve belirli, hesaplanmış ölçülü hareketi gerektiren nedenleri yerli yerine koymaktır.⁽¹⁰²⁴⁾

Gazzâlî, örnekten yola çıkarak, Tanrının hükmünün ilk tümel tedbiri ve ilk emri içerdiğini; kaderinin, nedenleri sonucuna yavaş yavaş yönlendirmek ve kazasının da, tümellerin, sürekli olan tümel nedenler için konulması olduğunu söyler⁽¹⁰²⁵⁾ ve Mutezile ile polemige girerken yadsıdığı doğuş (tevellüd) görüşünü onaylayarak şöyle devam eder:

Eğer aracın yapımını kavradıysan, hareketin belli bir ölçüye göre takdir edildiğini, bunun ondan doğan (*mâ yetevellêdû minhu*) hareketi belirlediğini anlamış olursun. Yine anladın ki, takdir edilmiş olayların meydana gelmesi, ne öne geçmekte ne de geri kalmaktadır; yani nedenine uymaktadır. Tüm bunların hepsi bir ölçüyle olmaktadır. Tanrı'nın emri açıktır; zira Tanrı her şey için bir ölçü koymuştur. Gökler, selekler, yıldızlar, yeryüzü, deniz, hava, evrendeki tüm büyük nesneler, ıpki zaman sandığı gibi yaratılmışlardır. Göklerin, yıldızların, güneşin hareketi, suyun inmesini sağlayan delik gibi belli bir ölçüyledir. Güneşin, ayın, yıldızların birtakım olaylara neden olması, suyun hareketinin saatın bilinmesini sağlayan topun hareketinin bilinmesine neden olması gibidir. (...) Gök yüzünün hareketinin yeryüzünde değişikliklere neden olduğu bilinmektedir.⁽¹⁰²⁶⁾

1023) Gazzâlî, *el-Maksûd*, s.67-67.

1024) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksûd*, s.68.

1025) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksûd*, s.68-69.

1026) Gazzâlî, *el-Maksûd*, s.68-69.

Ortaya koyduğumuz bu veriler, Gazzâlî'nin biri aracısız ve saltık, diğeri ise, araçılara bağlı ve koşullu iki tür yaratma benimsediğini ima etmekte ve buna bağlı olarak ikili bir yaratma kuramına sahip olduğunu göstermektedir.

III.1.b. Sürekli Yaratma ya da Sürekli Türüm: Aranedencilik

Tanrısal yaratmanın ikinci boyutu olan sürekli yaratma, daha önce de kaydettiğimiz gibi İslam düşüncesinin tipik bir özelliğidir ve hemen tüm düşünürlerce kabul edilmiş bir anlayıştır. Bunun nedeni, *Kuran*'ın tanrısal yaratmanın sürekliliğine gönderme yapmasıdır. Başka bir deyişle, *Kuran*'a göre Tanrı, evreni neden-sonuç dizgesi içerisinde işleyen, kendiliğinden işleyişi bulunan yetkin bir makine gibi, başlangıçta var edip uyması gereken yasaları yerleştirerek kendi başına bırakmamıştır. İslam filozofları ve tasavvufçuları, bu anlayışı "Tanrı yer ve gökleri tutmasa yok olurlar"⁽¹⁰²⁷⁾ ayetine dayandırır- lar ve sürekli tecelli ya da sürekli türümle açıklarlar. Onlar bunu, güneş-ışık benzetmesiyle temellendirirler ve güneş gittiğinde ışığın da gittiğini, dolayısıyla tanrısal sürekli tecelli yok olduğunda, evrenin de yok olacağını belirtirler. Kelamcılar ise, sürekli yaratmayı, "Tanrı her an bir iştedir"⁽¹⁰²⁸⁾, "sizi de eylemlerinizi de Tanrı yarattı"⁽¹⁰²⁹⁾, "kendileri yaratılmış olanlar bir şey var edemezler"⁽¹⁰³⁰⁾, "o her şeyin yaratıcısıdır"⁽¹⁰³¹⁾ gibi ayetlere dayandırır- lar ve Tanrının anlık yarat- ması olmasa, evrenin sürekliliğinin (*bekâ*) olmayacağını söylerler.

Gazzâlî, gerek saltıkçı yaratma, gerekse görünüşte ikincil neden- lere ve neden-sonuç kavramlarına yer veren ve düzenli bir var etme- yi imleyen koşullu yaratma kuramında, sürekli yaratmayı onaylar. Acaba, gerek saltıkçı gerekse koşullu yaratma kuramı ele alındığın- da Gazzâlî, sürekli yaratmayı nasıl temellendirmektedir; evrenin kendiliğinden neden-sonuç ilişkisine dayanan bir iç işleyişinin ol- duğuna inanmakta mıdır?

1027) Fâât Suresi, 41.

1028) Rahmân Suresi, 29.

1029) Saffât Suresi, 90.

1030) Arâf Suresi, 191.

1031) Râ'd Suresi, 16.

Gazzâlî'nin salıkcı sürekli yaratma kuramı, *el-İktisâd*'da ve filozoflarla polemige girdiği *Tehâfût*'te ortaya çıkar ve her iki eser de Eşari kelimeler geleneğine bağlı olarak kaleme alınmıştır. O, anılan anlayışını ortaya koyarken, önce Mutezile ardından da İslam filozoflarına cephe alır.⁽¹⁰³²⁾ Mutezileye cephe alma nedeni, Bîşr b. Mu'temir ve Mu'ammer gibi kimi düşünürlerin, sürekli yaratmaya, kimi yönleriyle sınır koyan, doğuş (*tevellüd*) kuramını savunmalarıdır.⁽¹⁰³³⁾ Gazzâlî'nin doğuş kuramı konusundaki tutumu çelişkilidir; çünkü *el-İktisâd*'da onu yadsırken *el-Maksad*'da onu onayladığını ima eden ifadeler kullanır.⁽¹⁰³⁴⁾ Anılan doğuş kuramı, bir eylemin ya da bir nesnenin diğerinden çıkmasını, bir başka deyişle, doğmasını ifade etmektedir.⁽¹⁰³⁵⁾ Kimi Mu'tezililerin böylesi bir düşünceye yönelmelerinin nedeni, tanrısal adaleti korumak, ona kötülük ilâştirmemek ve insanı eylemlerinin öznesi olarak sunup, tanrısal ve hukuksal yargılamaya olanak sağlamaktır.⁽¹⁰³⁶⁾ Gazzâlî *el-Maksad*'da onayladığı anılan anlayışa, *el-İktisâd*'da Tanrının kudretine ve etkinlik alanına sınırlar koyduğu için karşı çıkar. Onca böylesi bir anlayış, Tanrının kudretine sınır koymasının yanı sıra, evrende kimi etkin öznelerin ve evrenin, kendine özgü bir iç işleyişinin olduğunu ima eder ki, bu, Tanrının dışında başka yaratıcılar benimsemek, O'na ortak (*şirk*) koşmak anlamına gelir. Onun bu söylemi, Mutezileyi iki yaratıcı benimseyen Mecusilere benzetmesinde nesnelleşir. Ayrıca onca bu tutum, eyleminin sonucunu bilemeyen ya da eyleminden hiç haberi olmayan bir varlığı etkin kılmaya çalışan boş bir gayrettir.⁽¹⁰³⁷⁾

O, doğuş kuramını tartışırken, evrendeki tüm hareketlere örneklik teşkil etmesi için, yüzüğün hareketinin elin hareketinden meydana gelmesi, ceninin anne karnından, bitkinin yerden çıkması gibi çıktığı ve usamlamanın bilgiyi doğurduğu örneklerini verir ve tartışmasını, yüzük ve elin hareketi örneği üzerinde yoğunlaştırır.⁽¹⁰³⁸⁾

1032) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.90 vd. ; *Tehâfût*, s.190 vd.

1033) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.95 vd.

1034) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.68.

1035) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.98.

1036) Bkz. Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cuveynî'de Nedensellik Kuramı", s.35-36; "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", s.221.

1037) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.90 vdd.; "Ravda et-Tâlibîn", s.35.

1038) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.95 vd.

Onca, gerek eldeki gerekse parmaktaki hareket ilinektir ve ilinlerin birinin diğerinden çıkması olanaksızdır; zira onların varlığı anlaktır. Ayrıca elin hareketinin bir içi de bulunmamaktadır. Bu durumda, yani içi olmayan şeyden, bir hareketin doğduğu söylene-
mez. Buna ek olarak, el kendisinden kimi şeylerin çıkacağı, birtakım nesneleri içeren bir varlık olmadığı gibi, hareket, elin özünü, yani, kendisinden ayıramayan bir niteliği de değildir. Bu koşullar altında, yüzüğün hareketinin, elin hareketinden doğduğunu söylemek için, hiçbir ussal neden yoktur.⁽¹⁰³⁹⁾ Acaba bu olguyu gözlem kanıtlayamaz mı? Gazzâlî, parmaktaki yüzüğün hareketinin elin hareketinden doğduğunu gözlemden hareketle biliyoruz, diyene ise şu yanıtı verir:

Sizin, bu hususun gözlem ile bilindiğine dair sözünüz, kuşkusuz, cehalet ve ahmaklıktan başka bir şey değildir. Zira bu hareketin, sadece elin hareketiyle birlikte meydana geldiğini gözlemlemek olasıdır. Fakat onun gerçekten elden doğmuş olduğunu görmek imkan dahilinde değildir.⁽¹⁰⁴⁰⁾

Gazzâlî'ye göre, "eğer anılan hareketi Tanrı yaratmışsa, gerek yüzüğün gerekse suyun hareketi olmaksızın elin hareketini yaratması gerekir" karşı çıkışı da yersizdir. O, bu durumu şöyle ifadelendirir:

İmkansızın, güç yetirilen nesne ve koşul bulunmaksızın koşullunun var olması ussal değildir. Gerçekte iradenin koşulu bilgidir; bilginin koşulu da, diri olmaktır. Aynı şekilde, tözün bir yer işgal etmesinin koşulu, kuşkusuz o yerin boş olmasıdır. Tanrı, bir eli hareket ettirdiği zaman, o elin, daha önce işgal ettiği yerin yakınında, bir başka yeri işgal etmesi zorunludur. (...) Çünkü suyun ve hareketin bulunmaması nedeniyle, yer boşaltılmadan elin hareket ettiğinin düşünülmesi, iki nesnenin aynı anda bir mekanda bir araya gelmesini gerektirir. Oysa bu imkansızdır. Bu yüzden, bunlardan birisinin o yeri diğeri için boşaltması zorunludur. İşte bu yüzden onların birbirinden doğduğunu, birinin diğerinden meydana gelmiş olduğunu sanmak yanlıştır.⁽¹⁰⁴¹⁾

Anılan uslamlamasıyla Gazzâlî, bir eylemin ya da bir nesnenin

1039) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.96-97.

1040) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.96; Tr. s.71.

1041) Gazzâlî, *el-İktisâd*, Ar. s.97; Tr. s.72.

diğerinden doğmasını, yan yanalık ve birliktelik ilişkisi olarak sunar ve bu tür ilişkilerdeki zorunluluğu sadece, imkansızlık ya da koşulla koşullu arasındaki ilişkiye indirger.⁽¹⁰⁴²⁾ Böylece zorunluluğun dış dünyada değil, mantıksal alanda geçerli olduğunu ima eder. O ardından, imkansızlık bulunmayan durumlarda, Tanrının adetin yürürlükte olduğunu; bu nedenle, o türden ilişkilerde olurluluğun egemen olduğunu söyler.⁽¹⁰⁴³⁾

Gazzâlî'nin filozoflarla girdiği polemik, daha kapsamlıdır ve doğrudan onların evren kuramını hedef almaktadır. O, filozofların evren kurgularını ele alırken onların görüşlerini sapıtarak ele alır ve eleştirebileceği bir biçime sokar. Nitekim, filozofların öyle bir iddiası olmamasına rağmen, ona göre filozoflar ilk nedenden yola çıkıp ayrık akılları ikincil neden kabul etmek ve yetkinliği gittikçe azalan nedenler dizisi varsaymakla, görünen nedenlerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu, neden olmadan sonucun, sonuç olmadan da nedenin varlığının güç ve imkan dahilinde olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁽¹⁰⁴⁴⁾ Oysa onca, böylesi bir tutum tanrısal adete aykırı eylemleri imleyen mucizelerin yadsınması sonucuna götürür. O şöyle der:

Sorunun tartışılması gerekir; çünkü değneğin yılanı dönüşmesi, ölümlerin diriltilmesi, ayın ikiye bölünmesi gibi, olağan dışı mucizelerin kanıtlanması, ona dayanmaktadır. Doğadaki olguların olağan akışını, son derece zorunlu bir akış olarak gören kimseler, bütün bu mucizevî olayları imkansız görmüş olurlar.⁽¹⁰⁴⁵⁾

Gazzâlî evrende mucizelerin olası olduğunu göstermek için, filozofların zorunlu ilişki dedikleri şeyin, varlıkbilimsel bir zorunluluk mu, yoksa salt bilgikuramsal, yani, mantıksal bir zorunluluk

1042) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.97-98.

1043) Gazzâlî bunu *İktisâd*'da şu şekilde ifade eder: "Bizce, ateşe yaklaştırıldığı zaman, pamuğun yanması, kar veya buza değdirildiği zaman, elin soğuması gibi, gerekliliği, adete bağlı olan her şeyin birbirinden ayrılması olasıdır. Zira tüm bunlar, Tanrı'nın adetine göre meydana gelmektedir. Yoksa, Tanrı'nın kudreti, özü itibarıyla, buzda soğuğu, elde dokunma duyumunu ve buza dokunulduğunda da, soğukluğun yerine, elde sıcaklığı yaratmaktan aciz değildir." Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.97.

1044) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.191.

1045) Gazzâlî, *Tehâfût*, s.192.

mu olduğu sorusundan yola çıkar. Bir başka deyişle, zorunlu ilişki denilen şey dış dünyada mı, yoksa sadece zihinsel alanda mı geçerlidir? Onun kanısına göre neden-sonuç ilişkisi zorunlu bir ilişki değildir; en azından dış dünyada ve nesnel gerçeklikler alanında böyle bir zorunluluktan söz edilemez. Onca, iki şey arasında zorunlu bir ilişkiden söz edebilmek için, "bu her iki şeyden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi de, diğerinin reddini; birinin varlığı ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu zorunlu kılması gerekir."⁽¹⁰⁴⁶⁾ Ona göre, bu koşulları taşıyan bir ilişki dış dünyadaki olgular alanında değil, salt mantıksal alanda geçerlidir ve özdeşlik, içlem, kaplam, aykırılık gibi kategorilere özgüdür. Onca, bu zorunluluğu nesneler dünyasına taşımak bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.⁽¹⁰⁴⁷⁾ Gazzâlî anılan savını ortaya koymak için, iki ana yöntem benimser. İlk yöntem, doğrudan kendi anlayışından hareket etme yöntemidir. İkincisi ise bir eytişim (*cedel*) yöntemi olan, müsellemât, yani karşıtın görüşünden hareket etme yöntemidir.

Gazzâlî, kendi görüşünden hareket ettiğinde, "doğada neden olarak düşünülen şey ile sonuç olarak düşünülen şey arasındaki ilişki bizce, zorunlu bir ilişki değildir" diye başlar ve "susuzluğu gidermekle su içmek, doymakla yemek yemek, yanma ile ateşin ilişmesi, aydınlıkla güneşin doğması, ölümle boynun kesilmesi, iyileşme ile ilacın içilmesi gibi gözleme dayalı ilişkilerde, ve bu ilişkilere dayanan tüm zanaatlarda, birinin diğerini gerektirmesi gibi bir durumun olmadığını"⁽¹⁰⁴⁸⁾ söyler. Onca, aralarında ilişki bulunan tüm bu olgular, Tanrının öncesiz takdirinde bulunmaktadır ve Tanrı bunları birbiri ardınca yaratmaktadır. Onun kanısına göre anılan ilişkiler, kendi özlerinde ayrılmayı kabul etmeyen ilişkiler değildir; "tersine, yemek yemeden doymayı, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak ve boyun kesildiği halde yaşamı sürdürmek ve bunlara benzer tüm ilişkileri yaratmak Tanrının gücü dahilindedir."⁽¹⁰⁴⁹⁾

Gazzâlî, anılan anlayışını, ateş-pamuk örneğinden hareketle temellendirmeye girişir. Onca, olağan adet uyarınca, ateş pamuğa yaklaştırılınca pamuk yanar; ancak bu, onların birbirine değmeksizin,

1046) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.195.

1047) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.196 ; *el-İktisâd*, s.96.

1048) Gazzâlî, *Tehâfût*, s.195.

1049) Gazzâlî, *Tehâfût*, s.195-196.

pamuğun yanıp kül olamayacağı anlamına gelmez. Çünkü yanmayı meydana getiren özne, filozofların sandığı gibi ateş değil, Tanrıdır; çünkü ateş cansızdır ve cansızların hiçbir etkinlikleri yoktur.⁽¹⁰⁵⁰⁾ O şöyle der:

Pamukta siyahlığı ve parçalarında ayrılmayı yaratmak, onu yakmak ve kül haline getirmek suretiyle yanmaya neden olan varlık Tanrı'dır. Tanrı böyle bir şeyi, ya melekler aracılığı ile ya da hiçbir aracı bulunmaksızın meydana getirir.⁽¹⁰⁵¹⁾

Öte yandan, filozofların ateş dokunduğu anda yanmanın gerçekleştiğine ilişkin tek kanıtları gözlemdir. Oysa gözlem, nedenin sonuçla birlikte, yan yana ve bir arada bulunduğunu gösterir; hiçbir deneyim, sonucun nedenden çıktığını göstermez. O, bu olguyu şöyle dillendirir:

Oysa bu gözlem, yanmanın ateşe temas sırasında meydana geldiğini gösterir; yoksa, onun tarafından meydana getirildiğini değil. Açıkça görülmektedir ki, bir şeyle aynı anda var olmak, o şey tarafından meydana getirilmeyi gerektirmez.⁽¹⁰⁵²⁾

Gazzâlî'ye göre, pamuğun yanmasının ateşten kaynaklandığı sanısı, Tanrının anlık yaratımlarını imleyen adeti sonucu, her defasında, ateşle pamuğu yan yana ve birlikte gözlemekten kaynaklanan psikolojik alışkanlığın ürünüdür.⁽¹⁰⁵³⁾ Böylesi Gazzâlî, neden-sonuç ilişkisini ünlü İngiliz filozofu David Hume gibi alışkanlığa indirger ve ilişkideki zorunluluğu reddeder. Onca, baba ile cenin arasında da birliktelik ve yan yanalık ilişkisi bulunmasına rağmen, Tanrının varlığına inanan filozoflar, babanın ne spermayı rahme bırakmak suretiyle ceninin öznesi ne onun yaşamasının ne görmesinin ne de işitmesinin nedeni olduğunu ileri sürerler.⁽¹⁰⁵⁴⁾ Onlarca da, tüm bu olgular, Tanrının doğrudan ya da melekler aracılığı ile meydana getirdiği eylemleridir. Ancak onlar, diğer olgular söz konusu olduğunda yan yanalık ilişkisini zorunlu ilişki saymaktadırlar.⁽¹⁰⁵⁵⁾

1050) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.195-196.

1051) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.196.

1052) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.196.

1053) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.196.

1054) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.196.

1055) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.196.

Gazzâlî, böyle düşünen insanları doğuştan kör olup sonradan gözü açılan insana benzetir:

Gözünde perde bulunan ve gece ile gündüz arasındaki farklılık konusunda insanlardan hiçbir şey işitmemiş olan doğuştan kör kimsenin, gözünden söz konusu perde kalkar ve o kimse göz kapaklarını açıp, renkleri görür, gözündeki renklerin biçimlerinin kavranmasını sağlayan şeyin gözün açılması olduğunu; gözü sağlam, açık, söz konusu perde kalkık ve karşısındaki nesne renkli olduğu sürece mutlaka görebileceğini sanır ve güneş batıp da hava kararınca, güneş ışığının renklerinin, onun gözü üzerinde izlenim bırakmasının nedeni olduğunu bilinceye dek, görmeyeceğini aklına getirmez.⁽¹⁰⁵⁶⁾

Onca, yan yana ve birlikte olan olguların birinin diğerini gerektirmediği anlayışını filozofların ileri gelenleri de kabul etmişlerdir. Hatta onlar, nesnelerin yan yana olmaları ve birbiriyle ilişkilerinin farklı olması halinde, ortaya çıkan ilinti ve olguların sadece biçimlerin vericisinden, yani melek ya da meleklerden çıkmasına inanmışlardır. Hatta onlara göre, renklerin biçimlerinin gözde izlenim bırakması, biçimleri veren varlıktan kaynaklanmaktadır. Onlarca, güneşin doğması, sağlam bir göz ve renkli cisim, yalnızca mahalli, bu biçimi kabul etmeye hazırlayan ve yetkin kılan unsurlardır. Gazzâlî'ye göre onlar, bu anlayışlarını her olaya uygulamışlardır. Onca bu onay, ateşin yanmanın, ekmeğin doymanın, ilacın sağlığın vb. öznesi olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır.⁽¹⁰⁵⁷⁾

Gazzâlî, ardından, önceli olan nesnelerin kendi ilkelerinden zorunlu olarak çıktığını kabul eden, fakat biçimleri almaya hazırlıklı olmanın, bu evrendeki görünür nedenlerden kaynaklandığını söyleyenlerle tartışmaya girişir.⁽¹⁰⁵⁸⁾ Çünkü onların kanısına göre, bu ilkelere nesneler, isteme ve seçme yoluyla değil, ışığın güneşten çıkması gibi, zorunlu ve doğal olarak çıkmaktadır ve mahaller alıcılık bakımından yeteneklerinin farklı oluşu nedeniyle farklılık gösterir. Sözgelimi, parlak nesne güneşin ışınlarını alır ve bir başka yeri aydınlatmak üzere yansıtır; mat cisim ise onu kabul etmez. Bazı nesneler güneşte yumuşar, bazıları ise sertleşir. Bunun gibi, ilke

1056) Gazzâlî, *Tehfüt*, s.196-197.

1057) Bkz. Gazzâlî, *Tehfüt*, s.197.

1058) Bkz. Gazzâlî, *Tehfüt*, s.197 vd.

tek olduğu halde, mahaldeki yetenek hallerinin farklılığından ötürü eserler farklılaşır.⁽¹⁰⁵⁹⁾ Gazzâlî, böylesi bir anlayışın, ateşe atıldığında İbrâhîm'in yanmamasının olanaksız olduğu sonucunu doğuracağını söyler: çünkü, onca bu durum, iki parça pamuğun aynı ölçüde ateşle temas etmesi halinde, birinin yanıp diğerinin yanmamasının olanaksızlığına benzemektedir. Nitekim ona göre, anılan görüşü benimseyen filozoflar, İbrâhîm'in yanmamasının sadece iki şekilde tasarlanabileceğini, ama ikisinin de olası olmadığını ileri sürmüşlerdir. İlki, ateşten sıcaklığın kaldırılmasıyla olabilir ki, bu ateşi ateş olmaktan çıkarır. İkincisi ise, İbrâhîm'in taş veya ateşin etki etmeyeceği bir maddeye dönüşmesidir. Oysa bu da, İbrâhîm'i İbrâhîm olmaktan çıkarır.⁽¹⁰⁶⁰⁾

Gazzâlî anılan sava, iki yanıt vermektedir. İlk yanıt, irade tartışmasıyla ilintilidir ve onca, ne ilkeler ne de Tanrı zorunlu olarak bir eylem meydana getirir. Tüm eylemler iradî olunca, pamukta yanmanın meydana gelmesi de iradî bir eylem olur. Şu halde iradesiyle, pamukta yanmayı yaratan Tanrının, yine iradesiyle onda yanmayı yaratmaması olasıdır.⁽¹⁰⁶¹⁾ Böylesi bir sav, yani, nedenle sonuç arasında zorunlu ilişkiyi yadsıyıp, her şeyi tanrısal irade ve kudrete bağlamak bir takım imkansız durumların kabulüne yol açmaz mı? Gazzâlî, karşıtları adına bu soruyu yöneltip onların verebileceği olası yanıtı şöyle betimler:

Şöyle diyenler olabilir: "Böyle bir anlayış, çirkin birtakım olursuz sonuçlara ulaşılmasına yol açar. Çünkü sonuçların nedenlerden zorunlu olarak çıktığını inkar edip, bunları yaratıcının iradesine bağladığımız ve iradenin de, belirlenmiş özel bir yolu bulunmayıp, çeşitli dallara ve türlere ayrılması mümkün olduğu takdirde, her birimizin, yırtıcı bir aslanın, alevli ateşlerin, görkemli dağların ve silahlarla donanmış düşmanların karşısında bulunduğunu, fakat Tanrı, her birimizde görme duyusunu yaratmadığı için, onları görmediğini olası saymak gerekir. Yine, evinde kitap bırakan kimsenin, onu, eve geri döndüğünde, yakışıklı ve becerikli bir çocuğa ya da bir hayvana; evde bıraktığı çocuğun köpeğe, külün güzel kokulu bir nesneye, taşın altına ve altının taşa dönüşmüş halde bulunduğunu mümkün

1059) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.197-198.

1060) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.198.

1061) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.198.

görmek gerekir.” Bu kimse, kendisine, söz konusu hususlara dair bir şey sorulduğunda, şöyle diyebilir: “Şu anda evde neyin olduğunu bilmiyorum; tek bildiğim şey, evde bir kitap bırakmış olduğumdur; bu kitap belki de, şu anda bir at olmuş ve kütüphaneyi, idrarı ve dışkısıyla kirlletmektedir; yine evde bir parça ekmek bırakmışım, belki de o, şu anda, elma ağacına dönüşmüştür; çünkü Tanrı’nın her şeye gücü yeter; atın spermden, ağacın çekirdekten yaratılması zorunlu olmadığı gibi, herhangi bir şeyden yaratılması da zorunlu değildir; belki de Tanrı, daha önce var olmayan, birtakım nesneler yaratmaktadır.” Nitekim, daha önce hiç görmediği bir insana bakan bir kimseye, “bu doğmuş mudur” diye sorulursa, biraz durakladıktan sonra şöyle diyebilir: “Çarşıda satılan kimi meyvelerin insana dönüşmüş olması olasıdır; işte kendisine baktığın insan budur; çünkü Tanrı’nın, mümkün olan her şeye gücü yeter.” Sözünü ettiğimiz şey mümkündür; dolayısıyla, insan tereddüt içinde kalmadan edemez.⁽¹⁰⁶²⁾

Sisteminin götürebileceği anılan olası sonuçlara Gazzâlî’nin verdiği yanıt, bunların imkansız şeyler olmadığı; bunları özünde imkansız sayanların tanrısal adetin zihinlerinde yarattığı-kışıl-lanmışlığın etkisinde olduklarını; ancak Tanrı’nın bu türden mümkün şeyleri her an yaratmayıp, sadece mucize anlarında yarattığı şeklindedir.⁽¹⁰⁶³⁾ Onca Tanrı, olağan zamanlarda adetini değiştiremeyeceğine ilişkin, bizde bir bilgi yaratmıştır.⁽¹⁰⁶⁴⁾ Kaldı ki, Tanrı adetini bozsa bile, bu pratik yaşamı olursuz kılmaz; çünkü Tanrı, adet değiştiğinde, değişime koşut olarak bizdeki bilgiyi de değiştirir. O şöyle der:

Eğer Tanrı, adetlerin kesintiye uğraması anında, bu tür mümkün şeyleri gerçekleştirmek suretiyle, doğadaki düzeni bozarsa, bu düzen konusundaki bilgiler kalplerden atılır ve Tanrı onları yaratmaz. Bu nedenle, bir nesnenin Tanrı’nın kudreti dahilinde mümkün bir şey olmasında, Tanrı’nın geçmiş bilgisinde böyle bir şeyi belli bir zamanda yapması mümkün olduğu halde yapmamasında ve böyle bir şeyi o anda yapmayacağı konusunda bizde bir bilgi yaratmış olmasında hiçbir engel yoktur.⁽¹⁰⁶⁵⁾

1062) Gazzâlî, *Tehâfût*, s.198-199.

1063) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.199 vd.

1064) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.199.

1065) Gazzâlî, *Tehâfût*, s.200.

Gazzâlî'nin filozoflara ikinci yanıtı verirken benimsediği yöntem, onların görüşlerinden hareket etmektedir. Onca, ateşin iki parça pamuk yaklaşıldığında, onları zorunlu olarak yaktığı ileri sürülse bile, yine de, herhangi bir peygamber ateşe atıldığında, onun yanmamasını olası görmek mümkündür. Çünkü Tanrı, ya ateşin ya da İbrâhîm'in niteliğini değiştirebilir. Tanrı ya da melekler bu yolla ateşte sıcaklığı kendi cismiyle sınırlı, o cismin dışına taşmayan ve böylelikle sıcaklığı kendisi ile birlikte kalan ve onun biçim ve hakikatini alan; fakat, sıcaklığı ve etkisi bunun ötesine geçmeyen bir nitelik yaratır; ya da onlar, kişinin bedeninde, onu, et ve kemik olarak kalmaktan alıkoyan bir nitelik var eder ve bu nitelik ateşin etkisini ortadan kaldırır. Nitekim ona göre, kendisini talkla ovalayan ve ateş ocağına oturan kimseleri ateşin yakmadığını görmekteyiz.⁽¹⁰⁶⁶⁾ Ayrıca Tanrı, madde her şeyi alıcı olduğundan, sözgelimi, toprak ve öteki unsurlar bitkiye; kendilerini bir hayvanın yemesiyle kana; sonra kan spermaya dönüşür; daha sonra da, sperma rahimde yerleşerek, canlı varlık tabiatını alır; bu durum, doğanın olağan akışında çok uzun zaman almasına rağmen, olağandan daha kısa bir zamanda, olmasını, hatta bunu göz açıp yumuncaya değin geçen kısa bir sürede gerçekleşmesini sağlayamaz mı? Böylece doğadaki, görünürdeki neden-sonuç ilişkisinin yan yanılığı yadsınmadan, olağanüstü şeylerin gerçekleşmesi ve mucizenin ortaya çıkması olası olur.⁽¹⁰⁶⁷⁾

Gazzâlî, filozofların yağmurun yağması, yıldırımların düşmesi, yerin sarsılması gibi, peygamberin nefis gücüyle meydana getirmesini olası saydıkları şeyleri, aracısız olarak ya da meleklerin aracılığı ile Tanrıya bağlamayı önerir.⁽¹⁰⁶⁸⁾ Bu türden olguların gerçekleşme anının da, peygamberin şeriatı tesis etmek için yardıma muhtaç olduğu an olarak sunar.⁽¹⁰⁶⁹⁾ Ardından şöyle der:

Bütün bunlar filozofların görüşlerinin hedeflerine uygundur ve görüşlerinin zorunlu sonucudur.⁽¹⁰⁷⁰⁾

Onca filozoflar, dört kökün farklı oranlarda birleşerek, belli bir

1066) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.199-200.

1067) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.200-201.

1068) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.201.

1069) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.201.

1070) Gazzâlî, *Tehâfût*, s.201.

nesnenin biçimini almaya hazır olmasını ve bu biçimi almasını, gök-sel etkilere bağladıklarından ve evrende bir takım tılsımlı olayları olası gördüklerinden, anılan sonuçları kabul etmelidirler.⁽¹⁰⁷¹⁾ Bu koşullar altında, onlarca da, Tanrının ussal açıdan mümkün olan şeyleri yapabileceğini yadsımak olanaksızlaşmaktadır.⁽¹⁰⁷²⁾ Daha önce de kaydettiğimiz gibi Gazzâlî'ye göre, Tanrının yapamayacağı imkansız şeyler, sadece, çelişmezlik ilkesine aykırı hususlardır. Bunlar ise, "bir şeyi aynı anda hem kabul hem reddetmek, genel olanı reddedip özel olanı kabul etmek ve biri reddedip ikiyi kabul etmektir."⁽¹⁰⁷³⁾ Bunlarla ilgili olmayan tüm durumlar olasıdır ve Tanrının gücü dahilindedir. Bu nedenle Tanrı, ölü bir insanın elini hareket ettirip, elinin hareketinden düzenli bir yazının çıkmasına neden olabilir ve buna benzer tüm olağanüstü şeyleri yapma gücüne sahiptir; bunlar evrendeki olağan akışa (âdete) aykırı görünseler de, özünde imkansız şeyler değildir.⁽¹⁰⁷⁴⁾

Gazzâlî'nin filozoflarla tartışırken benimsediği tutum, aslında tanrısal sürekli yaratmayı, görüntüdeki neden-sonuç ilişkisinin yan yanahgını yadsımadan gerekçelendirmeye ve bu koşullarda mucize gibi olağan dışı olguları temellendirmeye dönüktür. Anılan görüşün ifade tarzı, *Tehâfût*'te ortaya konduğu biçimiyle, sanki Gazzâlî'nin kendisinin gerçekte katılmadığı bir görüş olduğu gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Nitekim o, yer yer *Tehâfût*'teki kimi düşüncelerinin doğrudan kendi görüşü olmadığını ifade eder.⁽¹⁰⁷⁵⁾ Ancak, onun hayatının son dönemlerine doğru kaleme aldığı eserlerde, oradaki görüşlere benzeyen görüşlere rastlanır. Nitekim, o, *el-Maksad*'da, evrende sürekli bir neden-sonuç ilişkisinin olduğu izlenimini veren zaman sandığı örneğine başvurur. Bu mekanik örnek, evrenin kendine özgü bir iç işleyişinin olduğu sanısını doğurur. Aynı olgu, evreni birbirine neden-sonuç ilişkisiyle bağlı bir siyasî-idarî yapıya benzetmesi ve insan bedeninin işleyişiyle evrenin işleyişi arasında yaptığı benzetmede de ortaya çıkar. Her şeyin tümel nedenlere bağlı

1071) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.202.

1072) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.203

1073) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.203-204.

1074) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.205.

1075) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.43; *el-İktisâd*, s.215.

olduğu, bu nedenlerin değişmez olduğu ima edilir.⁽¹⁰⁷⁶⁾ Anılan örneklerin en ilginç zaman sandığı örneğidir ve daha önce de kaydettiğimiz gibi, onun işleyişi bütünüyle mekaniktir. Mekanik bir evren kurgusu, bilindiği gibi mucizeyi olursuz hale getirmekte; evrenin kendine özgü değişmez bir iç işleyişinin olduğunu ima etmektedir. Acaba durum böyle midir? Ya da Gazzâlî, en azından mekanik örnek verdiği *el-Maksad*'da, Tanrının sonuçla bir arada, yan yana yarattığı nedenin, sonucu üzerinde etkili olduğunu söylemekte midir? Gazzâlî'nin bu soruyu nasıl yanıt verdiğini, anılan yapıtın, Tanrının yarar veren (*nâfi'*) ve zarar veren (*dâri*) adını açıkladığı bölümde yakalamak olasıdır. O, nedenin, sonucu üzerinde etkili olmadığını şöyle ifade eder:

Zehirin, kendi özülle öldürdüğünü ve zarar verdiğini, yemeğin özülle doyurduğunu ve yarar verdiğini, melek insan ve şeytanın, ya da felek, yıldızlar ve bu ikisinin arasındaki varlıkların, herhangi birinin özülle, hayır veya şer, zarar veya yarar verme kudreti olduğunu sanma. Aksine bunların tümü, belli işlerle görevlendirilmiş, sadece Tanrı'nın görevlendirdiği işleri yapan, nedenlerdir. Bunların tümü, Tanrı'nın öncesiz kudretiyle ilintilidir. Tıpkı, halkın inançlarında, kalemin katibe iliştiirildiği gibi. Bu şuna benzer: Sultan, iyilik ya da zarar bildiren bir evrakı imzaladığında, onun fayda ya da zararı kalemde değil, kalemi bu iş için kullanandır. Diğer nedenler, araçlar ve vasıtalar da aynen bunun gibidir. Halkın inancında sözünü kullanmamızın nedeni şudur: Cahil, kalemin katibin elinde olduğunu sanır. Bilge (*ârif*) ise, kalemin Tanrı'nın elinde olduğunu bilir. Katibin kendisini ve yazma kudretini yaratmak, onun üzerinde, kendisinde kuşku bulunmayan kesin yönlendiricilerle (*dâ'iyye*) egemenlik kurmak, parmağın hareket etmesini irade etmekle, katibi, bu işi yapmaya memur kılan Tanrı'dır. Kalem istese de istemese de yazacaktır; hatta istememesi olası değildir. Şu halde katip, Tanrı'nın elinde,

1076) Gazzâlî evrensel düzenin değişmez olduğunu "Ravda et-Tâlibîn" ve "el-Hikme"de de yineler. Onun bu söylemi, kuşkusuz mucizeyi dışladığı anlamına gelmemekte; aksine Tanrı'nın mucize anlarını da kuşatan öncesiz kaderinin değişmezliğini ifade etmektedir. Tanrı olağan adetine bir değişiklik yapacaksa onu da öncesiz bilgisiyle takdir etmiştir. O evrensel düzenin değişmezliğini ifade ederken şöyle der: "Akıllara durgunluk veren bu evrenin düzeni, Tanrı'nın takdir ettiği son güne değin ne bozulur ne de değişir." (Gazzâlî, "el-Hikme", s.12)

insan elindeki kalem gibidir. Yani katip vesiledir; ona yazdıran Tanrı'dır. Durumun seçme sahibi (ihtiyâr) varlıklarda (hayavân) böyle olduğu bilinince, cansızlarda (cemâdat) daha açık olduğu kendiliginden bilinir.⁽¹⁰⁷⁷⁾

Aynı anlayış, aynı eserin bir başka pasajında şöyle ifade edilir:

Tek gereksinim duyulan Tanrı'dır; nesneler ancak, O'nun sayesinde varlık ve süreklilik kazanmaktadır. Sen yemeğe, suya, yere, göğe, muhtaç olduğunda, sakın Tanrı'dan başkasına gereksinim duyduğunu sanma. (...) Sonra sakın, yavrunun annesine muhtaç olduğunu sanarak, Tanrı'ya gereksinimi bulunmadığını düşünme. Onun gereksinim duyduğu tek varlık, Tanrı'dır. Zira, annesinin memesindeki sütü, annesinin ona karşı olan şefkatini yaratan Tanrı'dır. Eğer sana, anne kendi başına çocuk için yeterlidir: çünkü sütü anne vermektedir, bu yüzden çocuğun, ondan başkasına gereksinimi yoktur denirse, buna kanma. Bil ki, süt anneden değildir; bilakis hem süt hem de anne Tanrı'nın lütfu ve fazlıdır. Yalnız başına, her şeye yeten Tanrı'dır. (...) Nesneler ne kadar birbirine bağlı gibi görülse de, hepsi Tanrı'nın kudretine bağlıdır. (...) Çocuğa bakmak için anne bir yere ve kimi şeylere muhtaçtır. (...) Tanrı böyle değildir. (...) Yapılan işlerin yaratıcısı O'dur. O işe mahal teşkil eden yerin de yaratıcısı kuşkusuz O'dur. Yerin o işi kabul etmesi için gerekli olan koşulları da O yaratmaktadır. Fakat ilk bakışta o işi yapan, hatıra gelmektedir. (...) Oysa durum, hiç de öyle değildir.⁽¹⁰⁷⁸⁾

Gazzâlî'nin bu söylemi, hangi nedeni ele alırsak ele alalım, upkı *Tehâfût ve el-Iktisâd*'da savunduğu gibi, Tanrının dışındaki tüm nedenlerin, sonucu üzerinde etkili olmadığını göstermektedir. Neden ve sonuç tanrısal adet gereği yan yana bulunmakta, biri diğerini tanrısal yaratmayla var kılmaktadır.⁽¹⁰⁷⁹⁾

Bu durumda Gazzâlî'nin, evrenin kendine özgü bir iç işleyişi olduğunu ve nedenin sonucunu var kıldığını ima eden bir örneği kullanmasının anlamı var mıdır? Sözü ona bırakalım; zira o, zaman

1077) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.115.

1078) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.86-87.

1079) O, her şeye Tanrı'nın her an müdahale ettiğini göstermek için filozoflarda karşılaştığımız şu deyişlere yer verir: "Eğer Tanrı, hakkında yokluk ya da kimi şeylerden elini çektiği düşünülseydi, gökler, yer ve O'nun ışığından mahrum kalan her şey yıkılırdı." Gazzâlî, *el-Maksad*, s.108.

sandığı örneğinden sonra, bu soruya yanıt teşkil edebilecek ilginç bir ifadeye yer vermektedir:

Tanrısâl işleri, örfî örneklerle anlatmak zordur; fakat örneklerden maksat, benzetme yapmaktır. Sen örneği bırak, amaca kulak ver; benzetme ve örnekten sakın.⁽¹⁰⁸⁰⁾

III.1.c. Aranedenciliğin İnsansal ve Tanrısâl Sonuçları:

Gazzâlî'nin gerek salık yaratma gerekse nedenlerle ilintili koşullu yaratma anlayışını ele alalım, sonuç değişmemekte, ister aracı ister aracısız olsun, her şey Tanrının öncesiz takdiri, kudreti ve anlık yaratımıyla bağlantılı hale gelmektedir. Bu, İbn Rüşd'ün deyişiyle, zorunlu neden-sonuç ilişkisinin yadsınması⁽¹⁰⁸¹⁾ ve onun yerine, Macit Fahri'nin kaydettiği gibi tanrısâl aranedenciliğin (*occasionalism*)⁽¹⁰⁸²⁾ kabul edilmesi demektir. Çünkü o, nesnelerdeki etkin gücü (*tabi'at*) yadsıma⁽¹⁰⁸³⁾; görünen nedenlerin, hem etkili hem de tanrısâl yaratma için gerekli olmadığını ima etmektedir. Çünkü onca, gereklilik, yarar ya da zarar veya emir söz konusu olduğunda geçerlidir; oysa Tanrıya, ne yarar ne zarar ne de emir verecek bir kaynak bulunmaktadır.⁽¹⁰⁸⁴⁾ O, Kuran'a dayanarak, "Tanrı dilediğini yapar"⁽¹⁰⁸⁵⁾ ve "yaptıklarından dolayı da sorumlu tutulmaz"⁽¹⁰⁸⁶⁾ demektir. Bu durum, hem insansal hem de tanrı-bilimsel açıdan kimi sorunlara yol açmaz mı? Sözgelimi, "her şeyi Tanrı takdir ediyor ve anlık yaratımlarıyla var ediyorsa, insan eylemlerinden nasıl sorumlu tutulacaktır? Evrendeki kötülükleri de, Tanrı yaratıyorsa, ona nasıl adil ve iyi bir varlık diyeceğiz? Bilgi, nedenin sonucunu var ettiği anlayışına dayanmaktadır; gördüğümüz nedenler etkili, zorunlu ve sürekli değilse ve tek gerçek neden

1080) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.69.

1081) Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.631 vd.; "el-Keşf", s.291 vd.

1082) Bkz. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958, s.56 vd.

1083) Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.632.

1084) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.118.

1085) Burûc Suresi, 116.

1086) Enbiyâ Suresi, 23.

Tanrıysa evrene ilişkin bilgiyi nasıl elde edeceğiz? Daha da önemli-
si, Tanrının her seferinde, dış dünyada aynı şeyi, aynı yolla yarata-
cağından nasıl emin olacağız? Öte yandan, anlık yaratımlara dayana-
nan ve gölgeye indirgenen dış dünyanın, gerçekliğinden yine O'nun
yarattığı bilgiyle nasıl emin olacağız?¹⁰⁸⁷ Gazzâlî, sorunların kimi-
lerinin farkındadır ve onların kimilerinin yanıtları eserlerinde bu-
lunmaktadır. Şimdi hem sorunları hem de Gazzâlî'nin onlara, eğer
varsa, verdiği yanıtları irdeleyelim.

A) İnsansal sorunlar

a) Yükümlülük ve Çalışmanın Temellendirilememesi

Gazzâlî'ye göre, insanın tek etkinliği, tanrısal takdir sonucu yara-
tılan eylemleri kazanmaktır. O her ne kadar, insan nefis sahibi olduğu
için onun etkinliklerinin olmayacağını söylemese de, insanın yara-
tılmış kudretinin nesnesi üzerinde etkili olmadığını kaydetmektedir.
Nitekim bu anlayış, hem *el-İktisâd*'da, hem *Ihyâ'nın* Kavâ'id el-Akâ'id
bölümünde hem de tasavvufi eserlerde yinelenir.¹⁰⁸⁸ Örneklik teşkil
etmesi açısından *el-İktisâd*'daki düşüncelerini aktarabiliriz:

Sözgelimi, insan elini hareket ettirmek istediği zaman, Tanrı'nın
onun elinin hareketsiz kalmasını istediğini var sayalım. Bu du-
rumda, hareket ve hareketsizliğin her ikisi birden ya var ya da
yok olacaktır. Bu da, doğal olarak hareket ve hareketsizliğin
bir araya gelmesini veya bunların yokluğa terk edilmesine ne-
den olur. Oysa bu, çelişiklikle birlikte, bunların terk edilmesi
veya yokluğu her iki kudretin de geçersiz olmasını gerektirir.
Zira kudret, irade gerçekleştiği ve mahalli kabul ettiği zaman,
kendisiyle kudret nesnesinin ortaya çıkmasıdır. Diğer yandan,
Tanrı'nın kudretinin daha güçlü olması nedeniyle, O'nun kud-
ret nesnesinin diğerine tercih edildiğinin sanılması da, imkan-
sızdır. (...) Tanrı'nın insanın kudreti dışında olarak, hareketi
onun elinde var etmesi akla uygundur. Buna göre, insanda
ortaya çıkan her hareketin ve bu hareketin üzerinde yarattı-

1087) Bu soruların çoğunun İbn Rüşd tarafından farklı sözcüklerle de olsa ortaya
atıldığını kaydetmeliyiz. Onun *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı polemik kitabı anılan
sorular ekseninde Gazzâlî'nin sistemini eleştirmeyi ve onun karşısında filozof-
ları savunmayı amaçlar. O, eleştirilerini, *Fasl el-Makal* ve "el-Keşf" adlı yapıt-
larında da sürdürür.

1088) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.90 vd.; "Ravda et-Talibin", s.34 vd.; *el-Maksad*, s.55;
Ihyâ, Cilt:1, s.103-104.

ğı her kudretin, gerek kudret gerekse kudret nesnesinin tümünün tek yaratıcısı Tanrı'dır. (...) Şu halde, kudret nesnesi, insanın kendi kudretiyle meydana gelmemektedir. Eğer onun kudretiyle meydana geldiği düşünülse bile, ona ne yaratıcı ne de yoktan var edici denilemez. Bundan dolayı, bu türden bir nispete, Tanrı'nın kitabına uyularak kazanma (kesb) adı verilmiştir. Çünkü Kur'an'da insanların eylemlerine bu adın verildiği görülmektedir. (...) Sözgelimi, sizin bir aklınız olduğu gibi, nesnelere ilişkin bir kudretiniz vardır; ancak kudret nesnesi, onunla var olmamaktadır. Gerçekte tüm bunlar, Tanrı'nın kudretiyle gerçekleşmektedir. (...) Eğer, nesnesi gerçekleşmeyen bir kudret ile acizlik arasında bir fark yoktur; bunlar tamamen aynı anlama gelirler denirse, yanıt olarak deriz ki: (...) Eğer bu sözünüzle, kudret nesnesinin insansal kudretle ortaya çıkmadığı için, onun acizlik anlamına geldiğini kast ediyorsanız, bu görüşünüz gerçekten doğrudur.¹⁰⁸⁹⁾

Kulun eylemlerini Tanrı takdir ediyor ve yaratıyorsa, insan, eylemlerin sonuçlarından dolayı niçin üzülüyor? Ayrıca bu koşullar altında, onun çalışmasına ne gerek vardır? Gazzâlî, anılan soruyu, *el-Maksad*'da farklı sözcüklerle sorar ve yanıtlar:

İnsan, emrin Tanrı'dan kaynaklandığını, değişmeyeceğini, belirlenen ne ise onun olacağını bilmelidir... Bilmelisin ki, belirlenen gerçekleşecektir. (...) Bu iki büyük sorun doğurmaktadır: İlki, üzüntü niye boşuna olsun, o da takdir edilmemiş midir; çünkü onun takdir edilmiş bir nedeni vardır; neden gerçekleştiğinde üzüntünün ortaya çıkması gerekir; ikincisi ise, eğer emir Tanrı'dan çıkıyorsa, çalışmanın ne anlamı vardır, mutluluk ve mutsuzluğun nedeni, Tanrı'nın emri, yani takdirdir, şeklindedir. İlk soruya, yanıt olarak şöyle derim: Takdir edilen olacaktır; üzüntü boşunadır sözünün anlamı, o takdir edilmemiş, takdirin

1089) Gazzâlî, *el-İktisad*, Ar. s.90-93; Tr. s.67-69. Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn"de aynı anlayışı farklı sözcüklerle şöyle yineler: "Bil ki, eylemler iki kısımdır. Birincisi kulda gerçekleşir; buna kesb adı verilir. Bunun için kitaplar indirilmiş, peygamberler gönderilmiş, kanı olması ve yolunun aydınlatılması için akla gereksinim doğmuştur. İkincisi, kulda gerçekleşen cezadır. O hem Tanrı'nın elinde hem kulun elinde hem de ikisindedir. Kuşkusuz ceza ancak kulun işlediklerinin bir sonucudur. (...) Kul, diğer eylemlerinde, söylediklerinde, durumlarında Tanrı'nın müdahalesinden uzak ve ayrı değildir. (...) Gelip geçici olan kudretin eylemde bir etkisinin olduğu savunulursa, bu gizli şirk olur." "Ravda et-Tâlibîn", s.34-35.

dışındadır, demek değildir. Aksine bundan kasıt, üzüntü gereksizdir; bir faydası yoktur demektir. Çünkü üzüntü, takdir edilmiş, ne değiştirebilir ne de uzaklaştırmaya neden olabilir. Bundan dolayı, üzüntünün gerçekleşmesine neden olan şeye üzülme, cahilliktir. (...) Çalışma sorununa gelince, bunun yanıtı, Tanrı elçisinin şu sözünde vardır: "Çalışın, her birinizin kendisi için yaratılan şeyi kazanması kolaylaştırılmıştır." Bu sözün anlamı şudur: Kimin için mutluluk takdir edilmişse, bir nedenle takdir edilmiştir ve mutluluğun nedeni olan itaat, onun için kolaylaştırılmıştır. Kimin için de mutsuzluk takdir edilmişse, bir nedenle takdir edilmiştir; bunun görünen nedeni tembelliğidir. Onun tembelliğinin nedeni zihninde şöyle bir düşüncenin yerleşmesidir: Eğer mutlu olacakssa, onu elde etmek için çalışmaya gerek yoktur, mutsuz olacakssa, bu durumda çalışmak yarar sağlamaz. Bu düşünce cehalettir. Bu kişi mutlu olacakssa, yani öyle takdir edilmişse, bu gerçekleşecektir; çünkü onu mutluluğa götüren bilgi ve eylem gibi nedenler, ona kolay gelecektir. Eğer bunu elde etmede zorluk çekiyor; bu ona kolay gelmiyorsa, bu onun mutsuzluğunun işaretidir. Bunun örneği şudur: Önder olacak derecede fıkıhçı olmak isteyen kimseye, "çalış bilgi elde et" denilir. O ise şöyle der: "Eğer, benim için önderlik ezelde takdir edilmişse, bana çalışmak hiçbir yarar sağlamaz." Ona şöyle denir: "Sana bu saçma düşünce musallat olmuşsa, bu, Tanrı'nın senin için cahilliği takdir ettiği anlamına gelir." Çünkü kendisi için, ezelde önderlik takdir edilmiş kişi, bunun görünen nedenlerine sarılır. Nedenler onda gerçekleşir ve nedenleri yerine getirir. Kendisini tembelliğe ve ataletle çağıran düşünce ondan uzaklaşır.⁽¹⁰⁹⁰⁾

Kuşkusuz onun bu söylemi, takdir edilenin değişmeyeceği anlamına geldiği için,⁽¹⁰⁹¹⁾ insanın çalışması gerektiği anlayışını yeter düzey-

1090) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.70-71.

1091) Gazzâlî takdirin değişmeyeceğini şöyle ifadelendirir: "Tanrı'nın tüm kaza ve hükümleri öncesizdir. Bazı hususlar vardır ki, kulla ilgilidir, yani kulların eylem ve sözlerine bağlıdır. O bu hususta ne hükmü ise yerine getirir. Tanrı kaza ve hükmünü değiştirdi denemez. Çünkü Tanrı özünde hükmüne muhalif değildir. Zira O, abes şeylere ve arzulara uymaktan uzaktır. Hikmetinin gerektirdiği şekilde var kıldığı hüküm ve kazayı kimse değiştiremez." ("Ravda et-Tâlibin", s.33-34). Aynı anlayış İhyâ'da şöyle karşımıza çıkmaktadır: "Tanrı'nın dilediği olur; dilemediği olmaz. Gözlerin bakması ve bir şeyin zihinde doğması dahi onun iradesi dışında olamaz. (...) Dilediğini yapar; emrine kimse engel olamaz; hükmünü kimse değiştiremez. Kulun günahıtan korunması O'nun hidayet ve rahmetiyledir. Yine kulun itaate güç yetirmesi.

de temellendirememektedir. Ayrıca, her şey önceden belirlenmiş ve ona göre yaratılıyorsa, bu dünyanın sınav alanı olarak sunulmasının ne anlamı vardır? Tanrı kendi takdirinin gerçekleşmesinden dolayı, insanları nasıl sorumlu kılacaktır? Bu koşullarda, teklifin ne anlamı vardır? Gazzâlî, anılan sorulara doktor-hasta ilişkisini örnek gösterecek yanıta verse de,⁽¹⁰⁹²⁾ hiçbir yerde, insansal etkinliklerin Tanrının takdiri ve dilemesi dışına çıktığını, onun kudretinin nesnesini var kıldığını söylemez. Aksine, hiçbir gücün tanrısal takdiri, anlık yaratımlarını ve baskın kudretini değiştiremeyeceğini söyler. Aslında, hiçbir tanrıci (teist) sistemin bunu olurlu kılması beklenemez; çünkü her şey tanrısal öncesiz tasarıma dayanmaktadır ve Tanrı ezelde ne planlamışsa, o ortaya çıkacaktır. Bu sorunu, "Tanrı onların öyle davranacağını bildiği için, o şekilde takdir etti" yanıtı da gidermemektedir; çünkü tanrısal bilgi nesneye bağlı değil, nesneler ona bağlıdır.⁽¹⁰⁹³⁾ Aksi bir düşünce, Tanrının nesnesini zorunlu kılan bilgisini ve sınırsız kudretini sınırlamak anlamına gelir.

b) Bilginin Temellendirilememesi

Her şey tanrısal takdir ve sürekli yarauma sonucu meydana geliyor ve görünen nedenler sonucu üzerinde bir etki yaratmıyorsa, deneysel bilgi nasıl olurlu olacaktır? Çünkü neye bakarsak baka-

O'nun dilemesi ve iradesiyledir. Eğer insanlar, cin, melek ve tüm canlı varlıklar bir araya toplanıp da Tanrı'nın iradesinin aksine bir zerreyi durdurmak veya hareket ettirmek isteseler, buna güç yetiremezler... Nesnelerin belirli zamanda var olmasını ezelde irade etmiştir. Onlar da, hiçbir değişiklik olmadan ezelde takdir edildikleri biçimde, kaderlerine uygun olarak belirlenen zamanda meydana gelirler." *Ihyâ*, Cilt:1, s.86. Aynı deyişler için bkz. *Kimya-yı Saâdet*, s.80.

1092) Gazzâlî'nin doktor örneği özetle şöyledir. "İnsan hastalandığında, sözgeliimi ateşlendiğinde doktora gider; doktor ona soğuk şeyler içmeyi emreder. Kuşkusuz bu emri yerine getirip getirmemenin doktora ne yarar ne de zararı vardır. Hasta, doktorun dediğini yaparsa iyileşir; yapmazsa felakete uğrar. İşte Tanrı'nın teklili, upkı doktorun hastasına yaptığı öneri gibidir. Teklife uyup uymamak insanı ilgilendirir; her iki durum da Tanrı'ya zarar veremez." Onca, nasıl beden hastalığı için bir doktor varsa, aynı şekilde, ruh hastalığının da bir doktoru vardır ve bu doktor, peygamberlerdir. Onun tanrısal teklifin neligini açıklarken kullandığı bir diğer örnek, sultan örneğidir. "Sultan nasıl kendine yaklaşmak isteyen insanlar için kimi kurallar koymuşsa, bunun gibi Tanrı da kendisine yaklaşmak isteyenler için kimi kurallar koymuştur." Bkz. Gazzâlî, "el-Mednün el-Kebîr", s.134-135

1093) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.61-62.

lım, tek neden olarak Tanrıyı göreceğiz. Bu ise bilginin dışlanması demektir.⁽¹⁰⁹⁴⁾ Gazzâlî'nin, görünen nedenleri onayladığını düşünsek bile durum değişmemektedir. Çünkü bu nedenlerin sürekliliğinin bir garantisi bulunmamaktadır; zira Tanrı, istediği an o düzeni değiştirebilir. Oysa bilgi nedenlerin sürekliliğine dayanır. Bilim felsefecilerinin deyişiyle, "olguların gelişi güzel yer aldığı, her an değişebilir gizemli ve büyülu bir dünyada, olup bitenlerin gerisindeki ilişkilere dayanan bilgi var olamaz"⁽¹⁰⁹⁵⁾; çünkü her an değişebilir olan sihirli bir dünyada, herhangi bir hastalığın nedeni belli bir virüsken, Tanrı bunu değiştirebilir ve başka bir nedene dayandırabilir ya da nedensiz var edebilir. Bu yüzden nedenin sonucunu var kılmadığı ve nedenlerin sürekli olmadığı bir düşün sistemi bilgiyi dışlar.⁽¹⁰⁹⁶⁾ Bu bağlamda İbn Rüşd'e kulak vermek gerekmektedir; çünkü o, Gazzâlî'nin anlayışının bilgi açısından doğuracağı olumsuz sonuçları ilk dillendiren kişidir. Nitekim o şöyle der:

Akıl varlıkların nedenleriyle birlikte kavranmasından başka bir şey değildir. (...) O halde, nedenleri yadsıyan kişi, aklı yadsı-mış olur. Mantık sanatı, nedenlerin ve sonuçların bulunduğunu ve bu sonuçları bilmenin, ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini, ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile, böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve tanımları oluşturan özünü yüklem kategorilerinin ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimse-nin, bu sözünün zorunlu olmadığını bilmesi gerekir.⁽¹⁰⁹⁷⁾

İbn Rüşd, neden-sonuç ilişkisini yan yanalığa indirgeyip yadsıdığı, bunun da bilgiyi olursuz kıldığını düşündüğü için Gazzâlî'yi ve onun gibi düşünenleri safsata yapmakla suçlar ve Sofistlere benzetir.⁽¹⁰⁹⁸⁾ İbn Rüşd, ne düşünürse düşünsün, Gazzâlî'nin bilgiy-

1094) Bkz. Pervez Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, Çev. Eser Birey, Cep/Düşün Yayınları, İstanbul, 1993, s.158 vd.

1095) Bkz. Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991, s.22; Per-vez Hoodbhoy, *age*, s.35.

1096) Bkz. Pervez Hoodbhoy, *age*, s.145 vd.

1097) İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.633-634.

1098) Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.631 ve 658.

le ilgili söylemi, onun kendi sistemiyle tutarlıdır; çünkü o, insanın tecrübesiyle kazandığı, neden-sonuç ilişkisine dayanan deneysel bir bilgiden zaten söz etmemektedir. Çünkü o, daha önce gösterdiğimiz gibi, tüm bilgiyi, insanın diğer eylemleri gibi tanrısal yaratmaya ya da vahiy ve ilhama indirgemektedir. Bu koşullar altında bilgi neden-sonuç ilişkisine değil, tanrısal etkinliğe dayanmaktadır. İnsan görünen dünyadan uzaklaşıp kendi içine yöneldiğinde, Tanrı onun zihinsel yetileri oranında, onda bilgi var etmektedir. Ancak var etme koşulu, ezelde onu takdir etmesine ve o takdirin insanda gerçeklik kazanmasına dayanmaktadır. Eğer takdir etmemişse, insan ne yaparsa yapsın bilgi yaratılmayacaktır. Bilgiyi Tanrı var ettiği için, doğadaki olağan düzenin değişmesi de sonucu etkilemeyecek, yeni düzene uygun bilgiler yaratılacaktır.⁽¹⁰⁹⁹⁾ Kuşkusuz Gazzâlî'nin bu argümanları insanı yok saymakta; onu Tanrının öncesiz takdiri-nin önünde kuklaya çevirmektedir.

c) Evrenin Varlığının ve Orada Düzenin Bulunduğunun Temellendirilememesi

Eğer, neden-sonuç ilişkisi sadece bir yan yanalık ilişkisi ise, nesnelerin zorunlu sonuçlar doğuran bir doğaları bulunmuyorsa, bu durumda evrenin varlığından ve değişmez bir evrensel düzenden nasıl söz edeceğiz? Kuşkusuz Gazzâlî'nin buna yanıtı, evrendeki tanrısal âdeti bize göstermek olacaktır. Ancak âdetle ne kastetmektedir? Âdet terimi, tanrıbilimsel açıdan Tanrıya iliştilerilebilir mi?

Ibn Rüşd'e bakılırsa, Gazzâlî, nesnelerin zorunlu sonuçlar meydana getiren doğalarını yadsılamakla, her türden nesnel özneyi ve nesnel dünyayı yadsımıştır.

Bunu yadsıyan kimsenin, her eylemin, mutlaka bir öznesi bulunduğunu kabul etmesi olası değildir. (...) Nesnelerin tek tek, her varlığa özgü eylemlerini gerektiren özlerinin, adlarının ve niteliklerinin bulunduğu kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın, kendine özgü eylemi bulunmasaydı, kendine özgü bir doğası olmazdı. Kendine özgü bir doğası olmayınca da, kendine özgü ne bir adı ne de bir tanımı bulunur ve dolayısıyla, bütün nesneler bir tek şey olabileceği gibi, bir tek şey olmayabilirdi de. (...) Var olanın doğası kaldırıldığında,

¹⁰⁹⁹⁾ Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.200.

yokluk gerekmektedir."⁽¹¹⁰⁰⁾

Âdet kavramı Gazzâlî'nin sisteminde Tanrının saluk iradesine dayalı anlık yaratmasını imlemektedir ve evrenin ve evrendeki düzenin varlık nedenidir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin âdet kavramına da karşı çıkmaktadır. Önce âdet, çoğunlukla yapılan bir eylemi ifade eder ve üç anlamda anlaşılabilir. İlki, Tanrının nesnelerin düzenini belirleyen âdeti; ikincisi, nesnelerin bu olağan düzene uygun âdeti; üçüncüsü ise, bizim nesneler hakkında yargıda bulunma âdetimizdir. Bu âdet, Tanrının âdeti olamaz; çünkü âdet, eylemin sık sık yinelenmesiyle kazanılan bir yetenektir. Nesnelerin âdeti de olamaz; nefis sahibi olmayanlarda tabiat vardır ve eylemini zorunlulukla meydana getirir. Bizim nesneler hakkında yargıda bulunma âdetimizden söz edilebilir; çünkü bu yetenek bizde vardır. Şu halde âdet, sonradan kazanılmayı ifade ettiği için Tanrıya ilâştirilemez.⁽¹¹⁰¹⁾ Kaldı ki, Gazzâlî'ye göre, âdet kesintiye uğramayan, hep sürekliliği olan bir âdet de değildir. Önce, Gazzâlî'nin tanrısal âdeti bozmasını mucize gibi olağandışı durumlarla sınırlaması da, bir anlam ifade etmemektedir; çünkü Tanrının, aklen olası olan her şeyi yapabileceğini, evren mülkü olduğu için orada dilediği gibi, hiçbir zorunluluğa dayanmadan, hiçbir amaç ve gaye gütmeyen hareket edebileceğini söylemektedir. Bu durumda, onun herhangi bir şeyi meydana getirmesinde uyacağı zorunlu bir ilke ya da kural yok demektir.⁽¹¹⁰²⁾ Bu koşullarda evrende bir düzenin bulunduğu, tanrısal eylemlerin düzenli olduğu nasıl söylenebilir?

B) Tanrısal Sorunlar

a) Tanrının Varlığının ve Niteliklerinin Temellendirilememesi

Görünen dış dünyada, tek özne Tanrı ve tanrısal niteliklerin bir yansıması ise, bu durumda evrenden hareketle Tanrının varlığına ve niteliklerine kanıt getirmek olanaksızlaşmaktadır.⁽¹¹⁰³⁾ Çünkü,

1100) İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.631-632.

1101) Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.634-635.

1102) Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.643.

1103) İbn Rüşd şöyle der: "Sonuç olarak, sanatla ilgili hususlarda, nedenlerin varlığının, nedenli ve sonuçlar üzerine düzenlendiğini yadsıyan ya da bunun anlamını anlamayan kimsenin, sanat ve sanatkar hakkında bilgi sahibi olması olası değildir. Aynı zamanda, bu evrende, sonuçların nedenlerle birlikte düzenlendiğini inkar eden kimse hakîm olan Tanrı'yı da reddetmiş olur. Yüce Tanrı bu tür şeylerden uzaktır." "el-Keşf", s.291-292.

eğer bu dünyada, sonucu üzerinde etkili eylemler yoksa, yani, sonucunu var kılan bir nedenden söz edilemiyorsa, Tanrının evrenin nedeni olduğu söyleminin ne anlamı kalmaktadır. Öte yandan Tanrıya iliştilen nitelikler, insansal niteliklerin aşkınlaştırılmış bir biçimi olduğundan, insanın niteliklerini olumsuzlayarak, tanrısalsal nitelikler konusunda konuşmak da olanaksızlaşmaktadır. Zorunlu neden-sonuç ilişkisinin olmadığı bir yerde, hiçbir şey Tanrı ve nitelikleri için neden sayılamaz. Gazzâlî'nin, "her öncelinin önceli oluşunun bir nedeni vardır"⁽¹¹⁰⁴⁾ öncülünden hareketle, Tanrı vardır, sonucuna ulaşmaya çalışması, nedensel ilişkiyi yadsıması yüzünden sistemsel bir çelişkiye neden olmaktadır. Bu çelişki, Gazzâlî'nin doğal nedenselliği yadsıdığı, ama tanrısalsal düzlemde iradî nedenselliği onayladığı savıyla da aşılamaz; zira görünür nedenlerin yadsındığı bir durumda, görünmez nedenden söz etmenin bir anlamı kalmamaktadır. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin anılan tutumunun, tanrısalsal hikmeti yadsımak anlamına geldiğini belirterek şöyle der:

Kısaca, neden-sonuç ilkesini ortadan kaldırarak olursak, geriye rastlantısallığı; yani burada, bir yaratıcının olmadığını, bu evrende meydana gelen her şeyin, sadece maddi nedenlerden meydana geldiğini iddia edenleri yadsımaya yarayan bir şey kalmaz. Çünkü "olası olan iki şeyden biri, özgür bir öznen çok, rastlantıya dayanır" diye açıklamak daha doğrudur... Nedensiz ve illetsiz olan şey, rastlantısaldir; zira biz bu türden bir çok olay gözlemlemekteyiz. (...) (Gazzâlî ile aynı görüşü benimseyen) Eş'arîler, böyle bir görüşü kabul etmenin, ya tanrısalsal hikmeti reddetme ya da varlıklar alanına, rastlantısal bir nedenin girişini kabul etme sonucunu doğuracağından da gafil olmuşlardır. Zira, hiçbir şey olmaksızın, yani herhangi bir gaye gütmeksizin, iradenin yapmış olduğu iş, abes olur ve rastlantıya bağlanır.⁽¹¹⁰⁵⁾

b) Tanrının İyi ve Adil Bir Varlık Olduğunun Temellendirilememesi

Her şeyi doğrudan tasarlayan ve her şeyi var eden Tanrı ise, o halde gerek doğal, gerekse insansal kötülüklerin temelinde O yatı-

¹¹⁰⁴⁾ Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.24; *İhyâ*, Cilt:1, s.99.

¹¹⁰⁵⁾ İbn Rüşd, "el-Keşf", s.293.ve 297.

yor demektir. Nitekim Gazzâlî, gerek iyi gerekse kötü her ne varsa, Tanrının takdiri ve yaratısı olduğunu söyler.

Hayır, şer, yarar, zarar, iman, küfür, bilgi, inkar, kurtuluş, hüsrân, azgınlık, doğruluk, itaat, isyan, şirk ve imanın hepsini Tanrı yaratır ve O'ndan kaynaklanır. Hükümünü bozacak, kazasını yadsıyacak, bir güç de bulunmamaktadır. Dilediğini sapır; dilediğini doğruya iletir. Yaptığından sorumlu tutulmaz; oysa diğerleri tutulur. Buna bütün ümmetin uzlaştığı, Tanrının dilediği olur, dilemediği olmaz sözleri kanıttır. Buna Tanrı da tanıklık eder: Tanrı dilese, insanların hepsi doğru yola girerdi; dilesek herkese hidayet verirdik.⁽¹¹⁰⁶⁾

Gazzâlî, kötülüklerin Tanrının iradesinin dışında düşünülmesinin; insanın ya da şeytanın yaratması olduğunu söylemenin, Tanrıya şirk koşmak olduğunu ve kötülük iyiliklerden çok olduğu için, insan ve şeytanın yaratısının Tanrının yaratısından çok olduğunu ileri sürmek ve Tanrıyı aciz bir varlık konumuna sokmak olduğunu iddia eder.⁽¹¹⁰⁷⁾ Gazzâlî'nin, "madem ki Tanrı hayrı irade ettiği gibi, şerri de irade ediyor, bu, o halde istediği şeyden uzaklaştırmak, istemediği şeyi de emretmek değil midir?" sorusuna verdiği yanıt oldukça ilginçtir:

Emir başka, irade başkadır. Bu yüzden, emrine itaat etmediğinden, kölesini döven bir efendiye, sultanın ceza vermesi üzerine, kölesinin itaat etmediğini göstermek üzere, sultanın huzurunda, şu atı eğerle diye emretmesi, o işi yaptırmak için değil, emrine itaat etmediğini göstermek içindir. Zira emredip, vaziyeti sultana göstermese, mazereti kabul olmazdı. Eğer amacı kölenin emrine itaat ettiğini göstermek olsa, bu kendi aleyhine olurdu. Bunun gibi Tanrı da, emre muhatap olanın kendisine uymadığını göstermek için, istemediği şey ile emreder.⁽¹¹⁰⁸⁾

Bu tutumuyla Gazzâlî, aslında Tanrıyı, önceden takdir ettiği ve yarattığı kötülüklerden dolayı insanları sorumlu tutan; kendi değişmez takdirine uyduğu için, emrine karşı gelmiş sayılan insanı cezalandırmak isteyen, bir varlık konumuna sokmaktadır. Onun böyle düşünmesi nedensiz değildir; evren onca, Tanrının mülküdür; O mülkünde

1106) Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, Ar. s.103; Tr. s.283-284.

1107 Bkz. Gazzâlî, *el-Ihtisâd*, s.87 vd.; *Ihyâ*, Cilt:1, s.103-104.

1108) Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:1, Ar. s.104; Tr. s.284.

dilediğini yapar; bu O'nun açısından ne kötü ne de zulümdür.⁽¹¹⁰⁹⁾ Bu, Tanrının adaletine de aykırı değildir; çünkü adalet, bir şeyi yerine koymaktır. Tanrı iyiliği ve kötülüğü yerli yerince yarattığı için, adildir.⁽¹¹¹⁰⁾

Gazzâlî'ye göre, doğal kötülükler de, Tanrının eylemidir; fakat, özünde hiçbir eylem kötü değildir. Çünkü, onca, içinde hayır barındırmayan bir kötülük yoktur.⁽¹¹¹¹⁾ Nitekim, deprem, sel, salgın

1109) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.134; *İhya*, Cilt:1, s.104; "el-Mednûn el-Kebîr", s.137; *Kımya-yı Saâdet*, s.81.

1110) Adaletin her şeyin yerli yerine konulması olduğunu söyleyen Gazzâlî, anlayışını ortaya koyarken şu örneği verir: "Çogu insan, zulmün başkasına eziyet etmek; adaletinse, başkalarına yardım etmek, onlara fayda sağlamak olduğunu sanır. Durum hiç de öyle değildir. Çünkü bir sultan, silah, kitap ve maldan oluşan bir serveti paylaşıırken, tüm malları zenginlere, silahları bilginlere, kitapları, mescit ve medreseleri de askerlere verse, faydalı bir iş yapmış olur; fakat o zulüm etmiş, adaletten ayrılmış sayılır. Zira o, her şeyi layık olduğu yere, yani yerli yerine koymamıştır... Eğer sultan, hastalara acı ilaç vererek iyileştirirse, canileri de cezalandırarak öldürürse, belki onlara eziyet etmiş olur; fakat bu davranışıyla adaleti gerçekleştirmiş sayılır. Çünkü o, anılan davranışlarıyla her şeyi yerli yerine koymuştur." Gazzâlî, *el-Maksad*, s.73-74.

1111) Bu anlayış İslam filozoflarınınca da savunulur. Gazzâlî'nin bu anlayışı savunurken sunduğu örnekler ilgi çekicidir. Bu nedenle bunlardan kimilerini özetle aktarmakta yarar vardır: "Hasta olan bir çocuk düşünelim. Çocuk hastalıktan kurtulmak için küçük bir operasyon geçirecektir; ancak anne çocuğunun üzerine titrediği için karşı çıkmaktadır. Baba ise operasyonda kararlıdır. Cahil zanneder ki, merhametli olan baba değil annedir. Akıllı insan ise, babanın operasyonun acısına izin vermesinin sadece çocuğu dertten kurtarmayı, sağlığına kavuşturmayı amaçladığını bilir. Operasyona da bu nedenle izin verdiğini anlar. Zira baba bilir ki, az bir acı ileride sağlığa kavuşturacak, büyük lezzetler doğuracaksa şer değil, hayırdır." Gazzâlî anılan örneği verdikten sonra, içinde hayrı barındırmayan bir şerrin olmadığını söyler ve şerri tümünden ortadan kaldırmanın hayrı yok edeceğini savunur. O, her şerrin hayrı barındırdığına ilişkin olarak, kısas örneğini de verir. Onca, kısas birinin ölmesine neden olsa da, toplumun bütünü için hayırdır. Bkz. *el-Maksad*, s.44-45. *el-İktisâd*'da da aynı düşünceleri yineleyen Gazzâlî şöyle der: "Tanrı'dan korkmayan bazı kimseler, kendi gayelerine uygun olmadığı zaman, O'nun eylemlerine kötü diyebilir. İşte bundan dolayı, onların feleğe ve zamana küftetiklerini ve 'felek sapıttı; zaman altüst oldu, bunların eylemleri ne kadar kötüdür' dediklerini görürsün. Oysa onlar bilir ki, bunların gerçek öznesi, feleği ve zamanı yaratan Tanrı'dır. İşte bundan dolayı peygamber, 'dehre (zaman) sövmeyin; zira Tanrı dehrin ta kendisidir' demiştir." Gazzâlî bundan sonra, değerlerin göreceliğine gönderme yapan örnekler sunarak şerrin kendi başına bir değerinin olmadığını; aksine onun içinde bir hayrı barındırdığını söyler. Bu bağlamda, "kılıçla iman, inançsızın yaptığı iyilikler, yalan söyleme, düşman hükümdarın öldürülmesi,

hastalıklar, sakatlık tanrısal uyarılardır ve insanları ahirette ebedi ceza karşısında uyarmak, Tanrının hikmetini ve yüceliğini göstermek içindir. O şöyle der:

Tanrı, bir kimsenin organlarından birini alırsa, bu eğitime (te'dîb), öğüt, Tanrı'nın nimetini ve kudretini bilmek içindir. Aynı zamanda bu, sakat olan kimsenin, ahirette haz duyması içindir. Tanrı'nın rahmetine bak ki, hem verdiğinde hem de vermediğinde bir hikmet bulunmaktadır... İnsanları, dehşet içerisinde bırakan, onları zulm ve isyandan vazgeçirerek, Tanrı'dan sakınmalarını anımsatmak için, tanrısal bir uyarı olan depremlerden ibret al. Zaman zaman meydana gelen bu depremler, onun hikmetlerinden birisidir... Eğer, kuraklık, sel ve deprem gibi bazı afetlerle zarar meydana gelmektedir, denilirse, şöyle deriz: Bu, insanları Tanrı'nın nimetleri, fazlı ve rahmeti karşısında nesnelerin zıllarıyla uyarmak içindir. Görmez misin, hasta olan insan, sağlığına kavuşmak için, ağzını buruşturan kötü tatlı ilaçları nasıl içiyor? Tanrı der ki: Tanrı kulları için rızkı genişletseydi, yeryüzünde azgınlık ederlerdi (Şûrâ Sûresi, 27).⁽¹¹¹²⁾

c) Tanrının İlkeli Bir Varlık Olduğunun Temellendirilememesi

Gazzâlî, Tanrının dilediğini yapacağını, dilediğini yaratacağını söyler. O'nun ne dilemesi ne de yaratması bir amaç ya da gaye tarafından güdülenmiştir.⁽¹¹¹³⁾ Onun eylemlerinin tek ilkesi, aklen

inançsızın birisinin eşiyle zina etmesi" vb. örnekleri üzerinde durur. Bkz. *el-İhtisâd*, s.165 vd. Yine aynı eserde şöyle der: "Şer özünde şer değildir. Aksine o, öz itibarıyla hayra eşittir ve onun benzeridir. (...) Sözgelimi. Müslümanın bedenini ateşte yakmak şer olduğu halde, kafirin bedenini yakmak hayırdır ve şerri def etmektir. Fakat İslamı kabul ettiği anda, o insanın ateşte yakılması şerre dönüşür." *el-İhtisâd*, s.78-79.

1112) Gazzâlî, "el-Hikme", s.13 ve 23 ve 35.

1113) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.163 vd.; *Tehâfüt*, s.56 vd. Gazzâlî, Me'âric adlı yapıtında Kuran'da Tanrı'ya gaye atfeden deyişleri şöyle yorumlamayı salık verir: "Tanrı insansal niteliklerle nitelenmeden uzak olduğu için, O'nu eylemlerinin bir yararın elde edilmesi ya da bir zararın uzaklaştırılması olduğunu söylemek caiz değildir. O'nun eylemi, bir sevincin kazanılması için olamayacağı gibi, bir zevkin, neşenin, ferahlığın, aşkın ve muhabbetin ortaya çıkması için de olamaz. Tanrı tüm eylemlerinde bu türden gayelerden uzaktır. Dolayısıyla, Kuran ve hadislerdeki bu türden ifadeleri, çıkış kaynağı ve ilintileriyle değil de, ürünleri ve sonuçları itibarıyla yorumlamak gerekir." Me'âric, s.167.

çelişik olan şeyi yapmamakur. O, her ne kadar, Tanrının âdetini, olağanüstü zamanlarda bozacağını söylese de, İbn Rüşd'e göre, bu onun ilkeli bir varlık olduğu anlamına gelmez; zira onun iradesinin belirlenmiş bir yolu bulunmamaktadır.⁽¹¹¹⁴⁾ Neden-sonuç arasındaki ilişkiyi tanımadığına göre, o, ülkesini herhangi bir ilke ya da geleneğe dayanmadan keyfî bir biçimde yöneten zalim bir sultana benzer. Hiçbir kurala uymadığı için, onun eylemlerini kestirmenin bir yolu da bulunmamaktadır.⁽¹¹¹⁵⁾ Bu durum, O'na inananın O'na güven duymasına da engeldir; zira, O'na güvenip ibadet etse bile, onu ödüllendirmeyebilir; hatta ceza da verebilir. Buna karşılık kâfiri cennetine koyup onu ödüllendirebilir; çünkü O, dilediğini yapar ve yaptıklarından dolayı da sorgulanamaz.⁽¹¹¹⁶⁾

III.2. Gerçeklik ve Sanallık:

Tanrının Göstergeleri Olarak Varlık ve Nesneler

Gazzâlî, İslam düşünce geleneğini ve Kuran ayetlerini değerlendirerek, evrendeki her şeyin Tanrının göstergesi (âyet) olduğunu ileri sürer. Zira onca, Kuran, her şeyi Tanrının yarattığını, her nesnenin onu övdüğünü (tesbih), içimizde ve dış dünyada onun işaretlerinin bulunduğunu, evrende insan gereksinimi karşılamak için her şeyin var edildiğini söylemekle, bu olguya işaret etmektedir.⁽¹¹¹⁷⁾ Bu tür ayetlerden yola çıkan Gazzâlî, "el-Hikme" adını verdiği bir kitap kaleme almış ve hemen tüm nesnelerde, tanrısal hikmet ve göstergeleri saymıştır. Acaba, onun göstergeciliği kullanması sistemi açısından tutarlı mıdır?

Onun gerek kelami gerekse tasavvufi anlayışında, aslında dış dünya, sanısal bir duruma indirgenmektedir. İbn Rüşd'ün de dediği gibi, nedenin sonucu üzerinde etkili olduğunu ve nesnelerin

¹¹¹⁴⁾ Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.643.

¹¹¹⁵⁾ Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.643.

¹¹¹⁶⁾ Eş'arîlerin ve büyük ölçüde o geleneği izleyen Gazzâlî'nin ilkesiz Tanrı anlayışlarının, doğurduğu ahlaki problemler son dönemlerde de tartışma konusu olmuştur. Özellikle İlhamî Güler'in *Allah'ın Ahlaklılığı Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)* adlı yapıtı bu bağlamda anılmaya değerdir.

¹¹¹⁷⁾ Bkz. Gazzâlî, *Mc'âric*, s.32; *İhyâ*, Cilt:1, s.98-99; *el-Maksad*, s.98-99 ve 116; "Mişkât el-Envâr", s.23-24; "el-İlikme", s.3 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.559 vd.

kendine özgü değişmez doğalarının ve bu doğalarına bağlı eylemlerinin bulunduğunu yadsıyan birinin, dış dünyanın gerçek olduğunu söylememesi gerekir.⁽¹¹¹⁸⁾ Çünkü, her şey doğrudan tanrısal eylemin bir yaratisıysa, Gazzâlî'nin kelami görüşüyle söylersek, sürekliliği olmayan töz ve anlık varlığa sahip ilinekten oluşuyorsa, kendinde varlığı yok demektir. Zaten Gazzâlî, "biz alemle, Tanrının nitelikleri ve eylemlerini kastediyoruz"⁽¹¹¹⁹⁾ dediğine göre, geriye işaret eden ve edilen ayrımı kalmamaktadır. Bu, onun Tanrıyı evrenin dışına itip öteki sayması anlayışıyla da özde çelişiktir. Öte yandan, onun eylemleri İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi salt çelişmezlik ilkesiyle sınırlı olup, dilediğini yapabildiğine göre, insanca bilinemeyecek demektir.⁽¹¹²⁰⁾ Bilinemeyen, ilkesi olmayan şeye gösterge aramak ne ölçüde doğrudur? Tasavvufi anlayışa yöneldiğinde, aslında Gazzâlî, söylediğimiz bu olguları fark etmiş gibidir; çünkü göstergeciliğin değerini tümünden yadsımasa bile onu sıradan insanlara özgü kılmış, seçkinlerin ulaştığı aşamada gösteren-gösterilen ikiliğinin kalktığını ifade etmiştir.⁽¹¹²¹⁾ O bunu yer yer Kuran'ın Hz. Muhammed'le ilintili olarak söylediği, "attığın zaman sen atmadın, öldürdüğün zaman sen öldürmedin"⁽¹¹²²⁾ ve "nereye dönerseniz dönün, Tanrının yüzü oradadır"⁽¹¹²³⁾ ayetine ve "ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, konuştuğu dili oldum"⁽¹¹²⁴⁾ ve Musa'ya Tanrının, "ben hasta oldum beni sormadın"⁽¹¹²⁵⁾ dediğini bildiren hadise dayanır.⁽¹¹²⁶⁾ Bu sözler varlığın birliği öğretisini

1118 Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.631-632.

1119) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.4. Aynı anlayış Me'âric'te şöyle dillenir: "Hakikatte, Tanrı ve O'nun eylemlerinden başka varlık yoktur. Tüm varlıklar ve mülkleri O'nun eylemidir." Me'âric, s.104.

1120) Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Cilt:II, s.643.

1121) Nitekim o, "Mişkât el-Envâr"da şöyle der: "O'ndan başka Tanrı olmadığına göre, O'ndan başka o da yoktur. Çünkü o, işaret edilen şeyden ibarettir. İşaret ancak, O'na olduğuna göre, artık bir başka o nasıl olabilir? Ne zaman bir şeye işaret etsek, gerçekte bu işaret O'nadır. (...) Güneşin ışığına işaret, gerçekte güneşe işaretidir. Varolan her şeyin, O'na nispeti, görünüştedir. Gerçek kendisinden ibarettir". Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.21.

1122) Enfâl Suresi, 17.

1123) Bakara Suresi, 115.

1124) Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.22.

1125) Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.22.

1126) Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.21-23.

savunuyor gibidir; ama Gazzâlî, bu anlayıştan kaçınmaya da çalışır. Ayrıca o, "iki dünyada Tanrıdan başkası yoktur"⁽¹¹²⁷⁾; "şahit de şahit olunan da O'dur"⁽¹¹²⁸⁾ demekle, dış dünyayı, saltanat (*melekût*) evreninin silik bir kopyası olarak görmekte, onu insanın gölgesine benzetmekte,⁽¹¹²⁹⁾ onun varlığının mecazi olduğunu ifade etmektedir.⁽¹¹³⁰⁾ Yine ona göre, dış dünya özü itibarıyla salt yokluktur; kendinde varlığı yoktur. O şöyle der:

Özüyle zorunlu olan varlık saltık hakikattir. Özüyle mümkün ve başkasıyla zorunlu varlık ise, bir yönüyle gerçek, diğer yönüyle gerçek değildir (*bâtıl*). O, özü gereği var olmadığı için, gerçek değildir (*bâtıl*); başkası nedeniyle varlık kazandığı için gerçektir. (...) Yani kendi açısından ele alındığında, gerçek değil; Tanrı açısından ele alındığında onu yarattığı için gerçektir. Tanrı'dan başka hiçbir şey, özü itibarıyla varlığa layık değildir. (...) Hak, dış dünyada, zihinlerde ve dilde varlığı olandır. (...) Her şeyden önce insan, kendisini gerçek saymamalı (*bâtıl*) ve bilmelidir ki, Tanrı'nın dışında hiçbir varlık gerçek değildir.⁽¹¹³¹⁾

Gazzâlî tüm bu söylemlerine karşın, göstergecilğe sisteminde önemli bir yer ayırır. Onun göstergeli anlayışının iki boyutu bulunmaktadır. İlki, nesnelerin insanlar için yararını (*inâyet*) ele alıp, buradan Tanrıya ulaşmaktır. İkinci boyutu ise, doğrudan, amaca uygun düzene ve uyuma dikkat çekerek, buradan Tanrının varlığını ve niteliklerini göstermektir. Onun bu anlayışının iki boyutu da, Kuran'dan esin almaktadır; zira Kuran, gökyüzünün yıldızlarla süslendiğinden, orada bir çatlağın bulunmadığından, dağların, yıldızların, güneşin, ayın, denizin, hayvanların, suların vb. insan için Tanrı tarafından yaratıldığından söz eder ve insanları, hem Tanrının

1127) Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn", s.24.

1128) Bu deyiş Kuran ayetidir. Bkz. Burûc Suresi, 3. O anılan ayeti aktardıktan sonra şöyle der: "Şahit Tanrı'dır; şahit olunan (*meşhûr*) ise ilahi güzelliğin (*cemâl*) tecellisi, yani bir yansımasıdır. Bu durumda Tanrı, hem şahit hem de şahit olunan olur." Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn", s.19.

1129) Gazzâlî bu anlayışını, yer yer, görünen evren saltanat evrenine göre, öze nispetle kabuk; insana nispetle gölgesi; ağaca nispetle ağacın meyvesi benzetmelerine baş vurarak anlatır. Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.13-14.

1130) O şöyle der: "Tanrı'nın dışındaki varlıklar Tanrı ile vardır. Bu yüzden onların kendinde varlıkları yoktur. Onların varlıkları kendinde varlık olmadığı için mecazidir." Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn", s.52-53.

1131) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.97-98.

kudreti hem de inayetini gözlemlemeye çağırır.⁽¹¹³²⁾ Kuşkusuz göstergeciliği hangi açıdan ele alırsak alalım, bu bizi tanrısal merkezli ve erekselci bir dünya görüşüne iletir. Erekselci anlayışın, dinsel değeri yadsınamaz. Ancak anılan anlayışın, Gomperz'in de belirttiği gibi bilimsel açıdan, kimi sakıncalarının olduğu bilinmektedir. Bunların en önemlileri, "tasarlanan ereklér peşinde koşmanın, insanın kolayca elde edebileceği yakın nedenleri görmesini engellemesi, olguların kendilerini doğru bir biçimde algılanmasının önünde perde olması ve acele sonuçlar üretmeyi desteklemesidir."⁽¹¹³³⁾

a) Düzendən Yola Çıkan Göstergencilik

Gazzâlî evrenin her parçasının sağlam ve düzenli bir eylem olduğunu, onun ise, bilgeliği, kudreti ve süsleyiciliği olan bir varlığa işaret ettiğini söyler. O şöyle der:

Evren, zihinleri hayrette bırakan, bir takım harika ve göstergelerden (*âyât*) meydana gelmiş, sağlam, tertipli ve üstün bir nizama, eşsiz bir düzene sahip, bir varlıktır. Bu ise, kuşkusuz üstün bir kudrete (ve bilgiye) kanıtlık eder.⁽¹¹³⁴⁾

Anılan uslamlamadan hareket eden Gazzâlî, evrende gözlemlediği her düzenli olguyu, tanrısal bilgi ve kudretten yola çıkarak açıklar. Bu düzeni yer yer tanrısal âdaletle de ilâtilendirir.⁽¹¹³⁵⁾ Evrendeki düzeni görmezden geleni köre benzetir.⁽¹¹³⁶⁾ Ona göre ay, güneş ve yıldızların şaşmaz hareketleri, mevsimlerin birbiri ardınca gelmesi, varlıkların biri diğerinin gereksinimini karşılayacak bir

1132) Örneğin bkz. Nebe Suresi, 6-16; Bakara Suresi, 164; Nuh Suresi, 15-18; Vakı'a Suresi, 58-73; Fussilet Suresi, 53; Zariyat Suresi, 20-21; Kâl Suresi, 6; Furkân Suresi, 61; En'am Suresi, 97; Nâzi'ât Suresi, 31-33; Mülk Suresi, 15.

1133) Gomperz'in ereksellik konusundaki görüşleri, Mehmet Dag tarafından özetlenmiş; İslam düşünürlerinin erekselci anlayışları kökenleri ile birlikte ortaya konmuştur. Bkz. Mehmet Dag, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s. 57, dip not. 143.

1134) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.80. Aynı anlayış için bkz. *el-İktisâd*, s.99-100; *el-Maksad*, s.54; "el-Hikme", s.3-4.

1135) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.72 vd.; *Me'ârif*, s.99.

1136) O şöyle der: "Alemdaki her şeyi O yaratmıştır. Yaratıklarını öyle yaratmıştır ki, ondan daha iyisi ve güzeli olamaz. (...) (İnsanlar). O'nun işinin ve hikmetinin sırrını anlayamazlar. Böyle olanlar köre benzer. Kör bir odaya girer, orada her şey yerli yerindedir; ama o görmez. Bir şeye carınca, bir şeyi devirmeye, 'bunu niye yol üstüne ayak altına koyarlar' der. Halbuki o şey ayak altında değildir. Fakat o, yolu görmemektedir." Gazzâlî, "el-Mednûn el-Kebîr", s.136. *Kimya-yı Saadet*, s.81.

biçimde sıradizime sahip oluşu, yetkinden yetkin olmayana doğru inışı, insanın kendisi ve sahip olduğu organları Tanrının göstergeleri olarak yorumlanmalıdır.⁽¹¹³⁷⁾ O şöyle der:

Evrenin parçalarının yarısına göz gezdirsek, ve sonra o parçalar-
lardaki hikmetleri saymaya kalksak, süsleyici (müzeyyin) ismi-
ni daha iyi kavrarız. Bu düzen ve güzellik, evrenin her parça-
sında, hatta karıncanın organlarında bile vardır. Hayvanın en
küçük organı olan gözdeki hikmetleri açıklamaya kalksak, söz
uzar ve anlatmakla bitiremeyiz. Gözün tabakalarını, biçimleri-
ni, ölçüsünü, renklerini, onda bulunan hikmetleri bilmeyen,
onun görünüşünün ötesini bilmiyor demektir; onun biçimlen-
diricisini bilmeyen, görünüşü aşamamıştır. Bu sözümüz, hay-
van ve bitkiler ile, onların her parçası için geçerlidir.⁽¹¹³⁸⁾

Gazzâlî, akıllarının olmadığını söylediği hayvanların düzenli ey-
lemlerini de, upkı İbn Sînâ⁽¹¹³⁹⁾ gibi Tanrının bir göstergesi sayar;
çünkü Gazzâlî'ye göre onlar, bu eylemleri kendi başına yapamazlar;
bu ancak tanrısal ilhamla olasıdır.⁽¹¹⁴⁰⁾ Nitekim onca, kuşların kuluç-
ka süresince yumurta üzerinde yatmaları, taneleri kolayca bulmaları,
insanı hayrette bırakan yuvalar yapmaları, kanatlarıyla kuluçka
döneminde yumurtaları sarmaları, yavrularına ağızlarıyla yiyecek
taşımaları,⁽¹¹⁴¹⁾ dişi ve erkek güvercinlerin yardımlaşmaları,⁽¹¹⁴²⁾ ya-
rasa, baykuş ve humma kuşunun sadece gece dışarı çıkmaları,⁽¹¹⁴³⁾ ke-
lebeğin havada yaşaması,⁽¹¹⁴⁴⁾ köpeğin sahibine zarar vermemesi,⁽¹¹⁴⁵⁾
kargaların ölümlerini gömmeleri,⁽¹¹⁴⁶⁾ arılardaki ve karıncalardaki hi-
yerarşik yapı, toplu yaşamaları,⁽¹¹⁴⁷⁾ ipek böceğinin yaprakları yeme-

1137) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.54 ve 72 vd.; "el-Hikme", s.5 vd.; *Kimyayı Saâdet*, s.563 vd.; "el-Mednün el-Kebîr", s.136 vd.

1138) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.54.

1139) Bkz. Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", s.364 vd.

1140) Bkz. Gazzâlî, *el-İhtisâd*, s.87-90; "el-Hikme", s.42-67; *Kimya-yı Saâdet*, s.567-568.

1141) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.53 vd.; *Kimyayı Saâdet*, s.567.

1142) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.50 vd.

1143) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.49.

1144) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.49.

1145) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.53 vd.

1146) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.55.

1147) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.58 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.567.

si⁽¹¹⁴⁸⁾ vb.yi Tanrı ilham etmektedir.⁽¹¹⁴⁹⁾ Tüm bunlar düzenli eylemlerdir; akli olmayan bir varlığın bunları yapması olanaksızdır. Ona göre, aynı durum, akli olmayan bebeğin doğar doğmaz, karanlıkta bile olsa, annesinin memesini bulması olgusu için de geçerlidir. O, büyük ölçüde İbn Sînâ'dan esinlenerek⁽¹¹⁵⁰⁾ şöyle der:

Çocuk ana rahmini terk eder etmez, kendi seçimiyle hemen annesinin memesine sarılarak onu emer. Kedi yavrusu, doğar doğmaz, daha gözleri kapalıyken, derhal annesinin memesine hücum eder. Örümceğin ördüğü, acayip biçimli ağların düzgünlüğü, kenarlarının birbirine eşitliği ve uyumluluğu, mühendisleri bile hayrette bırakacak denli üstün bir sanatı temsil etmektedir. Mühendislerin dahi bilmediği ve onları bu konuda açız bırakan bu hususun, bilginin dışında, ondan tamamen ayrı bir yönünün bulunduğu kesin olarak bilinmesi gerekir. Aynı şekilde, arıların evlerini altı köşeli olarak yapmaları, bir gerçektir. Bunlar içinde, dört köşeli, yuvarlak, yedi köşeli veya herhangi bir şekle raslanmamaktadır. Bunun nedeni, kuşkusuz, altı köşeli şekilde, geometrik kanıtların işaret ettiği ve başka hiçbir şekilde bulunmayan ayırıcı bir özelliğinin olmasıdır. (...) Tanrı, peteklerini yapılarında, kendilerine altı kenarlı şekli tercih etmelerini sağlamıştır. Şimdi, acaba bu arılar, üstün bir zekaya sahip insanların çoğununun algılamalarının üstünde olan bu incelikleri, kendi kendilerine mi bildiler ya da yapmak zorunda oldukları bu şeyler, kendilerine hükmetmekte tek olan yaratıcı tarafından mı öğretildi. Oysa onların, gerek bu petek üzerindeki ve gerekse içindeki bütün eylemleri, onlar bilmeseler dahi, yalnızca Tanrı'nın takdiri ve dilemesiyle meydana gelmekte ve kendilerinin asla bu eylemlerden kaçınma konusunda kudretleri bulunmamaktadır.⁽¹¹⁵¹⁾

b) Gözetimden (İnâyet) Yola Çıkan Göstergencilik

Gazzâlî'ye göre, bir hütûn olarak evren, hem içinde bulunan varlık ve nesnelerin hem de insanın gereksinimlerine uygundur.⁽¹¹⁵²⁾ Bu

1148 Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.60 vd.

1149 Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.60 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.567-558.

1150) Gazzâlî İbn Sînâ'nın söylediklerini aynen tekrar eder. Bkz. Mehmet Dag, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", s.364 -365.

1151) Gazzâlî, *el-İhtisâd*, Ar. s.88-89; Tr. s.66-67. Aynı deyişler için bkz. "el-Hikme", s.60 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.567.

1152) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.5 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.563 vd.;

durum kendi başına ve tesadüfen gerçekleşmiş olamaz; bir planlayıcı gereklidir.⁽¹¹⁵³⁾ İşte bu gereksinime uygunluk, *Kuran*'ın da dediği gibi, hiçbir şeyin boşu boşuna yaratılmadığını göstermektedir.⁽¹¹⁵⁴⁾ Gazzâlî anılan gereksinime uygunluğu insansal açıdan şöyle dillendirir:

Bil ki, evrenin, üzerinde aklım kullanarak düşündüğünde, gereksinimin olan her şeyin içinde var edildiği bir eve benzediğini görürsün. Çok tavan gibi yükseltilmiş; yeryüzü yaygı gibi uzatılmış; yıldızlar kandil gibi asılmış; madenler hazine gibi saklanmış. Bunların her biri, niteliğine göre, insanlar için hazırlanmıştır. İnsan sanki, eski bir evin sahibi gibidir. Bu evde bulunan çeşitli bitkiler ve değişik hayvanlar, insanın yararına, onların gereksinimlerini karşılamak için yaratılmıştır.⁽¹¹⁵⁵⁾

O, anılan saptamayı yapıktan sonra, *Kuran* ayetlerinden, döneminin biliminden ve gündelik gözlemlerinden hareketle, varlık ve nesnelerin, hem birbiri açısından hem de insan açısından yararlarını saymaya başlar. Onun, *Kuran* ayetlerini en başa almasının konuyu dinsel açıdan temellendirmek gibi bir işlevi olsa da, söylemi *Kuran*'ın deyişlerini aştığı için, döneminin bilimini ve gündelik deneyimlerini onda okuması olarak algılanabilir. O, sık sık, Tanrıyı yüceltmek adına, saydığı yararların aslında çok az olduğunu, insanın kavrayamayacağı nice yararlı ve hikmetli olguların bulunduğu-
nu hatırlatır.⁽¹¹⁵⁶⁾

O, önce gökyüzünün ve oradaki nesnelerin, ardından yeryüzünün ve oradaki varlık ve nesnelerin insansal yararını ele alır. Ona göre gökyüzünün muhteşem güzelliğinin üzüntüleri ve kederleri azalmak, kalpteki vesveseleri kaldırmak, korku ve endişeyi yok etmek, Tanrıyı anımsatmak, kalbe O'nun büyüklüğünü yerleştirmek, zihinlerdeki sıradan düşünceleri yok etmek, aşk hastalığı

1153) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.54.

1154) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.32. *Kuran* hiçbir şeyin gereksiz yaratılmadığı anlayışını şöyle dillendirir: "Göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmadık." *Sad Suresi*, 27.

1155) Gazzâlî, "el-Hikme", s.5.

1156) Gazzâlî şöyle der: "Tanrı'nın tüm varlıklarını ya da onlardan birisindeki tüm hikmetleri saymaya kalksak, acız kalırız. İnsanların hikmetler konusunda kavrayabileceği, sadece Tanrı'nın onlara bildirdiği kadardır." "el-Hikme", s.4-5. Aynı anlayış için bkz. *Kimya-yı Saadet*, s.563-564.

olanlara şifa, özlemi olanlara teselli, sevenlere arkadaş, Tanrıya dua edenlere dergah olmak gibi bir dizi işlevi bulunmaktadır.⁽¹¹⁵⁷⁾ Orada bulunan güneşin ise, gece ve gündüzün oluşmasına aracı olmak, dinsel görevlerin vaktini bildirmek, insanların çalışmasını sağlamak, nesneleri aydınlatmak, ısınmayı sağlamak gibi görevleri bulunmaktadır. Tanrı mevsimleri oluştururken, onu egmekte, kışın ışığını azaltmakta, yazın da artırmaktadır. O, bunları, insan ve bitkilerin yararı için yapmaktadır.⁽¹¹⁵⁸⁾ Gazzâlî, güneşin önemini belirtmek için, "eğer Tanrı geceyi kıyamete değin sürdürse, size O'ndan başka kim ışık verir"⁽¹¹⁵⁹⁾ ayetini anar. Gece, ay ve yıldızlar da boşuna yaratılmamıştır. Tanrı geceyi, insanlar dinlensin diye var etmiştir.⁽¹¹⁶⁰⁾ Ayı ise, işi olanların gece çalışabilmeleri için yaratmış ve onun ışığını çalışanları rahatsız etmesin diye, az var etmiştir. Ayrıca Tanrı ayı, yılların ve ayların bilinmesinin bir aracı kılmıştır. Onun şekilden şekile girmesi, kimi zaman tutulması, Tanrının yüceliğini hatırlatmak içindir.⁽¹¹⁶¹⁾ Yıldızlar, hem insanın içini rahatlatan gökyüzünün süsleri olarak, hem müneccimlik yapanlara aracı olmak, hem de kara ve denizde insanları yollarını bulmaları için var edilmişlerdir.⁽¹¹⁶²⁾

Gökler, güneş, ay, yıldızlar ve burçların sürekli olarak yılın dört mevsiminde dünya üzerinde dönmeleri, yeryüzünde bulunan, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi varlıkların iyiliği içindir. Bunu Tanrı takdir etmiştir.⁽¹¹⁶³⁾

Tanrının hikmetlerinin en büyüklerinden birisi de, O'nun, felekleri (*eflâk*) yaratmasıdır. Bu felekler, yeryüzünün sabit ve sağlam bir biçimde durmasını sağlamayı amaçlamaktadır.⁽¹¹⁶⁴⁾

Gazzâlî'ye göre, yeryüzünün yaratılış hikmetiyse, canlılar için barınak olmak, onların yiyeceğini, insanları rahatsız eden leşlerin

1157) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.5-6.

1158) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.7 vd.

1159) Kasas Suresi, 71.

1160) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.9 vd.

1161) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.10.

1162) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.10-11.

1163) Gazzâlî, "el-Hikme", s.11.

1164) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.11.

gömülmesini sağlamaktır.⁽¹¹⁶⁵⁾ Onca Tanrı, "yeri biz döşedik; ne güzel döşeyiciyiz"⁽¹¹⁶⁶⁾; "biz yeryüzünü, hem dirilere hem de ölülere toplanma yeri, yaptık"⁽¹¹⁶⁷⁾; "ondan suyunu otlağını çıkardık, tüm bunları size ve hayvanlarınıza laydalı olsun diye var ettik"⁽¹¹⁶⁸⁾ diyerek bu olgulara işaret etmektedir.⁽¹¹⁶⁹⁾ Ayrıca ona göre, Tanrının yeryüzünü sürekli sallamaması, bunu arada bir yapması da tanrısal hikmete işaret eder. Nitekim Gazzâlî, Tanrı yeryüzünü sürekli sallasaydı orada yaşanmazdı; O, bunu, arada bir yapmakta ve insanları bununla uyarmaktadır, demektedir.⁽¹¹⁷⁰⁾ Gazzâlî'ye göre, hikmeti gereği yeryüzünün hazineleri olan madenleri insanlar için var eden Tanrı,⁽¹¹⁷¹⁾ yine hikmeti gereği onları nasıl bulup işleyeceklerini de onlara öğretmiştir. O şöyle der:

Tanrı, yeryüzünün derinliklerinde bulunan altın, gümüş ve bunlar gibi diğer madenleri gereksinim duydukları kadar çıkarıp kullanmalarını ve bunlardan ihtiyaç duydukları alet ve eşyaları yapmalarını onlara ilham etti. Yine, korunması gereken nesneleri muhafaza etmek, kazanmış oldukları yüzük ve benzeri kıymetli şeyleri saklamak için, bu madenlerden sağlam kasalar ve benzeri kaplar yapmayı da, Tanrı ilham etmiştir. İnsanlar, bu koruyucu kaplar sayesinde gereksinim duydukları mücevherleri kullanma zamanına kadar korumuş olurlar.⁽¹¹⁷²⁾

Tanrı dağları, Kur'an'da bildirdiği gibi, sapa sağlam dikmiş, yerin sarsılmasını önlemek için ağırlık yapmış, suyun merkezi olmasını sağlamıştır. Dağlar kerestelik ağaçların, yaban hayvanlarının yaşam alanlarıdır. Ayrıca Gazzâlî, dağların kavimlerin doğal korunma yeri olduklarını, düşman saldırısında mevzi görevi gördüklerini, madenlerin çoğunun orada yaratıldığını söyler⁽¹¹⁷³⁾ ve ekler:

1165) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.12 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.566.

1166) Zâriyât Suresi, 48.

1167) Mürselât Suresi, 25-26.

1168) Nâzi'ât Suresi, 31-33. •

1169) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.12.

1170) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.13.

1171) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.13-14; *Kimya-yı Saâdet*, s.566.

1172) Gazzâlî, "el-Hikme", s.15.

1173) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.15-17, *Kimya-yı Saâdet*, s.566.

Tüm bunlar, abes olarak, rasgele yaratılmış değildir. Hepsi varlıkların gereksinimine uygun olarak yerli yerince yaratılmış ve bununla evrenin iyiliği gözetilmiştir.⁽¹¹⁷⁴⁾

Onca, denizler de boşuna yaratılmamıştır. Çünkü, *Kuran*, onların, insanların taze etler yemeleri, inci ve mercan gibi süs eşyası çıkarmaları, gemilerle seyahat etmeleri ve yük taşımaları için yaratıldığını söyler.⁽¹¹⁷⁵⁾ Ona göre, Tanrı, denizdeki hayvanları karadan çok yaratmış; insanlara, anber balığının derisinden kalkan yapmayı öğretmiş; gemiler denizlerde yüzebilsin diye ağacın ağırlığını sudan daha hafif yaratmış ve insanlara yüklerini taşımaları için gemi yapmayı öğretmiştir.⁽¹¹⁷⁶⁾ O şöyle der:

Tanrı, bir lütuf olarak ağaçları suyun üzerinde yüzebilecek şekilde sudan daha hafif yarattı. İnsanlara ağaçtan kendilerini ve yüklerini taşımak için gemi yapmayı öğretti. Sonra da yelkenli gemiler için yeterli oranda zaman zaman rüzgar gönderdi. Bu yüzden gemiler bir yerden başka bir yere kolayca gider. Sonra yeteneği olanlara (*ehl*) rüzgar bilgisini (*meteoroloji*) öğretti.⁽¹¹⁷⁷⁾

Tanrının varlıklar için yarattığı en yararlı şeylerden birisi de, Gazzâlî'ye göre sudur. Çünkü su, hem insan, bitki ve hayvanların yaşamlarını sürdürmede hem de toprağı çamur haline getirip ev yapmada gereklidir.⁽¹¹⁷⁸⁾ Onca hava varlıkların yaşamlarını sürdürmek,⁽¹¹⁷⁹⁾ yağmur bitkileri bitirmek,⁽¹¹⁸⁰⁾ ateş yemek pişirmek, ısınmak, madenleri eritip işlemek, geceleyin aydınlanmak ve ısınmak için var edilmiştir.⁽¹¹⁸¹⁾ O, hayvanların yaratılış amacının ise, insanlara etiyle, sütüyle, yünüyle, yük taşıyıcılığı ile yardım etmek olduğunu söyler.⁽¹¹⁸²⁾ Tanrı hayvanları insanın hizmetine verdiği için, onlara akıl vermemiştir. Eğer onca, Tanrı file, deveye,

1174) Gazzâlî, "el-Hikme", s.16.

1175) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.17 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.568-569.

1176) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.18-19.

1177) Gazzâlî, "el-Hikme", s.18.

1178) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.19 vd.

1179) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.21 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.569.

1180) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.22 vd.

1181) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.23 vd.

1182) Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.51 vd.

ata akıl verseydi, insandan daha güçlü olduklarından, kendilerini kullandırmazlardı.⁽¹¹⁸³⁾ Tanrının ineekten süt, arıdan şifa olan bal çıkarması, insanlara en büyük nimetidir.⁽¹¹⁸⁴⁾ Bitkilerin var edilmesi de, insanın ihtiyaçlarına dönüktür ve onlar olmasa insan gıdasız kalır.⁽¹¹⁸⁵⁾ Gazzâlî, insanın kendi organlarının da, tıpkı hayvanlarındaki gibi, gereksinimlerine uygun olduğunu belirtir. Nitekim ona göre Tanrı, nesli sürdürmek için cinsel organları var etmiş; yemek için ağız, koklamak için burun, kendini korumak ve iş yapmak için el, yürümek için ayak, görmek için göz, kam temizlemek için ciğer, kalbi korumak için kalp kafesi, onu hayvanlardan ayırmak için akıl, güzel görünmek için ırnakları, saçları ve kirpikleri vb. yaratmıştır.⁽¹¹⁸⁶⁾ Gazzâlî, insanın organlarını Tanrının niçin yarattığını ayrı ayrı ele aldıktan sonra şöyle der:

Size şu gerçeği açıklamış bulunuyoruz: Organların her birisi, bir gereksinime ve bir işe karşılık gelmektedir. Eğer bu organlarda ne fazlalık ne de noksanlık olsa, gereksinime ve işe karşılık gelmezdi. İşte tüm bunlar, yargısında üstün olan ve her şeyi hilen Tanrı'nın bir takdiridir.⁽¹¹⁸⁷⁾

III.3. Tanrının Temsilcileri Olarak İnsanlar: Sıradancılık ve Seçkincilik

Klasik İslam düşüncesinde, seçkincilik ve sıradancılık öğretisi önemli bir yer tutar ve hemen her düşünürde karşılaşılır. Onların düşün sistemlerinde bu anlayış, bilgikuramsal ve varlıkbilimsel bir temele dayandırılmaktadır. Çünkü bilgikuramsal ve varlıkbilimsel açıdan varlıklar eşit değildir. Nitekim bilgi, salık olan Tanrıya aittir ve O bilgiyi dilediğine, bir diğer deyişle. seçkin kullarına verir; oysa sıradan insanlar bu bilgiye doğrudan ulaşamazlar; sadece seçkinlerden öğrenirler ve onlara uyarlar. Aslında bu anlayış, peygamberlik kurumunun onaylandığı bir düşün sisteminin zorunlu sonucudur. Zira, Tanrının insanlardan bazılarını

¹¹⁸³⁾ Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.53 vd.

¹¹⁸⁴⁾ Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.58 vd.

¹¹⁸⁵⁾ Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.67 vd.

¹¹⁸⁶⁾ Bkz. Gazzâlî, "el-Hikme", s.26 vd.; Kimya-yı Saadet, s.563-566.

¹¹⁸⁷⁾ Gazzâlî, "el-Hikme", s.36.

seçip, kendi istemiyle onlara bilgi ve hikmeti verdiğini kabul etmek, onları diğer insanlardan ayrıcalıklı bir konuma yükseltmek demektir. Gerçekten *Kuran*'a bakıldığında, peygamberlerin gerek bilgikuramsal gerekse varlıkbilimsel açıdan diğer insanlardan üstün kılındığının ifade edildiğini, onlara diğer insanlara verilmeyen kimi ayrıcalıkların verildiğinin⁽¹¹⁸⁸⁾ söylendiğini görürüz. Bu ayrıcalıklar, vahiyde olduğu gibi, kimi zaman bilgi kaynaklarındaki bir ayrıcalığa,⁽¹¹⁸⁹⁾ kimi zaman da, Hz. Muhammed örneğinde olduğu gibi, dörtten fazla kadınla evlenebilmek, kendisini sunan kadınlarla birlikte olmak, eşlerine ayrıcalık tanımak gibi sosyal olgulara dönük olabilmektedir.⁽¹¹⁹⁰⁾ Ayrıca, *Kuran*'da muhkem ve müteşâbih ayetlerden söz edilmesi⁽¹¹⁹¹⁾ ve kimi yorumlara göre, müteşâbih olanların yalnızca bilgide derinleşmiş (*râsih*) olanlarca bilinebileceğinin söylenmesi,⁽¹¹⁹²⁾ seçkincilik ve sıradancılık anlayışının meşrulaştırılmasında ve kapsamının genişletilmesinde etkin bir rol oynamıştır.

Kendinden önce oluşturulmuş düşün geleneğini ve *Kuran*'ın anlayışını dikkate alan Gazzâlî, seçkincilik ve sıradancılık öğretisini onaylamış ve ona bilgikuramsal ve varlıkbilimsel anlayışında önemli bir yer vermiştir. Onun bu konuda en yakın eşin kaynağının Fârâbî olduğu söylenebilir. Nitekim o, Fârâbî'deki anlatıma⁽¹¹⁹³⁾ oldukça yakın bir ifadeyle genelde varlıkları, Tanrıdan yola çıkarak varlıkbilimsel değeri gittükçe düşen bir varlık hiyerarşisi benimsemekte ve aynı hiyerarşiyi insanlara da uygulamaktadır.⁽¹¹⁹⁴⁾ Onca, varlık hiyerarşisinin en tepesinde ilk neden olan Tanrı yer aldığı gibi, insansal-toplumsal hiyerarşinin en tepesinde de O'nun seçtiği kişiyi imleyen peygamberler bulunmaktadır. Ardından veliler, bil-

1188) Örneğin bkz. Fussilet Suresi, 6; Nisâ Suresi, 163.

1189) Örneğin bkz. Ahzâb Suresi, 30-33, 50-53.

1190) *Kuran*'daki, muhkem ve müteşâbih deyişlerinin geçtiği ayetler paradoks içerir. Nitekim, Hüd Suresi, 1. ayet *Kuran*'ın tanınımının muhkem olduğunu söylerken, Zümer Suresinin 23. ayeti onun tamamının müteşâbih olduğunu söyler. Âli İmrân Suresinin 7. ayeti ise bir kısmının muhkem, bir kısmının da müteşâbih olduğunu söyler.

1191) Bkz. İsmail Cerrahoglu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 1989, s.129.

1192) Bkz. Fârâbî, *el-Medinet'ül Fâzıla*, s.30 vd.

1193) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.105 vd.

geler (ulemâ) ve yer yer de siyasiler gelmektedir.⁽¹¹⁹⁴⁾ Çünkü veliler, Tanrı ile ıvık peygamber gibi, ilham kanalıyla da olsa kimi bilgiler almakta⁽¹¹⁹⁵⁾; siyasiler ise, onun kimi zaman dillendirdiği deyişle, Tanrının insanları yönetmeleri için yarattığı insanlar ve Tanrının gölgeleri olmaktadır.⁽¹¹⁹⁶⁾ O kelamcı ve fıkıhçıları, onların kimi konularda halk düzeyini aştıklarını söylese de,⁽¹¹⁹⁷⁾ genelde halk düzeyine yakın bir konuma oturtmaktadır. Sıradan insanlar, yani çiftçiler, esnaflar ve tüccarlar en alta yerleştirilmektedir. Kuşkusuz onun yaptığı bu sınıflama, insanların hem bilgisel yetilerini hem de yönetsel durumlarını dikkate alan bir sınıflamadır. O bu sınıflamasını, kimi zaman seçkinler seçkini (*havâss el-havâss*), seçkin (*havâss*) ve halk (*avâmm*) olarak betimlerken⁽¹¹⁹⁸⁾ kimi zaman da seçkinler (*havâss*) ve halk (*avâmm*) olarak dillendirmektedir.⁽¹¹⁹⁹⁾ Bu sınıflama ona göre insanların kendiliklerinden oluşturduğu bir sınıflama değildir. O bu sınıflamayı dört temelden hareketle tanrısal bir zemine oturtur. İlk temel, Tanrının öncesiz takdiridir. Çünkü Tanrı, takdiri gereği, kimilerini öne almış, kimilerini geride bırakmıştır. Bu durum değiştirilemez. O şöyle der:

Yaklaşuran da, uzaklaşuran da Tanrı'dır. Kimi yaklaştırmışsa, onu öne geçirmiş, kimi de uzaklaştırmışsa, onu geride bırakmıştır. Peygamber ve dostlarını kendine yaklaştırmakla öne geçirmeyi; düşmanları kendisinden uzaklaştırmak, kendisi ile onların arasına perde çekmekle, onları geride bırakmayı arzulamıştır. Bir sultan iki kişiyi kendine yaklaştırsa; fakat birini

[1194] Bkz. Gazzâlî, "el-Mednün el-Kebîr", s.122-123 ve 141-142; *el-Maksad*, s.28-29 ve 35-36 ve 45-56 ve 77-78 ve 80-82 ve 105; *Ihyâ*, Cilt:I, s.19; "Mişkât el-Envâr", s.6 vd.; *Me'âric*, s.105.

[1195] Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.87 ve 105 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s.29-30; "Mi'râc es-Sâlikin", s.139; "Mişkât el-Envâr", s.35; *Ihyâ*, cilt:I, s.25 vd.; *Mizân el-Amel*, s.53; "Ravda et-Tâlibin", s.78-79. *Me'âric*, s.89.

[1196] Bkz. Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihât'ül-Mülûk)*, Çev. Osman Şekerci, Sinan Yayınları, Ankara, 1978, s.52.

[1197] Krş. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.60 vd. ve 89 vd.; "el-Mednün es-Sagîr", s.171-172; *er-Risâle el-Va'ziyye*, s.57-59; "Faysal et-Tefrika", s.129-131; "Ravda et-Tâlibin", s.47-48.

[1198] Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.6.

[1199] Bkz. Gazzâlî, *Ihyâ*, Cilt:I, s.89 vd.; *el-Mednün es-Sagîr*, s.171-172; "er-Risâle el-Va'ziyye", s.57-59; "Faysal et-Tefrika", s.129-131, *el-İhtisâd*, s.51-52; *el-Maksad*, s.116.

kendine daha yakın bir yerde oturtsa, doğal olarak, onu diğerinin önüne geçirmiş olmakla, onu yüceltmiş (*takdim*) olacaktır. Önde olma niteliği ya yer ya da rütbe bakımından olur. (...) Tanrı katında, kuşkusuz öne geçirilen, ona yakın (*mukarreb*) olanlardır. Önce melekler, sonra peygamberler, daha sonra veliler ve onları takip eden bilginler (*ülemâ*) diğer varlıklardan öne geçirilmişlerdir. (...) İşte öne geçiren de, geride bırakan da Tanrı'dır. Çünkü onların ilerlemesini ve gerilemesini gördüğümüz zaman, onları ilerleten, ya da kimilerinin ibadetlerini azaltıp geriletken (...) Tanrı'dır. Bu yüzden o, hem ilerleten hem de geriletendir. Öne geçirme ve geri bırakmadan kasıt, rütbesini düşürme ve rütbesini artırmadır. Demek ki, ilerleyen ve öne geçen, kendi bilgi ve yetenekleriyle değil, Tanrı'nın ilerletmesiyle ilerlemektedir. Gerileyen de, kendisi değil, Tanrı'nın iradesiyle gerilemektedir. Bu iddiamızı, şu ayetler kanıtlamaktadır: "Kuşkusuz, kendileri için, tarafımızdan en güzel mutluluk takdir edilmiş olanlar, cehennemden uzaklaştırılmışlardır" (Enbiyâ Sûresi, 101). "Eğer biz dileseydik, herkesi doğruya iletirdik. Fakat, cehennemi, insanlarla ve cinlerle dolduracağım sözü hak olmuştur" (Secde Sûresi, 13).⁽¹²⁰⁰⁾

Gazzâlî'nin seçkincilik ve sıradancılık öğretisini dayandığı ikinci temel, insanların zihinsel düzeyleri ile ilintilidir. O bu olguyu, "sana ruhtan soruyorlar" ayetine gönderme yaparak şöyle dillendirir.

Tanrı elçisi, neden ruhun sırrının ve hakikatının ortaya konulmasından men edildi denirse, şöyle yanıt verilir: Ruh, zihinlerin anlayamayacağı, algıların kaldıramayacağı bir takım niteliklere sahiptir. Çünkü insanlar, sıradan (*avâmî*) ve seçkinler (*havâs*) olmak üzere ikiye ayrılır. Doğasında sıradanlığın ağır bastığı insanlar, ruh hakkında, Tanrı'nın bildirdiklerine uygun olan bilgileri bile doğrulamıyor. Bu insanlar, ruhun niteliklerini nasıl kabul etsinler? Aynı şekilde, doğalarında sıradanlık bulunan Kerrâmiye ve Hanbeliye ve diğerleri, Tanrı'yı cisim ve onun ilintilerinden soyutlamayı (*tenzîh*) yadsıdılar. Çünkü onlar, cisim ve cisimliğe işaret eden niteliklere sahip olmayan bir varlığın olabileceğini düşünemediler. Bunların içerisinde, sıradanlıktan bir parça kurtulanlar Tanrı'yı cisim olmaktan uzaklaşturdılar. Fakat yine de, O'ndan cisimsel eklentileri tüm-den uzak tutmaya akılları yetmedi; çünkü onun bir yönünün

bulundugunu iddia ettiler. Ama bunun yanında, Eş'ariler ve Mu'tezililer, sıradanlıktan kurtularak, Tanrı'yı cisimlikten ve yonden soyutlamakta başarılı oldular. Şayet bunların yanında, neden ruhun niteliklerinin açıklanması olası olmuyor, diye sorulursa, deriz ki: Çünkü onlar, ruhun niteliklerini, Tanrı'dan başkası için imkansız gördüler. Bu nitelikler, onların yanında ruha ilâştirildiğinde, seni hemen dinsizlikle suçlarlar ve derler ki: "Bu bir henzetmedir (*teşbih*); çünkü sen, özel bir biçimde, kendini, Tanrı'nın nitelikleriyle donatıyorsun." Oysa, onların bu söylemi, Tanrı'nın en özgün niteliğini bilmekten kaynaklanmaktadır.⁽¹²⁰¹⁾

Gazzâlî'nin seçkincilik ve sıradancılık öğretisinin dayandığı üçüncü temel, ikincisiyle iç içedir ve Kuran'ın halka özgü (*hatabî*), kelamcılara özgü (*cedelî*) ve seçkinlere özgü (*burhânî*) yargılar ve kanıtlar içermesi ve onun gizli, sadece seçkinlerin elde edebileceği içsel anlamlarının olduğu düşüncesidir.

Tanrı der ki: "Rabb'inin yoluna, hikmet, güzel öğüt (*el-mev'iza el-hasene*) ve onlarla en güzel şekilde tartışarak (*cadilhum bi'lleti hiye ahsen*) davet et." Bil ki, hikmetle, güzel öğüt ve tartışmayla Tanrı'ya çağırın ayrı ayrı gruplardır.⁽¹²⁰²⁾

- O, bu anlayışının uzantısı olarak, Kuran'ın insanbiçimci deyişlerinin halka özgü olduğunu, oysa insanbiçimciliği (*tesbih*) yadsıyan kısımlarının ise, seçkinlere özgü olduğunu ima eder.⁽¹²⁰³⁾ İnsanbiçimci ifadelerin ve Kuran'ın içsel yorumunun, kimi kez halka anlatılmamasını önerir; halkı ondan uzak tutmaya çalışır⁽¹²⁰⁴⁾; ama İbn Rüşd'ün deyişiyle, halka dönük eserlerde, bu konuda ayrıntılı

¹²⁰¹) Gazzâlî, "Ravda et-Talibîn", s.47-48. Aynı anlayış için bkz. "el-Mednûn es-Sağır", s.170-172.

¹²⁰²) Gazzâlî, "el-Kıstâs el-Müstakim" s.6-7; "İlcâm el-Avâmm", s.120. Gazzâlî, anılan anlayışa dayanarak insanların inançlarını da sınıflandırır. Onca sırasıyla, insanların bilgisel derecelerine göre, burhânî, vehmî, hatabî, salt duymaya dayalı, bir kanıtla birlikte duymaya dayalı ve doğasına ve ahlakına uygun olan şeyi işitmeye dayalı inançtan söz edilebilir. O, bu inançların hepsinin geçerli olduğunu söyler; zira onca inancın özü, sadece tasdiktir. Bkz. İlcâm el-Avâmm, s.114-117.

¹²⁰³) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.94.

¹²⁰⁴) Bu anlayış en belirgin olarak İlcâm el-Avâmm an İlm el-Kelâm (s.60 vd.) adlı yapıtta belirir.

bilgiler aktarır.⁽¹²⁰⁵⁾ Ancak, onun bu tutumu, halkı değişik grupların inançlarından uzak tutmaya dönüktür ve mücedditlik ve ihya hareketiyle iç içedir. O, olağan durumda, yani halkın inancını tehdit eden bir durum yoksa ve doğru inanç üzerinde iseler onları te'vîl ve içsel anlamlardan uzak durmaya çağırır.

Gazzâlî'nin, seçkincilik ve sıradancılık öğretisini dayandırdığı dördüncü temel, ruh öğretisinden yola çıkar. Onca Tanrı, insanın ruhsal yeteneği ile bilgisel düzeyi arasında doğru orantı kurmuştur. Çünkü bilginin mahalli, karanlık olan beden değil, saltanat (melekût) evrenine ait olan ruhtur.⁽¹²⁰⁶⁾ Ruh onun tarafından, duyusal ruh, hayalî ruh, akli ruh, fikrî ruh ve kutsal ruh olarak değeri düşükten yükseğe doğru derecelenir. İlk ruh, hayvanlarda bulunur; ikincisi, çocuklarda bulunur; üçüncüsü çocuklar ve hayvanlarda bulunmaz, sıradan insanlarda bulunur; dördüncüsü, ileri düzeye ulaşanlarda ve beşincisi ise, peygamber ve kimi velilerde bulunur. Bu ruh ayrımı, duyusal, hayalî, vehmî ve akli idrak aşamalarıyla iç içedir ve halk, en çok, vehmî idrake ulaşabilir; oysa seçkinler, kalp gözü aracılığı ile, tümel akıl ve tümel nefisle ilişki kurarak, akli idrak aşamasının zirvesine ulaşırlar.⁽¹²⁰⁷⁾ Bu nedenle halkın bilgisi kuruntudan ibarettir; gerçek tümel bilgi seçkinlerin bilgisidir ve Tanrının vergisidir.

a) Seçkinler Seçkini (Havâss el-Havâss)

Bu grup, Gazzâlî'nin sisteminde peygamberlere ayrılmıştır. Onlar her yönüyle diğer insanlardan üstündürler. Doğrudan, tümel-kutsal akıl, tümel-kutsal ruh, Cebrail ya da Tanrı ile iletişim kurup ondan bilgiler alırlar⁽¹²⁰⁸⁾; bu uykuda iken gerçekleştirebileceği gibi, uyanık iken de gerçekleştirebilir.⁽¹²⁰⁹⁾ Tanrının izniyle mucizevi olgular gerçekleştirirler⁽¹²¹⁰⁾ ve nefisleriyle doğayı ve diğer nefisleri

1205) Bkz. İbn Rüşd, "el-Keşf", s.267 vd.

1206) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.90-91; "Ravda et-Talibîn", s.40; Me'âric, s.41 vd.

1207) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.34-39.

1208) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.104 -106; Me'âric, s.89-90 ve 125; "Mişkât el-Envâr", s.35-36; "el-Hikme", s.77; "el-Mednün el-Kebîr", s.128-129; Kimya-yı Saâdet, s.29-30.

1209) Bkz. Gazzâlî, "Faysal et-Tefrika", s.122; Kimya-yı Saâdet, s.29.

1210) Bkz. Gazzâlî, el-İktisâd, s.208-209; Tehâfût, s.192; "el-Mednün el-Kebîr", s.146-148.

etkilerler.⁽¹²¹¹⁾ Halkı Tanrıya ve ahiret bilgisine yönlendirirler ve Tanrı adına şeriatı kurarlar. Bu şeriat, Gazzâlî'ye göre, hem dünya hem de ahiret mutluluğunun kaynağıdır.⁽¹²¹²⁾ Peygamberlerin zihni, ateş değmeden tutuşan fitil gibidir⁽¹²¹³⁾; onlar peygamberliği çalışarak elde etmemişlerdir; uzlet hayatı yaşayıp, dünyadan uzaklaşarak Tanrıya yaklaşılmaya çalışmışlarsa da, bu, peygamberliği kazanmak için değildir; çünkü peygamberlik, doğrudan Tanrı vergisidir.⁽¹²¹⁴⁾

Gazzâlî yer yer, peygamberlik (*nübüvvet*) ve elçilik (*risâlet*) arasında bir fark olduğunu ima eder. Onca peygamberlik, kutsal nefsin, bilgilerin ve ussal olarak kavranabilen hakikatlerin kabul edilmesidir. Elçilik ise, bu bilgi ve hakikatleri, faydalanmak isteyen insanlara tebliğ etmektir. Onca, kimi kez, bazı nefsler bu bilgileri ve hakikatleri elde edebilirler ama, herhangi bir özür ve veya herhangi bir nedenden dolayı bunları tebliğ etmezler.⁽¹²¹⁵⁾

Onun kanısına göre, peygamberler, güvenilir; yani doğru sözlü, ussal yetenekleri çok üstün, emanete sadık, günahsız, Tanrı katında en yüksek dereceye sahip, eşsiz kimselerdir.⁽¹²¹⁶⁾ Ancak onların, Tanrı katındaki dereceleri, birbirinden az da olsa farklılaşır. Onların, Tanrıya en yakını, İslam peygamberi Muhammed'dir.⁽¹²¹⁷⁾ Gazzâlî bu anlayışı, "Musa sağ olsaydı, bana uymaktan başka çaresi olmazdı"⁽¹²¹⁸⁾, "ben ademoğullarının seçkiniyim (*seyyid*); bununla gururlanıyorum ve ben Adem yaratılmadan da peygamberdim"⁽¹²¹⁹⁾, "Adem çamurla su arası bir şey iken ben peygamberdim"⁽¹²²⁰⁾, "ben peygamberlerin yaratılışça ilki, gönderilişçe sonuncusuyum"⁽¹²²¹⁾, "Tanrının ilk yarattığı şey Muhammed'in tözüdür"⁽¹²²²⁾, "sen olma-

1211) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednün el-Kebir", s.147-148; *Kimya-yı Saâdet*, s.28-29.

1212) Bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.46-47.

1213) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.72 ve 132-133

1214) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.131.

1215) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.106.

1216) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.51 ve 117; "Ravda et-Tâlibîn", s.73 -75.

1217) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.51 ve 82.

1218) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.51.

1219) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.51; "Ravda et-Tâlibîn", s.50.

1220) Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn", s.50; *Me'âric*, s.116.

1221) Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn", s.50-51; *Me'âric*, s.116

1222) Gazzâlî, *Me'âric*, s.118.

san felekleri yaratmazdım" (1223) hadislerine dayandırır. (1224) Gazzâlî, peygamberler arasında derecelendirmeye değinirken, ıpkı İslam fîlozoñları gibi dinin ve şeriatın geçirdiğı bir evrimden de söz eder. (1225) Onca, "din ve şeriat, Adem ile başlamış, Nûh, İbrâhîm, Musa gibi peygamberlerden geçerek olgunlaşmış, Hz. Muhammed ile bu gelişim son noktasına ulaşmıştır". (1226) Bu gelişim de göstermektedir ki, en önde olan peygamber Hz. Muhammed'dir. Onun seçkinin seçkinine yönelik imgesi, Hz. Muhammed'e bakışında belirginleşir. Bu yüzden, ona bakışını, en iyi örnekleyen uzun bir metinle nesnel hale getirebiliriz. Bu metin, Gazzâlî'nin Hz. Muhammed'i ve onun örneğinde diğçer peygamberleri, *Kuran*'dan ve hadislerden yola çıkarak nasıl aşkınlılaştırdığının ilginç bir örneğini sunmaktadır:

↑Tanrı elçisinin insanlar üzerinde hakları bulunmaktadır. Bu hakların ilki, onun getirdiğı her şeyi, söylediklerini, kalp ile tasdik edip, dil ile "o, Tanrı'nın tüm insanlığa gönderdiği elçisidir" diyerek tanıklık etmek, hem emrettiğı hem de yasakladığı tüm şeylerde ona uymaktır. Aynı şekilde, ona karşı sevgi beslemek, içten olmak, onu ululamak, ona itaat etmek ve ona dua etmek (*salâvât*) gerekir. İşte tüm bunlar zorunludur (*vâcib*). Bil ki, tüm İslam topluluğı (*ümme*t). Tanrı elçisinin şeytandan ve günahlardan korunmuş olduğı hususunda görüş birliğine varmıştır. Çünkü şeytan, herhangi bir yolla, ne görünüşüne işkence edebilir ne de içsel dünyasına vesvese türü şeylerle etkide bulunabilir. Benzer bir biçimde o, Tanrı ve nitelikleri konusunda bilgisizliğe düşmekten ya da peygamberliğinden sonra, akıl ve şeriat bakımından tüm bu konularda hakikate ters düşen bir durum içinde olmaktan, tüm bu konularda Tanrı'dan, vahiy yoluyla gelen, dinsel bildirileri bildirmekte ve yerine getirmekte herhangi bir kusur içinde bulunmaktan uzaktır. Yine o, Tanrı'dan haber aldığı süre içinde ve elçiliğı sırasında, bilerek veya bilmeyerek (*kasd* ev *gayr kasd*) yalandan ve sözünden dönmekten uzaktır. Çünkü bunlar, hem ussal hem de görüş birliğı (*icmâ'*) ile mucizeye aykırıdır ve kabulü imkansızdır. Onu, peygamberlikten önceki

1223) Gazzâlî, *Me'âric*, s.118.

1224) Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn", s.50-51; *el-Maksad*, s.51; *Me'âric*, s.116 vd

1225) Bkz. Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", s.11-13.

1226) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.119.

yaşamında da bundan soyutlamak gerekir. O, görüş birliği ile, büyük ve küçük günah ve sakıncalı (*mekrûh*) durumlar içeren tüm eylemlerden korunmuştur. (...) Tüm hallerinde, rızadan, öfkeden, ciddiyetten, şakadan, sıhhat ve hastalıktan masumdur (*ismet*). Yanılmak, unutmak, aymazlık, verdiği haberlerde hata etmek de, onun için imkansızdır; çünkü bunlar uzlaşa ile mucizeye aykırıdır. Bildirdiği şeylerde yanlış, sadece, bir koşulla olası olabilir; o da, derhal farkına varmaktır. Bu yanlış bir hikmete dönüktür; bu hikmet, ortaya koyduğu şeylerdeki incelikleri bilmeyi ve ona tâbi olmayı sağlamak içindir. (...) Tanrı elçisinin yanılma durumunun nedeni, özde bilginin anlatılması ve şeriatın tesisini amaçlamaktadır. Nitekim o şöyle demiştir: "Ben bir şey hususunda unutup yanılmam. Böyle bir durum ortaya çıkarsa, bu yalnızca, bildirmek istediğim şeyi açıklamak içindir". (...) Bununla beraber çoğu bilgin, Tanrı elçisine ait bu durumu, topluluğa (*ümme*) ait siyasal güçlükler, halktan gelen baskılar ve onlara göğüs germe, kendi ailesinin etkisi ve aile üyelerine yönelik düşünceler, düşmanlık ve hücumların ağırlığı gibi nedenlerle olası saymışlardır. Çünkü bunda, onun peygamberlik derecesini düşüren ve mucizeye aykırı olan bir durum bulunmamaktadır. Bilmelisin ki, Tanrı elçisinin, aynı zamanda bir insan (*beşer*) olduğunun bilinmesi için, bedenlerinin dışıyla acı duyması, açlık hissetmesi olasıdır. Fakat bu durum, onun daima, Rabb'inin gözetiminde ve onunla dostluk (*ünsiyet*) halinde olması sağlamayı amaçlamaktadır ve iç dünyasına bir etkide bulunmaz. Buraya kadar anlattıklarımızın hepsi, Hz. Muhammed için nasıl geçerliyse, diğer peygamberler ve melekler için de geçerlidir. Yine bilmelisin ki, peygamberin yapması zorunlu (*vâcib*) olan eylemler vardır. Bunlar, teheccüd, vitir, kuşluk namazları kılmak, kurban kesmek, danışarak iş yapmak, eşlerini seçmek, misvak kullanmak, düşmanların yaptıkları işkenceler karşısında sabretmek ve kötülüğü değiştirmektir. Sadece peygambere yasak olan kimi eylemler de bulunmaktadır. Bunlar yazı yazmak, şiir okumak, sadaka, zekat, başkasının faydalandığı mala el koymak, savaşta hile yapmak, boşanmak isteyen eşi zorla alı koymak, pırasa, sarımsak ve soğan yemek, yaslanarak yemek yemek,...anlaşma yoluyla, Müslüman olan ya da olmayan bir kadınla evlenmek, borçlunun üzerine namaz kılmak (...) ve savaştan önce cariye edinmektir. Peygamberler için yapılmasında sakınca bulunmayan (*mübah*) eylemlere gelince, bu eylemler şunlardır: Kendisi ve ailesi hakkında yargıda bulun-

ması, tanıklık yapması ve kabulde bulunması, ganimetin beşte birinin helal olması ve evli bir kadını arzuladığında eşinin kadını boşama gerekliliği, dilediği kadınla mehir vermeksizin nikahlanması, nikahın vermek (*hebbet*) sözüyle gerçekleşmiş olması, ihtiyaç sahibinin elinden mal alması, ihtiyaç sahibinin isteyerek vermesi, dilediğinde ölülere ıdırılması, bilgisiyle ebedi geçerli hüküm vermesi, zihnine ve amaçlarına ilişkin kötülüğü engellemesi, abdestinin uyumak ve bir kadınla birleşmekle bozulmaması, malına miras düşmemesi, nikahlı ve iddet süresi dolmamış kadına talip olduğunda kadının kabul etmesi gerekliliği, nikahını velinin izni olmadan ve şahit bulunmadan kıyabilmesi, dört ve dokuzdan fazla eş alması, ihramlı iken nikahlanması ve nikahının kendisi ve dilediği insan için geçerli sayılmasıdır. Peygamberin sadece kendine özgü üstünlükleri de bulunmaktadır. Bu üstünlükler, kendisinin ölümünden sonra eşlerinin başkalarına kesin olarak haram olması, onlarla cinsel ilişkide bulunduktan sonra, onların inananların anneleri olmaları, şeriatının önceki şeriatları geçersiz kılması (*nesh*) ve şeriatının hükümlerinin ebedi olması, mucize olan kitabının değişim ve bozulmağdan uzak olması, onun (*Kur'an*) insanlar için Tanrı'nın varlığının kanıtı olması, onun için yeryüzünün temiz bir mescit kılınması, kendisine beş şefaatin verilmiş olması, en büyük şefaatin kendine özgü kılınmış olması, cennetin kapısını çalanların ilki olması, ümmetinin en seçkin ümmet olması ve sapkınlıkta birleşmemesi, ilk şefaati eden ve şefaati ilk kabul edilen olması, ümmetinin yarısının kıyame günü melekler gibi olması, yerin ilk defa kendisi için açılması, idrarının temizleyici ve şifalı olması, önünü gördüğü gibi arkasını da görmesi, odasının önünden kendisine seslenilmesinin helal olmaması, (...) adıyla çağrılmasının doğru olmaması ve özlü konuşma yeteneğinin verilmiş olmasıdır.⁽¹²²⁷⁾

Gazzâlî'nin, bu kadar ayrıcalıklı kıldığı peygambere, olumsuz şeyler yüklemenin ya da onu aşağılamanın, acaba cezası nedir? Bunu da ondan dinleyelim:

Bilmelisin ki, Tanrı, *Kur'an*'da, peygambere eziyet etmeyi haram kılmış ve edenleri de lanetlemiştir. İslam topluluğu ise, onda, açık ya da kapalı olarak kusur gören ve ona söven Müslümanların öldürülmesi hususunda görüş birliğine varmıştır. Tanrı el-

1227) Gazzâlî, "Ravda et-Talibin", s.74-77.

çisinde kusur gören, ayıplayan, huyunda, yaratılışında, dininde ve ahlakında, neshinde, iffet ve şerefinde ona bir noksanlık ve kusur iliştiren, hakaret amacıyla, onu bir şeye benzeten, önemsemeyen ve diliyle kuçumseyen kimse, öldürülmelidir.⁽¹²²⁸⁾

b) Seçkinler (*Havâss*)

Seçkinler, Gazzâlî'ye göre, velileri, bilgeleri ve siyasilere içermektedir. Onca veliler, Tanrının seçkin kulları ve Tanrı dostlarıdır. Bu kimseler bu dünyadan el etek çekerek kendi çabaları ve içsel deneyimleriyle Tanrıya ulaşmaya çalışan kimselerdir.⁽¹²²⁹⁾ Kuşkusuz her çaba gösterenin bu aşamaya ulaşacağı konusunda bir güvence yoktur. Öncesiz tanrısal takdir onların veli olacağını belirlemişse bu makama ulaşılır; aksi takdirde kişiye veli olmak için geçilecek merhaleler zor gelir ve ağır şartlarına dayanamaz. Bu kimseler, Tanrı izin verdiği ölçüde korunmuş levhaya uzanırlar ve tümel nefis aracılığı ile oradan bir takım hakikatleri elde ederler ve ıpkı peygamberler gibi, bu bilgi alma hem uyanık hem de uykuda iken gerçekleşebilir.⁽¹²³⁰⁾ Aynı durum bilgiler için de geçerlidir. Onların yaşantısı tümüyle peygamberlerin yaşantısına benzer. Onlara, ıpkı peygamberler gibi, inziva hayatı sevdirelmıştır; gönül gözü açılmıştır ve hakikatleri bizzat yaşayarak elde etmeleri sağlanmıştır.⁽¹²³¹⁾ Velilerin ve bilgelerin temel ereği, ahiret ve tevhit bilgisine yönelmek, ihya ve tecdit hareketiyle insanları şeriata ve tanrısal yükselişe yönlendirmektir.⁽¹²³²⁾ Onlar ahlakiyla, mizacıyla, dünyaya değer vermemeleriyle, iradelerini Tanrıya teslim etmeleriyle halka örneklik ederler. Yani peygamberden sonra, onun yaşamının örneği olurlar.⁽¹²³³⁾ Tanrı, bilginlerden çoğu dünyaya meyil gösterse de, ahiret bilgisini talep eden ve dinini canlandıran bilgeleri dünyadan tümüyle çekip almaz. Nitekim peygamber, her yüz yılın başında bir mücedditin geleceğini bildirmiştir.⁽¹²³⁴⁾ Bu anlayışa uygun olarak

1228) Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn", s.77.

1229) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.89; *Kimya-yı Saâdet*, s.27-28.

1230) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.105 vd.; *Me'âric*, s.87-88; "Mişkât el-Envâr", s.35-36; *Kimya-yı Saâdet*, s.29 vd.; "Faysal et-Tefrika", s.122.

1231) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.75-76.

1232) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.60 vd.; *el-Maksad*, s.45-46 83 ve 96 ve 116.

1233) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.45-46 ve 82-83.

1234) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.43.

Gazzâlî, velilerin ve bilgelerin görevinin ihya olduğunu söyler.⁽¹²³⁵⁾ Ancak onların başarı ve başarısızlıklarının Tanrının takdirine bağlı olduğunu kaydeder. Nitekim o şöyle der:

Sıradan insanları, diğer dünyadaki mutluluğa iletmeye çalışanlar, onları doğru yola yönlendirenler, görünüşte peygamberleri, veliler ve bilginler gibi görölse de, aksine, onların dilleri aracılığı ile sıradan insanlara doğru yolu gösteren Tanrı'dır. Onlar, yalnızca Tanrı'nın tedbiri ve kudreti altında iş gören varlıklardır.⁽¹²³⁶⁾

Gazzâlî, İslam dinsel bildirilerinden bir parça uzaklaşarak, peygamberin peygamberlik görevini siyasallaştırır ve siyaset, özde peygamberlerin görevidir, der. Çünkü onlar, dünyasal düzeni, ahiret saadetini kazanacak biçimde kurmuşlardır. Gazzâlî'nin siyaseti peygamberlik kurumunun içine dahil etmesi, teolojik kökenli siyaset felsefesinin bir uzantısıdır ve bu anlayış ortaçağ İslamı dünyasında genel bir kabul görmüştür. Oysa peygamber siyasal sorunlarla ilgilenmiş olsa bile, bunu, dinsel nitelikli peygamberlik kurumunun bir parçası olarak görmemek gerekir; çünkü siyaset, tümüyle insanın tecrübe alanına giren dünyevi bir konudur. Bu olgunun farkına varamayan Gazzâlî'ye göre, peygamberlerin siyaseti, hem dışa hem de içe hitap eder.⁽¹²³⁷⁾ Hz. Muhammed öldükten sonra, siyasal görevi seçkin dört halife sürdürmüş; ardından halifelik sona ermiş, sultanlık dönemi başlamış ve siyasal bozulmalar baş göstermiştir.⁽¹²³⁸⁾ Onca bu sultanlar, halkın sadece dışına hitap etmektedir. Oysa gerçek siyaset, hem iç hem de dış dünyaya hitap etmeli ve halkı birleştirmeyi başarmalıdır.⁽¹²³⁹⁾ Bu anlayış, Gazzâlî'nin toplumsal birleştiricilik projesinin bir yansımasıdır ve siyasilerce, bu konuda düşen görevleri anımsatmaya dönüktür. O, kendi hayatı siyasilerle iç içe geçmesine karşın, son dönem eserlerinde, bilgeleri siyasilerden uzak durmaya çağırır.⁽¹²⁴⁰⁾ Bunun nedeni, siyasilerin yaşamını

1235) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.96.

1236) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.116.

1237) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt:1, s.19. Gazzâlî'nin siyaset konusunda görüşleri için bkz. Zerrin Kurtoglu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s.216-234.

1238) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.44 vd.; *Kimya-yı Saadet*, s.211.

1239) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.19-20.

1240) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.66 vd.; *Kimya-yı Saadet*, s.211.

yakından gözlemesi, onların din ve dünya ve halkı birleştirmek ve adalet dağıtmaktan çok, kendi bencil arzularının peşine düşmüş ve şeriata uymayan bir yaşam biçimini benimsemiş olmalarını gözlememesi olmalıdır. Nitekim o, şöyle der:

Sultanın ve adamlarının yanına gidip onlara selam vermek dinsel açıdan çok çirkin bir harekettir. Onların yanına sadece zorunlu olunca gidilir. Bu konuda Hz. Peygamber, devlet başkanlarını nitelerken, "zalim olurlar" dedi ve ekledi: "Onlardan uzaklaşmak isteyen kurtulur; onlarla beraber olanlar ise bu dünyada düşkün olur ve böylece o da onlar gibi olur." O yine şöyle dedi: "Benden sonra zalim sultanlar gelir; onların yanlarına giden ve zulümlerine göz yuman ve bu hareketlerini beğenenler benden değildir. Kıyamet günü benim havuzumdan su içemezler." O bir başka sözünde ise, "Tanrı'nın en büyük düşmanları devlet başkanlarının yanında olan âlimlerdir" demiştir. (...) Tanrı'ya yemin ederim ki, âlim sultana yaklaşığı kadar, Tanrı'dan uzaklaşır. (...) Sultanın yanına giden âlimlerin Müslümanlara zararı kumarcılardan ve hilecilerden daha çoktur.⁽¹²⁴¹⁾

O, anılan kötü durumu değiştirmek için, Platon ve ondan esinlenen Fârâbî'nin bilge hükümdarını anımsatırcasına siyasilerin bilge olmaları, şeriati iyi bilmeleri, halkı uhrevi saadete yönlendirmeleri gerektiğini söyler; çünkü onca siyaset, dinin ikiz kız kardeşidir.⁽¹²⁴²⁾ Siyasal düzenin sağlam olunması, dinsel yaşamı da tehlikeye sokar. Bu yüzden Gazzâlî, zalim de olsalar, yöneticilere isyanı meşru görmez.⁽¹²⁴³⁾ Bu anlayış, onun kaderci tutumuyla oldukça uyumludur. Siyasilerin, hem dünya hem de ahiret saadetine hizmet eden bir yönetim oluşturmaları, tanrısal öncesiz takdirle bağlantılıdır. Onca, halkın ve sıradan insanların siyasilere özenmemesi gerekir; çünkü Tanrı, siyasileri ayrı bir zümre olarak, insanları yönetsinler diye yaratmıştır. O, Nasihât el-Mülûk'de şöyle der:

Tanrı, insanoglundan iki grubu seçip, yaradıkları üzerine üstün kıldı: Peygamberler ve devlet başkanları.⁽¹²⁴⁴⁾

1241) Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.211.

1242) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisad*, s.236 vd.

1243) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisad*, s.239.

1244) Gazzâlî, *Nasihât'ul-Mulûk*, s.52.

O, bu anlayışının uzantısı ve döneminin düşün geleneğine uyararak sultanları, Tanrının yeryüzünde gölgeleri olarak nitelemeyi de ihmal etmez:

Sultan, yeryüzünde Tanrı'nın gölgesidir. Nasıl gölge insanı güneşten koruyorsa, sultan da halkını tehlikeden koruduğu için, Tanrı'nın gölgesi olarak nitelenmiştir.⁽¹²⁴⁵⁾

c) Sıradan İnsanlar (Avâmm)

Toplunun çoğunluğunu oluşturan bu insanlar, bilgikuramsal açıdan, kuruntusal idrak aşamasını aşamamış; bu yüzden hakikati elde etmek için, yol göstericiye (mürşid) gereksinimi olan insanlardır.⁽¹²⁴⁶⁾ Gazzâlî'nin bu anlayışı Fârâbî'nin yapılarına dayanmaktadır.⁽¹²⁴⁷⁾ Onca, eğer, bu insanların zihni, sapkın guruplarca karıştırılmamış ve sapkın inançlarla doldurulmamışsa, bunları, gerek kelami gerekse hakikate yönelik diğer tartışmalardan uzak tutmak gerekir. Ancak inançlarında kuşku oluşmuşsa, o zaman, kimi hakikatler onlara açılır.⁽¹²⁴⁸⁾ Bu nedenle, Tanrının nitelikleri önceli mi öncesiz mi, Kuran yaratılmış mı yaratılmamış mı, herhangi bir ayetin içsel yorumu şu inu bu mu ya da ruh, kader ve Tanrının nitelikleri türünden tartışmalardan onları uzak tutmaya çağırır.⁽¹²⁴⁹⁾

1245) Gazzâlî, *Nasihât'ül-Mülûk*, s.52.

1246) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.45-46 ve 82-83; Eyyuhâ el-Veled, s.161-162; Hulâsa et-Tasâniif, s.146-147; "Ravda et-Tâlibin", s.19-20; "er-Risâle el-Ledünniyye", s.109.

1247) Bkz. Fârâbî, *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, çevirenler: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, KB Yayınları, İstanbul, 1980, s.43-44.

1248) Krs. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.88 vd.; *İlcâm el-Avâmm*, s.61 vd.; *er-Risâle el-Va'ziyye*, s.57-59.

1249) Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibin", s.47-48 ve 85; *el-Meznün es-Sagîr*, s.171-172. Gazzâlî aynı tutumunu *İhyâ*'da da sürdürür ve anlayışını, "herkese seviyesine göre muamele etmekle emrolunduk"; "insanlara akıllarının almadığı bir sözü anlatmak fitneye neden olur" deyişleri aracılığı ile Hz. Muhammed'e dayandırır. Ardından da şöyle der: "Sıradan insanlara tartışma kapısını aralamak doğru değildir; çünkü bu onları, insanların geçimini sağlayan çalışmadan alıkoyar." *İhyâ*, Cilt:1, s.57-58. O, bir başka parçada ise şöyle der: "Herhangi bir şey özünde herkesin anlayamayacağı kadar ince olur ve onu ancak seçkin insanlar (*havâss*) anlayabilir. Onlara gereken bunu başkalarına açıklamaktır. Eğer açarlarsa, sıradan insanlar (*avâmm*) onu anlayamayacağı için fitneye neden olur. Peygamberin ruhun sırrını gizli tutup açıklamaması bu yüzden. (...) Aynı şekilde, Tanrı'nın nitelikleri konusunda da herkesin anlayamayacağı incelikler vardır. Bu yüzden Tanrı elçisi onu, ilim, irade ve kudretlerine benzeterek anlattı." *İhyâ*, Cilt:1, s.94.

Ayrıca onları, Tanrıya cisim ve cisimsel nitelikler iliştiirmedikleri sürece, Kur'an'ın insan benzeşimli ayetlerini çevirtiden (*te'vil*) uzak tutmak gerekir.¹²⁵⁰ Hz. Muhammed'in deyişiyle, herkese algılama düzeyi ve zihinsel kapasitesi doğrultusunda konuşmak zorunludur. Yalın hakikati algılayamayacak düzeyde olana, hakikati anlatmak, onu zayi etmektir.¹²⁵¹ Onca, halka düşen, tahkiki iman değil, taklidi imandır. O şöyle der:

Yükümlü olan kişinin, en asgari düzeyde inanması gerekenler, Tanrı'dan başka ilah yoktur, sözüdür. Ardından Tanrı elçisini doğrulamak ve Tanrı'nın, diri, bilgili, kudretli, konuşucu, irade edici, duyucu, ıstıci olduğunu ve O'nun benzeri bir şey olmadığını onaylamaktır. Onun, bunları kabul etmesi ve hakikatini araştırmaması gerekir. Konuşma, bilgi ve diğer niteliklerin önceli mi öncesiz mi olduğu gibi soruları haurına getirmeden ölen kimse mümindir. (...) Ona, kâimcıların büyük bir istekle tartıştıkları kanıtlar gereksizdir. Aksine, her kimin kalbinde, kanıt ve kesin bilgiye (*burhân*) dayanmayan soyut bir inanç, tasdikle gerçeklik kazanmışsa, o inançlı bir kimsedir. Zira Tanrı elçisi, bundan fazlasıyla yükümlü kılmamıştır. Onun döneminde Araplar ve sıradan insanlar (*avâm*) böyle inanmışlardır. Ancak kim yaşadığı yerde (*belde*) konuşulan, tanrısal konuşmanın önceliliği ve öncesizliği, tanrısal oturma (istikâ), tanrısal inmenin (*nûzûl*) ve diğerlerinin neliği hakkında yapılan tartışmaları duyar, bunları kalbine sokmaz, ibadet ve cylemiyle meşgul olursa, iman sınırının içinde kalır. Eger kalbine sokarsa, en azından ona gerekli olan, öncekilerin (*selef*) inandığı gibi inanmak ve Kur'an'ın öncesizliğini doğrulamaktır. Onun, tıpkı öncekiler (*selef*) gibi şöyle demesi gerekir: "Kur'an, Tanrının yaratılmamış sö-

1250) Gazzâlî, ruh, Tanrı ve nitelikleri konusunu halka açmamayı önerir; kader konusunu anlaşılabilir bir konudur ama halka açılmamalıdır; insanbicimci (teşbihi) ifadeler konusunda ise, iyi anlatılırsa anlaşılabilirliğini söyler, ama bu konu da kimi zaman sıkıntı doğurabilir. O bu yüzden halka selefin, anılan deyişleri doğrultusunda susmaları anlayışını salık verir. *İhyâ*, Cilt:1, s.94-98. Onun halka önerdiği selefi anlayışın insanbicimci nitelikler konusundaki tavrı onca şunlardır: "Aşkınlaştırma ve maddi niteliklerden arındırma (takdis), olduğu gibi kabul (tasdik), yetersizliğin ıralı (el-i'trâf bi'l-acz), susma (sükût), olduğu gibi koruma (imsâk), içsel anlamı araştırmama (el-keff), seçkinlere teslim olma (et-teslim li ehl el-ma'rife)." *İlcâm el-Avâm*, s.61-62.

1251) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.57-58; Eyyuhâ el-Veled, s.165; *Hulâsa et-Tasârif*, s.151; "Mishkât el-Envâr", s.6.

zûdür. Tanrısal olurma (istivâ) gerçektir, kibirlenerek bu konuda soru sormak bir yenilik ıcat etmektir (bid'at); onun nasıllığı bilinmemektedir." Yine, şeriatın getirdiği tüm şeylere, öz olarak (mücmel), gerçekliğini ve nelliğini araştırmadan inanması gerekir. Eğer bu ona bir yarar sağlamaz, kalbini çeşitli kuşkular ve şüpheler sararsa, kuşku ve şüphesinin giderilmesi biraz kelâmî bilgi anlatılmakla giderilecekse, bu ona anlatılmalıdır. Eğer kuşku ve şüphesi, güçlü değilse, kelâmının katında hasta olarak kabul edilmez. Az bir söz ona yeterlidir; onun kanıtları incelenmesi şarî değildir. Aksine kuşku ve şüphesini, kanıt ve delillerin hakikatini vermeden dağıtmak daha doğrudur. Zira kanıt ya da delil, sorunun ve ona verilen yanıtın tam algılanmasını gerektirir. Dile getirilen kuşku, belki kalbindeki inkarı derinleştirmemiştir ve bu da yanıtın algılanmasında algıyı zorlayabilir. (...) Çünkü hem kuşku hem de yanıt ince ve dakiktir; bu yüzden onun akli bunu kaldırmayabilir. (...) Hakikatlerin algılanmasıyla uğraşan seçkinlere gelince, durum tam tersinedir. Sıradan insanların (gerekmedikçe) kelâmdan uzak tutulmaları, yüzme bilmeyen çocuğun nehir kenarından düşüp boğulma tehlikesi yüzünden men edilmesine benzer. Güçlüler ve yüzme bilenler bundan uzak tutulmazlar; çünkü onların ruhsatları vardır. Fakât burada önemli bir sorun vardır. O sorun şudur: Her akli zayıf olan gururludur ve önde olma istegine sahiptir; çünkü herkes aklının yeterli olduğuna kanidir ve bu konuda Tanrı'dan razıdır. Bu yüzden, akıl zayıflığı olan kişi de, tüm hakikatleri kavrayabileceğine inanır. O da, zeki insanlar gibi denizin derinliklerine dalar ve farkına varmadan boğulur. Halk için doğru olan, (...) selefın yoluna uymak, elçiye inanmak, öz olarak Tanrı'nın indirdiği, elçisinin haber verdiği şeyleri araştırmadan, kanıtları incelemeyen onaylamaktır. Onların, tartışma yerine takva ile uğraşmaları gerekir. Peygamber, dostlarını tartışmaya dalmış görünce, kızmış ve yüzü kızarmış bir durumda şöyle demiştir: "Ben size bunu mı emrettim? Siz durmuş kitabın bir kısım ayetlerini diğer kısmıyla tartıştıyorsunuz. Tanrı'nın size emrettiğini yapın; yasakladıklarından da sakının ve tartışmayın." Peygamberin bu yaptığı, doğru olan yöntemi salık vermektir. (1252)

Gazzâlî, kelâmın kılı kırk yaran tartışmalarını bir kenara bırakıp, sağlam taklidî inancı olanları, peygamberleri, velileri ve selefî örnek almaya çağırır. Onları kurtuluşa ulaştıracak, peygamberler, veliler

ve selef gibi, mürşit olan kimselere uymak, tevhit ve ahiret bilgisine yönelmek, dünyadan mümkün olduğunca uzaklaşmak ve içe yönelip Tanrıya ulaşmaya çalışmaktır.

III.4. Bir Bütün Olarak İnsanın ve Evrenin Ereği

Klasik İslam düşüncesi, Kuran'ın hiçbir şey boşuna yaratılmamıştır⁽¹²⁵³⁾ söylemini dikkate alarak, evrenin ve evrendeki varlık ve nesnelerin belli bir ereği yerine getirmek için, bilinçli bir varlık tarafından, tasarlanarak var edildiğini sık sık yinelemektedir. Bu erek, gerek kelimcılara, gerek filozoflara, gerekse tasavvufçulara bakılırsa, farklı sözcüklerle ifade edilse de, Tanrı ve eylemlerinin bilinmesi ve insanın gerçek yaşam olduğuna inanılan ahiret hayatına hazırlanmasıdır.⁽¹²⁵⁴⁾ Onlarca, insanın mutluluğu bunda saklıdır ve evren bunun için var edilmiştir. Kelamcı, Tanrının evreni yaratırken oraya göstergelerini yerleştirdiğini, bu göstergeleri görüp şeriata gereklerini yerine getirenin sonsuz mutluluğu imleyen cennete gideceğini; göstergeleri görüp Tanrı ve niteliklerini çıkarsayamayan ve şeriata uymayanların ise, sonsuz acıyı imleyen cehenneme gideceğini söyler.⁽¹²⁵⁵⁾ Filozoflar ve onlardan etkilenen tasavvufçular, kelamcının dillendirdiği anlayışı farklı sözcüklerle şöyle ifade ederler: "Tanrı gizli bir hazineydi, bilinmek istedi ve evreni var etti."⁽¹²⁵⁶⁾ Bu açıdan insana düşen, Tanrıyı bilmek; onun eylem ve nitelikleriyle bezenip, O'na yükselmektir. Onlar bunu yer yer Tanrının ahlakıyla ahlaklanmak olarak da nitelerler. Bu durumda, Tanrıya benzeyen ve O'na yakın olan, sonsuz mutluluğu elde edecek, O'na ulaşamayan ise karanlıklar içerisinde kalacaktır.⁽¹²⁵⁷⁾

Gazzâlî, hem kelamcılarının hem de filozofların ve tasavvufçu-

1253) Örneğin bkz. Sâd Suresi, 27; Duhân Suresi, 38.

1254) Örneğin krş. İbn Sina/İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, Çev. M. Ş. Yalt Kaya ve Babanzade Reşid, YK Yayınları, İstanbul, 1996, s.123 vd.; İbn Rüşd, "el-Keşf", s.189 vdd; es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Usûl ed-Dîn*, hazırlayan: Bekir Topaloglu, TDV Yayınları, Ankara, 1995, s.19 vd.; H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994, s.61.

1255) Bkz. es-Sâbüni, age, s.90 vd.

1256) Bu deyiş kudsi hadis olarak nitelenir ve tam metni şöyledir: "Gizli bir hazineydim; bilinmek istedim ve varlıkları yarattım." Aclûnî, *Keşf el-Hafâ*, Cilt:II, Beyrut 1351, s.132.

1257) Bkz. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s.39-40.

ların söylemini eserlerinde dillendirir. Onca, daha önce de değindiğimiz gibi, bu dünyanın kendinde bir gerçekliği yoktur.⁽¹²⁵⁸⁾ Bu dünyanın bir parçası gibi görünen insan, özû itibarıyla, yani ruhsal açıdan, saltanat (*melekût*) evrenine; ilinti olan beden yönüyle ise, gelip geçici, kendinde sürekliliği olmayan aşağı (*sûflî*) evrene aittir.⁽¹²⁵⁹⁾ Onda, madde-ruh ayrımı çok keskindir; ruh aydınlığı, madde ise karanlığı simgeler.⁽¹²⁶⁰⁾ Ruhun bedene ilişmesi bir düşüştür.⁽¹²⁶¹⁾ Bu nedenle Gazzâlî, ıpkı Yeni-Platonculukta ve bu geleneği izleyen İslam filozoflarında olduğu gibi, insanın en aşağılara atıldığını ifade eder. Bu anlayışı, *Kuran*'ın, "insanı aşağıların aşağısına indirdik"⁽¹²⁶²⁾ ve Hz. Muhammed'in, "Tanrı varlıkları karanlıkta yarattı; sonra da onlara kendi nurundan saçtı"⁽¹²⁶³⁾ deyişyle destekler. Bedene girmek ve aşağı evrene düşmekle, karanlıklar içerisinde kalan ruh, kendi ait olduğu yere dönmeyi arzulayacaktır. İşte bu arzu, ona göre insanın gerçek ereğini imlemektedir. Bu nasıl gerçekleşecektir? Yani ruh düştüğü karanlıktan tekrar kurtulup kaynağına, geldiği yere nasıl ulaşacaktır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin Hz. Muhammed'in göğe yükselişini ifade eden miraç (yükseliş) motifinden hareketle, bir Tanrıya yükseliş öğretisi oluşturduğu görülür.⁽¹²⁶⁴⁾ Bu öğretinin temelini, iki olgu oluşturmakta ve onca bu iki olgu, insan ve evrenin ereğini dile getirmektedir. Bunların ilki Tanrıya yönelik bilgi; ikincisiyse Tanrıya götüren eylemdir. O şöyle demektedir:

Bil ki, yer ve gökler ile ikisinin arasındakiler, (Tanrı'ya yönelik) bilgi ve eylem yüzünden yaratılmışlardır.⁽¹²⁶⁵⁾

1258) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.97-98.

1259) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.90 vd.; *Me'âric*, s.40-41; *Kimya-yı Saâdet*, s.19 vd.

1260) Bkz. Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", s.91; "Mişkât el-Envâr", s.13.

1261) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.13-14.

1262) Tin Suresi, 5.

1263) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", s.14.

1264) Gazzâlî'nin en temel konusu budur; bu nedenle *Me'âric el-Kuds*, *Mi'râc es-Sâlikin*, *Risâle et-Tayr* ve "Mişkât el-Envâr" adlı yapıtlar tamamen bu konuya ayrılmıştır. Yine *Ihyâ'nın* *Acâib el-Kulûb* bölümüyle, *Kimya-yı Saâdet* ilk bölümlerinin ana konusu budur. O'nun deyişyle söylesek, "nefs bilgisinden hareketle adım adım Tanrı'ya yükselmek" ana hedeftir. Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.32.

1265) Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn", s.61.

Onun buradaki bilgiyle kasti, en şerefli nesneyi içerdiğini söylediği tevhit bilgisi ile sırlar bilgisi ve ibadet bilgisi; eylem ile kasti ise, dinsel pratikler, dünyadan el etek çekmeler ve içe yönelmelerdir.⁽¹²⁶⁶⁾ Onun yükseliş öğretisini ayrıntılı olarak ele almak gerekmektedir; çünkü onca, evrenin ve insanın ereği orada gizlidir.

Gazzâlî'nin yükseliş öğretisi Yeni-Platoncu psikolojide olduğu gibi doğrudan insanın bilici ve yapıcı güçleriyle ilintilidir. İnsanın bilici güçleri, iç ve dış duyularıyla aklıdır. Yapıcı güçleriyse, öfke, şehvet gibi dürtüleri ve irade gibi hareket yetilerini içerir.⁽¹²⁶⁷⁾ Onca insan, bilici ve yapıcı güçleri açısından, hayvanla melek arasında orta bir yeredir.

İnsan iki derece arasında orta bir yeredir. Sanki o, hayvanlık ve melekliğin biresiminden oluşmuş bir varlıktır.⁽¹²⁶⁸⁾

Gazzâlî'ye göre, iç ve dış duyular ile hareket yetileri açısından insan hayvana benzerken, akli ile onlardan ayrılır ve meleklerle benzer.⁽¹²⁶⁹⁾ Ancak meleklerle olan bu benzeşiş gizil haldedir ve eylemsel hale getirilmesi gerekir. Bu nasıl gerçekleşecektir? O, önce bunun gerçekleşmesini engelleyen nedenleri sıralar ve dünyaya ilişkin kötümser bir tablo çizer. Onca bu dünyanın aslı, beslenmek için yemek, bedeni örtmek için elbise ve onu korumak için barınak elde etmekten ibarettir.⁽¹²⁷⁰⁾ Bunları, bedeni helak etmemek için elde etmek zorunludur. Gazzâlî, dünyadan bunlardan ötesini talep etmemek gerektiğini söyler. Onca dünya, din yolunun konaklarından biridir; yolcuları, Tanrıya götüren bir yol ve misafirlerin yiyeceklerini alabilmeleri için açıkta kurulmuş bir pazardır.⁽¹²⁷¹⁾ O, ahiretin tarlasıdır. Dünyaya anlam veren, Tanrıya ulaşmada bir araç olmasıdır.⁽¹²⁷²⁾ Bu yüzden, orada dine hizmet etmeyen her şey kötüdür. O şöyle der:

1266) Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibin", s.61-63.

1267) Bkz. Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibin", s.+1 vd.; Me'âric, s.60 vd.; Mi'râc es-Salîkîn, s.124 vd.; Mizân el-Amel, s.30 vd.

1268) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.28.

1269) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.28-29; Mizân el-Amel, s.30-31.

1270) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.19 ve 55; *Kimya-yı Saâdet*, s.52-53.

1271) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.19; *Kimya-yı Saâdet*, s.51 ve 54-55.

1272) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt:1, s.19; *Kimya-yı Saâdet*, s.55-56.

O halde, dünyada kötü olanlar, din için olmayanlardır. (...) Bunun için peygamberimiz, dünya ve içindekiler lanetlenmiştir (*me'lûn*); ancak, Tanrı'yı anmak ve buna yardım edenler lanetli değildir, demiştir.⁽¹²⁷³⁾

Gazzâlî, Hz. Muhammed'in diliyle lanetli ve *Kuran*'ın diliyle de gelip geçici ve bir oyun olduğunu söylediği dünyayı,⁽¹²⁷⁴⁾ Hz. İsa'nın bir sözüne dayanarak bir büyücüye benzetir. Çünkü onca, dünya insana kendini sürekliymiş gibi gösterir; onu kendine aşık eder, kötülüklerini gizler, onu kendine mahkum eder. Mal, mülk, şehvet, hırs ve dünyalık gibi gelip geçici şeyleri elde etmek için koşturur.⁽¹²⁷⁵⁾ Gazzâlî yine Hz. Muhammed ve Hz. İsa'ya dayanarak, dünyayı yaşlı, çirkin bir kadına, bedeni de Hz. Ebû Bekir'e dayanarak ahıra ve kafese benzetir. Kuşkusuz kurtuluş, büyücünün elinden kurtulmaya, kafesten ve ahırdan çıkmaya bağlıdır.⁽¹²⁷⁶⁾ Onca, bunun gerçekleşmesinin, birbiriyle iç içe olan iki aşaması vardır.

İlk aşama, öfke ve şehvet yetilerinin etkisi altında olan nefsi islah etmek, onun deyişiyle, kötülüğü emreden nefsi (*en-nefs el-emmarë*), kendini kınayan nefse (*en-nefs el-levvâme*), ardından, güvene ermiş (*en-nefs el-mutma'inne*) ve razı olunmuş nefse (*en-nefs el-merdiyye*) dönüştürmektir.⁽¹²⁷⁷⁾ O, insan nefsinin yükselişine ilişkin bu aşamaları *Kuran* ayetlerine dayandırır.⁽¹²⁷⁸⁾ Aslında, onun ortaya koyduğu, nefsin yükselişi, onun İslam filozoflarından aldığı eylemsel akıl görüşüyle ilintilidir ve nefsin son aşamaya gelmesi, eylemsel aklın, meleklerle ya da kimi kez dillendirdiği biçimiyle, aşkın olan tümel nefse ilinti içinde olan ve onlardan bilgiler alan kuramsal aklın denetimine girmesini imlemektedir. O, bunu yer yer insanın şeriata emrinin aluna girmesi ve sabretmesi olarak da niteler.

İnsanın kurtuluşunun ikinci aşaması, onun doğrudan bilişsel ye-

1273) Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.56.

1274) Hadid Suresi, 20. Bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.377-378.

1275) Bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.53.

1276) Bkz. Gazzâlî, *Eyyuhâ el-Veled*, s.155-156; *Kimya-yı Saâdet*, s.53-54; *Hulâsa el-Tasânil*, s.137.

1277) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.39-40; "Ravda et-Tâlibîn", s.41.

1278) Gazzâlî'nin görüşünü dayandırdığı ayetler şunlardır: Fecr Suresi, 27-28; Yûsul Suresi, 31 ve 53; En'am Suresi, 112; İsrâ Suresi, 85; Ra'd Suresi, 28. O, bu ayetlere ek olarak, "cihadın en erdemlisi nefisle olandır", "en azılı düşmanın iki yanın arasındaki nefistir" hadislerini de kullanır. Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.39-40.

tileriyle ilintilidir. Onca bilişsel yükseliş, sanısalardan kesin bilgiye yükselişi imlemektedir. Bu yükselişin ilk basamağı duyular, ikinci basamağı hayal, üçüncü basamağı kuruntular, dördüncü basamağı ise ussallardır.⁽¹²⁷⁹⁾ O şöyle der:

İnsanlar buraya (ussallar basamağı) çıkınca, hayvanlıktan kurtulur. Buraya kadar hayvanlarla beraberdir. Burada insan ilk defa, evrenin hakikatine ulaşır. Duyuların, hayalin ve kuruntunun görmediği şeyleri görür. (...) Demek ki, insan yolculuğunun menzilleri idrak âleminde oluyor. Son menzili ile melekler derecesine ulaşıyor. O halde insan, hayvanlığın en aşağı derecesinden meleklerin en yüksek derecesine kadar yükselebilir.⁽¹²⁸⁰⁾

Bu yükseliş Gazzâlî'nin dilinde, kalbi bütün dünyevi isteklerden çekmeyi, duyular ve dış dünya ile bağları koparmayı, dinsel pratikleri takva ile yerine getirmeyi gerektirir. Tanrının takdiriyle, bu yükselişi gerçekleştirenler, melekler aracılığı ile kesin bilgiye ulaşırlar; hakikat onların gönlüne melekler vasıtasıyla, korunmuş levhadan akar. Böylece, meleklerle benzeyen ve ruhunu düştüğü yere geri çıkarmayı başaran insan, meleklerle yakın olmakla Tanrıya da yaklaşmış olur.⁽¹²⁸¹⁾

Gazzâlî, nefsin ve ruhun bu yükselişiyle, insanın en büyük mutluluğu ve yaşamının ereğini gerçekleştirdiğine inanır. Bu yükseliş ve yaklaşıma, onun tanrısal nitelikleri ve isimleri doğrudan deneyimlemesine, hakikatin tekliğini kavramasına neden olur. Bu kavrayış, onun dilinde, meleklerle benzemek ve Tanrının ahlakıyla ahlaklanmak, olarak da nitelenir. Nitekim o şöyle der:

(Seçkinler), Tanrı'nın niteliklerinden mümkün olanı elde etmeye, onunla ahlaklanmaya, O'nun nitelikleriyle nefsi süslemeye çalışırlar. Onlar böylece rabbânî, yani, Rabb'a yakın ve meleklerin en yükseğine dost (*refîkan li'l-mele'i el-a'la min el-melâ'iketi*) olur.⁽¹²⁸²⁾

1279) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.74-76; *Kimya-yı Saâdet*, s.73-76; "Mişkât el-Envâr", s.34-36; *el-Maksad*, s.28-29.

1280) Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.74.

1281) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.29; *Kimya-yı Saâdet*, s.75; "Mişkât el-Envâr", s.35-36; *Me'âric*, s.76.

1282) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.27.

Gazzâlî'nin bu nitelemesi, Tanrıyı hiçbir ilke ve kurala uymayan bir varlık konumuna soktuğu için oldukça belirsiz, ne anlatmak istediği belli olmayan bir nitelemedir.

O, yükseliş sırasında sufilerin kimilerinin Tanrı ile birleştiğini iddia etmelerine ve sekr esnasında söyledikleri şathiyelere karşı çıkar. Onca, ne Tanrı ile birlenmek ne de O'na hulûl etmek söz konusu olabilir.⁽¹²⁸³⁾

Onca, nefsinin ve ruhunun yükselişini sağlamış insan, arınmış ruhuyla, ölünce sonsuz mutluluğa ulaşır, halkın deyişiyle cennete, velilerin deyişiyle Tanrıya kavuşur. Gazzâlî, bu anlayıştan hareketle, insanları cennete gitmek için değil, seçkinlerin yaptığı gibi Tanrıya kavuşmak için O'na yükselişe çağırır ve makbul olan eylemleri karşılıksız olduğunu kaydeder.⁽¹²⁸⁴⁾ Fakat, gerek yükselişin gerekse Tanrıya kavuşmanın insanın eylemlerinden çok, Tanrının dilemesine bağlı olduğunu söylemeyi ihmal etmez. Çünkü onca, seçkinlerin deyişiyle Tanrıya kavuşmak ya da kavuşamamak, halkın deyişiyle cennete ya da cehennemine gitmek insanın eyleminin sonucu değil, hiçbir koşula bağlı olmayan tanrısal iradenin, fazlın, keremin ve rahmetin sonucudur. O, halka dönük bir söylemle şöyle der:

İnsanın esenliğinin, eylemle olduğunu söyleyen kanıtlar, sayılamayacak kadar çoktur. Eğer sözüm, insan cennete, Tanrı'nın fazlı ve rahmetiyle değil de, kendi eylemiyle gider gibi bir düşünce çağırırsa, sözümü bu şekilde anlamamalısın. Bilmelisin ki, ben böyle bir şey söylemiyorum. Aksine diyorum ki, insan cennete, Tanrı'nın fazlı, keremi ve rahmetiyle gider.⁽¹²⁸⁵⁾

Onun kimi eserleri, insanın önüne koyduğu cenneti, maddi nite-

1283) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.40-41; *Kimya-yı Saâdet*, s.47 vd.; *İhyâ*, Cilt:1, s.39; "Ravda et-Tâlibin", s.25-27; "Mişkât el-Envâr", s.18 vd.; *el-Maksad*, s.120-124.

1284) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.58-59.

1285) Gazzâlî, *Hulâsa et-Tasârif*, s.134. Aynı pasaj Eyyuhâ el-Veled'de de yinelenir ama anlamı bozulmuştur. Orada şöyle denir: "Kişi cennete Tanrı'nın fazlı ve keremi ile gitse de, bu konuda eylemlerin etkisinin olduğunu söyleyen kanıtlar sayılamayacak kadar çoktur." Gazzâlî, *Eyyuhâ el-Veled*, s.154. Ancak Eyyuhâ el-Veled'deki deyiş Gazzâlî'nin sistemi açısından daha tutarlıdır.

liklerle donatırken,⁽¹²⁸⁶⁾ kimileri, onun tümünden ruhsal olduğunu,⁽¹²⁸⁷⁾ kimisi ise, hem ruhsal hem de maddi cennetin bulunduğunu ima eder.⁽¹²⁸⁸⁾ Ancak öyle görünüyor ki, tasavvufî dönemdeki kanısı onun ruhsallığı yönündedir. O şöyle der:

Ruh, bilginin mahallidir ve insanın diğer hayvanlardan şerefli olması da ondan kaynaklanmaktadır. Tanrı'ya kavuşma yeteneği olan odur; şeriâtın emir ve yasaklarına muhatap olan, sonuçta sevap ve ceza görecektir olan da yine odur. İnsan onu arındırdığında kurtuluşa erer; kirlettiğinde ise hüsrana uğrar. O varlıkların özüdür ve beden ölmesiyle yok olmaz, bâki kalır. Eğer o bilgilerle donanırsa, Tanrı'ya kavuşma müjdesiyle sevinir ve sonsuz mutluluğa erişir.⁽¹²⁸⁹⁾

1286) Onun bu tutumu, ikinci yaşamın ruhsal olduğunu söyleyip maddi dirilişi yadsıyan filozofları dinsizlikle suçlarken belirginleşir. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.235 vd.; *el-Munkiz*, s.16; *el-İktisâd*, s.249; "Faysal et-Tefrika", s.133.

1287) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s.55.

1288) Bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.57 vd. Gazzâlî'nin bu konudaki çelişkileri erken dönemlerde fark edilmiş ve eleştiri konusu olmuştur. İbn Tufeyl şöyle der: "Gazzâlî eserlerinin çoğunda halka seslenmeyi amaçladığı için kimi şeyleri yerine göre düğümler, yerine göre çözer. Bir yerde dinsizliği gerektirdiğini söylediği bir şeyi, bir başka yerde onaylar. *Tehâfûtü'l-Felâsife* adlı yapıtında felsefecileri bedensel dirilişi (*haşr-i cismanî*) inkar ettikleri, ödül ve cezayı yalnız ruhlara özgü kabul ettikleri için dinsizlikle itham ettiği halde, *Mizân* adlı yapıtının başlarında felsefecilerin bu konudaki görüşleri ile sufilerin inançlarının çakıştığını, *el-Munkiz*'de ise kendi inançlarının da tasavvuf önderlerinin inançları ile uygunluk içinde bulunduğunu, bu gerçeğe uzun araştırmalardan sonra ulaştığını söyler. Gazzâlî'nin yapıtlarını inceleyenler, içeriklerini gereği gibi gözden geçirenler sözleri arasında bu tür çelişkilere rastlarlar. *Mizânü'l-Amel* adlı yapıtında bu durumu şöyle açıklar: Görüş ve düşünceler üçe ayrılır: a-Halkın içinde bulunduğu düzey ve inanç doğrultusunda dile getirilenler; b-soru soran öğrencinin durumuna göre dile getirilenler; c-düşünürün kendi kanıları doğrultusunda açıklananlar... Gazzâlî, görüşleri böyle bölümledikten sonra şöyle der: 'Anlam bakımından birbiriyle çelişen bu sözlerin hiçbir yararı olmasa bile muhatapı atalarından öykünme yoluyla aldığı inanç konusunda kuskuya düşürmek gibi bir yararı vardır. Bu yarar doğru yola ve gerçeğe yönelmek için yeterlidir. Çünkü kuşku duymayan kişi bakmaz; bakmayan görmez; görmeyen ise kör ve şaşkın kalır.'" İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çevirenler: M. Şerafettin Yalıtıkaya ve Babanzade Reşit, (İbn Sînâ'nın *Hay bin Yakzan*'ı ile birlikte basım), YK Yayınları, İstanbul, 1996, s.71-72.

1289) Gazzâlî, *Me'âric*, Ar. s.55; Tr. s.26.

Onun maddi dirilişi yadsıdıkları ve ikinci yaşamın ruhsal olduğunu söylediği için, filozofları dinsizlikle suçlaması,⁽¹²⁹⁰⁾ bu açıdan oldukça anlamsızdır. Kaldı ki o, cennetin ve cehennemnin neliğinin ve gerçekliğinin insan tarafından bilinemeyeceğini de söylemektedir. Nasıllığı bilinemeyen bir şeyin ruhsal olduğunu söyleyenleri dinsizlikle suçlamak, ne ölçü de doğrudur? Nitekim o, cennet ve cehennemnin neliğinin bilinemeyeceğini şöyle anlatmaktadır:

Hatta daha ileriye giderek diyeceğim ki, hiç kimse ne ölümün ne cennetin ne de cehennemnin gerçekliğini (*hakikat*) bilemez. Bu hususlar ancak, ölümle birlikte cennet ve cehenneme girdikten sonra bilinir. Çünkü cennet, haz veren nedenlerden ibarettir. Eğer hazı kavrayamayan bir insan düşünürsek, cenneti ona çekici ve cazip bir biçimde anlatmaya olanak yoktur. Cehennem ise, acı veren nedenlerden ibarettir. Yine ömründe acı çekmemiş bir insan düşünürsek, cehennemi de ona anlatmamızın bir yolu bulunmamaktadır. Cehennemi ancak insana, çektiği en büyük acıya benzetmek suretiyle, cenneti de yemek, cinsel ilişki ve manzara gibi şeylerden aldığı hazza benzetmek suretiyle anlatabilmemiz olasıdır. Eğer cennette bu dünyadaki hazlara benzemeyen bir haz varsa, onu anlatmaya asla imkan yoktur. Sadece benzetme yolu ile anlatılabilir. (...) Kuşkusuz cennetin hazları dünyada tanıdığımız her türden hazdan (...) çok başkadır. Bu durumda, cennet hazlarının en doğru ifadesi, gözün görmediği, kulağın işitmediği ve insan hayalinin almadığı hazlar olarak betimlenmesidir. Eğer dünya nimetlerinin birisinin hazzına benzetirsek, aslında onun dünya nimetlerinin... hazzı gibi olmadığını söylemek zorundayız. (...) Biz, insanların cennet hakkındaki bilgilerinin, isim ve niteliklerinin adlarını bilmekten ibaret olduğunu söylemekteyiz. İnsanın isim ve niteliğini duyup ta, kavrayamadığı, özüne erişemediği, hali ile hallenemediği her şey böyledir.⁽¹²⁹¹⁾

Gazzâlî'nin insanın ve evrenin ereğini betimlerken ortaya koyduğu usuller, görüldüğü gibi, insanı adım adım bu dünyayı yadsımaya götürmektedir. Bir ihya hareketi başlatan birisinin, ortaya koyduğu toplum projesiyle, insanı dünyayı aşağılamaya çağırması, bilgiyi tanrısal aydınlanmaya indirgemesi ve bu bilginin, dünyadan

1290) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.235 vd.; *el-Munkiz*, s.16; *el-İktisâd*, s.249; "Faysal el-Tefrika", s.133.

1291) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.33-34.

uzaklaşıp kendi hayal dünyasına dalmakla elde edileceğini savlaması; insanın önüne, ne olduğunu kendisinin de bilmediğini söylediği, Tanrıya ve cennete kavuşma ereğini koyması ve bunu, tüm topluma yaymaya çalışması, öyle görünüyor ki, İslam dünyasının en büyük talihsizliklerinden birisi olmuştur. Ne mutluluğun ne de gerçek bilginin bu dünyada olduğunu söylemek, insanı öte dünyaya yönlendirmektir. Kuşkusuz bu, aslında bilimin, sanatın, felsefenin, kısacası, tüm uygarlığın bir kenara itilmesidir.

Gazzâlî'nin tecdit ve ihya hareketi kapsamında ortaya koyduğu eklektik düşünsel çerçeve, İslam dünyasında ne ölçüde yankı uyandırmış, kendisinden sonraki düşünsel seyre ne ölçüde katkı sağlamıştır? Bir başka deyişle, Gazzâlîci kalıtın İslam düşüncesindeki etkileri neler olmuştur? Ondan sonra ortaya çıkan ıslahat hareketleri ve günümüz modern İslam düşüncesinde görülen yeniden yapılanma teşebbüsleri Gazzâlîci anlayışı aşabilmiş midir? Bu sorulara yanıt bulabilmek için, Gazzâlî'den sonra İslam düşüncesinin gelişimini ana hatlarıyla ele almak ve modern yeniden yapılanma hareketleri ile Gazzâlî'nin bireşimci tecdit ve ihya hareketini, yöntembilimsel ve temel düşünsel çerçeve açısından karşılaştırmak gerekmektedir.

IV. BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN DİNÎ-FELSEFÎ SİSTEMİNİN İSLAM MODERNİZMİNE ETKİLERİ

IV.I. Gazzâlî'den Günümüze İslam Düşüncesi ve Gazzâlici Miras

Gazzâlî'den günümüze İslam düşüncesinin tarihsel gelişimine kabaca bakıldığında, üç ana dönemin karşımıza çıktığı görülmektedir. Bunların ilki, duraklama, ikincisi, duraklamaları kırmak için iç dinamiklerin etkisiyle ortaya çıkan ıslahat hareketleri ve üçüncüsü ise, modern döneme özgü Batı kültürünün etkisiyle ortaya çıkmış modernist yeniden yapılanma teşebbüsleridir. Bu dönemlerin üçünde de gerek tepkisel gerekse doğrudan Gazzâlici kalıtın ve düşünsel mirasın izleri bulunmaktadır. Bu kalıtı görmek için bu dönemleri ana hatlarıyla ele almak gerekmektedir.

İslam düşüncesi tarihi üzerinde araştırma yapan E. C. Sachau, G. Bauthol, Ernest Renan, Pervez Hoodbhoy, Ahmed Emîn, Hüseyin Atay, Süleyman Uludağ, Cemil Sena, Cemal Yıldırım gibi Doğulu ve Batılı düşünörlere bakılırsa, Gazzâlî'den sonra İslam dünyası düşünsel açıdan ciddi bir duraklama ve gerileme süreci içerisine

girmiştir.⁽¹²⁹²⁾ Bu duraklama, İslam düşüncesindeki 8-11. yüzyıllar arasındaki düşünsel dinamizmi yok etmiş, hem felsefeyi hem de pozitif ve dinsel bilimleri saf dışı etmiştir. Bu araştırmacılara bakılırsa, Gazzâlî sonrası tam bir taklit dönemidir ve şerhler ve haşiyelerle geçmişin bir tekrarıdır; bu nedenle geçmişini aşıp yeni ürünler ortaya konulamamıştır. Onlara göre, bunda Gazzâlî'nin felsefeyi reddinin güçlü bir rolü olmuştur. Öte yandan bu dönemi, pratik ve kuramsal düzeydeki tasavvufun tarikatlaşma dönemidir ve Gazzâlî bu hareketi pekiştirmiştir. Bu hareketler de insanları bu dünyadan uzaklaştırıp ahirete yönelmiş; bilgiyi bu dünyanın araştırılmasında değil, ıpkı Gazzâlî gibi içe yönelmeyle elde edilen ilhama indirgemiş ve seçkinlerin ayrıcalığı olarak görmüşlerdir. Yine onlarca Gazzâlî, doğal süreçlerde gözlemlenen ve bilimin hareket noktası olan neden-sonuç ilişkisini yadsımış, bu yadsımaya koşut olarak, toplumda insanı etkisiz kılan ve onun üretimini engelleyen kadercı ve tevekkülcü bir anlayış egemen olmuştur.⁽¹²⁹³⁾ Modern araştırmacılara bakılırsa, bu olumsuz sonuçların hemen hepsi Gazzâlîci düşünsel kalıtın bir sonucudur; bu nedenle Gazzâlî ne denli büyük bir düşünür olursa olsun, İslam dünyasının gerileyişinin temel nedenlerinden birisidir. Sözelimi, E. C. Sachau'ya bakılırsa, Gazzâlî, İslam dünyasının Galileo, Kepler ve Newton'ları yetiştirmesini engelleyecek kadar derin ve olumsuz bir etki bırakmıştır. Nitekim o şöyle demektedir:

Dördüncü yüzyıl (Milâdî onuncu yüzyıl) İslam Dünyasında hüküm süren zihniyetin tarihi bakımından bir dönüm noktası teşkil eder... el-Eş'arî ile el-Gazâlî bu zihniyete yeni bir istikamet vermemiş olmasalardı, Araplar Galileleri, Keplerleri ve Newtonları yetiştiren bir millet olmuş olabilirlerdi.⁽¹²⁹⁴⁾

(1292) Bkz. Gaston Bouthoul, *Zihniyetler*, Çev. Şelmin Evrim, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1975, s.93 vd.; Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, Çev. Eser Birey, Cep/Düşün Yayınları, İstanbul, 1992, s.157 vd.; Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s.67 vd.; Ahmet Emîn, *İslam'ın Bugünü*, Çev. Abdulvehhab Öztürk, Gaziantep 1977, s.122 vd.; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1979, s.253 vd.; Hüseyin Atay, Önsöz, *Fahreddin Razi'nin Kelâm'a Giriş'i (el-Muhassal)* içinde, KB Yayınları, Ankara, 2002, s.32 vd.; Cemil Sena, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s.327 ve 333 vd.

(1293) Bkz. Pervez Hoodbhoy, age, s.157 vd.; Süleyman Uludağ, age, s.253 vd.; Cemil Sena, age, s.333-334

(1294) Anılan pasajı, Aydın Sayılı, Sachau'nun *Alberuni's India* (Cilt:1, 1879, s.x) adlı

Gazzâlî'den sonra İslam düşüncesinde bir duraklama ve gerilemenin yaşandığı doğrudur; ama bu duraklama ve gerilemede, söz konusu ettiğimiz düşünürlerin yaptığı gibi, Gazzâlî'yi temel nedenlerden birisi olarak görmek ne ölçüde doğrudur? Kanımızca bu soru, Gazzâlîci düşünsel kalıtı nesnel olarak değerlendirmek için yanıtlanması gereken önemli bir sorudur. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Gazzâlî bir düşünür olarak İslam dünyasında etkisi en yaygın olan düşünürlerden birisi olmuştur; çünkü İslam araştırmacılarının da kaydettiği gibi İslam düşüncesi Gazzâlî öncesi ve sonrası diye ikiye ayrılmaktadır.⁽¹²⁹⁵⁾ Hatta kimi düşünürlere göre, Gazzâlî sonrası İslam düşüncesi, Eşari kelamı ile Gazzâlî'nin Eşari ve sufi düşüncesi birleştiren eklektik düşüncesinin bir birleşimidir.⁽¹²⁹⁶⁾ Durumun böyle olması duraklamanın ve donuklaşmanın temel nedenlerinden birisi olarak Gazzâlî'yi görmeyi haklılaştırabilir mi? Bu soruya nesnel bir yanıt bulmak için Gazzâlî'nin düşüncelerinin kökenleri nelerdir sorusu ile Gazzâlî'de ifadesini bulan düşüncelerin özgün olup olmadığı sorusu yanıtlanmalıdır.

Önceki bölümlerde de gösterdiğimiz gibi, Gazzâlî'nin düşüncesi eklektik ve birleşimci bir düşüncedir ve en azından içeriği bakımından hiç de özgün değildir. Başka bir deyişle, Gazzâlî kendisinden önceki düşünsel çerçeveden köklü bir kopuşu ifade eden devrimci bir düşünür değil, Watt'ın da ifade ettiği gibi birleşimci bir düşünürdür.⁽¹²⁹⁷⁾ ve düşüncelerinin hemen hepsinin izleri, Eşari kelam geleneği, tasavvuf, İslam felsefesi ve fıkıh ekolleri içerisinde sürülebilir. Onun özgünlüğü, bir toplum projesi etrafında farklı akımların gö-

yapıtından aktarmakta ve aynı anlayışı onaylar bir tutum takınılmaktadır. Bkz. Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağır-
laşmanın Bazı Temel Sebepleri", *DTCİ-TAE Araştırma Dergisi* içinde, cilt:1, Ankara, 1963, s.10.

(1295) Gazzâlî öncesi ve sonrası ayrımı daha çok kelam düşünce geleneği açısından yapılır. Ancak kimi düşünürler bu ayrımı, Gazzâlî'nin felsefeye yönelttiği eleştirilere dayanarak, İslam düşüncesinin bütününe uyarırlar. Çünkü onlarca felsefenin dışlanması, İslam düşüncesinde pozitif bilimlerin de dışlanması demektir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin etkisi salt kelamla sınırlı kalmamıştır. Örneğin bkz. Pervez Hoodbhoy, age, s.157-158; Hüseyin Atay, age, s.33-34; A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca Bilim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s.89-90.

(1296) Ahmet Emin, *İslam'ın Bugünü*, s.122.

(1297) W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)*, Çev. Haneli Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989, s.2.

rüşlerinin eleştirisinden hareketle yeni bir senteze ulaşması, toplumsal ve düşünsel bölünmüşlüğü aşmak için İslamı, birleştirici bir düşünsel anlayışla döneminin koşullarına uyarlamasıdır. Bu birleştirici düşünsel anlayışın bir uzantısı olarak onun felsefeye yönelttiği eleştiriler, büyük ölçüde Eşari kelim geleneği ve öğretmeni Cüveynî'nin düşüncelerine dayanmaktadır.⁽¹²⁹⁸⁾ Bu yüzden İslam dünyasında felsefenin kaderini Gazzâlî'ye bağlamaktan çok, kelim ve felsefe arasındaki mücadelede, fıkıhçıların felsefeye hücumlarında ve felsefecilerin benimsediği düşünsel çerçevede aramak gerekir. Gazzâlî'nin önceki kelimcilerden ayrılan tek yönü, Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu felsefeyi bir bütün olarak incelemesi, onu şeriat ekseninde eleştiri süzgecinden geçirmesi ve dinsizliği gerektirdiğini söylediği üç hususun dışında felsefeyi kelim geleneğine dahil etmesi; bir başka deyişle, yabancı kökenli olarak görüldüğü için daha başından beri tepki gören felsefeyi⁽¹²⁹⁹⁾ İslamileştirmesidir. Aslında bu İslamileştirme hareketi İhvân es-Safâ, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da vardır; Gazzâlî'nin yaptığı, bu hareketi daha köktenci bir anlayışla Kuran'a iyice uygun bir hale getirmektir. Nitekim onun türümcü (sudûr) evren kurgusu, yetiler psikolojisi, bilgiyi ilhama indirgemesi, manûk, siyaset ve ahlak anlayışı vb. neredeyse bütünüyle Yeni-Platoncu İbn Sînâ ve Fârâbî'nin düşüncelerinin bir uzantısı gibidir. Bu yüzden ondan sonraki kelimciler -sözgelimi Fahr ed-Dîn er-Râzî- İslam dünyasında felsefi-kelamın öncülüğünü üstlenmişlerdir ve bu konuda kendilerine dayanak noktası olarak Gazzâlî'yi almışlardır.⁽¹³⁰⁰⁾ Felsefe ilk bakışta dine aykırı gibi görünen birkaç unsuru ayıklandıktan sonra kolayca kelama dahil edilebildiğine göre, bu durumda felsefenin savunduğu düşünsel çerçevenin özde kelim geleneğinden çok da farklı olmadığı düşünülebilir. Gazzâlî'nin bilime büyük bir darbe vurduğu söylenen, neden-sonuç ilişkisini yadsıyıp yerine aranedenci bir anlayış ikame etmesi de, büyük ölçüde Eşari geleneğin bir uzantısıdır ve önyargısız bir araştırma, bunun

1298) Krş. Mehmet Dag, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Doçentlik Tezi, Ankara, 1976, s.11 vd.

1299) Bkz. Zerrin Kurtoglu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s.25 vd.

1300) Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, "Fahrettin Râzî", Çev. Burhan Köroğlu, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:II; İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.268.

bütün İslam düşünürlerinin kabul ettiği "Tanrının her şeye gücü yeter" ve "Tanrı için aklen olurlu olan her şey olasıdır" anlayışının bir uzantısı olduğunu gösterebilir. Bu nedenle Gazzâlî'nin nedenselliğe yönelttiği eleştiriler, kimi öğeleriyle Mutezili düşünce geleneği içerisinde de bulunmaktadır.⁽¹³⁰¹⁾ Hatta, kimi araştırmacılara göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin neden-sonuç ilişkisine bakışı da Gazzâlî'den çok farklı değildir; çünkü onlar da, bir bütün olarak, ıpkı Gazzâlî gibi, ortaçağın genel kabulü olan, "cansız nesnelerin bir etkinliğinin olamayacağı" önermesine inanmışlar; ay-altı evrendeki tözsel dönüşümü canlı ve etkin saydıkları göksel varlıklara bağlamışlardır.⁽¹³⁰²⁾ Böylelikle onlar da, ıpkı Gazzâlî gibi neden-sonuç ilişkisini bir yan yanalık ilişkisine indirgemişler ve görünür nedenlerin sonucu üzerinde etkisinin olmadığını savunmuşlardır.⁽¹³⁰³⁾ Gazzâlî'nin bireysel aydınlanmayı ön plana çıkaran, bu aydınlanmayı gerçekleştirmek için içe yönelmeyi ve dünyadan uzaklaşmayı savunan anlayışı da İslam felsefesinde ve tasavvufu yaygındır⁽¹³⁰⁴⁾; bu yüzden dünyayı ve maddeyi kötüleme anlayışını da salt Gazzâlî'ye bağlamak doğru görünmemektedir. Onun bilgiye sınır koyan ve dünyalık bilgiyi kötüleyen görüşleri ise tasavvuf çevrelerinde yaygındır ve ondan önce belli bir yansıma bulmuştur. Aynı şekilde, öncesiz tasarımcılığın kabulü ve neden-sonuç ilişkisinin yadsınmasının bir sonucu olarak karşımıza çıkan kaderci anlayış da salt Gazzâlî'ye ait değildir ve istisnaları bulunmakla birlikte, neredeyse tüm İslam düşünürlerinin paylaştığı bir düşüncedir.⁽¹³⁰⁵⁾ Bu durumda, Gazzâlî'nin düşüncelerinin kaynakları görmezden gelinerek, on-

1301) Bkz. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958, s.22 vd.; Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 2, Samsun 1987, s.35 vd.

1302) Bkz. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 14-15, Samsun 2003, s.79 vd.; Mehmet Dağ, "Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 16, Samsun 2003, s.33.

1303) Mehmet Dağ, "Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler", s.33 vd.

1304) Bu konuda yeterli veriyi bir arada görmek için Henri Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi* adlı yapıtını incelemek yeterlidir. Bkz. Henri Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s.21 vd.

1305) Bu konuda bkz. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlaklılığı Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s.77 vd.

dan sonraki düşünsel duraklamayı ve gerilemeyi büyük ölçüde ona bağlamak çok doğru olmasa gerektir. Şu halde duraklamanın ve gerilemenin nedenini başka bir kaynakta aramak gerekmektedir. Bize öyle geliyor ki, İslam düşüncesindeki duraklamanın nedenleri öncelikle alt yapı kurumlarında aranmalıdır; ardından da bu alt yapının yansımaları durumunda olan üst yapı irdelenmelidir. Bu bağlamda, İslam düşüncesinin gelişimindeki fetih hareketlerinin katkısı ve rolü anımsanmalı; bu fetihlerin devletin sınırlarını genişletmesi ve buna bağlı olan toplumsal gereksinimlerin çeşitlenmesinin, fethedilen bölgelerdeki farklı dinlere mensup düşünürlerin, kendi kazanımlarını nüfuzu gittikçe artan Arapçaya taşıma isteklerinin düşünsel ve toplumsal gelişimdeki rolü ortaya konmalıdır. Bu bakış açısı, duraklamanın nedenlerine de ışık tutabilir; çünkü, Aydın Sayılı'nın da belirttiği gibi, "sosyolojik olarak gereksinimleri karşılayan bir düşünsel ve toplumsal yapı kurulunca, yani sistemler ortaya çıkınca duraklama kaçınılmazdır."⁽¹³⁰⁶⁾ Bu duraklamada, merkeziyetçi siyasal yapı, toplumdaki yaygın üretim biçimi, iktidar eksenli bilim anlayışı, fetihçi ekonomi gibi içsel nedenlerin yanı sıra Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi dışsal etkiler de ciddiye alınmalıdır.⁽¹³⁰⁷⁾ Konuya üst yapı kurumları açısından yaklaşıldığında, erekselcilik, göstergecilik, hoşgörüsüzlük ve dinsizlikle suçlama, bilginin tanrısal aydınlanmaya indirgenmesi ve ezberci eğitim, doğal nedenselliğin yadsınması, maddenin ve dünyanın kötülenmesi, insanın gözünün Tanrıya ve öte dünyaya odaklanması, dünyevi olan her şeyin dinselleştirilmesi ve birer inanç ögesi haline getirilmesi gibi temel düşünsel çerçevelerin duraklama ve gerilemedeki rolü hesaba katılmalıdır.⁽¹³⁰⁸⁾ Söz konusu ettiğimiz bu olgular dikkate alındığında, en azından üst yapı kurumları açısından İslam dünyasındaki düşünsel duraklamada ve gerilemede hem kelimciler ve fıkıhçıların, hem de filozoflar ve tasavvufçuların savundukları düşünsel çerçevenin bir bütün olarak sorumlu oldukları daha açık bir biçimde gözler önüne serilebilir. Bu koşullar altında, Gazzâlî'yi, İslam düşüncesin-

1306) Bkz. Aydın Sayılı, *agm*, s.22.

1307) Anılan nedenleri göz önüne alarak yapılan irdemeler için bkz. Aydın Sayılı, *agm*, s.5 vdd.; Pervez Hoodbhoy, *age*, s.175 vd.

1308) Bu nedenleri önemseyen çözümlemeler için bkz. Aydın Sayılı, *agm*, s.5 vd., Pervez Hoodbhoy, *age*, s.175 vd.

deki duraklamanın ve gerilemenin en önemli nedenlerinden birisi olarak görmenin ve donuklaşmayı ona bağlamanın doğru olmadığı sonucuna varabiliriz; bu duraklama ve gerileme kolektif bir harekettir ve İslam düşünürlerinin hemen hepsi tarafından paylaşılan ortak düşünsel çerçevenin bir ürünüdür. Burada belki Gazzâlî'nin katkısının diğer düşünürlerden biraz daha fazla olduğu ileri sürülebilir; çünkü Gazzâlî, ihya ve tecdit hareketiyle, Eşari anlayışla sufi anlayışı birleştirmiş,⁽¹³⁰⁹⁾ bu bireşimin bilgi kuramsal alt yapısını filozoflardan devşirdiği tanrısal aydınlanmacı bir bilgi anlayışla beslemiş, felsefecilerin Aristotelesçi, Yeni-Platoncu kaynaklı çoğu görüşünü İslamileştirmekle birlikte, o dönemde bilimleri de içeren felsefenin adını dinsizlikle özdeşleştirmiş, dünyalık ve gereğinden fazla bilgi peşinde koşmayı yermiştir.⁽¹³¹⁰⁾ Onun bu hareketi, bilimleri de içeren felsefenin medrese programlarına alınmasını engellemiş, İslam dünyasında felsefe karşıtı hareketleri beslemiş, Sünniler arasında sufilüğün ve tarikatların yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki, Gazzâlî'nin bu projesi siyasal odaklarca da desteklenmiştir. Bu nedensiz değildir; çünkü Gazzâlî'nin hareketi, içerdiği dinsel motifler bir yana bırakılırsa, oldukça hümanisttir. Nitekim o, bireysel aydınlanmayı ön plana çıkarmakta, toplumdaki siyasal ve düşünsel parçalanmaları birleştirmeyi denemekte; döneminin olanaklarını kullanarak bir senteze ulaşmaya çalışmaktadır. Bu tam anlamıyla, İslamı kendi yaşadığı koşullara uyarlamadır. Eğer Gazzâlî aşılamamışsa, bu Gazzâlî'nin sorumlu olduğu bir durum değil, aksine ondan sonra kendi döneminin koşullarını kavrayamayan ve bu koşullar ekseninde yeni düşünceler geliştiremeyen düşünürlerin ve düşün insanlarını bu konuda desteklemeyen siyasal erklerin sorumlu olduğu bir durum olsa gerektir.

Söz konusu ettiğimiz duraklama ve gerilemelere bakarak Gazzâlî'den sonra önemli sayılabilecek bir düşünürün yetişmediği söylenemez. Gazzâlî'den sonra İslam düşüncesi, elbette başka önemli düşünürler yetiştirmiştir. Sözgelimi, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin düşüncelerinden önemli esinler alan İsrâkî hareketin

¹³⁰⁹⁾ Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı (Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine)*, Çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, s.294-295.

¹³¹⁰⁾ Gazzâlî, *İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, Cilt:1, Beyrût, tarihsiz, s.42-43.

öncülerinden Şihâb ed-Dîn es-Suhreverdi,⁽¹³¹¹⁾ tasavvuf geleneğine bağlı olan ve Gazzâlî'ye çok şey borçlu olduğu anlaşılan İbn Arabî,⁽¹³¹²⁾ İslamın batısında yetişmiş ve Gazzâlî'ye cephe almış, ona karşı felsefeyi savunmuş ve kimi kayıtlarla Meşşâ'î düşünceye bağlı olan İbn Rüşd⁽¹³¹³⁾ ve tarih felsefesi alanındaki çalışmalarıyla İslam düşüncesine önemli katkılar sağlamış İbn Haldûn,⁽¹³¹⁴⁾ İsrâkî geleneğe mensup Sadr ed-Dîn eş-Şirâzî (Molla Sadrâ)⁽¹³¹⁵⁾ bunlardan kimileridir. Bu düşünürlerin hemen hiçbiri kendisinden önceki düşünsel çerçeveden köklü bir kopuş yaratamamış; hepsi Gazzâlî'de doruğuna ulaşan Tanrı merkezli düşünsel çerçeveyi devam ettirmişler ve toplum üzerinde yenileştirici bir etki de yaratamamışlardır. Bunlardan özellikle İbn Haldûn, farklı bir tutum izleyerek deneysel bir anlayış benimsiyormuş izlenimini vermekle birlikte, eserleri bütüncül bir bakışla ele alındığında onun da dogmatik ve Tanrı merkezli düşünsel çerçeveden kopmadığı görülür. Bunun en ilginç örneğini, onun bir yandan tarihe nesnel bir yöntem kazandırmaya çalışmasına karşın, bu yöntemini sonuçlarına götürmemesinde ve hiç de makul olamayan rivayetleri onaylamasında, öte yandan felsefi bir yöntem benimsiyor gözükmesine karşın, Gazzâlî'yi örnek alarak, ona oldukça yakın argümanlarla felsefeyi mahkum etmesinde ve sufilığa yönelmesinde yakalamak olasıdır.

Acaba Gazzâlî'den sonra onu aşmaya çalışmış ve toplumda etki uyandırmış hiçbir ciddi düşünsel hareket meydana gelmemiş midir? Bu soru bizi, Gazzâlî sonrası ortaya çıkan ıslahat ve modernist hareketleri incelemeye itmektedir.

1311) Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, "Şihabeddin Suhreverdi Maktûl", Çev. M. Alper Tuğsuz, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:I, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.411 vd.

1312) Bkz. A. E. Afifi, "İbn Arabî", Çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:II, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.11 vd.

1313) Bkz. Ahmed Fuat el-Ehvâni, "İbn Rüşd", Çev. İlhan Kutluver, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:II, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.163 vd.

1314) Bkz. Muhsin Mehdi, "İbn Haldun", Çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:III, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.109 vd.

1315) Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, "Sadrüddin Şirâzî (Molla Sadrâ)", Çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:II, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.153 vd.

IV.1.a. Modern Öncesi İslahat Hareketleri

Gazzâlî'den sonra onu aşmaya ve toplumu bir bütün olarak değiştirmeye çalışan en önemli hareket, modern öncesi ıslahat hareketleridir. Bu hareketler, yukarıda sözünü ettiğimiz duraklamaya karşı bir tepki izlenimini uyandırır ve Gazzâlî'de ifadesini bulan tecdit ve ihya hareketine oldukça benzer bir nitelik taşırlar ve toplumu dönüştürmeyi amaçlarlar.⁽¹³¹⁶⁾ Bu benzerlik daha çok yöntembilimsel bir benzerliktir ve özünü, *Kuran*'a ve sünnete, bir başka deyişe, asrı saadete dönüş oluşturur.⁽¹³¹⁷⁾ Bunların en önemlileri, 13. yüzyılda Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olarak ortaya çıkan İbn Hazm⁽¹³¹⁸⁾ ve İbn Teymiye'nin⁽¹³¹⁹⁾ yeniden yapılandırması, 18. yüzyıldaki Muhammed Abd el-Vahhâb'ın Vahhabilik akımı,⁽¹³²⁰⁾ Hintli Ahmet Sirhindî'nin ve ondan etkilenen Şah Veliyyullah Dehlevî'nin⁽¹³²¹⁾ düşünsel hareketleridir. Özellikle bu son hareket, kimilerince modern İslamın doğuşunu simgelemektedir.⁽¹³²²⁾ Bu hareketlerin tümü, İslam toplumunun içinde bulunduğu duraklama ve gerilemeden yakınlık, bir toplumsal eleştiriyle *Kuran* ve sünnete dönüş hareketi başlatmışlar, İslam düşüncesinin gelişimi için içtihat kapısının açılması gerektiğini savunmuşlardır. Onların *Kuran* ve sünnete dönüş hareketleri, özde İslamın ilk döneminin kültürüne geri dönüşü amaçlar ve bu nedenle fetih hareketleri son-

1316) Bkz. Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", Fazlur Rahman'ın *İslam* adlı yapıtının çevirisinin içinde, Selçuk Yayınları, Ankara, 1993, s.XVIII vd.

1317) Bkz. Fazlur Rahman, "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", Çev. Adil Çiftçi, *İslami Yenilenim / Makaleler III* içerisinde, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s.43-44; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, s.283 vd.

1318) Bkz. Kasım Turhan, age, s.284 vd.

1319) Bkz. Kasım Turhan, age, s.285 vd.; Sirac el-Hakk, "İbn Teymiye", Çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:III, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.19 vd.

1320) Bkz. Abdulhamid Siddiki, "Arabistan, Yemen, Irak, Suriye ve Lübnan'da Rönesans: Muhammed İbn Abdulvahhab ve Hareketi", Çev. Lamii Güngören, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:IV, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.241 vd.

1321) Bkz. Abdulhamid Siddiki, "Şah Veliyyullah Dehlevî", Çev. Y. Ziya Cömert, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:IV, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.345 vd.

1322) Bkz. J. M. S.Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Ş. Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara, 1994, s.14-15.

rası İslam dünyasına giren ve Gazzâlî tarafından *Kıran*'da okunarak meşrulaştırılan kültürel mirası ve geleneksel İslamı dışlamaya dönüktür. Bu yüzden, özellikle Ibn Hazm, Ibn Teymiye ve Abd el-Vahhâb gibi düşünürler, tasavvuf ve felsefe gibi akımlara karşı çıkmışlar, mezhepsel bölünmeleri eleştirmişler ve akılcı tutumu yadsıyıp ayet ve sünnetlerin dışsal (zâhîrî) anlamına sarılmaya çağırmışlardır.⁽¹³²³⁾ Sirhindî ve onun takipçisi Şah Veliyyullah ise, tasavvufa tûmden karşı olmak yerine, Gazzâlî'ye yaklaşıp, sufiligi islahaya yönelmişlerdir.⁽¹³²⁴⁾

Modern öncesi islahat hareketlerini ele alan Fazlur Rahman bu hareketlerle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Bu islahat hareketlerinin tasavvuf ile ilgili tavırları tam bir reddediştten belli yerlerde değiştirilmiş şekliyle kabul edise kadar değişiklik gösterse de, ortaçağ tasavvufunun mutlak dünyayı ret tutumları⁽¹³²⁵⁾ ile mücadele etmişlerdir. Hindistan'daki hareket gibi, tasavvufu kendi sistemlerine eklemleyen hareketler bile, hayata karşı çok daha olumlu tavır takınan bir sufilik geliştirip, sufiliğin yayılması sürecinde topluma zerk olunan toplumsal ahlaki kötülükleri ortadan kaldırmaya çabalayarak, neticede, topluma daha dinamik bakış açısı kazandırdılar. Bu islahat hareketlerinin başat ilgisi, cemiyetin toplumsal-ahlaki yeniden kuruluşu ve düzenlenmesi idi. Ahiret ya da öbür dünya fikrini terk ettiklerini ya da pek az vurguladıklarını söylemek gerçeklerin reddedilmesi demek olsa da, vurgunun siyasal, ahlaksal veya manevî açılardan toplumun belirgin sorunlarına kaydığını kaydetmek önemli olsa gerek. Bunun nedenini aramaya gerek yoktur. Bu hareketleri ortaya çıkaran şey, zaten İslam toplumunun ugradığı toplumsal bozulmuşluk haliydi. Onlar öteki dünya hakkındaki inançları düzeltmek ya da güçlendirmek üzere varolmuş değillerdi; hedefleri, zamanlarındaki toplumu karmaşaya düşüren toplumsal ahlaki başarısızlıkları islah etmek idi. İşte bu yüzden, mahiyetleri icabı bu hareketler asıl ya da ilk İslamın ana özelliği olan hareketçiliği ve ahlaki dinamizmi, muhtelif derecelerde kuvvetlendirmişlerdir. Tümü siyasal olarak faaldiler; çoğu ideallerini gerçek-

1323) Bkz. Macit Fahri, age, s.283 vd.

1324) Bkz. Abdulhamid Siddikî, agm, s.347 ve 356 vd.

1325) Çeviride bir ifade yanlışlığı var gibi gözükmektedir. Doğrusu, "dünyayı mutlak ret tutumları" olmalıdır.

leştirmek için cihada başvurdular. Yine bu gerçek de onları tarihsel İslamdan ziyade ilk ve asıl İslam ile daha doğrudan birleştirir. Onların hepsi istisnasız, *Kur'an* ve sunnet çerçevesinde asli İslama dönüşü savundular. Ne var ki, uygulamada ise -İbn Teymiye örneğinde de gördüğümüz gibi- Peygamberin sünnetinden kastettikleri Müslüman nesiller tarafından ortaya konulan davranış tarzları, uygulamalar ve inançlar idi. İşte bu sebeptendir ki, hepsi birden içtihat kapısını savunuyor ve nihai otoriteligi sadece peygambere münhasır kılıyorlarsa da, İslamın içeriğini yeniden ifadelendirmekte hemen hiç ilerleme meydana getirememişlerdir. Hadisin, sahih şekilde Peygamberin sünnetini (bağlayıcı düşünme ve yapma tarzları) gösterdiği şeklindeki tarihsel kabulün, sünnet ve *Kur'an*'ın toplumsal davranışa dair kuralların bütün çağlarda neredeyse lafzen ve aynen uygulanması gerektiği gibi başka bir inanç ile birleşmesi, İslamın toplumsal içeriğinin köklü bir yeniden tefekkürünün önünde sert bir kaya gibi durmuştur. Bundan ötürü, bu hareketlerin liderleri ne zaman *Kur'an*'a ve sünnete dönüş çağrısı yapsa, kastettikleri şey, tarihin geriye doğru hareket etmesi gerektiğidir, tam anlamıyla. Çünkü onlara göre ideal, geçmişteki bir zaman diliminde, yani yedinci asır Arabistan'ında, tatbik edilmiştir. (...) Tam bir ihyacı / yeniden canlandırmacı olan bu tutum, modernist hareketlerin etkisi altında büyük dönüşüme uğramıştır.⁽¹³²⁶⁾

Fazlur Rahman'ın bu değerlendirmesinden yola çıkarak, modern öncesi ıslahat hareketlerinin hem ciddi bir başarı yaratamadıklarını, hem de yöntembilimsel olarak Gazzâlî'yi örnek almalarına rağmen, kısmen Şah Veliyyullah hariç, ondan daha geri bir hareketi savundukları söylenebilir; zira onların arzusu, İslamı dönemin koşullarına uyarlamaktan çok, yaşadıkları toplumu 7. yüzyıl Arap kültürüne taşımayı erelemektedir.

IV.1.b. Modern Yeniden Yapılanma Hareketleri:

İslam düşüncesinde 19. yüzyılda ortaya çıkan modern yeniden yapılanma hareketleri, modern öncesi ıslahat hareketlerinde olduğu gibi, İslam toplumunun iç dinamiklerinin değil, daha çok dış dina-

¹³²⁶⁾ Fazlur Rahman, "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", s.43-44.

miklerin bir ürünüdür⁽¹³²⁷⁾ ve bu niteliği ile onların tutumları, ilk döneminde fetih hareketleriyle ele geçirilen bölgelerin gelişmiş kültürüyle karşılaşan ilk dönem Müslüman düşünürlerin tutumunu anımsatır. Bu açıdan, ilk İslam düşünürlerinin fethedilen bölgelerin düşünsel mirasının İslamileştirmesi çerçevesinde İslam düşüncesi-ni yapılandırmaları ve aynı anlayışın bir uzantısı olan Gazzâlî'nin tecdit ve ihya hareketi, modern yeniden yapılanmacıların adeta hareket noktasıdır. Kendilerine hareket noktası olarak Gazzâlîci yöntemi benimseyen modern yeniden yapılanmacılar, acaba onu aşabilmişler midir? Bu olguyu kavrayabilmek için, modern hareket-in doğuşunu, neyi amaçladığını, yöntemlerini, savundukları temel düşünsel çerçeveleri ortaya koymak gerekmektedir.

İslam düşüncesindeki modern yeniden yapılanma, Fazlur Rahman'ın da kaydettiği gibi kimi unsurları ile modern öncesi İslahat hareketlerine bazı şeyler borçlu olmakla birlikte,⁽¹³²⁸⁾ onun doğuşunun ana nedeni, Müslümanların Batı düşüncesi ile yüz yüze gelmeleridir. Bilindiği gibi Batı, 12-13. yüzyıllarda gerçekleşen çeviri faaliyetlerinden itibaren, Doğunun bilim ve felsefe kitaplarına ve onlar aracılığı ile Eski Yunan düşüncesine ulaşmış, böylece düşünsel açıdan yeni bir sürece girerek ortaçağın durağanlığını aşmış, köklü ekonomik ve düşünsel dönüşümü ifade eden Rönesans, reform, coğrafi keşifler, aydınlanma, sanayi devrimi vb. ile bilim ve düşün alanında atılıma geçmiştir.⁽¹³²⁹⁾ Bu olguda ekonomik alt yapıdaki değişime ek olarak, Batının ortaçağın egemen anlayışı olan Tanrı merkezli düşünsel çerçeveyi yavaş yavaş saf dışı ederek, insan eksenli, dünyevi bir bakış açısına yönelmesi ve modern deneysel-bilimsel yöntemi inşa etmesi önemli bir etken olmuştur.⁽¹³³⁰⁾ Batı, bilim ve düşün alanındaki söz konusu

1327) Bkz. Macit Fahri, age, s.302; Ferhat Koca, "Kur'an-ı Kerim'deki Fıkhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.76 ve 106 vd.

1328) Fazlur Rahman, "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", s.44-45; Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", s.XXI vd.

1329) Bkz. S.F. Mason, *Bilimler Tarihi*, Çev. Umur Daybelge, KB Yayınları, Ankara, 2001, s.113 vd.; Cemal Yıldırım, age, s.78 vd.; A. Adnan Adivar, age, s.119 vd.

1330) Bkz. M. Postan, "Ortaçağlarda Bilim Neden Geri Kalmıştır?", Çev. Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s.174 vd.; Pervez Hoodbhoy, age, s.32 vd.

devrimi siyasal devrimlerle perçinlemiş; yayılmacı politikasıyla hammadde kaynağı olarak gördüğü ve Tanrı merkezli düşünsel çerçeveden kurtulamamış İslam toplumlarını tarihsel süreç içerisinde adım adım egemenliği altına almaya başlamıştır. İslam dünyasının en büyük temsilcisi olan Osmanlı imparatorluğunun XVII. yüzyıldan itibaren zayıflaması ve Batının entrikaları, misyonerlik faaliyetleri ve Fransız devriminin doğurduğu ulusçuluk akımının etkisiyle parçalanma sürecine girmesi, İslam toplumlarının Batı egemenliğine girmesini hızlandırmıştır. XIX. yüzyıla gelindiğinde, neredeyse tümüyle Batının ve Batı kökenli misyoner faaliyetlerinin etkisi altına giren İslam toplumları, dış baskıların oluşturduğu bir iç refleksle kendilerini eleştiri süzgecinden geçirerek, içine düştükleri durumu anlamaya çalışmışlardır. İşte dış baskıların tetiklemesiyle oluşan bu iç refleks, gelenekte yer alan tecdit ve ihya kavramının gündeme getirilmesine ve bu bağlamda modern yeniden yapılanma hareketlerinin doğmasına zemin hazırlamıştır. Böylelikle modern İslam dünyasında, gelenekçilerin karşısında bir de modernist düşünürler hareketi oluşmuş, gelenek-modernist diyalektiği gün ışığına çıkmıştır. Bu hareketin öncüleri, Cemâleddin Afgânî ve Mısırlı Muhammed Abdüh olarak kabul edilir.⁽¹³³¹⁾ Aynı hareket Hindistan'da Seyyit Ahmet Han, Emir Ali, Muhammet İkbâl gibi düşünürlerce, farklı formlarda dillendirilmiştir.⁽¹³³²⁾ Anılan hareket, Tanzimat sonrası Osmanlı imparatorluğunda yenilik yanlısı aydınlarca da dillendirilmiş, gerek Osmanlılık gerekse İslamcılık akımları içinde belli ölçülerde benimsenmiştir. Bunun en ilginç örneklerini, Namık Kemal, Filibeli Ahmet Hilmi, Musa Kazım, Yeşil Zade Muhammet Salih, M. Şemsettin Günaltay, Mehmet Akif Ersoy gibi düşünürlerin düşüncelerinde görmek olasıdır.⁽¹³³³⁾ Yeniden yapılmacı hareket, süreç içerisinde gelişimini sürdürerek devam etmiş; kimi parçalanmalara uğramıştır. Nitekim anılan hareketin Reşid Rızâ ile selefiyeciliğe, Ferit Vecdi ile bireşimci muhafazakarlığa, Tâhâ Hüseyin'le laik-batıcılığa ve

1331) Bkz. Macit Fahri, age, s.301 vd.

1332) Bkz. Macit Fahri, age, s.312 vd.

1333) Bkz. Bu düşünürlerin modernist söylemleri *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, (Ragbet Yayınları, İstanbul, 1999, s.4 vd.) adlı bir kitapta toplanmıştır.

Hasan el-Bennâ, Mevdudî ve Seyyid Kutub gibi düşünürlerce de yeni ihtiyacıya kaydığı söylenebilir.⁽¹³³⁴⁾ Bu hareketler, daha sonraları S.Hüseyin Nasr, Fârukî, Kirmânî, vb. düşünürler aracılığı ile bilginin İslamileştirilmesi hareketiyle, belli ölçülerde birleştirilmeye çalışılmıştır.⁽¹³³⁵⁾ Gelenek karşısında konumlanan modern yeniden yapılanma hareketleri, kurtuluş savaşı sonrası, Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde laik temelde yapılanan Türkiye'ye de sıçramış; kimi akademik çevrelerde dillendirilmiştir. Türkiye'de özellikle 1980 sonrası süreçte, Yaşar Nuri Öztürk, Süleyman Ateş, Hüseyin Atay vb. düşünürlerce yeniden yapılanmacı söylemler iyiden iyiye yaygınlaşmış ve halk düzeyinde geleneksel İslamın yanında belli bir yansıma bulmuştur.

Günümüz gelenekçi düşünürlerde, Gazzâlici anlayışın izlerini bulmak ve hatta Gazzâlici anlayışın pek fazla değişmeden devam ettiğini söylemek olasıdır. Ancak dikkate değer olan yön, yeniden yapılanma yanlısı düşünürlerde de Gazzâlici kalıtın izlerini görebilmektir. Nitekim, yeniden yapılanmadan yana olan düşünürlerin görüşleri birbirinden kimi unsurları ile farklılaşsa da, onları ortak bir noktada buluşturan belli bir yöntem ve belli bir düşünsel çerçeve bulunmaktadır ve bu düşünsel çerçeve, pek çok unsuruyla Gazzâlî'de en yalın ifadesini bulan geleneksel İslami düşünsel çerçevedir; onlar görünüşte eleştirel bir yaklaşımla Gazzâlî'de doruğuna ulaşan geleneksel düşünceyi reddeder gözükürken, ironik bir biçimde onunla pek çok noktada uyum içerisindedirler. Hem sözelci yadsımaya karşın özdeki uyumu görmek hem de yeniden yapılanmacı düşünürlerin amaçlarını ve yöntembilimsel dayanaklarını sergilemek için, onların kendi hareketlerini nasıl bir çerçeveye oturttuklarını incelememiz gerekir. Bunu yaparken, gelenekçi-modernist tartışmasına değinmekle birlikte, irdelememizin odağına modernist düşünürleri alacağımızı belirtmeliyiz.

IV.2. Yöntembilimsel ve Bilgikuramsal Miras

Modern dönem yeniden yapılanmacı hareketler, tıpkı Gazzâlî'nin

1334) Bkz. Ferhat Koca, agm, s.107.

1335) Bkz. İlhan Kutluer, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi, Bilim ve İslam II* içinde, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992, s.24 vd.

tecdit ve ihya hareketinde olduğu gibi, belli bir toplum projesine gönderme yaparlar, bu haliyle onların genel içeriği siyasi bir nitelik taşır.⁽¹³³⁶⁾ Aynı olgu, özde geleneksel İslam düşüncesinde de vardır; çünkü geleneksel İslam düşüncesinde de din ve dünya ayrımına yer yoktur.⁽¹³³⁷⁾

Modernistler, bir toplum projesi sunmayı amaçladıkları için, yöntembilimlerinin temel ilgisi, yeniden yapılanma hareketlerini meşrulaştırma, geçerli saydıkları bilgikuramsal dayanakları gösterme ve en başat bilgi kaynağı olarak gördükleri Kuran'ı yorumlama yöntemlerine yöneliktir. Sıraladığımız bu ilgi alanları, bir yandan, kendi varlık nedenlerine anlam vermeyi erekleirken, diğer yandan toplumun ve özellikle siyasal erki ellerinde bulunduranların onayını almaya ve gelenek yanlısı düşünürlerin eleştirilerini engellemeye dönüktür. Bu haliyle, modernist düşünce gelenek karşıtı gibi gözükür; onlarla polemik içinde, Kuran'dan hareketle kendini yasallaştırmaya çalışır.

1336) Aslında bu siyasi nitelik, daha Cemâleddin Afgânî'den beri vardır; bilindiği kadarıyla o, bu projesini uygulamaya koymak için Osmanlı sarayında sultan Abdulhamid'i etkilemeye çalışmıştır. Aynı anlayışı sürdüren Fazlur Rahman, Pakistan devlet başkanı Eyüp Han aracılığı ile 1961-1968 yılları arasında modernist projesini uygulama fırsatı bulmuştur; fakat gelenekçilerin saldırıları karşısında bir başarı sağlayamamıştır. Türkiye'deki modernist düşünürler de, hareketlerine siyasal bir misyon yüklemektedirler ve bu açıdan sık sık siyasi erkleri kendi yanlarına çekmeye çalışmaktadırlar. Sözgelimi Yaşar Nuri Öztürk şöyle demektedir: "Bizim bahsettiğimiz yeniden yapılanma, sadece akademik, düşünsel kadrolaşmayı değil, aksiyoner-eylemci kadrolaşmayı da gerekli kılar. Siyasal kadrolaşma, işin 'olmazsa olmaz'larından biri değildir ama, gerektiğinde bir siyasal kadrolaşma da düşünülebilir. Mevcut partilerden birinin 'Kur'an'a Dönüş' hareketine sahip çıkması, siyasal kadrolaşmanın en iyi biçimlerinden biri olur." Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1998, s.43-44. Öyle görünüyor ki, Öztürk ve onun gibi düşünürler, Atatürk'le birlikte gelen laik ve seküler yapıyı, Kuran'a dönüş hareketi adı altında kadrolaşarak, dinsel bir niteliğe bürümek istiyorlar. Özellikle Öztürk'ün sık sık dinle siyasetin birbirinden farklı olması gerektiği söylemi ile, anılan söylemi tam bir zıtlık içermektedir. Bu konuda onun gerçek düşüncesini saptamak hiç de kolay değildir.

1337) Geleneksel İslam düşüncesinde din ve dünya ayrımının yerinin bulunmadığı bilinen bir olgudur. Ancak geleceğe karşı duran modernistler de anılan ayrım karşı çıkarlar. Sözgelimi, Hüseyin Atay şöyle demektedir: "Görüldüğü gibi İslam'da... din işi dünya işi ayrımı yoktur". Hüseyin Atay, *Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler*, Atay ve Atay, Ankara, 2003, s.110.

I. Aşama: Yeniden Yapılanmayı Gerekçelendirme ve Geleniğin Eleştirisi

Modern yeniden yapılanmacı düşünürlerin genel kanısına göre, İslam düşüncesi XIX. yüzyıla gelinceye değin geçirdiği tarihsel evrimde, kısa bir dönem atılımcı bir hamle gösterse de, önemli ölçüde bir özden uzaklaşma ve öze yabancılaşma süreci yaşamıştır ve bu süreç, İslamı bir hurafe ve atalar dini haline getirmiştir. Bu evrimde farklı kültürlerle etkileşim, mezhepler, tarikatlar, siyasal çatışmalar, pek çok İsrâ'iliyyât ve uydurma hadislerin İslama girmesi gibi nedenler, Kuran'ın bilime ve gelişime açık, dinamik olan gerçek yüzünü örtmüş ve İslam kültür ve uygarlığını yozlaşmaya ve gerilemeye mahkum etmiştir.⁽¹³³⁸⁾ Hemen her yenilenme hareketi yanlısında karşılaştığımız bu düşünceleri Yaşar Nuri Öztürk şöyle ifade eder:

Hz. Muhammed'e isnat edilen sözlere dayanılarak, onun tebliğ ettiği kitabın onaylamayacağı bir tür ikinci İslam sahneye çıkmıştır. Bu ikinci İslam, birkaç yabancı kültürün verilerinden aldığı örf ve kabûllerle de birleşince, Kur'an'ın halis diye nitelendirdiği saf, berrak ve sade din, insanla çelişen bir kaosa dönüşmüştür. Bugünkü İslam dünyası, bu kaosun, Kur'an'dan biraz daha uzaklaşmış olmakla derinleşen koyu bir şeklinin tam ortasında bulunuyor. Muhammed İkbâl'in ifadesiyle, bugünkü Müslümanların menzil ve maksatlarıyla Kur'an'ın menzil ve maksadı başkalaşmış bulunuyor. Başka bir deyişle, İslam dünyasında yüzyıllardır büyüyerek gelmiş bir yabancılaşma vardır. İslam dünyası, Kur'an'dan beslenen bir ruh ve şuur varlığı yerine örflerden beslenen bir kişiliğe teslim olmuş görünüyor. Kısacası, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği vahye dayalı evrensel, zamanüstü, insan fıtratına uygun İslam yerine örfler, te'viller ve uydurmalarla oluşturulan bir beşer İslamı ortaya çıkmıştır. Biz bunu, Kur'an'da kristalleşen vahyin İslamı yerine geçirilmiş bir "atalar İslamı" olarak algılıyoruz. Atalar ve örfler İslamının oluşmasında en büyük etkiyi beş politeist kültür yapmıştır. İslam önce, doğduğu

(1338) Bkz. Muhammed Abdüh, *Tevhîd Rîâlesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara, 1986, s.77 vd.; M. Şemsettin Günaltay, "İslam'ın Uyanışı", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar* içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1989, 27 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.23 vd.; Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.22 vd.

coğrafya olan Arap Yarımadasının Cahiliyye denen kültürü ile yüz yüze gelmiş ve boğuşmuştur. Cahiliyye yerine oturan İslam, Emevîler tarafından saltanat kaygıları ve Arap olmayanlara duyulan nefretin de itişiyile erozyona tâbi tutuldu ve Cahiliyye şuuraltının kalıntılarıyla ilk yozlaşmaya maruz kaldı. Biz bunu, İslamın açık olanını yıktığı şirkin, maskelisi ile yozlaştırılması olarak adlandırıyoruz. Arap Emevi şuuraltının Kur'an tevhidinden itiraf edilmemiş bir intikam aldığının en şaşmaz kanıtı, Emevî krallığının Hz. Peygamberin evladını akıl almaz zulümlerle katletmiş olmasıdır. Putperest Arap şuuraltı, Hz. Ali'nin çocuklarını yok etmekle, önünde eğilmek zorunda kaldığı Kur'an mesajının tebliğcisinden, örtülü bir biçimde öcünü almış oluyordu. İslamın karşılaştığı ve etkilendiği ikinci politeist kültür İran Sasani kültürüdür. (...) Üçüncü etki, Hint mistik kültüründen geldi. Özellikle tasavvuf yolu ile giren tevhit dışı unsurlar ve kavramlar bu kültürün eseridir. Bu kültürün, daha sonra Türk-Şaman etkisi ile birleşen tahribi, İslamın en nazik kurumlarından biri olan tasavvufu, zaman içinde bir tür yedek ilahlı bir kurum haline getirerek Kur'an tevhidi bünyesinde büyük yaralar açtı. Tarih bakımından birbirine çok yakın olan 4. ve 5. etkinin biri, az önce söylediğimiz Türk-Şaman kültür etkisi, ikincisi de Eski Yunan metinlerinin çevirisi ile oluşan etkidir. (...) Abbasiler devrinde Arapçaya çevrilen Eski Yunan metinlerinin etkisi, kronolojik bakımdan son sıralarda olmakla birlikte, kalıcılık ve derinlik bakımından belki de birinci sıradadır. Hatta Muhammed İkbâl gibi tartışmasız bir düşünce otoritesi, bu etkinin Müslüman düşünürlerin Kur'ansal ufuklarını karartacak kadar büyük olduğunu söylemiştir. Putperest beş etkinin yanında, bazı etkilerden daha elbetteki söz edilebilir. Siyasal çıkarlar yüzünden veya bu çıkarları temsil eden saltanat odaklarının baskısıyla naslar bünyesinde vücut verilen anlam kaydırmaları, te'viller, hadis adı altında uydurulan sözlerin hüküm oluşturmada esas alınması, zamanın değişmesi ile değişebilecek olan vesâil (araç) hükümlerin zamanüstü olan makâsîd (amaç) hükümlerle aynı kefeye konması, eskilerin putlaştırılmasını devam ettirmek için içtihat kapısı kapalıdır sloganının kitlelere dinin bir gereği gibi kabul ettirilmesi, yozlaşma ve yabancılaşma sebeplerinden bazılarıdır. Anlaşılan odur ki, günümüze gelinceye kadar İslam gerek temel politeist etkilerin erozyonuyla gerekse dördüncü hicri yüzyılın (miladi 11. yüzyıl) sonlarından itibaren başlayan taklit devri-

nin (bilim ve düşünceyle yaratıcılığın duraksama devri) etkisi ile esas kaynağı olan Kur'an'dan uzaklaşarak gelenekselleşmiş ve vahye dayalı yapıyı nı büyük ölçüde yabancılaşmıştır.⁽¹³³⁹⁾

Modernist yeniden yapılanmacı düşünürlerin geleneğe yönelik bu eleştirileri ciddi bir a. akronizm içerseyde, özde, onların amaçları açısından oldukça işlevseldir; çünkü, geleneğin oluşturduğu İslami miras, fetih hareketiyle gelen pek çok düşünsel öğeyi döneminin koşullarını gözeterek İslamileştirmiş, o düşünsel mirası İslami bir metafizik ekseninde yeniden örgütlemiştir. Bu onların İslami zamanlarının koşullarını uyarlamak için zorunluydu: çünkü *Kuran* ne sistematik bir hukuk, ne sistematik bir teoloji, ne sistematik bir felsefe vb. içeriyordu. Ayrıca *Kuran* ayetleri, günümüzden farklı olarak, kültürel bakımdan bu uyarlamalara çok daha elverişli idi. Modern yeniden yapılanmacı düşünürler farklı koşullarda ve farklı bir düşünsel miras içerisinde yaşamaktadırlar ve bu nedenle geleneğin oluşturduğu yapı onların ihtiyaçlarına yanıt vermemektedir. Bu yüzden onlar, geleneğin farklı kültürlerle etkileşim içerisinde oluşturulmuş düşünsel yapısını bir yozlaşma olarak görüp saf dışı etmeye, onun yerine kendi dönemlerinin düşünsel mirasını içselleştiren bir İslam imgesi oluşturmaya girişmektedirler. Bir anlamda geçmişte örülmüş düşünsel yapıyı söküp, modern değerler ışığında yeni bir İslami yapı kurmayı denemektedirler. Bu aslında geleneğin ve özellikle Gazzâlî'nin geçmişte yaptığı bir tekrardır. Bu yüzden modernistlerin, geleneğin dini yozlaştırması ve sapırtması iddiaları, aslında geçmiş düşünürlerin kasıtlı bir eylemi olmaktan çok, tarihsel gelişimin ve bu gelişime İslam toplumlarının ayak uyduramamasının bir sonucudur.

II. Aşama: *Kuran'a Dönüş*

Tarihsel süreç içerisinde oluşturulmuş İslam, yani gelenek, modernistlerin dediği gibi, eğer yozlaştırılmış ve özüne yabancılaştırılmışsa ne yapmak gerekmektedir? Bu soru bizi, modern yeniden yapılanma yanlılarının yöntembilimsel dayanaklarının ikinci aşamasına iletmektedir. Bu aşama, tüm yeniden yapılanmacıların ortak olarak dillendirdikleri, öze dönüş aşamasıdır. Onların öze

(1339) Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.23-25.

kastettikleri çoğunlukla İslamın ana kaynaklarıdır.⁽¹³⁴⁰⁾ Bu kaynak kimi kez sadece *Kuran* olarak sunulurken, kimi kez buna hadis de eklenir.⁽¹³⁴¹⁾ Ancak onların genelde hadis kültürüne bakışları eleştireldir ve hadislerin kabulünde *Kuran*'a uygunluk esastır.⁽¹³⁴²⁾ *Kuran*'dan onay almayan her hangi bir söz, hadis olamayacağı gibi, böyle bir sözü peygambere isnat etmek de doğru değildir. Sözgelimi Süleyman Ateş şöyle der:

Peygamberin sözlerinin, *Kur'an*'ın açıklaması sayılabilmesi için, temelde *Kur'an*'a aykırı olmaması gerekir. Çünkü *Kur'an* temel yasa ise, hadisler onun yönetmeliği durumundadır. Yönetmelik yasaya aykırı olamaz. Nasıl yönetmeliğin yasaya aykırı hükümleri geçersiz olursa, *Kur'an*'a aykırı hadisler de geçersizdir.⁽¹³⁴³⁾

Hadislere karşı bu eleştirel tutum, geleneksel İslam düşüncesiyle modern yeniden yapılanmacılar arasındaki en gerilimli noktalardan birisidir.⁽¹³⁴⁴⁾ Modernist yeniden yapılanmacı düşünürlerin hadis

1340) Modernistlerin, gelenegın İslamı yozlaştırdığı iddiası, belli bir tarih imgesine dayanır ve bu imge *Kuran*'da nesnellik kazanır. Nitekim *Kuran*, peygamberliği meşrulaştırırken, sık sık bir önceki peygamberin öğretilerinden halkın sapmasını ve insan eliyle tahrif edilmesini veri olarak kullanır. Son peygamber olan Hz. Muhammed, Yahudi ve Hristiyanlıkta meydana gelen ve tevhit dininden uzaklaştıran sapmaları gidermek için gönderilmiştir. Peygamberlik Hz. Muhammed ile son bulduğuna göre, ondan sonra tevhit dininden sapma olursa, sapmaları kim giderecektir. İşte tam bu bağlamda Hz. Muhammed'e dayanılarak meşrulaştırılan teccüt ve ihya kavramı gündeme gelmektedir. Modernistler anılan tarih imgesine dayanarak, Hz. Muhammed'den sonraki sapmaları *Kuran*'a dönerek kendilerinin ortadan kaldıracaklarını savlamaktadırlar; çünkü onlarca *Kuran* bozulmadan kalan tek kutsal kitaptır. Dolayısıyla onların tarih imgesi, öz, özden sapma ve öze dönüş üçgeninde anlam bulur.

1341) Bkz. Muhammed Abdül, age, s.184 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.17 vd.; M. Şemseddin Gunaltay, agm, s.28 vd.; Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.39 vd.

1342) Bkz. Ahmed Emin, *Duhâ el-İslâm*, cilt. II, Beyrût, tarihsiz, s.128 vd.; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt:IV, Yeni Uluk Neşriyat, İstanbul, 1989, s.33-34; Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 2001, s.576 vd. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.24 vd.

1343) Süleyman Ateş, *Gerçek Bir Bu II*, Yeni Uluk Neşriyat, İstanbul tarihsiz, s.68. Modernistlerin hadisler konusundaki tutumları için bkz. J. M. S.Baljon, age, s.31 vd.

1344) Modernistlerin hadislere karşı takındıkları olumsuz tutumun eleştirisi için bkz. Yavuz Unal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun 2001, s.34 vd.

kültürüne karşı çıkmaları, hadislerin *Kuran*'ı nesnelleştirmesi ve onun pek çok yargısını, tarihsel ve yerel koşullarla bağımlı hale getirmesidir. Hadise karşı çıkan yeniden yapılanmacıların bir kısmı aynı anlayışla, *Kuran* ayetlerinin oluşum nedenlerini ifade eden nüzûl sebeplerine karşı da eleştirel tavır alırlar⁽¹³⁴⁵⁾; onları kabul eder gibi görünenler ise, "sebebin özel oluşu, ayetin hükmünün genelliğini engellemez"⁽¹³⁴⁶⁾ anlayışını savunurlar. Aslında hadis kültürü kabul edilirse, pek çok geleneksel İslami öğeyi dışlamak olanaksız hale gelecektir ve bu yeniden yapılanmaya olanak bırakmayacaktır. Bir başka deyişle nesnel bir İslamın olduğu ortaya çıkacaktır. Bu yüzden, yeniden yapılanmacı modern düşünürler uydurma hadis kavramına sarılırlar; hadisin yazılmasının peygamberden iki asır sonra olduğunu, bu nedenle, fethedilen kültürlerin, siyasal ve mezhepsel kavgalarının hadisleştirilerek meşrulaştırıldığını savunurlar.⁽¹³⁴⁷⁾ Bunda, gelenekçi İslam düşünürlerinin de kaydettiği gibi, kimi gerçek payları olmakla birlikte, hadis kültürüne tümenden cephe almak çok makul olmasa gerektir.⁽¹³⁴⁸⁾ Çünkü hadisler, *Kuran*'ın yorumu niteliğindedir; gelenekçi düşünürlerin de ifade ettiği gibi, onların reddi peygamberin *Kuran* yorum işlevinin reddi anlamına gelmektedir.⁽¹³⁴⁹⁾ Öyle anlaşıyor ki, modernist düşünürler bunun farkındalar ve kendi yorumlarına olanak sağlamak için hadisleri yadsıma yoluna başvurmaktadırlar; fakat bunu uydurma hadis kavramıyla meşrulaştırmayı denemektedirler. Çünkü Fazlur Rahman, Hüseyin Atay ve Yaşar Nuri Öztürk gibi düşünürler, "Pey-

1345) Bkz. J. M. S.Baljon, age, s.32 vd. Nüzûl sebepleri konusunda eleştirel tutumun en güzel örneğini Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'nde görmek olasıdır. Ateş, nüzûl sebeplerini tümenden yadsımasa da, rivayetleri büyük çoğunlukla uydurma olarak niteler ve reddeder. Kabul ettiği rivayetleri de, "olayın özel oluşu hükmün genel oluşuna engel değildir" diyerek büyük ölçüde işlevsiz hale getirir. Bu nedenle her surenin sonunda sureden çıkardığı genel ilkeleri sıralar ve *Kuran*'ı genel ilkelere indirger. Sözgelimi bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt:1, s.53 vd. ve 111 vd.

1346) Bu ilke aslında geleneğe ait bir ilkedir. Bkz. Ferhat Koca, agm, s.93.

1347) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 2003, s.76 vd.; Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.24 vd.

1348) Bu konuda krş. Yavuz Ünal, age, s.31 vd.

1349) Yavuz Ünal, peygamberin "teblig, tebyin, helal ya da haram kılma, örnek olma" görevlerinden söz ederek bu olguyu vurgulamaya çalışmaktadır. Bkz. Yavuz Ünal, age, s.11 vd.

gamberin *Kuran*'ı yorumlamasının kendi dönemini bağladığını" ima etmektedirler⁽¹³⁵⁰⁾; oysa gelenekçilere göre Hz. Muhammed'in yorumu evrenseldir ve her dönemde geçerlidir; çünkü dinin peygamberidir, onu en doğru şekilde o anlamıştır.⁽¹³⁵¹⁾ Sözgelimi Yaşar Nuri Öztürk şöyle demektedir:

Hz. Peygamberin de din adına hüküm koyma yetkisi yoktur. O, dinin sahibi tarafından konan hükümleri yorumlayıp uygular. Fakat onun yorumları bile, Allah'ın ayetleri gibi zamansız değildir. Nitekim hak elçisini iyi anlayanlardan biri olan Hz. Aişe: "Bu konuda Hz. Peygamber şöyle yapmıştı; siz niçin başka türlü yapıyorsunuz?" diyenlere şu cevabı vermiştir: "Allah elçisi onu o zaman öyle yaptı; çünkü şartlar öyle gerektiriyordu. Eğer bugün yapsaydı öyle değil bu şekilde yapardı." Hz. Aişe bu ölümsüz sözlerle göstermiştir ki, Allah elçisi dinin değişmezlerini koyma yetkisini değil, Allah tarafından konan değişmez hükümlerin, içinde bulunulan şartlara uygulanmasını üstlenmiştir.⁽¹³⁵²⁾

Bu durumda, gelenekten kopan modernist yeniden yapı-

[1350] Fazlur Rahman, *Kuran*'ın ve hadislerin, lafzî ve tarihi anlamlarına bağlılığın İslam düşüncesinin gelişiminin önünde set bir kaya olduğunu söylemekte ve onları tarihi bağlamında bırakma anlayışını savunmaktadır. Bkz. Fazlur Rahman, *İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri*, s.43. Aynı eğilim, Hüseyin Atay'da da görünür. Nitekim o şöyle der: "İslam'ın ana kaynakları akıl ve *Kur'an*'dır. Hz. Peygamberin sözleri ve işleri (sünnet), bu iki kaynağı kullananın örnekleri, yöntemi ve bu iki kaynağın yorumu ve açıklaması, tefsiridir. Bunlar, zamana, mekana, bireye ve topluma göre değişir. Hz. Peygamberin örnek alınması, onun yaptığının aynısını, tıpkısını yapmak, kopya etmek, taklit etmek anlamında olmayıp, insanların yararlarını gözeterek, hedef alarak örnekler üretmektir." Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.34. Benzer anlayış daha açık bir dille Yaşar Nuri Öztürk tarafından da dillendirilir ve hadislerin tarihselliği savunulur. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.260.

[1351] Bkz. İsmail Cerrahoglu, *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara, 1989, s.231 vd.

[1352] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.260. Burada modernistlerin bir çelişki-sine bir soruyla dikkat çekmekte yarar vardır: Eğer hadisler ve *Kuran*'a ilişkin peygamberin yorumları tarihsel ve yerelse, bir başka deyişle, onlar dönemini bağlıyorlar ve bugün geçerlilik taşıyorlarsa, hadislerle karşı niçin bu kadar kau, eleştirel ve yadsımacı bir tutum takınıyorlar? Öyle anlaşıyor ki, bu çelişkinin temel nedeni, gelenekçiler karşısında tarihselliği savunmada çektikleri sıkıntıdan kaynaklanmaktadır. Tarihselliği savunamadıkları zamanlarda, *Kuran*'ı nesnelleştiren hadislerin sıhhati konusuna sarılmakta ve bundan destek almaya çalışmaktadırlar.

lanmacı düşünörlere göre, İslamın biricik kaynağını Kuran oluşturmaktadır.⁽¹³⁵³⁾ Bu onlara göre, İslamın bilgi kaynağının salt Kuran olduğu anlamına gelmez; zira Kuran, temel bilgi kaynakları olarak, vahiy'in yanında, kalp gözü, basiret, duyular, mütevatir haber ve aklın önemli yer tuttuğunu söyler.⁽¹³⁵⁴⁾ Bu, gelenekçi düşünörlerce de onaylanır.⁽¹³⁵⁵⁾ Onlar Kuran'ın akla ve duyulara gönderme yapmasını, gelenekçi düşünörlere uyarak Kuran'daki bağlamından kopartıp, Kuran'ın bilime teşvik ettiği biçiminde yorumlar ve bu bilimi modern bilimle özdeşleştirirler.⁽¹³⁵⁶⁾ Kalp gözü ve basiret terimi onlarca ilhamı olası saymak anlamına gelir; fakat bu ilhamın nesnel bir bilgi kaynağı olduğu anlamına gelmez.⁽¹³⁵⁷⁾ Onlar bu konuda yadsıdıkları geleneğe sınırlar ve klasik kelim geleneğinin de ilhamı nesnel bir bilgi kaynağı olarak görmediğini vurgularlar;

1353) Hüseyin Atay, dinin ilk kaynak olarak Kuran'ı değıl akli görmektedir; o. bu anlayışıyla diğlerlerinden ayrılmaktadır. Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.34 ve 112-113.

1354) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.39 vd.

1355) Bkz. Şerafettin Gölcük, *İslamî Akâidi*, Esra Yayınları, Konya 1994, s.36 vd. ve 53 vd.

1356) Süleyman Ateş şöyle der: "Kur'an'ın ilme verdiği değeri, her türlü takdirin üstündedir. Kur'an'ın inen ilk ayeti, oku emriyle başlar; okumanın vasıtası olan kalem, öğretimin söz eder... Kur'an-ı Kerim, ilmi nur, cahilliği karanlık: âlimi görür, cahili kör kabul etmekte, 'bilenlerle bilmeyenler bir olur mu, ancak akıl sahipleri ibret alır' (Zümer,9), 'Allah'tan, ancak âlim kulları lâyıkiyle korkar' (Fâtır, 28) gibi ayetleriyle dinin gerçek manasını, Allah'ın kudret ve azametini ancak bilgilerin gereğı gibi anlayacağını ifade etmekte, 'bilmiyorsanız, bilenlerden sorun' (Nahl,43) ayeti ile de, her şeyi ehlinden, bileninden sorup öğrenmeyi öğörmektedir. (...) İslamın üstün gördüğü, değeri verdiği ilim, sadece din ilmi değıl, mutlak ilimdir. İlimin her çeşidi, özellikle müsbet ilimdir. Hz. Peygamber, ilmi, Müslümanın yitdiği saymakta, nerede bulursa almasını, Çin'de dahi olsa, gidip öğrenmesini emretmektedir. Kur'an-ı Kerim, her vesileyle insanın gözünü kainata, tabiata çevirmekte, tabiat varlıklarının yaratılışını, bu yaratılıştaki ince ilim, hikmet ve sanatı araştırmaya davet etmektedir". Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, Arisan Matbaacılık, Ankara, tarihsiz, s.213. Aynı anlayış için bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konuları ile Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Feer Yayınları, Ankara, 1993, s.94-95. Kuran'daki bilgiyi, akli, deneyimi vurgulayan ve evren üzerinde düşünmeyi salık veren ayetleri modern bilime yönlendirme olarak algılamak, pek doğru olamasa gerekir; çünkü Kuran'ın amacı, bilim yapmayı salık vermek değıl, evrenden hareketle insanları Tanrı'ya götürmektir. Kaldı ki, Kuran'ın bilgiyle kastettiğı de beşerî bilgi değıl daha çok vahiydir.

1357) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yazdırıldı*, s.287 vd.

bu tutumlarıyla tasavvuf geleneği ile çelişirler. Onlarca ilham, tıpkı klasik kelim geleneğinde kabul edildiği gibi, sadece ilham sahibini bağlar⁽¹³⁵⁸⁾ ve geçerliliğinin olabilmesi için vahye, yani kutsal kitaba uygun olması şarttır. Bu yüzden Yaşar Nuri Öztürk, adeta Gazzâlî'yi hareket noktası seçerek, *Kuran*'a uygun ilhamın *Kuran* yorumundaki işlevine değinir ve müteşâbihlerin yorumunda ilhamı bir veri olarak ele alır. Ancak onca, ilham sahibinin bilgi donanımının bulunması şarttır ve yorumu kendini bağlar.⁽¹³⁵⁹⁾

Yeniden yapılanmacılar, gelenekçiler gibi, akıl, duyular, kalp gözü gibi bilgi kaynaklarına gönderme yapsalar da, bu konularda temel hedefleri vahyi bilgiyi onaylamaktır. Hatta kimilerine göre, biricik bilgi kaynağı olarak vahyi göstermek, meşru düşüncenin tek yasal otoritesi olarak *Kuran*'ı sunmaktır. Sözelimi Yaşar Nuri Öztürk şöyle der:

Vahiy özü bakımından, ilim ve akıl-üstüdür. Ancak *Kur'an* bize gösteriyor ki, vahiy, peygambere indirilip insanlığa tebliğ edildiği anda ilim haline dönüşür. Bu yüzden ki, (...) Bakara 145. ayette Hz. Peygambere, kendisine gelen ilmi bırakıp şunun, bunun sübjektif kabullerine (hevâ) uymanın bir zulüm olacağı ve insanı Allah'ın yardımından yoksun bırakacağı bildirilmiştir. Bu ayetlerin mucize ifadelerinde en büyük ders bizim içindir. Gösterilmiştir ki, kaynağı ve özü bakımından ilim üstü olan vahiy, insanlığa tebliğ edilen veriler haline dönüştüğünde ilim olur. Bu ilmin kaynağı ise, vahyin verilerini bünyesinde toplayan *Kur'an*'dır.⁽¹³⁶⁰⁾

1358) Burada modernistlerin bir çelişmesine dikkat çekmekte yarar vardır. Modernist düşünürlerin kunileri ilhamı nesnel bir bilgi kaynağı olarak görmezler; buna rağmen onlar özde tüm insansal bilgiyi Tanrı'nın yaratısı olarak görürler. Sözelimi, Fazlur Rahman şöyle der: "Gerçeği söylemek gerekirse, bilgi olağanüstü gizemlidir. Normalde insanlar bilginin kolayca elde edilebileceğini ve kişinin neyi bilmek istediğini ve bilgiyi elde ettiğini düşünürler. Oysa durum hiç de öyle değildir. Kişi, bilginin haritasını çıkaramaz. Bilgi, Allah tarafından insan zihninde yaratılır." Fazlur Rahman, "Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap", Çev. Mevlüt Uyanık, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde, Fecr Yayınları, Ankara, 1991, s.146. Bu durumda modernistlerin ilhamla yaratmayı ayırmaları gerekir ki, kanımızca, bu imkansızdır. Bize öyle geliyor ki, bilginin yaratılması tezini savunmakla onun ilham edildiği tezini savunmak özde aynı şeydir.

1359) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.448.

1360) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.362.

Şu halde Kuran'a dönüş, gelenekçilerin de paylaştığı anılan bilgi kaynaklarının yeniden gündeme getirilmesini sağlayacak ve bu bilgi kaynaklarından elde edilen bilgiler Kuran'ın kontrolünden geçirilerek İslam dini yeniden yapılandırılacaktır. Burada, yeniden yapılanmacıların, "Kuran'a dönüşle, Kuran'ın indiği döneme dönüş arasında önemli bir ayrım yaptıklarını"⁽¹³⁶¹⁾ hatırlatmamız gerekmektedir. Bu ayrımı modernist düşünürleri hem gelenekçilerden hem de modern öncesi ıslahat hareketlerinden ayıran önemli bir noktadır; zira gelenekçiler ve modern öncesi ıslahat hareketi önderleri için, Kuran'ın indiği dönem ve o dönemin yorumu evrensel ve genel geçerdir. Modernistler, her ne kadar, peygamber dönemi ile asrı sadet dönemini İslamın ideal olarak uygulandığı bir dönem olarak sunsalar da, sosyolojik değişime bağlı olarak, modern toplumsal yapının o dönemden farklı olduğunu kavramış durumdadırlar. Bu yüzden yapılması gereken, "o dönemin yaratıcı ruhunu kavramak ve bu ruhtan hareketle Kuran'ı dönemimizde vahiy olunuyormuş gibi dönemimizin koşullarına uyarlamaktır."⁽¹³⁶²⁾ Nitekim Hüseyin Atay şöyle der:

İslamın temel kaynağı Kur'an'dır. Kur'an Hz. Muhammed zamanında yazılmış ve üzerinde, sözlerinde bir değişiklik olmayan tarihi bir vesikadır. İslam dinini, tarihsel anlayışın dışına çıkarak, doğrudan Kur'an'ı zamanımızda vahiy olunmuş gibi anlayıp onu aşarak günümüz bilgisine, hayat şartlarına göre hayata uyarlamak ve yaşatmak için Kur'an'ı anlamının yöntemlerini, kurallarını incelemek gerekmektedir.⁽¹³⁶³⁾

Hüseyin Atay'ın pek çok modernist düşünürce paylaşılan bu savı, Kuran'ı yaşatmayı; gelenekçi düşünürleri, Kuran'daki tarihsel öğeleri modern döneme taşımakla suçlamayı amaçlamaktadır ve tarihsel

1361) Fazlur Rahman, "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", s.43-44; Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.44

1362) Bkz. Fazlur Rahman, "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", s.45.

1363) Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.63. Atay'ın anılan pasajında üç önemli vurgu vardır: İlki, Kuran'ı tarihsel bir belge olarak sunma; ikincisi, Kuran'ın sözel anlamını aşma; üçüncüsü ise, Kuran'ı yaşatmak için onu modern döneme uyarlamadır. Atay'ın bu görüşleri tüm yeniden yapılanmacılarca dillendirilir. Aslında söz konusu ettiğimiz üç husus, Kuran'ı tarihsel ve yerel bir kitap konumuna indirmek ve onda savunulan dini aşarak yeni-modern bir din yaratmak olarak algılanabilir.

olanı aşmayı salık vermektedir. Öyle anlaşıyor ki, yeniden yapılanmacıların hareket zemini, Mehmet Akif'in dillendirdiği, "doğrudan Kuran'dan alarak ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslamı" sloganında ifadesini bulmaktadır.⁽¹³⁶⁴⁾

Acaba Kuran'a dönülerek gerçekleştirilecek yeniden yapılanmanın görevleri neler olacaktır? Bu soruya verilen yanıt yeniden yapılanma yanlısı olan düşünürlere göre az çok farklılaşsa da, temelde uzlaşılan hususlar da yok değildir. Bu hususlar, geleneği aşmaya dönüktür ve ana hatlarıyla şunlardır:

a) Çoğu yeniden yapılanmacıya göre, İslamda, Kuran'a dönüş ekseninde yapılan yeniden yapılanma, bir reform hareketi değil, bir tecdit ya da ihya hareketidir. Çünkü onlara göre reform, Batı uygarlığına ait bir kavramdır; oysa İslamın ana kaynağı deforme olmamıştır. İslam Kuran'dan oluşur, o ise ilk günkü gibi bozulmadan durmaktadır. Yine reformda lider, bir kişidir; oysa yeniden yapılanmada lider, bir kitaptır. İslam peygamberi ümmet içinden belli zamanlarda, müceddîlerin çıkacağını haber vermiş ve İslamda yenileşme için tecdit, yani yeniden yapılanma kavramını seçmiştir.⁽¹³⁶⁵⁾

b) Yeniden yapılanma düşünce alanında yeni çıgırlar açmalı ve İslamın metafizik anlayışıyla örtüşmeyen tüm düşüncelerle mücadele etmelidir. Bu anlayış gelenekçilerce de paylaşılır. Bu bağlamda bilginin İslamileştirilmesi, kelamın yenilenmesi önemli bir problem olarak görülmektedir.⁽¹³⁶⁶⁾ Diğer bir önemli problem de, gelenekçilerin de mücadele ettiği, "sekülerizm ve Batı kökenli dinsizliği savunan materyalist akımlarla" mücadeledir.⁽¹³⁶⁷⁾

1364) Mehmet Akif'in bu sloganı Yaşar Nuri Öztürk tarafından yinelenir. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.27.

1365) Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.41-42. Hüseyin Atay'ın bu konudaki fikirleri kendine özgüdür ve o, reform kavramının kullanılabileceğini söyler; onca sözcüklere takılıp kalmamak gerekir; sözcüklere takılıp kalanlar aslında yabancı fikir, kelime ve felsefe düşmanlığı yapmaktadırlar. O esnek davrandığı için tecdit ve ihya kavramını da kullanır. Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.17 vd.

1366) Bkz. Fazlur Rahman, "Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap", s.136; Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.43; Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.27.

1367) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.7; Fazlur Rahman, "İslami Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", s.79 vd.; İlhan Kutluer, *agım*, s.19 vd.

c) Yeniden yapılanma salt düşünce alanında olmamalı, pratik yaşamı kucaklamalıdır. Bu nedenle, yeni siyaset kuramları ve yeni bir fıkıh oluşturulmalıdır; geleneksel deyişle, içtihat kapısı açılmalıdır. Bu fıkıh, amaç hükümlerle araç hükümleri ayrıştırmalı, araç hükümlerin toplumsal görelî, tarihsel ve yerel olduğunu, oluştuğu dönemi bağladığını göstermelidir. Amaç hükümler-arac hükümler ayırımı geleneğe ait olmakla birlikte, gelenek, araç hükümleri nihai olarak yürürlükten kaldırmamakta, koşullar oluştuğunda bu hükümlerin yeniden işlerlik kazanabileceğini savlamaktadır. Yine ibadet alanında toplumda yaygın olan ve *Kuran*'a uymayan uygulamaları reddetmelidir.⁽¹³⁶⁸⁾

d) Yeniden yapılanma, geleneğin aksine *Kuran*'ın indiği dönemin kültürüne odaklanmak yerine, yaşanan dönemin kültürüne ve düşüncesine odaklanmalıdır.⁽¹³⁶⁹⁾ Bu odaklanma yeni ve modern kavram ve değerlerin İslamileştirilmesi için zorunludur.⁽¹³⁷⁰⁾

III. Aşama: Yeni Bir *Kuran* Yorum Modeli

Kuran'a dönüş hareketinin savunucusu olan modernist yeniden yapılanmacı düşünürler, yeniden yapılanmaya yükledikleri görevleri icra etmek ve kendi projelerini *Kuran*'a mal etmek için yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemler geleneksel İslamın *Kuran* yorum modelini bir çok konuda dışlamakta ve *Kuran*'ı kendi amaçlarına hizmet ettirmeyi, *Kuran*'la kendi düşüncelerini yasallaştırmayı hedeflemektedir. Çünkü hadislerin inkârı temelinde, Hz. Peygamberin *Kuran* yorumu yadsınmakta ya da en azından tarihsel sayılmakta; nüzül sebepleri kimi kez görmezden gelinmekte veya onların ayetleri döneminin koşullarıyla sınırlamadığı ifade edilmekte; nesih

1368) Bkz. Fazlur Rahman, "İslami Yenilenme: Alanı, Yöntemi, Sunduğu Seçenekler", s.75 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.43; Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.27 ve 57 vd.

1369) Bkz. Fazlur Rahman, "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", s.43-44; Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.44; Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.63.

1370) Yeniden Yapılanmaya biçilen misyonu bütüncül olarak kavramak için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.6 vd.; Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Ankara, 2001, s.10 vd.; Fazlur Rahman, "İslami Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", s.61 vd.

olgusu dışlanmakta⁽¹³⁷¹⁾; Kuran ayetleri ve sözcükleri yerel-tarihsel bağlamlarından kopartılmakta; geçmiş Kuran yorumları, çoğu kez sapma olarak nitelendirilmekte ya da Kuran'ı anlamamakla itham edilmektedir.⁽¹³⁷²⁾ Bu sıraladığımız olguların hepsi, gelenekçi düşünürlerin deyişiyle, Kuran'ın lafzî, yani sözel anlamının aşılması, Kuran ayetlerinin ve kavramlarının içeriğinin boşaltılması anlamına gelmektedir.⁽¹³⁷³⁾ Çünkü gelenekçi düşünürlere göre, "Kuran, 7. yüzyıl Arap dilini kullanır; o kavramların içeriği, ya Kuran'ı Kuran la yorumlama ya da erken dönem sözlüklerle yapılabilir; bu anlamda, Kuran'ın kavramlarının doğru anlamı, olduğu dönemdeki Arapların anladığı anlamdır."⁽¹³⁷⁴⁾ Yeniden yapılanmacılarca, gelenekçilerin, "tarihsel öğeleri ön plana çıkaran lafzî yorum anlayışları aşılmalıdır; çünkü bu sosyal değişim gerçeğini dikkate almakta ve İslamı, tarihin belli dönemindeki kültürüne ve o kültüre uygun yorumuna mahkum etmektedir; bir başka deyişle, İslamı Araplaştırmaktadır."⁽¹³⁷⁵⁾ Oysa Kuran'ı her dönemde, o dönemin kültürel koşulları ekseninde yeniden yorumlamak, onu tüm zamanlarda geçerli kılmak için zorunludur. Bu yüzden "Kuran sürekli

1371) Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt:1, s.212 vd.; J. M. S.Baljon, age, s.68-69.

1372) Bu tür iddialar en çok modern bilimin ışığında yorumlanan ayetler için söz konusu edilir. Bkz. J. M. S.Baljon, age, s.113 vd.; J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, Çev. Halilrahman Acar, Fecr Yayınları, Ankara, 1993, s.69 vdd.; Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.211 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.19 vd.

1373) Mehmet Erdoğan, agm, s.12 13 ve 35; İlhan Kutluer, agm, s.23 vd.

1374) Bkz. Mehmet Erdoğan, agm, s.12 vd.; Bekir Topaloğlu, "İslamî İlimlere Kaynak Olması Açısından Kur'an-ı Kerim", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde, Ragbet Yayınları, İstanbul, 200, s.254 vd.; İsmail Cerrahoğlu, age, s.289 vd.

1375) Ferhat Koca, agm, s.112 vd. ve 123 vd. Benzer bir anlayışı, Süleyman Karagülle tarafından söyle ifadelendirilmektedir: "Kur'an Arapların dili üzerine indirilmiştir ama, ilâhî bir Kitâb'tır. Ve Kur'an'ın lisanını Allah Araplara öğretmiştir. Yoksa Araplardan, Arapların lisanını öğrenmiş değildir. Yani, Arapçadır ama, Allah Kur'an'ın nazil olacağı bir dil öğretmiştir onlara. Araplara Kur'an lisanını Allah öğretmiştir. Onun içindir ki Kur'an Arapçasına dünyada eşit bir dil yoktur. Biz eğer Kur'an'daki ifadeleri sadece Arapların anladığı seviyede bırakacak olursak o zaman eski çağlara döner, orada kalırız." Süleyman Karagülle, "Tartışma-Görüşler", *Bilgi, Bilim ve İslam I*, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992, s.104.

yeniden yorumlanmalıdır.”⁽¹³⁷⁶⁾ Onların sürekli yorum söylemini nesnelleştirmek için sözü Fazlur Rahman’a bırakalım:

Gelenekler büyük kafaların ve zihinlerin yaraucı zihinsel faaliyetleri için yollar göstermeleri bakımından yaşayan dinler için kıymetli olmakla birlikte, o dini insanlığın diğer kısmından (ve diğer zamanlardan) fiilen soyutlayan şeylerdir. Netice olarak, bütün dinlerin sürekli canlandırılması ve yeniden şekillendirilmesi (yani sürekli yeniden yorumlanması) fikrini taşımaktayım.⁽¹³⁷⁷⁾

Biz burada üç yeniden yapılanmacı yorum modeli üzerinde duracağız, bunlardan ilki Fazlur Rahman’a, ikincisi Hüseyin Atay’a, üçüncüsü ise Yaşar Nuri Öztürk’e aittir. Üç model üzerinde durmamız, görünüşte bir çok yorum modeli olmasına rağmen, aslında bu modellerin ulaştıkları sonuçların benzerliğini göstermeyi amaçlamaktadır.⁽¹³⁷⁸⁾ Gelenekçilerin yorum modeli üzerinde ayrıca durmayacağız; çünkü onların yorum modelini, modernist yorum modelini eleştirel açıdan değerlendirirken işlevsel olarak kullanacağız.

Fazlur Rahman’ın Yorum Modeli

Kuran yorumbilimine ilişkin yeniden yapılanmacı anlayışlar içinde savunuculuğu yapılan en temel modellerden birisi Fazlur Rahman’a aittir⁽¹³⁷⁹⁾; bu model pek çok yeniden yapılanmacı düşünürün esin kaynağı olmuştur ve Türkiye’de akademik ilahiyatçılar arasında önemli bir yansıma bulmuştur.⁽¹³⁸⁰⁾ Onun modelinin ana çatısını kendi söyleminden dinleyelim:

1376) Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.63 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’daki İslam*, s.486 vd.

1377) Fazlur Rahman, “Kısa Bir Hayat Hikayem”, Çev. Adil Çiftçi, *İslam’ı Yenilenme / Makaleler III* içinde, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s.10.

1378) Modernist yorumlar için bkz. J. J. G. Jansen, *age*, s.39 vd.; J. M. S. Baljon, *age*, s.13 vd.

1379) Fazlur Rahman, yeni yorum modelini ortaya koymadan önce, geleneksel İslamı bütünsel açıdan bir eleştiriye tabi tutmuştur. Bu eleştirel tutum, pek çok yeniden yapılanmacıda da vardır. Ancak Fazlur Rahman’ın eleştirisi bütünseldir ve tasavvuf, fıkıh, kelam, İslam felsefesi gibi tüm alanları kapsar. O eleştirisini ortaya koyarken hem geleneksel İslamın yetkin bir betimini ortaya koyar hem de eleştiri süzgecinden geçirir. Bu açıdan onun *İslam* adlı yapıtı oldukça özgün bir yere sahiptir. Krş. Fazlur Rahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dag ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1993, s.1 vd.

1380) Örneğin bkz. Ferhat Koca, *age*, s.112 vd.

İslamın günümüz dünyasında bir akide / inanç ve davranış sistemi olarak canlılık ve geçerliliğine dair Müslümanların sesli ve kararlı konuşmaları samimiye, açık görünen şey onların bir defa daha düşünsel düzlemde işe başlamalarıdır. Onlar İslamın kendilerinden bugün ne istemekte olduğunu çekincesiz, içtenlikle ve yasaksızca tartışmalıdırlar. Bunun için de önce bütün alanlarıyla şeriat Kur'an'ın ışığında yeni bir değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır. Bunun yapılabilmesi içinse, Kur'an'ın sistemli ve kapsamlı bir yorumuna gidilmelidir. Bu yorum sürecinde en büyük tehlike, elbette, öznel fikirlerin Kur'an'a yüklenilmesi ve böylece de onu bir keyfi ele alış nesnesi haline getirmesidir. Bu önemli bir tehlike ise de büyütüldüğü kadar kaçınılmaz değildir ve kesinlikle en aza indirgenebilir. Gerekli olan şey, tutarlı bir Kur'an anlama ve yorumlama yönteminin benimsenip kullanılmasıdır.

a-Kur'an'ın kastını tespit edebilmek için sağlam ve dürüst bir tarihsel yaklaşım kullanılmalıdır. Kur'an öğretisinin metafiziksel yönü tarihsel yaklaşıma kolayca izin vermeyebilir; fakat sosyolojik yönü kesinlikle buna uygundur. Her şeyden önce Kur'an kronolojik bir düzlemde incelenmelidir. Önce ilk vahiylerin incelenmesi; sonra ortaya konan tedbirler ve kurumlardan bağımsız olarak İslam hareketinin başlangıçtaki en temel hedeflerine dair yeterince doğru bir kavrayış kazandıracaktır. Böylece Kur'an'ın, Muhammed'in hayatı ve mücadelesi vasıtasıyla kendisini açmasını takip edip anlamalıdır... Bu yöntem ayrıntıların kastını / anlamını belirlemek bir yana, Kur'an'ın topyekûn mesajının genel kastını da sistemli ve tutarlı / bütüncül tarzda açığa çıkaracaktır.

b-Sonraki kademedede, Kur'an'ın hukuki bildirimleri / yasaları ile bu yasaların yerine getirmesi beklenen gayeler / hedefler arasında bir ayırım yapmak lazımdır. Burada da öznellik tehlikesi vardır; ama bu da Kur'an'ın kendisi vasıtasıyla en aza indirgenebilir. (...)

c-Bu merhalede ise, Kur'an'ın sosyolojik şartları, yani Peygamberin hareket ettiği ve faaliyetler gösterdiği ortam kesinlikle göz önünde tutularak Kur'an'ın hedefleri anlaşılmalı ve belirlenmelidir.⁽¹³⁸¹⁾

1381) Fazlur Rahman, "İslami Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", s.76-77.

Fazlur Rahman'ın, bu yorum ilkeleri Ferhat Koca'nın deyişiyle, "Kuran'ın kendi oluştuğu tarihsel koşullara giderek, onun hedeflerini saptamak ve bu hedefleri genel ilke haline getirip günümüz koşullarına uyarlamak"⁽¹³⁸²⁾ gerektiğinden söz etmektedir. Ona göre, bu yüzden Kuran yorumunun iki boyutu vardır; ilk boyut, Kuran'ın oluştuğu döneme inmeyi ve tarihsel eleştirel yöntemle onun bütüncül ereklerini bulmayı amaçlar.⁽¹³⁸³⁾ Bu ilk aşamadır ve gelenekçi yorumcularca da paylaşılmaktadır. Ancak, Fazlur Rahman'a göre, gelenekçiler gibi burada takılıp kalmamak gerekir; zira onca gelenekçiler tam da burada takılıp kalmakta, o tarihsel anlamı zaman üstü saymaktadır. Bu açıdan ikinci boyut çok önemlidir ve Kuran'dan çıkarsanan hedefler ışığında günümüz modern sorunlarına eğilme-yi gerektirir.⁽¹³⁸⁴⁾ Fazlur Rahman'ın bu yorum modeli, Kuran'ın sözel anlamını saptayıp aşmaya, sözel anlamların altında yatan gizli, örtük amaçları ortaya çıkarmaya dönüktür. Bu nedenle bu yorum anlayışı bir tür içselciliktir (Batınlık) ve özde Kuran'ın sözel anlamlarını, yani nesnel anlamını tarihsel saymak ve onun günümüz ortamına taşınmasına engel olmak gibi bir amacı vardır.⁽¹³⁸⁵⁾ Onun sözel anlamı tarihsel saymak dışındaki savları, özde dirayet tefsirini savunan gelenekçe de dillendirilir. Fazlur Rahman'a göre, gayeler genel olduğu için her dönemde uygulanabilir. O, bu gayelerin ahlaki bir toplum kurmak için temel çıkış noktaları olduğunu belirtmekte ve her dönemin kültürel koşullarına İslamı adapte etmek için olanaklar sağladığını kaydetmektedir.⁽¹³⁸⁶⁾ Ona göre, geleneğin yapısı gibi, Kuran'ı parçacı bir yaklaşımla (atomcu yaklaşım) ele almak ve onun sözel anlamlarını nihai bir hukuk, bilim ya da tarih bilimi metni gibi kabul etmek gelişimin önüne set çekmektir. Kuran'ın vurgusunun özde ahlaksal olduğu, onun bir bilim, tarih ve hukuk kitabı olmadığı kabul edilmeli; ona bütüncül bir bakışla yönelmelidir.⁽¹³⁸⁷⁾ Fazlur Rahman'ın, lafzî anlama odaklanan geleneği aşmaya yönelik

1382) Ferhat Koca, agm, s.114.

1383) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alpaslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990, s.73.

1384) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.75-76.

1385) Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.94 vd.

1386) Bkz. Fazlur Rahman, "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", s.55 vd.

1387) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.14 vd.

tüm bu söylemlerine karşın, İslamın metafizik yargılarını aşmaya çalışmaması⁽¹³⁸⁸⁾ bir çelişki olarak görülebilir; eğer sosyolojik alana özgü olan sözel anlam tarihsel ve yerelse, *Kuran*'ın esas amacı sözel anlamdan çok gayelerde odaklanıyorsa, aynı durum metafizik yargılar için neden geçerli olmasın? *Kuran*'ın belli kısmına uygulanan yöntem onun tümüne de uygulanabilir ve böylelikle, hem ibadete hem de metafiziğe ilişkin yargılar, amaçları esas alınarak, sözel yönleri tarihsel sayılabilir.

Hüseyin Atay'ın Yorum Modeli:

Atay'ın *Kuran* yorum modeli, Fazlur Rahman'inkinden bir ölçüde farklı görünür; ama amacı açısından aynıdır. Onca da, *Kuran*'ın ayetlerini yeniden ele almalı ve çağcıl bilgiler ışığında yorumlamalıdır; yani geleneğin sözel yorum anlayışı aşılmalıdır.⁽¹³⁸⁹⁾ Atay'a göre bu zorunludur; İslamı başka türlü hantallaşmış, çağın gerçekleri ile örtüşmeyen gelenekten kurtarmanın yolu yoktur. O, bu bağlamda, geleneğe karşı olmasına karşın ironik bir biçimde geleneğe inerek, sözelci ve akılcı yorum anlayışlarını ele alır ve buradan hareketle kendi yorum anlayışını meşrulaştırmaya çalışır.⁽¹³⁹⁰⁾ Bu tutum Fazlur Rahman'ın deyişiyle tüm yemiden yapılanmacılarda vardır ve onların başarılı olmalarının önünde bir engeldir; "zira onlar bu tavırlarıyla geleneği aşmaya çalışırken, ona dayanarak, onu bir otorite haline getirmektedirler; böylelikle modernizme kötülükte bulunmaktadır."⁽¹³⁹¹⁾ Atay'ın sözelci yorumla kastettiği rivayet, akılcı yorumla kastettiği ise dirayet tefsiridir.⁽¹³⁹²⁾ Bu meşrulaştırmayı yaparken kullandığı rivayet oldukça ilgi çekicidir ve gelenek tarafından aktarılmaktadır. Rivayete göre, Benû Kureyza kabilesi Hendek savaşında Müslümanlarla yaptığı anlaşmayı bozup, Müslümanları arkadan vurmaya kalkışınca, onlarla savaşmak için peygamber bir grup insan göndermiştir. Grubu gönderirken şöyle

1388) Bkz. Fazlur Rahman, "İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", s.76.

1389) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.43 vd.

1390) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.45 vd.

1391) Fazlur Rahman, "İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", s.70.

1392) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.45-46.

demıştır: "İkinci Namazı, Benû Kureyza'da kılınacak." Bu emir üzerine grup yola çıkar; daha yolda iken ikinci olur ve akşam olmadan oraya varamayacaklarını anlarlar. Bunun üzerine ne yapacaklarını tartışır; bu tartışmada iki anlayış belirir. Bir grup, "peygamber, ikinci namazı Benû Kureyza'da kılınacak dedigine göre, akşam da olsa, namazı oraya gidince kılmalıyız" anlayışını; diğer bir grup ise, "peygamberin sözünün amacının hızlı gitmeyi salık vermek olduğu, yoksa ikindinin orada kılınmasını ifade etmediği, bu söze dayanarak ikinci namazını geciktirmek gerekmediği" anlayışını savunur. İlk grup ikindiyi Benû Kureyza'ya varınca; peygamberin sözünü amaçsalci yorumlayan ikinci grupsa yolda, ikinci vaktinde kırlarlar. Bu durum dönüfte peygambere anlatılınca, peygamber susar ve bu susuş, iki yorumu da doğru kabul ettiğı şeklinde yorumlanır.⁽¹³⁹³⁾

Atay, *Kuran* yorum tarihinin bu iki anlayışta belirginleştiğini ima eder ve ilk grubu, sözelciler (lafızcılar); ikinci grubu da akılcılar olarak sınıflandırır. Onca sözelciler, sözün sözlük anlamına takılıp kalmışlardır; bunlara, zahiri (dış görünüşçüler) ve nasçılar (dogmacılar) da denilmektedir. Akılcılar ise, sözü amacına göre yorumlarlar ve sözlük anlama takılıp kalmazlar.⁽¹³⁹⁴⁾ Atay, sözelci anlayışın savunduğı yorum anlayışını, "ne dedi"; akılcıların yorum anlayışını ise, "ne demek istedi" formülüyle ayırtırmaya çalışır.⁽¹³⁹⁵⁾ Ona göre ilk dönemlerde İslam dünyasında lafızcılar egemendir. O, bu kimselerin, aklını kullanmayıp, yalnızca çocuklar kadar *Kuran* ve hadisi anladıklarını söyler ve sözel anlamın dışına çıkan her düşünceye, bidat diyerek karşı durduklarını ve içtihadı engellediklerini belirtir.⁽¹³⁹⁶⁾ Öyle anlaşıyor ki Atay sözelcilerle, daha çok literatüre sefeliye (öncekiler) diye gecen grubu kastetmektedir. Çünkü, *Kuran*'da savunulduğunu söylediğı akılcı anlayışın, fetih hareketleriyle serpildiğini ima etmektedir.⁽¹³⁹⁷⁾ Ancak o, bir dönem beliren akılcı yorum anlayışının, İslam devlet sistemi oturduğunda ve gelekselleştiğinde yittiğini ve taklit devrinin başladığını söyler.⁽¹³⁹⁸⁾

1393) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.44-45.

1394) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.45-45 ve 64-65.

1395) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.46-49.

1396) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.47.

1397) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.47.

1398) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.47.

Atay, amaçsalıcı yorum anlayışından yanadır; Kuran'ın "ne dediğinden çok neyi demek istediği ya da neyi söylemeyi amaçladığını dikkate almak" gerektiğini belirtir.⁽¹³⁹⁹⁾ Böylesi bir yorum, İslam dinini tarihsel bir anlayışın dışına çıkarak, "doğrudan Kuran'ı zamanımızda vahiy olunmuş gibi anlayıp, tarihi aşarak günümüz bilgisine, hayat şartlarına göre yaşama uyarlamak için zorunludur."⁽¹⁴⁰⁰⁾ O, amaçsalıcı yorum anlayışını yasallaştırmak için, pek çok modernist düşünürün yaptığı gibi Hz. Ömer'in uygulamalarına başvurur ve onu İslamın ilk reformcusu olarak sunar.⁽¹⁴⁰¹⁾ Aynı olgu gelenekçilerce de dillendirilir; ancak, Ömer'in tutumunun Kuran'ın lafzî hükmünü yürürlükten kaldırmak değil, sadece bir tahsis olduğu; vakti gelince o sözel hükmün yeniden uygulanabileceğini söylerler.⁽¹⁴⁰²⁾ Atay'a göre Ömer, gelenekçilerin sözelci savlarının aksine, amaçsalıcı yorumun işlevselliğini kavrayan ilk siyasal önderdir ve bu yorum modeliyle Kuran'da yer alan kimi uygulamaları yürürlükten kaldırmıştır.⁽¹⁴⁰³⁾ Atay, bu bağlamda dört örnek üzerinde durur. İlk örnek zekâtla ilgilidir. Tarihsel kayıtlara göre, Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir döneminde mali işlerle görevlendirilince, kalbi İslama ısındırılacaklara Kuran'ın emriyle verilen ve Hz. Peygamber döneminde yürürlükte olan zekâtın pay vermeyi kaldırmıştır. Bu uygulamaya son verirken de, "artık sizi boşuna beslemeye gerek yok; biz şimdi güçlü durumdayız" anlayışını savunmuştur.⁽¹⁴⁰⁴⁾ Atay, Hz. Ömer'in bu uygulamasıyla, Kuran'ın sözel bir buyruğunu, amaçsal bir yorumla yürürlükten kaldırdığını söyler ve *Dinde Reform* adlı yapıtında, bu anlayışın peşine şu deyişleri ekler:

1399) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.64-65.

1400) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.63.

1401) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.35 vd. ve 51 vd.

1402) Bkz. Hayrettin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslami Araştırmalar* içinde, Cilt:V, sayı: IV, 1991, s.285. Bu örnekle aslında tartışılmak istenen, Kuran'daki bildirimlerin zamana, koşula, maslahata, orfe vb. bağlı olarak değişip değişmeyeceğidir. Bu konuda gelenekçilerin ve modernistlerin tutumlarının betimi için bkz. Nihat Dalgın, "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku", *OMÜİF Dergisi*, Sayı: 16, Samsun 2003, s.78 vd.

1403) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.51.

1404) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.51-52.

Hiz. Ömer öyle yaptığı zaman, Hiz. Peygamberin ölümünden henüz bir yıl geçmemiştir. Şimdi bin dört yuz yıl geçtiğı halde, bin dört yuz yıl önceki bir muçtehidin sözünü, o zamanki uygulamasını, hala ıpatıp uygulamak ve onun en iyi dindarlık olduğuna inanmak, düşünmeye tenezzül etmemek değıl midir?⁽¹⁴⁰⁵⁾

Atay'ın üzerinde durduğu ikinci örnek boşamayla ilgilidir. Onca, Kuran, bir tek "boş ol" sözüyle kadını boşamakdan söz etmemesine rağmen, Hiz. Ömer Kuran'a ters olarak böyle bir uygulama başlatmıştır. Bunun kadınların haklarını azalttığını düşünen Atay anılan uygulamasından dolayı Hiz. Ömer'i yanlış bulur; ancak amaçsalıcı yorumu dikkate alarak, Hiz. Ömer'i o kararı almaya iten tarihsel koşulları bilmek gerektiğini söyler.⁽¹⁴⁰⁶⁾ Üçüncü örnek, hırsızın elinin keşilmesi ayetiyle ilgilidir ve Hiz. Ömer amaçsalıcı yorumuyla, bunu da uygulamamıştır. Bir başka deyişle el kesme hükmünü ağır koşullara bağlamıştır. Hatta sahibi tarafından aç bırakılarak mağdur edildiğı için hırsızlık yapan bir kolenin elini kesmemiştir.⁽¹⁴⁰⁷⁾ Dördüncü örnek, Hiz. Ömer'in, altında Peygamberin Kureys ile Hudeybiye barış anlaşmasını yaptığı ağacı kestirmesidir. Atay'a göre, bu uygulama da amaçsalıcı yorumun ürünüdür; çünkü peygamber ölünce, anılan ağaç ziyareti akınlarına uğramıştır ve Hiz. Ömer bunu, şirk tehlikesi olarak algılamıştır.⁽¹⁴⁰⁸⁾

Atay, Hiz. Ömer'in uygulamalarıyla, geleneksel aktarımlara baş vurarak temellendirdiğı amaçsalıcı yorum anlayışı doğrultusunda yeni, modern bir fıkıh ve tefsir bilimi oluşturmaya önerir.⁽¹⁴⁰⁹⁾ Onca modern fıkıh, geleneğin savunduğı gibi Kuran'ın zahirine bağlı olmamalı, amaçlarını dikkate almalıdır. İslam toplumlarının çağdaşlaşması, ancak Kuran'ın amaçsalıcı yorumuna dayanan bir fıkıhla mümkündür. Bu fıkıh içtihat kapısını açmalı, yeni anlayışlar ortaya koymalıdır.⁽¹⁴¹⁰⁾ Onca, Kuran'ın amaçsal yorumuyla akli kullanarak, hayatın hemen her alanında İslami bir yapı kurulmalıdır. O, bu yapıyı kurarken aklın işlevsel olmasını ister ve dinin yargısıyla aklın yargısını birleştirmeye

1405) Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.52.

1406) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.52-54.

1407) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.66 vd.

1408) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.54-55.

1409) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.26-27.

1410) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.57 vd.

çalışır.⁽¹⁴¹¹⁾ Onun bu birleştirmeyi yaparken akla yüklediği anlam ilginçtir; çünkü klasik İslam gelenegindeki ve dolayısıyla Gazzâlî'deki tanrısallaştırılmış akla çok benzer. Şöyle der:

Allah'ın insana verdiği akıl, insanın genel doğruluk göstergesidir. Demek, insan aklı ile doğru hüküm verebilir ve aklın verdiği hüküm, Allah'ın hükmü olur. Çünkü Allah, insana aklı hüküm versin diye vermiştir. Bunu böyle bildikten sonra, aklın verdiği hüküm de Allah'ın hükmü olur. Devleti idare edecekler de akıllarına göre hüküm verecekleri için, onların hükmü de dini açıdan, Allah'ın hükmü bakımından meşrudur... Allah'ın hükmünden maksat doğru hüküm vermek olduğuna göre, her doğru hüküm, Allah'ın hükmü ve dinin hükmüdür. Öyleyse dinin bir kaynağı ve birinci kaynağı akıldır. Aklın verdiği hüküm dinin verdiği hükümdür. Akıl, sözsüz yetenek halde vahiydir. Dinin ikinci kaynağı *Kur'an*'dır. *Kur'an* okunan bir sözdür; bu sözlü vahiydir. İnsan bu sözlü vahyi anlayacak ve ondan hüküm çıkaracaktır. *Kur'an*'ın bildirdiği hüküm de Allah'ın sözüne dayandığı için, bu da, dinin hükmüdür. Burada şunu söylemek mümkündür: Akıl, Allah'ın insana verdiği fiili vahiy; *Kur'an* ise nazari bilgi vahiydir. *Kur'an*, bilgi vahyi, bilgi veren vahiy olup, onu işleme koymayı, fiilleştirmeyi, fiili vahiy, yani güç halinde vahiy olan akla vermiştir. İşte akıl ve *Kur'an* birlikte çalışır. *Kur'an*, sözlü bilgi; onu işleme koyan, fiilleştiren akıldır. Aklın böylece iki işlevi olduğu ortaya çıkıyor. Biri kendi başına hüküm vermesi; diğeri de *Kur'an*'ı işleme koymasındır.⁽¹⁴¹²⁾

Görüldüğü gibi Atay'ın yorum modeli de, tıpkı Fazlur Rahman'inki gibi *Kuran*'ın sözel anlamını aşmayı, onun amaçlarına eğilmeyi öngörmektedir ve bu haliyle geleneksel düşünürlerden bir kopuşu ifade etmektedir; ancak onun kopmaya çalıştığı, rivayetçi-sözelci geleneksel anlayıştır; buna karşın o, dirayetçi-akılcı-amaçsalci gelenegi diriltmeye çalışmaktadır.

Yaşar Nuri Öztürk'ün Yorum Modeli

Yaşar Nuri Öztürk'ün yorum modeli sistemsizlik temeli üzerine oturur; onun kanısına göre sistemsizlik "bereketli bir yoldur; çünkü Allah'ın kelamı insan beyninin sistem tutamaklarından da

1411) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.112 vd.

1412) Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.112-113.

arımıştır.”⁽¹⁴¹³⁾ Onun sistemsizliği savunan yorum modelinin iki boyutu vardır. İlk boyut, Fazlur Rahman ve Hüseyn Atay'da da karşılaştığımız, amaç hükümlerle araç hükümleri ayırmaya yöneliktir ve bu daha çok İslamın mu'amelât kısmının yorumunda karşımıza çıkar. Onca amaç hükümler, zaman üstü ve evrenseldir; araç hükümler ise, tarihsel ve yereldir.⁽¹⁴¹⁴⁾ Araç hükümleri tarihsel ve yerel sayma anlayışı bir kenara bırakılırsa, amaç hükümler, “el-mekâsîd el-hamse” adı altında Gazzâlî’de ve geleneksel İslam düşüncesinde de sık sık gündeme getirilir. Onca, İslam toplumları tarih içerisinde araç hükümleri amaç hükümler olarak değerlendirdikleri için, İslam toplumu değerler alanında dinamizmini yitirmiştir.⁽¹⁴¹⁵⁾ O, amaç ve araç hükümler ayrımını şöyle ifadelendirir:

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, boşanma, evlenme, aile vs.konuların iki yönü vardır: A-Makâsîd (gayeler, temel amaçlar) yönü, b-vesâil (araçlar) yönü. Kur'an, vesâil hükümlerde bağlayıcı tavır çok az takınır. Bunlar dinin esas amaçlarını elde etmeye yarayan çoğu değişen hükümlerdir. Zamanın ve mekanın şartlarına göre bu hükümler, yorumlarla yeni şekillere kavuşturulur. Korunması gereken, zaman üstü olan özüdür. Yani makâsîd. (...) Bu böyle olduğu içindir ki Kur'an, muamelât denen hukuksal alanda düzenleme yaparken, sürekli bir biçimde örfe (mârufa) gönderme yapar.⁽¹⁴¹⁶⁾

İkinci boyut, muhkem ve müteşâbih kavramında odaklanır; onca muhkem, Kuran'ın tartışma, yorum ve felsefe dışı tutulan temel dayanakları, temel aksiyomlarını içerir. Kuran'ın deyişiyle bunlar, kitabın anasıdır. Kuran yorumlanırken bu ana ilkeler göz önünde bulundurulmalıdır.⁽¹⁴¹⁷⁾ Müteşâbihe gelince o, lafız ve anlam yönünden bir başkasına benzediği için kesin anlamını ortaya çıkarmada zorluk çekilen söz veya beyanlardır. Öztürk'e göre, Kuran'ın yaklaşık yüzde doksanı müteşâbihtir. Onca bu durum, Kuran'ın zaman üstülüğünün bir göstergesidir; çünkü bu sayede Kuran, farklı anlam

1413) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.11.

1414) Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.25.

1415) Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.25.

1416) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.452.

1417) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.485-486.

boyutları sergiler ve insan idrak ve faaliyetlerinin çeşitli yönlerine yanıtlar verir.⁽¹⁴¹⁸⁾ O şöyle demektedir:

Cenab-ı Hak, vahyi, bizzat Kur'an'ın ifadesiyle "iç içe anlam boyutları ihtiva eden (mesnâî) müteşâbih bir kitap olarak indirmiştir" (Zümer Süresi, 23). Geniş anlamda müteşâbih budur. Tanrısal vahiy, özellikle Kur'an, insan oğluna belli bir zaman çerçevesini esas alarak hitap etmiyor. Onun getirdiği anlam boyutları sınırsızdır. Bu sınırsız boyutların hepsine ışık tutacak bir söz mucizesi ortaya koymak, müteşâbih kelâm yoluyla mümkün olmaktadır. Bu sayede her devir ve o devirdeki muhtelif anlayış kategorilerindeki insanlar kelâmdan nasiplerini alabilirler. İnsanlık, geldiği tekamül çizgisine ışık tutacak tanrısal işareti bu yolla yakalayabilecektir. İşin esası budur.⁽¹⁴¹⁹⁾

Öztürk, Kur'an'ın çoğunu müteşâbih olarak görmek ve müteşâbihi çok anlamlı sembollere indirgemekle, her insanın kendisine göre yeni yorumlar ortaya koyabileceğini söylemekte; bu semboller aracılığıyla, Kur'an'ın öz olarak her şeyi içerdiğini belirtmektedir. Kuşkusuz Kur'an'ı sembollere indirgemek ve o sembollerin anlamını, bireylerin algılarına bırakmak, farkına varmadan dini bireyselleştirmektedir.⁽¹⁴²⁰⁾ Kimi modern yorumcuların, "metnin anlamı öznenin algılayışına bağlıdır"⁽¹⁴²¹⁾ biçiminde dillendirilen ve postmodern çoğulculuğu savunuyor gözüken bu anlayış, modernistlerin önemli bir çelişkisidir; çünkü bu anlayış, gelenekçilerin sözelci yorumlarına cephe almalarını anlamsızlaştırır. Öztürk'ün amaç ve araç hüküm ayrımı, Fazlur Rahman ve Hüseyin Atay'ın

1418) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.486.

1419) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.486.

1420) Aynı eğilim Hüseyin Atay'da da göze çarpar. Çünkü Kur'an yorumunun "zamana, topluma ve bireye göre değişebileceğini" söyler. Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.34.

1421) Aslında postmodern yorum anlayışı, dini simgelere indirgeyen İslam filozoflarında da karşınıza çıkar. Nitekim, Fârâbî, "yorum yorumcunun sezgisidir, bu sayede asıl ferden çıkarılır demektedir" Mehmet Dağ, Fârâbî'nin bu sözünü postmodernistlerin "gerçek öznel olarak algıladıklarını, imgelediklerimdir" deyişle karşılaştırır ve aynı olduğunu söyler ve bu yüzden postmodernizmin bir geriye dönüş hareketi olduğunu savunur. Bkz. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s.67, dipnot. 159.

ayrımının aynısıdır⁽¹⁴²²⁾; ancak müteşâbih kavramını⁽¹⁴²³⁾ ele alışı bir ölçüde kendine özgüdür ve İslam filozoflarının dini simgesel bir dile indirgemelerini anımsatır.

IV. Aşama: İslamileştirme

Fazlur Rahman, Hüseyin Atay ve Yaşar Nuri Öztürk'ün görüşleri çerçevesinde, özetlemeye çalıştığımız yeniden yapılanmacı Kuran yorum modelinin işlevi nedir? Bu soru modernist yeniden yapılanmacıların yöntemlerinin bizi ulaştırdığı sonuçları görmek açısından hayatidir. Bu sorunun birbiriyle iç içe olan iki temel yanıtı bulunmaktadır. İlki, Kuran'ın kavramlarının içeriği belirsizleştirilmektedir; gelenekçilerin ifadesiyle Kuran, tarihsel ve Hz. Muhammed'in yaşarında ve yorumunda nesnelleşen sözel anlamından koparılmaya çalışılmaktadır.⁽¹⁴²⁴⁾ Hadislerin ve nüzül sebeplerinin eleştirilmesi ve sözel anlamın altındaki amaçları öne çıkarma çabası bunu göstermektedir. Bu bir anlamda, Hz. Muhammed'in dışlandığı bir İslam anlayışına kaymak demektir. Durum böyle olunca, gelenekçi düşünürlerin, Kuran'da yer aldığı ve Tanrı sözü olduğunu savundukları için her dönemde geçerli olduğunu söyledikleri Kuran'ın sosyal alandaki ayrıntılı hükümlerinin bir kenara itilmesi, İslamın adalet, eşitlik, hak, özgürlük, yasallık vb. genel ve içeriksiz bir ta-

1422) Araç-amaç hüküm ayırımından yola çıkan ve İslamî amaç hükümlere indirgemeye çalışan bu anlayış, pek çok yeniden yapılanmacının hareket noktasıdır. Aynı anlayış, Musa Carullah'ta da karşımıza çıkar. O, farklı bir terminoloji kullanarak şeriatın hükümlerini "ahkâm-ı vifâkiye" (zamana göre değişenler) ve "ahkâm-ı ibudâkiye" (sabit, hiç değişmeyen) olarak ikiye ayırır ve sabit olanları, Gazzâlî'nin "el-makasid el-hamse"sini (beş amacını) altıya çıkararak, "dinin, camın, aklın, malın, neslin, namusun muhafazası" olarak sıralar. Bkz. Musa Carullah, *İslam Şeriatının Esasları / Değişkenler ve Sabiteler*, yayma hazırlayan: Hatice Görmez, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s.26 ve 35.

1423) Kuran'daki müteşâbih kavramıyla ilgili farklı yorumlar ileri sürülmüştür. Bu yorumlardan bir tanesi de Mehmet Dag'a aittir. O, müteşâbih kavramının, sözel anlamından hareket ederek Kuran'ın tarihsel ve yerel koşullu yargılarını benzeşimli-örneksemeli anlatıma indirgemek ve bu anlayışla onları kendi döneminde bırakmaktan yanadır. Onca Kuran, sadece dönemine özgü örnekler sunmaktadır ve bu açıdan Kuran tümünden müteşâbih sayılabilir. Bkz. Mehmet Dag, *İslam Araştırmalarında Yöntembilim Sorunu, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, (27-30 Haziran 1989), OMÜİF Yayınları, no: 55, Samsun 1989, s.161 vd.

1424) Bkz. Mehmet Erdogan, agm, s.12-14.

kım kavramlara indirgenmesidir.⁽¹⁴²⁵⁾ Aynı durum, Yaşar Nuri Öztürk örneğinde gördüğümüz gibi, müteşâbih kavramıyla, *Kuran*'ın evrene ilişkin kavramlarına da uygulanmakta ve onların da içeriği belirsiz hale getirilmektedir.⁽¹⁴²⁶⁾ Aslında bu tutum, içsel (Batını) bir yoruma yönelmek ve *Kuran*'ın nesnel anlamını dışlamak demektir; çünkü genele indirgenen ve çok anlamlı olduğu söylenen bir sözün, hiçbir nesnel anlamı bulunmamaktadır. Bu durum, kimi düşünürlerin dediği gibi, Tanrının belirli ve anlamlı bir şey söylemediği anlamına alınabilir⁽¹⁴²⁷⁾; bu haliyle modernist düşünürlerin bir paradoks içine girdikleri söylenebilir. Onların yorum anlayışının gelenekçilerce nasıl eleştirildiğini, Mehmet Erdoğan'dan aktaracağımız bir metinle nesnel hale getirmekte yarar vardır:

Bugün bazı arkadaşların deyimiyle *Kur'an* bize doğrudan hitap etmiyor. *Kur'an* Rasûlullah'a, ashâba ve o günkü Araplara hitap etti. (*Kur'an*'ı anlamak için), onların anlayışını esas almamız gerekli. Eğer bizim doğru anlama ulaşmaya çalışmamız gerekiyorsa bu böyle olmalı. Yalnız burada şunu da söylemek lazım. Sadece burada Arabîliğe vurgu (...) yeterli olmayabilir. *Kur'an* Arabî olmakla birlikte, İslam kendisi de yirmi üç yıllık bir süreç içerisinde eskilerin yanında kendi özel tabirlerini oluşturuyor, mevcut kelimelere yeni anlamlar yüklüyor. Ve bu yolla kendi özel kavramlar dizisini oluşturuyordu. Eski kavramları korusa bile yer yer onlara yeni tanımlar getirmiş oluyordu. Bunu da dikkate alarak eğer biz gerek Rasûlullah'ın ve ashâbının ve hatta muhatap olmaları hasebiyle Ebû Cehillerin dilini, hitabı anlamada esas kabul edip, ondan sonra bir çizgi şeklinde devam ettirmek durumunda olan bu geleneği temel kabul etmezsek, o zaman biz, "*Kur'an*'a istediğimiz manayı söyletebiliriz" manası çıkıyor. Evrensel okumadan bazıları bunu kastediyor. Diyor ki, "*Kur'an* bana hitap ediyor, dolayısıyla doğrudan ben *Kur'an*'ı anlarım ve daha iyi anlarım. İşte ilmin gelişmesi ortada. *Kur'an*'ı anlama benim bilgi ve birikimime bırakılmıştır ve ben bu birikime istinaden daha iyi

1425) İnsan ilişkilerine yönelik *Kuran* ayetlerinin yorumuyla ilgili gelenekçi-modernist anlayışlar için bkz. Osman Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kuran Yorumları İlişkisi*, Doktora Tezi, Samiun 2003, s.135 vd.

1426) Evrene ilişkin *Kuran* Ayetlerinin yorumuyla ilgili gelenekçi-modernist anlayışlar için bkz. Osman Eyüpoğlu, *age*, s.176 vd.

1427) Mehmet Dağ, "Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler", s.31.

anlarım". Bunun doğal uzantısı, "yarın gelecek kişiler bizden daha iyi anlayacaklar, bir sonrakiler onlardan daha iyi anlayacaklar" demektir. Görüldüğü gibi bu tez, *Kur'an*'ın hiçbir zaman tam ve doğru olarak anlaşılmadığı anlamına geliyor. Bunun için bir arkadaşın güzel bir sözü var: "Eğer *Kur'an* her şeyi söylüyorsa, hiçbir şey söylemiyor demektir. Eğer *Kur'an* her yere atıfta bulunuyorsa hiçbir şeye atıfta bulunmuyor." Yani ben bugünkü birikimimle, kendime has düşünce yapımla, *Kur'an*'a gidiyorum, *Kur'an* da nasılsa bana doğrudan hitap ediyor, beni bağlayan herhangi bir kıtas yok. Dolayısıyla orada ben aradığımı buluyorum. Bu aslında *Kur'an*'a benim istediğimi söyletmek anlamına geliyor. Eğer *Kur'an* bir şey söyleyecekse o zaman önce *Kur'an*'ın ne dediğini, bunu anlayabilmek için de önce usullerini tespit etmem lazım. (...) Bunun tespitinin koşulu da teker teker bütün nasları değerlendirebilmem; bunu ön koşulu da, bunu Arabî çerçeve içinde yapmam. Yani Rasûlullah'ın, ashabının anladığı manayı vererek. (...) Her halükarda biz *Kur'an*'ın ne dediğini nesnel bir biçimde ortaya koymazsak ve *Kur'an* herkese hitap eder ve herkes de *Kur'an*'da istediğini bulursa o zaman tam bir kaos ortaya çıkıyor ve müşterek hiçbir şey kalmıyor. (...) Hz Ömer diyor ki: "Cahiliyye şiirini toplayın; çünkü o Arab'ın divanıdır; *Kur'an* bununla anlaşılacaktır." Dolayısıyla terkihi mana anlaşılıyorsa ve biz bu manayı Rasûlullah ve ashabından almışsak ve günümüze kadar da bir çizgi halinde bize gelmişse, bizim bu çizgiyi sürdürmemiz, bu açıyı genişleterek, aynı açının içinde kalarak devam ettirmemiz gerekir. Hristiyanlığın bambaşka bir mahiyetle Helen kültürü içinde crimesi tarihen yaşanmış. Bu risk var, bunu görmemiz lazım.⁽¹⁴²⁸⁾

Modernist yeniden yapılanmacı düşünürler, gelenekçilerce ifade edilen bu durumların farkında değiller mi? Öyle görünüyor ki, onlar bunun farkındalar; ancak, İslamı günümüz koşullarına taşımak, günümüz kültürel birikimine adapte etmek ve onun her dönemde, sosyal değişimi dikkate alarak işlerlik kazanmasını sağlamak için *Kuran*'ın kavramlarının içeriğinin boşaltılmasının zorunlu olduğuna inanmaktadırlar. Nitekim onlar gelenekçileri bu anlamda İslamı

1428) Mehmet Erdoğan, "Kur'an'da Ahkâm Ayetleri ile İlgili Küllilik ve Cüz'ilik Dengesi (Şaühî Örneği)", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.12-14.

tarihe hapsedmek ve statükoyu korumakla suçlamaktadırlar. Sözge-
limi Ferhat Koca, modernistlerin gelenekçilere yönelttikleri eleştiri-
rileri şöyle özetlemektedir:

İslam hukukunun asli kaynağı olan Kur'an'ı Kerim'in nasıl anlaşılması gerektiği konusunda, Müslüman aydınların ve bu arada fıkıhçıların büyük bir kısmı tîrîhî mirasa dayanmakta, Kur'an'ın nazil olduğu ortamın tarihî, coğrafî, siyasî, sosyal ve kültürel (...) farklılıklarına, hatta aradan geçen yaklaşık onbeş asırlık zamana bile aldırış etmemekte ve hatta onlardan bazısı hala I/IV, III/IX veya IX/XV. asırda, yani bütünyle zaman tüneli içerisinde yaşamaktadırlar. Arkalarını statükoya dayayan bu büyük çoğunluğun, Müslümanların bugün karşılaştıkları dinî, siyasî, iktisadî, hukukî problemlere çare bulmak gibi bir problemleri, ne yazık ki bulunmamaktadır. Onlara göre, "Kur'an ortada ve tamamlanmış, sünnet ortada ve tedvin edilmiş, müçtehit efendilerimiz bütün meselelerimizi çözmüş ve bize büyük bir hukuk mirası bırakmışlardır; Müslüman isen al, oku ve onları yaşa." Zihinsel rahata ermiş bu statükoculara "hayırlı uykular! tatlı rüyalar!" demekten başka söyleyebileceğimiz bir şey bulunmadığı için gerçekten çok üzgünüz.⁽¹⁴²⁹⁾

Kuran'ın günümüz koşullarına taşınması için kavramlarının içeriklerinin boşaltılması, onların içeriğine yeni anlayışlar doldurmak için önemli bir zemin hazırlamaktadır. Onlar boşaltılan içeriğin yerine ne doldurmaktadırlar? Bu soru bizi modernistlerin yorum anlayışlarının ikinci temel işlevine iletmektedir ve bu sorunun yanıtı, bilginin ve değerlerin İslamileştirmesi projesi çerçevesinde yanıtlanabilir. Yaşar Nuri Öztürk'ün deyişiyle bu etkinlik, "çağın akla, ilme, evrensel realitelere, Kuran'a ters düşmeyen tüm kavram, kurum ve kabullerini"⁽¹⁴³⁰⁾ kapsar. Bu İslamileştirme, hem sosyal değişmeyi onaylamayı hem de Batı kültürünün Doğuya sızması ile gelen sekülerizmi reddeder görünürken, ironik bir biçimde sekülerizmin ürünlerini İslamileştirmeyi hedefler. Bu olgunun, bilginin İslamleştirilmesine yönelik bölümü konusunda Fazlur Rahman şöyle der:

1429) Ferhat Koca, agm, s.107.

1430) Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.44.

Çağdaş Batı, felsefi, teolojik, sosyolojik ve bilimsel bütün sistem çeşitlerini kurmuştur. Bunlarda Kur'an'ın alıp kabul edebileceği bir çok şey olduğu gibi, tamamen reddedeceği bir çok şey de vardır.⁽¹⁴³¹⁾

Değerler alanındaki İslamileştirme konusunda ise şöyle demektedir:

İslama bağlılık kaybolmazsa (bu bağlılığın Türkiye'deki yeni nesilde bile nasıl da kuvvetli olduğu dikkate şayandır) modern sekülerizmin, Müslüman toplumlar tarafından özümsemiş bütün unsurları (içeriği) İslamın hakikat kaynaklarıyla -Kur'an ve sünnetle- canlı şekilde bütünleştirilebilir. Bunun kuramsal açıdan mümkün olduğu inkar edilemez; çünkü İslamın hukuksal gelişiminin ilk merhalesinde iki yöntem de kendini göstermiştir; yani hukuk ya doğrudan doğruya Kur'an'dan çıkarsanmaya çalışılmış (ki İslam modernizmine yüklediğimiz görev budur) ya da İslam dışındaki kaynaklardan alınmış olan hukuksal ve kurumsal malzemeler İslamleştirilmiştir (bu da seküler yeniliklerin İslamleştirilmesi görevidir).⁽¹⁴³²⁾

Bu ifadeler, modernistlerin, gelenekçilerden kopmaya çalışırken onlarla nasıl birleştiklerinin ilginç bir göstergesidir. Ancak arada önemli bir fark bulunmaktadır; bu fark şudur: Hem gelenekçiler hem de modernistler, sekülerizme karşıdırlar ve bu açıdan Tanrı merkezli bir düşünsel çerçeveyi savunmaktadırlar; ancak gelenekçiler, Kur'an'ın sözel-kültürel anlamına bağlı kalarak sekülerizmi yadsımaktan yana iken, modernistler, seküler değerleri, Kur'an'ın amaçsal yorumu ve içeriği boşaltılmış kavramları çerçevesinde İslamileştirmekten ve o değerlerin seküler zeminini reddetmekten yanadırlar. Bu haliyle modernistlerin yaptığı, Kuzeylilerin kültürünü İslamileştirmeye çalışan ilk dönem İslam düşünürlerinin ve Gazzâlî'nin tavrının aynıdır; zaten bunu Fazlur Rahman da, gelenek karşısında kendi yorumunu meşrulaştırmak için dile getirmektedir.⁽¹⁴³³⁾ Şu halde modernistler gelenegi aşmaya çalışırken onu tekrar ediyorlar demektir ve onların hareketinin temelinde de Gazzâlîci mantık

1431) Fazlur Rahman, "Bilginin İslamleştirilmesi: Bir Cevap", s.136.

1432) Fazlur Rahman, "İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", s.81.

1433) Fazlur Rahman, "İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", s.81.

yatmaktadır; bir başaka deyişle, İslam modernizminin temelinde de Gazzâlî bulunmaktadır. Bu durum kimilerinin deyişiyle, insan eksenli, dünyevi düşünceye direnmek ve düşüncenin meşruluğunu dinsel bir eksene oturtmak demektir.⁽¹⁴³⁴⁾

Acaba seküler bilginin ve değerlerin İslamileştirilmesi, İslama uygun bir davranış mıdır? Bu konuda yeniden yapılanmacıların, dört ana tezleri vardır ve bu tezler eleştiriye açıktır.

İlk tez, onların *Kuran* yorumlarıyla ilişkilidir ve "*Kuran*'ın çoğunlukla özel değil, genel yargılar içerdiği" anlayışına dayanır. Özellikle evrene ilişkin söylemlerinde *Kuran* ayrıntılı açıklamalara yer vermez; ana çatıyı, genel ilkeleri ve evrendeki gelişim düzenini ilişkin anlayışları belirler.⁽¹⁴³⁵⁾ Şu halde anılan ana çatıya uygun olan her şeyi İslam kabul eder. Bu tez hadisler ve nüzül sebepleri kabul edilirse onaylanamaz; çünkü, *Kuran* genel değil aksine özel, tarihsel koşullu yargılar ve kavramlar içerir. Evrene ilişkin *Kuran*'ın ayrıntılı açıklama vermediği doğrudur; ancak, ayrıntılar o dönemin kültüründe yinelenmeyi gerektirmeyecek bir açıklıkta vardır; nitekim *Kuran*'ın yorumu olan hadisler, bu konuda ayrıntılı açıklamalar içerir.

İkinci tez değerler alanıyla ilgilidir; onlarca "değerler alanında, *Kuran* araç hükümler yanında amaç hükümlere yer verir; araç hükümler koşulludur ve dönemini bağlar; amaç hükümler ise zaman üstüdür."⁽¹⁴³⁶⁾ Bu amaç hükümlere uyan her şey İslamileştirilebilir. Bu tez de eleştiriye açıktır; zira, *Kuran* amaç hükümlerden söz etmez; bu amaç hükümleri, yorumcular *Kuran*'ın sözel anlamını aşarak kendileri çıkarmaktadır. Oysa bu tutum, kimilerinin dediği gibi ilkel mitolojilere de uygulanabilir; sözgelimi, "Tanrının gazabını engellemek için insan kurban etme gelenegini savunan bir deyişin alundan, çoğunluğu ya da toplumu koruma ilkesi ya da amacı çıkarılabilir ve böylece ilkel bir dinden modern içerikli bir din yaratılabilir."⁽¹⁴³⁷⁾

1434) Bkz. Mehmet Dağ, "Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler", s.26 vd.

1435) Bkz. Fazlur Rahman, "*Kur'an*'ın Öğretiler Sistemi", Çev. Adil Çiftçi, *İslami Yenilenme / Makaleler III*, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s.16; Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.218 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.486-487; Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, TDV Yayınları, Ankara, 2002, s.14 vd.

1436) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.452, Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.64-65; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.75 vd.

1437) Anılan düşünce Mehmet Dağ'a aittir.

Üçüncü tez, ortaçağda Kuzey kültürünü İslamileştirirken de işlevsel olarak kullanılan "bilgi müslümanın yitik malıdır, onu nerede bulursa almalıdır", "bilgi Çin'de de olsa gidip alınmaz", "İslam bilimi teşvik eder" anlayışında ifadesini bulur.⁽¹⁴³⁸⁾

Dördüncü tez ise, ilk iki tezi bünyesinde barındırmakla birlikte onları aşar ve tüm insanlığın ortak mirasını, nesnel tarihsel gelişimi hiçe sayarak ve insanın tarihsel gelişimdeki rolünü dışlayarak, Tanrıya bağlar. Bu tez, diğer üç tez gibi ortaçağda ve Gazzalî'de de bulunmaktadır⁽¹⁴³⁹⁾ ve bu anlayış günümüz gelenekçilerince de paylaşılmaktadır.⁽¹⁴⁴⁰⁾ Bu anlayışın en tipik ifadesi Yaşar Nuri Öztürk'te bulunur. O şöyle der:

Hukuk devletinin temel değerleri veya üzerine oturduğu temurga, esas bakımından ilahi prensiplere bağlıdır. Şimdi demokrasi, hukuk devleti anlayışı, insan hakları gerilere doğru götürülürken bir yerde Eski Roma'ya, bir yerde Eski Yunan'a uğruyoruz. Özellikle demokrasi, Platon'a kadar gidiyor. Yalnız orada bir şeyi unutmayalım. Acaba oralarda bu prensipleri yakalayanlar ve insanlığın önüne çıkaranlar, bunları nereden aldılar? Kur'an-ı Kerim'in tezi, bunların hepsinin peygamberlerin getirdiği ilahi mesajın bizzat kendileri veya kırıntıları olduğu merkezindedir. İslam imanının çocukları olarak bunu unutmayalım. Tarihin filan devrinde bu görülmüştür, işte oradan geliyor bugünlere dendiği zaman, hemen ret veya kabul hükümü vermeyin. Çünkü tarihin filan devrinde eski Mısır'da, Eski Yunan'da, Eski Roma'da diye lanse edilen şeyleri karıştırdığımız zaman hakiki fikir adamı, ilim adamı, soylu düşünce adamı sıfatı ile karşılaşacağınız zaman, son tahlilde peygamberlere çıkarsınız. Kur'an'ı Kerim işte bunun içindir ki, insanlığın bütün mirasını peygamberlerin mirası olarak görüyor ve kucaklıyor. Kendi getirdiği dinin adını, ilk insandan bugüne kadar gelmiş bütün peygamberlerin mesajlarının ortak adı olarak kullanıyor. (...) Platon, hukuk devleti ve demokraside esas prensipler

1438) Bkz. Ahmet Yüksel Özçemre, "İslamiyette İlim", *Bilgi, Bilim ve İslam I* içinde, İslami Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 1992, s.39 vd.

1439) Söz konusu anlayış, Clement, Şehristânî, Gazzalî gibi gerek Hristiyan gerekse Müslüman ortaçağ düşünürlerinin savunulmuş bir anlayıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, OMÜF Yayınları, sayı: 5, Samsun 1991, s.10-11.

1440) Bkz. Şerafettin Gölçük, age, s.113-114.

idealardır, diyor. Platon, idealizmin bağlı olduğu zaman üstü realiteler veya idealar Allah'tan gelir, diyor. Nereden buldu bunu Platon?⁽¹⁴⁴¹⁾ Platon'un peygamber olarak ismi Kur'an'da geçmiyor. Nerden aldı bunları? İlahi tebliğ bütün zamanlarda ve mekanlarda insanlığa ışık tuttu. Bundan Platon da yararlandı, Socrates de yararlandı, Montesquieu da yararlandı. Kimi itiraf etti, kimi itiraf etmedi. Kimi çarpıtarak bunu intikal ettirdi kendi düşünce sistemine, kimi çarpıtmadan intikal ettirdi. O bakımdan Muhammed Hamidullah'ın (...) çok haklı olarak söylediği gibi, biz Hz. Peygamberden önceki zaman dilimleri içinde insanlığa düşünce mirası bırakmış insanları bir kalemde ne baş üstü kabul, ne de ret gibi bir yöne gidemeyiz. Bunların hepsinin az ya da çok ilahî vahyin getirdiği ışıktan beslendikleri muhakkaktır. Bunların peygamber olması muhtemeldir. (...) Muhammedî devir öncesi vahyin serpintileridir onlar. (...) Çünkü Kur'an'ın ifadesiyle hak ve ışık yalnız Allah'tan gelir. Her devirde öyledir.⁽¹⁴⁴²⁾ (...) O halde hukuk hayatının ve hukuk devletinin izafiyet üstü, rölative üstü bir prensipler alanı vardır. Bunların kaynağı ilahîdir. Bunu Roma'ya götürün, Yunan'a götürün. Eski Mısır'a götürün, Hamburabi kanunlarına götürün, nereye götürürseniz götürün, arkasında peygamberler eliyle insanlığa ışık tutulan ilahî bir ışık vardır.⁽¹⁴⁴³⁾

Bu İslamileştirme etkinliğini daha nesnel hale getirmek için, bilginin ve değerlerin İslamileştirilmesi konusunda kimi örnekler vermek gerekmektedir.

Bilginin İslamileştirilmesi

Bilginin İslamileştirilmesi tezi,⁽¹⁴⁴⁴⁾ Batılı bilimsel düşüncenin da-

1441) Öztürk, Platon'u demokrasi yanlısı gibi göstermekle, onun bir Tanrı'ya inandığını ima etmektedir. Oysa Platon'un demokrasi karşıtı olduğu, çok tanrıcı bir inanca sahip olduğu bilinmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Öztürk, dipnot göstermeden düşünürlerle istediği düşüncüyü söyletme yolunu benimsemektedir.

1442) Yaşar Nuri Öztürk, "hak ve ışık Tanrı'dan gelir; bu, her devirde böyledir" demekle, modern dönemdeki gelişmeleri de tanrısal bir temele oturtmaya çalışmaktadır.

1443) Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.51-52.

1444) İlhan Kutluer, İslam ülkelerinde modern bilimin kavranılışını, çeşitli grupları ayırıştırarak betimlemeye çalışmıştır. Onca, İslam dünyasında modern bilim karşısında ortaya çıkan temel akımlar ve gruplar, "batıcılar, bürokratlar-teknokratlar, uzlaştırmacı Müslüman aydınlar ve bilginin İslamileştirilmesi hareketi yanlılarıdır. Uzlaştırmacı Müslüman aydınlar ise, meslekten bilim adamları, meslekten din bilginlerini içine almaktadır." Kutluer, bu grupları

yanaklarının eleştirisinin bir sonucudur. Bu eleştiri, kimi zaman modern biliminin Hristiyanlıkla ilintisi kimi zaman da seküler temeli üzerinde yoğunlaşır.⁽¹⁴⁴⁵⁾ Bu eleştiriler özgün değildir; çünkü Batı düşünce geleneği içerisinde T. Kuhn, Popper, P. Feyerabend gibi düşünürlerce dillendirilmiştir.⁽¹⁴⁴⁶⁾ Bilginin İslamileştirilmesini savunan düşünürlerce bilim, belli bir düşünsel çerçeveye (paradigma) dayanır ve her toplumun düşünsel çerçevesi kendine özgüdür. Bu nedenle Batılı bilim, nesnel olduğunu iddia etse de, kimi unsurlarıyla Hristiyan değerlerini bünyesinde barındırır ve bu nesnellik iddiasıyla Batılı-Hristiyan değerleri dünyaya empoze eder. Öte yandan Batıda bilimsel gelişim, kimi öğeleriyle dinsel düşünceyi saf dışı etmektedir; sözgeli mi evreni açıklarken Tanrıyı işin içine karıştırmamakta; onun Tanrıdan bağımsız nesnel bir iç işleyişinin olduğunu savunmaktadır. O bu haliyle insan eksenli ve tümüyle dünyevidir.⁽¹⁴⁴⁷⁾ Bu din dışı öğelerle Batılı dinsel duyarlılığı olan düşünürler de mücadele etmektedir.⁽¹⁴⁴⁸⁾ Modern bilim kimi öğeleri ile Hristiyan bir düşünsel çerçeveye dayanıyorsa, Müslüman düşünürler de kendi kültürel duyarlılıklarını dikkate alarak İslami bir bilim oluşturabilirler. Necmettin Tozlu'nun deyişiyle, "tabiatı Kuran'ın verileri ışığında"⁽¹⁴⁴⁹⁾ okumayı deneyebi-

ayırıştırdıktan sonra bir değerlendirmeye, kendisinin bilginin İslamileştirilmesini savunan gruba daha yakın durduğunu ima eder. Bkz. İlhan Kutluer, agm, s.21 vd. Bizece ayırım özde yapaydır; Kutluer'in söz konusu ettiği laiklik yanlısı baucılar bir kenara bırakılırsa, diğer grupların hepsi özde bilginin İslamileştirilmesi tezi ekseninde bir araya getirilebilir. Aradaki nüanslar onları bir çatı altında toplamaya engel değildir. Bu durumda, din ve bilimin ayrılmasını savunan laik kesimin teziyle, din ve bilimin ayrılmasına karşı çıkan ve bilime dinsel bir metafizik arka plan bulmaya çalışan bilginin İslamileştirilmesi yanlılarının tezi karşı karşıya getirilebilir.

1445) İlhan Kutluer, agm, s.19 vd.; İsmail Farukî, "Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi", Çev. Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara, 1991, s.11 vd.; M. Zeki Kirmanî, "İslam Bilim Üzerine Son Tartışmalar", Çev. Mustafa Türker, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara, 1991, s.173 vd.

1446) Bilginin İslamileştirilmesi tezini savunanlar sık sık söz konusu düşünürlere gönderme yaparlar. Sözgeli mi krş. Necmettin Tozlu, *Bilim ve Hayat*, TDV Yayınları, Ankara, 1998, s.5 vd.

1447) Bkz. M. Zeki Kirmanî, agm, s.181 vd.; İsmail R. Farukî, agm, s.15 vd.; Necmettin Tozlu, age, s.107 vdd.; İlhan Kutluer, agm, s.24 vd.

1448) Necmettin Tozlu, age, s.99 vd.

1449) Bkz. Necmettin Tozlu, age, s.73.

lirler. Hem kimi gelenekçiler hem de modernistlerce paylaşılan bu düşüncelere, Fazlur Rahman ve Yaşar Nuri Öztürk gibi kimi yeniden yapılanmacılar karşı duruyor gibi gözükmelerine rağmen, Batının bilimsel bulgularının Kuran ekseninde değerlendirilmesine karşı çıkmazlar.⁽¹⁴⁵⁰⁾ Onlarca da, modern bilim, seküler temeli ve dine ters düşen unsurları dışlanarak İslami metafizik doğrultusunda yeniden örgütlenebilir. Bu hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimler alanında yapılmalıdır.⁽¹⁴⁵¹⁾ Yine Freudculuk, Darwincilik, Marksçılık, olguculuk (pozitivizm) gibi din dışı akımlar ile mücadele edilmelidir.⁽¹⁴⁵²⁾ Bu mücadelede ve bilimi İslamileştirmede genelde kabul gören temel hareket noktaları, Fârûkî'nin anlayışını maddeleştirirsek şunlardır:

- 1-Tüm bilimlerin çıkış noktasının Tanrı olduğu bilinmeli ve bilgi Tanrı ile başlatılmalıdır; çünkü bilgi tümüyle tanrısaldır.
- 2- Bilim vahyi onaylamalı ve onu en temel bilgi kaynağı olarak görmelidir.
- 4-İster bireye, ister gruba, ister insan, ister doğaya, ister dine, ister bilime ilişkin olsun, tüm bilgi, İslamın tevhit ilkesine göre yeniden düzenlenmelidir. Bu ilkeye göre Tanrı vardır, birdir, yaratıcıdır, eğiticidir, rızık verendir, nihai fizik ötesi neden O'dur. Her şey sonunda dönüp ona varacaktır.
- 5-Her şeyden önce, insanı ve insanın diğer insanlarla ilişkilerini araştıran bilimlerin, onun hem manevî hem de eylem açısından, Tanrı'nın egemen olduğu bir dünyada yaşadığını dikkate almalıdır. Gerek sosyal bilimler gerekse doğa bilimleri, ilahi düzeni keşfetme ve anlama amacı gütmelidir; çünkü her şey O'nun bir göstergesidir.⁽¹⁴⁵³⁾

Benzer ilkeler Seyyid Hüseyin Nasr tarafından da önerilmektedir; bu benzerliği görmek için onun önerdiği ilkeleri de kaydetmekte yarar vardır:

- 1-Tüm bilimin kutsal olduğu kabul edilmelidir.
- 2-Allah'ın bilgisini bilimin üzerinde tutan bir bilgi hiyerarşisi benimsenmelidir.
- 3-Gerçekliğin her düzeyinin birbiriyle ilişkisi onanmalıdır.

1450) Krş. Fazlur Rahman, "Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap", s.136; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.19 vd.

1451) Bkz. Fazlur Rahman, "Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap", s.136 vd.

1452) Krş. Necmettin Tozlu, *age*, s.26 vd.; Şerafettin Gölçük, *age*, s.40-41.

1453) Bkz. İsmail R. Farukî, *Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi*, s.21 vd.

4-Tabiat olaylarının Allah'ın işareti (ayetleri) olarak kutsal karakteri kabul edilmelidir.

5-Kur'anî vahiyde tabiatın yer alması olgusu göz önüne alınmalıdır.

6-Yardımcı nedenler inkar edilmeksizin, tüm yatay nedenler üzerinde düşey nedenlerin veya ilahi iradenin üstünlüğünün bilinmelidir.⁽¹⁴⁵⁴⁾

Gerek modernistler gerekse gelenekçilere göre, istisnaları olmakla birlikte anılan düşünsel çerçevede, yani İslami paradigmanda hareket etmek koşuluyla Batının tüm bilimsel keşifleri ve buluşları İslamileştirilebilir; çünkü *Kuran* pek çok ayetiyle bilimi teşvik eder. İslamileştirilen bu bilimlerin onlarca İslam ülkelerinde eğitimin bir parçası haline getirilmelidir.⁽¹⁴⁵⁵⁾ Sözgelimi, bilginin İslamileştirilmesi tezinin savunulduğu bir panelde Ahmet Yüksel Özemre şöyle demektedir:

Kanaatimce, İslam aleminin kainattan aldığı, algıladığı bütün duyular, bilgiler, sadece ve sadece onun Cenab'ı Hakk'a olan imanını, onun nâmütenahi ilmine karşı duyduğu hayranlığı artırmak yolunda bir motivasyon olması gerekir. Halbuki Batı ilim adamı, kainatı kendi müstemlekesi olarak görür. Tabiata nasıl hükmedebilirim diye bakıyor, tabiattan kendime manevi haz duyacak, Cenab-ı Hakk'a hamdimi, şükrümü, ubüdiyetimi artıracak bir motivasyon olarak değil...İslam alimleri kainata yaklaşıkları zaman, ondan bir bilgi alıp da bu bilgiyi işledikleri zaman düşünce sadece Cenab-ı Hakk'a ubüdiyeti artırmak mı? Hayır. İşte XVIII. asırdan itibaren bizim kapılarımız tüccar Avrupa'nın kapılarına, ilmine açılıp da ilim böyle içeri girmeye başladığı zaman biz şartlanmışız. Bugün hangi dersi okuturken Cenab-ı Hakk'ın ismi geçer; dersin sonunda ona hamdedilir? Ya da o dersten Allah'ın ulûhiyeti hakkında insan bir manevi lezzet duyacak bir ilhama sahip olabilir? O halde bizim ders okutma tarzımız da İslamî değil. Son derece empersonel, bigane, son derece yabancılaşmış tarzda ders okutuyoruz ve talebelerden de bunu bekliyoruz.

1454) Bu ilkeleri Necmettin Tozlu aktarmaktadır. Bkz. Necmettin Tozlu, a.g.e. s.110.

1455) İlyas Ba-Yunus, "Faruki ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler", Çev. Mevlûi Uyanık ve Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde, Fecr Yayınları, Ankara, 1991, s.153 vd.

Batılıların ilim iktisabı hususundaki metodolojisini İslamileştirmek mümkün tabi. Bunu, kendimize mal etmek mümkün. Batılıların paradigmasına, düşünce kalıplarına düşmeden bu mümkün.⁽¹⁴⁵⁶⁾

Modern düşünürler, söz konusu İslami düşünsel çerçeveyi dik-kate alarak Batının seküler düzlemde elde ettikleri pek çok bilimsel keşif ve icatları İslamileştirirler. Özellikle modernistlerin bu olguda temel dayanağı, *Kuran* yorum yöntemleridir ve bu yöntem daha önce de gösterdiğimiz gibi *Kuran*'ın kavramlarının içeriğini boşaltmaktadır. Onlar, içeriği boşaltılan kavramları te'vil ederler ve bu yöntemle çoğu bilimsel keşifleri *Kuran*'a iliştirirler.⁽¹⁴⁵⁷⁾ Bilimin İslamileştirilmesi anlayışını onaylamakla birlikte, kimi gelenekçiler, *Kuran* ayetlerini te'vil ederek, onların 7. yüzyıl Arap dilindeki anlamını bozmaya karşı çıkarlar. Sözelimi, bilginin İslamileştirilmesi gerektiği tezinin savunulduğu bir panelde Ekmeleddin İhsanoğlu şöyle demektedir:

Kur'an'ı Kerim'in bir fizik kitabı, matematik kitabı olmadığı muhakkaktır. Onun rahmeten ilâlemin olarak gönderildiği malumdur. Milâdî 6. asrın lisanı ile tenzil olunan Kitap'la 20. asrın terminolojisinde kullanılan kelimeler arasındaki benzerliklerle yola çıkıp bir takım izahlarda bulunmak bence doğru bir yol değildir. "Zâriyaât"ı "zerre" ile bugünkü "Atom" manasına getirmek bir zorlamadır...*Kur'an* bunun için indirilmemiştir. Bence müspet ilimde, *Kur'an*'ın tefsirine esas olacak usûl şu olmalıdır: "Biz inanıyoruz ki, *Kur'an*'ı Kerim bir vahy kitabıdır. Allah tarafından gönderilmiştir. Doğru olduğuna da inanıyoruz. Eğer doğru ise, kainatla ilgili ihtiva ettiği bilgilerin bu günkü müspet ilimlerin ispat ettiği kesin, kati olan gerçeklerle bağdaşması halinde o doğrudur. Eğer ters düşen bir şey varsa o zaman düşünmek lazım. Mesele budur. (...)” İlimin tartışılmaz gerçekleri vardır; bir de değişen şeyleri, teorileri vardır. Mesela, bu asrın başında Mısırlı Muhammed Abduh, *Kur'an*'daki "seb'a semavât" ifadesini, "güneşin etrafında yedi gezegen olduğu" şeklinde tefsir ediyordu. Şimdi ise bunun yedi olmadığını ortadadır. Yine Mısırlı ziraat mühendisi Abdürrezzak

1456) Ahmet Yüksel Özemre, "Tartışma-Görüşler", Bilgi, Bilim ve İslam I içinde, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992, s.61-62.

1457) Bkz. J. J. G. Jansen, age, s.69 vd.; J. M. S. Baljon, age, s.113 vd.

Nevfel, "zevc" kelimesinden elektronu, protonu çıkardı. Lise-de iken bunları okuduk; çok cazip geldi. Fakat bugün gülünç geliyor insana. Netice olarak, değişen teorilerle *Kur'an*'ı Kerim'i izah etmek, çok tehlikeli bir yoldur. Bence bu tavırla çok ihtiyatlı olmak lazım. Çünkü *Kur'an* ebedi bir kitaptır. Bu kitapta, ilme taalluk eden meseleler doğru mudur-değil midir meselesini izah etmek, eğer zahirde ilmin gerçekleri ile tenakuz eden meseleler varsa bunları nasıl izah ederiz diye o yolda çalışmak lazımdır.⁽¹⁴⁵⁸⁾

Çoğu gelenekçinin İslamileştirmeden anladıkları, Batı bilimine İslami bir metafizik temel oluşturmak ve bilimsel bulguları bu metafizik eksenle İslam düşüncesinin içine dahil etmektir.⁽¹⁴⁵⁹⁾ Bir modernist olan Fazlur Rahman'ın tutumunu da buna yakındır; çünkü o da, *Kuranî* kavramlarda modern bilimi okumaya karşı durur. Ancak modernistlerin çoğu, sözcğlimi, Muhammed Abduh, Hüseyin Atay, Yaşar Nuri Öztürk, Süleyman Ateş, hatta geleneğe yakın duran İsmail Karaçam, Abd el-Fettah el-Tabbâra gibi düşünürler, açıkça *Kuran*'ı te'vil ederek, ona, pek çok bilimsel keşif ve buluşu okuturlar.⁽¹⁴⁶⁰⁾ Sözcğlimi, *Kuran*'ın, "duhân" (duman, buhar) sözcüğü⁽¹⁴⁶¹⁾ alınıp, gaz bulutlu şekline dönüştürülerek, *Kuran*'ın bing-hang teorisini doğruladığı,⁽¹⁴⁶²⁾ "evrenin altı günde yaratıldığını"⁽¹⁴⁶³⁾ ifade etmekle, altı aşamayı dillendirdiği⁽¹⁴⁶⁴⁾; "kainatta her şeyi bir ölçüye göre var ettik"⁽¹⁴⁶⁵⁾ deyişiy-

1458) Ekmeleddin İhsanoglu, "Tartışma-Görüşler", *Bilgi, Bilim ve İslam* I içinde, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992, s.99-100.

1459) Bkz. İlhan Kutluer, *agm*, s.25 vd.

1460) Bkz. J. J. G. Jansen, *age*, s.39 vd.; Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.218 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.19 vd.; İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'an*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987, s.213 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, *İlmin Işığında İslamiyet*, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s.65 vd.

1461) "Sonra göğe yöneldi, o duhân (duman, buhar) halindeydi," Fussilet Suresi, 11.

1462) Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.227; İsmail Karaçam, *age*, s.221; Afif Abdulfettah Tabbâra, *age*, s.67; Hüseyin Aydın, *age*, s.56 ve 79 vd.

1463) Hûd Suresi, 7.

1464) Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.226; İsmail Karaçam, *age*, s.224; Afif Abdulfettah Tabbâra, *age*, s.67; Hüseyin Aydın, *age*, s.46 vd. Altı günün, altı evre şeklinde yorumlanması anlayışına hem Yahudi düşüncesinde hem de İslamın ilk dönem kaynaklarında rastlanır.

1465) Ra'd Suresi, 8.

le evrende bir düzenin ve doğa yasalarının varolduğunu savunduğu ifade edilir.⁽¹⁴⁶⁶⁾ "Eğer onlara gökten bir kapı açsak ve oradan göğe çıksalar"⁽¹⁴⁶⁷⁾ gibi deyişleri insanlığın uzaya çıkmasının müjdecisi olduğu⁽¹⁴⁶⁸⁾; "görmedin mi Tanrı bulutları sürer, sonra onları toplayıp birleştirir"⁽¹⁴⁶⁹⁾ gibi ifadeleri yağmurun oluşmasını açıkladığı⁽¹⁴⁷⁰⁾; "yer ve göklerin direksiz durduğu"⁽¹⁴⁷¹⁾ deyişinin, çekim yasasını dillendirdiği⁽¹⁴⁷²⁾; yine "bir günün 50 bin yıla eş değer bir zaman diliminin bulunduğundan"⁽¹⁴⁷³⁾ söz eden ayetin, Einstein'ın izafiyet teorisinin müjdecisi olduğu belirtilir.⁽¹⁴⁷⁴⁾ Benzer bir biçimde *Kuran*'ın "gemilerin suda yüzdüğünden"⁽¹⁴⁷⁵⁾ söz eden deyişleriyle suyun kaldırma kuvvetine işaret ettiği⁽¹⁴⁷⁶⁾; "her şeyi çift yarattık"⁽¹⁴⁷⁷⁾ deyişiyle eşeyli ve eşeysiz üremeye dikkat çektiği⁽¹⁴⁷⁸⁾; "insanı önce nutfeden, sonra alakadan, bir çignemlik etten yarattık"⁽¹⁴⁷⁹⁾ gibi deyişleriyle ise, modern jinekoloji biliminin temelini attığı ileri sürülür.⁽¹⁴⁸⁰⁾ "Tanrı yerin ve göğün nurudur"⁽¹⁴⁸¹⁾ ayetinin elektirliği müjdelediği⁽¹⁴⁸²⁾; "balın

1466) Bkz. Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.233 vd.; İsmail Karaçam, age, s.248; Hüseyin Aydın, age, s.103.

1467) Hier Suresi, 14-15.

1468) Bkz. İsmail Karaçam, age, s.250 vd.

1469) Nûr Suresi, 43.

1470) Bkz. İsmail Karaçam, age, s.254 vd.

1471) "Sizin görebileceğiniz bir direk olmaksızın göğü yarattı." Lokmân Suresi, 10.

1472) Bkz. Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.233 vd.; İsmail Karaçam, age, s.247 vd.

1473) "Melekler ve ruh O'na miktarı elli bin yıl olan bir günde çıkar." Mâ'ide Suresi, 4. Benzer anlayış, Yahudilikte de bulunmaktadır.

1474) Bkz. Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.223 vd.; İsmail Karaçam, age, s.257 vd.

1475) "...size delillerini göstermek için gemi, Allah'ın nimetiyle denizde yüzüp gider..." Lokmân Suresi, 31.

1476) İsmail Karaçam, age, s.268 vd.

1477) "İyice düşünesiniz diye her şeyi çift çift yarattık." Zâriyât Suresi, 49.

1478) Bkz. İsmail Karaçam, age, s.277 vd.

1479) Mü'minûn Suresi, 12-14.

1480) Bkz. İsmail Karaçam, age, s.308 vd.; Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.252 vd. Alif Abdulfettah Tabbara, age, s.76 vd.

1481) Nûr Suresi, 35.

1482) Bkz. İsmail Karaçam, age, s.279 vdd.

şifa olmasının"⁽¹⁴⁸³⁾ ubhî bir devrim yarattığı"⁽¹⁴⁸⁴⁾; "yukarıya doğru çıkıkça nefes alış verişlerinin zorlaşacağını"⁽¹⁴⁸⁵⁾ belirtmekle basınç yasalarını belirlediği ifade edilmektedir.⁽¹⁴⁸⁶⁾ "Tatlı suyla tuzlu suyun karışmadığını"⁽¹⁴⁸⁷⁾ belirten ayetin bilimsel bir devrim olduğu"⁽¹⁴⁸⁸⁾; "ebabil kuşlarının attığı taşların"⁽¹⁴⁸⁹⁾ nükleer enerji ya da mikrobun işareti olduğu"⁽¹⁴⁹⁰⁾; Kuran'da geçen "19 sayısının"⁽¹⁴⁹¹⁾ bilgisayara ve onun aracılığı ile keşfedilen Kuran'ın sözel düzeninin mucizevilğine kanıt teşkil ettiği"⁽¹⁴⁹²⁾; "ay ve güneşe yörüngeler belirledik"⁽¹⁴⁹³⁾, "Tanrı geceyi gündüze, gündüzü geceye katar"⁽¹⁴⁹⁴⁾; "yeryüzünü yayıp düzenledi"⁽¹⁴⁹⁵⁾ gibi ifadeleri Kuran'ın yeryüzünün küre şeklinde olduğunu söylediğinin bir kanıtı"⁽¹⁴⁹⁶⁾; "evreni ellerimizle biz döşedik, biziz onu genişletmekte olan"⁽¹⁴⁹⁷⁾ ayetiyle evrenin genişlemesi teorisine ışık tuttuğu"⁽¹⁴⁹⁸⁾ vb. savunulmaktadır. Hatta kimilerince, otomobil, cep telefonu, telsiz, televizyon, bilgisayar vb. araçları Kuran'ın haber verdiği gösterilmeye çalışılmaktadır.⁽¹⁴⁹⁹⁾ Üretmeden başkalarının ürettiği şeylere sahip çıkmayı erekleyen tüm bu çabalar, bilginin İslamileştirilmesi, bir başka deyişle, Batılı bilimsel keşif ve buluşların Kuran'a iliştilmesi anlamına gelmektedir ve pek çok modern dü-

1483) Nahl Suresi, 68-69.

1484) Bkz. İsmail Karaçam, age, s.295 vd.; Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.267 vd.

1485) En'am Suresi, 125.

1486) Bkz. Alif Abdulfettah Tabbâra, age, s.70 vd.

1487) Kahmân Suresi, 19-20.

1488) Bkz. İsmail Karaçam, age, s.269 vd.

1489) Fil Suresi, 3-4.

1490) Bkz. J. M. S.Baljon, age, s.39.

1491) Müddesir Suresi, 30.

1492) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.21-22.

1493) Yâsin Suresi, 38-40.

1494) A'râf Suresi, 54.

1495) Nâzi'ât Suresi, 30.

1496) Bkz. İsmail Karaçam, age, s.238 vd.; Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.228 vdd.

1497) Zâriyât Suresi, 47.

1498) Bkz. İsmail Karaçam, age, s.246 vd.; Alif Abdulfettah Tabbâra, age, s.68.

1499) Bilgisayara Kuran'ın işaret ettiğini Yaşar Nuri Öztürk de savunmaktadır. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.22.

şünürün sistemi içerisinde Kur'an'ın mucizevi yönüne işaret etmektedir. Onlarca Kur'an'da bu bilimsel olguların yer alması onun tanrısallığının ve mucize oluşunun bir kanıtıdır.⁽¹⁵⁰⁰⁾ Bu olguya değinen İsmail Karaçam şöyle demektedir:

Tarihen sabittir ki Rasûlullah okuma yazma bilmeyen bir kimse olduğu gibi, içerisinde bulunduğu toplum da çoğunlukla okuma yazma bilmiyordu. Doğduğu şehir olan Mekke'de ilim ve maarif ile ilgisi olmayan, üstelik o zamanın ilmi merkezi sayılan Roma, Atina, Şam ve İskenderiye'ye de uzak mesafedeydi. Bütün bunlara rağmen Kur'an, bir çok modern ilmin konusunu teşkil eden gerçeklere, en ince ifadelerle işaret etmiş ve onlardan bahsetmiştir. Ancak asırlar sonra hakiki hüviyetlerini, çeşitli ilmi keşiflerle görebildiğimiz ve idrak edebildiğimiz muhtelif Kur'an ayetleri, onun nazil olduğu miladi yedinci asrın insanların havsalarına sığmayacak derin ve gizli manalar ihtiva etmekte idi. İşte cehaletin kol gezdiği böyle bir ortamda yetişmiş olan bir zatın, keşif ve vukuu asırlar sonra ortaya çıkacak hâdisât ve fennî keşifleri, kendi iradesiyle haber vermesi mümkün müdür? Bu susturucu soru bizleri, ister istemez, Cenab-ı Hakk'ın yeryüzüne kitap ve peygamber göndermekteki hikmet ve sünnetine götürmektedir ki, o da Allah'ın kullarına emirlerini, yasaklarını, kendisine yapılacak ibadetlerin keyfiyetini ve insanlar arasında uyulması gereken sosyal nizamı öğretmek üzere, her devir insanının istidat, kabiliyet ve fikri kapasitesine uygun bir kitap ve peygamber göndermiş olmasıdır. (...) Cenab-ı Mevlâ, sevgili peygamberini öyle muciz bir kitap ile göndermiştir ki, o sosyal hayatın muhtaç olduğu içtimâî, ahlakî, vicdanî, hukukî, idarî, siyâsî... bütün düstur ve hükümleri sinesinde barındırdığı gibi, insanlar için ibret verici bir çok haberi de ihtiva etmekte, bütün bunlarla beraber, asırlardan beri muspet ilimleri keşfe çalıştığı bir yığın meseleye de ışık tutmaktadır. Kur'an'da muhtelif münasebetlerle sık sık tekrar edilen, "düşünmezler mi?", "bakmazlar mı", "görmezler mi" (...) gibi, insanı düşünmeye ve anlamaya davet eden ayetler, kainata nizam ve intizam veren Allah'ın varlığına delalet etmekle beraber, varlıkların mahiyetini tetkike de sevk etmektedir.⁽¹⁵⁰¹⁾

1500) Bkz. Bkz. İsmail Karaçam, age, s.213.; Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.211 vd.; Afif Abdullettah Tabbâra, age, s.65 vd.; Süleyman Karagülle, "Kur'an-ı Kerim'in İlahî Kaynaklı Olduğunun Müsbet Bilimlerle Tesbiti", *Bilgi, Bilim ve İslam* içinde, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992, s.85 vd.

1501) İsmail Karaçam, age, s.213-214.

Değerlerin İslamileştirilmesi

Değerlerin İslamileştirilmesi olgusu da tıpkı bilginin İslamileştirilmesi olgusunda olduğu gibi, Batının bir dizi siyasal devrimlerle elde ettiği hukuksal, siyasal ve ahlaksal değeri *Kuran*'da okumayı erelemektedir.⁽¹⁵⁰²⁾ Yeniden yapılanmacıların bu konuda temel dayanakları *Kuran*'ın tarihsel koşullu araç hükümler yanında amaç hükümler de içerdiği anlayışlarıdır. Onların *Kuran*'ın tarihsel koşullu ayetlerinden amaçlar, illetler (nedenler) ekseninde çıkardıkları genel yargılar, değerlerin İslamileştirilmesinde onlara ışık tutar.⁽¹⁵⁰³⁾ Onlar, tıpkı Batılı bilime yönelttikleri eleştiriler gibi Batılı değerlerin kimi zaman Hristiyan kimi zaman da seküler temeline gönderme yaparak eleştirirler; bu eleştirilerine rağmen savunmacı ve tepkisel bir yöntemle Batılı olan pek çok değer *Kuran*'da bulunduğunu kanıtlamaya yönelirler.⁽¹⁵⁰⁴⁾ Bilginin İslamileştirilmesi konusunda bir parça eleştirel tavır takınan gelenekçiler, *Kuran*'ın somut değerlerinin yadsınması ve onun yerine yeni değerlerin gündeme getirilmesi konusunda onlara muhalefet ederler.⁽¹⁵⁰⁵⁾ Fakat onlar da *Kuran*'ın somut değerleri onanmak koşuluyla, *Kuran*'ın sustuğu alanlarda, örf, maslahat vb. ye dayanarak bir kısım değerlerin içselleştirilebileceğini savunmaktadırlar.⁽¹⁵⁰⁶⁾ Modernistlerce, gelenekçilerde olduğu gibi, tüm değerlerin kaynağı Tanrıdır ve O, her dönemde geçerli olan zaman üstü değerler ortaya koymuştur. İslam tarihinin gelişim süreci bu zaman üstü değerlerin üzerini örtmüş, sözel anlamda beliren araç değerleri zaman üstü saymış ve İslam dünyası-

1502) J. M. S. Baljon, kimi modernistlerin değerler alanında ortaya koydukları ve-
rileri, "pratik sorunlar, politik düşünce, toplumsal hayat" başlıkları altında
inceler ve onların düşüncelerini özetler. Bkz. J. M. S. Baljon, age, s.124 vd.
Aynı olgu ile ilgili geniş bilgi J. J. G. Jansen'in *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik
Yaklaşımlar* adlı yapıtının, "uygulamaya yönelik *Kur'an*'ın yorumlanması" adlı
bölümde de bulunmaktadır. Bkz. J. J. G. Jansen, age, s.143 vd.

1503) Sözgelimi bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.5 vd.

1504) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.28 vd.; Alif
Abdulfettah Tabbâra, age, s.298 vd.; Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.57 vd.;
Fazlur Rahman, "Şûra'nın Yorumu Hakkında Yeni Bir Tartışma", Çev. Adil
Çiftçi, *İslamî Yenilenme / Makaleler III* içinde, Ankara Okulu, Ankara, 2002.
s.129 vd.

1505) Türkiye'deki gelenekçi ve modernistlerin görüşleri için bkz. Osman Eyüpoğlu,
age, s.126 vd.

1506) Krş. Osman Eyüpoglu, age, s.126 vd.

nın değerler alanındaki gelişiminin önünü tıkamıştır.⁽¹⁵⁰⁷⁾ Onlarca, Batılı düşünürlerce eleştirilen zina edeni taşıyarak öldürme (recm) Kuran'ın buyruğu değil bir İsrâ'iliyyâtur⁽¹⁵⁰⁸⁾; mürtedin öldürülmesi, İslami bir hüküm değildir; tarihin İslamı yanlış yorumlamasının ürünüdür⁽¹⁵⁰⁹⁾; şarap içene sopa atmak, örfî bir uygulamadır, özde İslami değildir.⁽¹⁵¹⁰⁾ Krallık ve sultanlık yönetimi de Kuranî bir anlayışa dayanmaz; bu ortaçağın Kuran'ı yanlış yorumlamasının tipik bir örneğidir⁽¹⁵¹¹⁾; çünkü Kuran, yönetimle ilgili ayrıntılı hükümler içermemekle birlikte, şûrâ kavramını kullanarak özde demokratik bir düzenin savunuculuğunu yapmaktadır.⁽¹⁵¹²⁾ Laiklik, özde din ve vicdan özgürlüğünü simgeler, ve Bauda engizisyonların olduğu dönemlerde İslam, "senin dinin sana benim ki de bana"⁽¹⁵¹³⁾, "din de zorlama yoktur"⁽¹⁵¹⁴⁾ gibi deyişlerle din ve vicdan özgürlüğünün temelini atmış ve insanlığa örnek olmuştur.⁽¹⁵¹⁵⁾ İslam yetimleri korumuş, zekâtla sosyal adaletsizliğin önüne geçmiş; köleliği kaldırmak için mücadele etmiş ve insanların Tanrı önünde eşit olduğu anlayışını savunmuştur.⁽¹⁵¹⁶⁾ Hırsızın elini kesin söylemi ile, tarihin anladığı gibi çalanın elini kesmeyi değil, hırsızlığı önlemeyi salık vermek istemiştir.⁽¹⁵¹⁷⁾ Kadının durumuna gelince, onda büyük bir devrim yaratmış ve kız çocuklarının diri diri gömüldüğü bir toplumda ona onurunu geri vermiş ve ona mirastan hak vermiştir.

1507) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.25 ve 46 vd.

1508) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.528 vd.; Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu I*, s.94 vd.

1509) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.307 vd.; Osman Eyupoğlu, *age*, s.135 vd.

1510) Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt:III, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1989, s.60; Osman Eyupoğlu, *age*, s.143 vd.

1511) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.247 vd.

1512) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.31 vd.; Fazlur Rahman, "İslam'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü", Çev. Adil Çiftçi, *İslami Yenilenme / Makaleler III* içinde, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s.139 vd.

1513) Kafirûn Suresi, 3-4.

1514) Bakara Suresi, 256.

1515) Bkz. Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu I*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, tarihsiz, s.107 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.96 vd.

1516) Bkz. Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu II*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, tarihsiz, s.230 vd.

1517) Bkz. Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.66 vd.

Yine kadını horlayan ve ona şiddet uygulayan toplumda, ilk çözüm olarak görülen şiddeti son çözüm olarak sunmuştur.⁽¹⁵¹⁸⁾ Bugün İslam toplumları eğer değerler alanında geri gibi görünüyorsa, bu, *Kuran*'ın savunduğu değerlerden kaynaklanmamakta; aksine onun lafzî ve yanlış yorumuna dayanmaktadır.⁽¹⁵¹⁹⁾ Gelenekçiler, modern düşünürlerin *Kuran*'ın ve sünnetin lafzî anlamına dayanan, recm, mürtedi öldürme, hırsızın elini kesme, miras hükümleri, kısas, vb konularda *Kuran* ve sünneti aynen sürdürmeyi ve onların her dönemde geçerli olduğunu; sadece bu tür hükümlerde, illet (neden) ortadan kalkmışsa, tahsisin yapılabileceği ve illet (neden) ortaya çıkınca yeniden uygulanması gerektirdiğini savunurlar⁽¹⁵²⁰⁾ ve *Kuran*'da savunulan her değerın evrensel, dolayısıyla bugün de geçerli olduğunu savlarlar.⁽¹⁵²¹⁾ Sözgelimi Fahrettin Atar, sosyal değişimi görmezden gelerek, şöyle der:

Bana göre Kur'an'daki hükümlerin tamamı evrenseldir. Hırsızlık suçu da evrenseldir, cezası da. Sopa da evrenseldir. Çünkü her yerde hırsızlık var; hatta her yerde sopa var. İnsan yine eski insandır. Coğrafya yine eski coğrafyadır.⁽¹⁵²²⁾

Modernist yeniden yapılanmacı düşünürlere göre, *Kuran*'ın lafzî yorumu aşılıp, amaçsal yorumuna ulaşılsa, Batılı pek çok değerın

1518) Bkz. Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu* I, s.34 vd. Kiini modernistler, dövün emrini, ayette geçen "d-r-b" fiilini te'vîl ederek farklı anlamlara çekmeye çalışmaktadır. Anılan fiil "an" (den, dan) edatıyla birlikte kullanıldığında "-den uzaklaşmak" anlamına gelir. Oysa ayette böyle bir şey yoktur ve açıkça dövmek anlamına gelmektedir.

1519) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.8 vd.

1520) Sözgelimi krş. Afif Abdulfettah Tabbâra, age, s.376 vd.

1521) Bunu en güzel örneğini Hayrettin Karaman'ın *Mukayeseli İslam Hukuku* adlı yapıtında görmek olasıdır. Karaman orada, geleneksel anlayışı aynen sürdürerek, savunmacı bir dille, İslam hukukunun Batı hukukundan üstün olduğunu göstermeye çalışır ve üç cilt olarak düzenlediği hacimli eserinde, hemen her konuya eğilir. Bkz. Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Cilt: I-II-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1991, s.39 vd. Değerler alanında gelenekçi-modernist bakış arasındaki farklılık için krş. Osman Eyupoglu, age, s.135 vd.

1522) Fahrettin Atar, aktardığımız düşünceleri, Ferhat Koca'nın *Kuran*'ın kimi yargılarının tarihsel olduğunu savunduğu bir tartışma sırasında söylemiştir. Bu yüzden geleneğin bakışını ve tepkisini açıkça yansıtmaktadır ve toplumsal değişimi hiçe saymaktadır. Fahrettin Atar, "Müzakereler", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.172.

ve bu arada insan haklarının temel ilkelerinin Kuran'da yer aldığı kendiliğinden görülebilir. Bu yüzden, "çağ Kuran'ın gerisinde, biz Müslümanlar da çağın gerisinde"⁽¹⁵²³⁾ tezini savunan Yaşar Nuri Öztürk değerler alanında sonsuzluğu yakalamak için şunu salık verir:

Hem ideal bir dünya özleyenler, hem insan haklarına, insanın mutluluğuna koruyuculuk, besleyicilik yapacak bir hukuk devletini özleyenler; göstermeye çalıştığım Kur'an gerçekleri ile tanışıp kucaklaşmak ve dost olmak zorundadırlar.⁽¹⁵²⁴⁾

IV.3. Bir Bütün Olarak Tanrı ve Evrene İlişkin Kuramsal Miras

Yeniden yapılanma yanlısı modern düşünürlerin temel ilgisi, İslam dünyasının değerler ve bilim alanında geri kalmışlığı üzerinde yoğunlaştığı için, onlar, ortaçağlarda geliştirilen ve Gazzâlî tarafından yetkin hale getirilen, gerek Tanrı gerekse evren tasarımının kuramsal çatusını pek tartışmazlar ve bu konuda gelenekçilerle, birkaç istisna husus dışında, neredeyse aynı anlayışı savunurlar. Nitekim onlar, tıpkı gelenekçiler gibi, Tanrı ve evren tasarımına değindiklerinde, özellikle oryantalistler, misyonerler ve din karşıtı düşünürler tarafından eleştiri konusu edilen hususlara savunmacı bir anlayışla değinirler.⁽¹⁵²⁵⁾ Bu savunmacı tutum bir parça ironiktir; çünkü savunma sırasında, tıpkı geçmiş İslam felsefesi ve kelam geleneğinde olduğu gibi, karşı çıkılan fikirler İslami bir kimliğe sokularak içselleştirilir. Tanrı ve evren tasarımı ile ilgili savunmacı yazın irde-

1523) Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.5.

1524) Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, s.98.

1525) Krş. Muhammed Abduh, age, s.73 vd.; M. Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, Çev. Salih Özer, Fecr Yayınları, Ankara, 1991, s.19 vd.; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.31 vd.; Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu İ. s.126 vd.*; Afif Abdulfettah Tabbâra, age, s.81 vd.; Şerafettin Gölçük, age, s.59 vd. Kimi düşünürler, savunmacı anlayışın İslam düşüncesinin üretimini engellediğini savunmaktadır. Nitekim Saim Yeprem şöyle der: "Devamlı şekilde müdafaa pozisyonunda olmak, devamlı şekilde reaksiyon göstermek, hep gündemin başkaları tarafından elde tutulması sonucudur. Siz yeni bir şey, yeni bir çözüm üretme imkanına sahip değilsiniz demektir." Saim Yeprem, "İslâmî İlimlerin Değişen Şartlara Paralel Çözümler Üretememesinin Sonucu Ortaya Çıkan Problemler ve Bazı Öneriler", *İslam Düşüncesinde Arayışlar I*, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.54.

lendiğinde, büyük ölçüde gelenegin kavramlarının, modern değerler ve bilgiler ışığında yeniden inşa edildiği görülür.⁽¹⁵²⁶⁾ Ortaçağın töz-ilinek metafiziği, Yeni Platoncu sudur kuramı tarihsel olarak görülür,⁽¹⁵²⁷⁾ yaratma anlayışı ve öncesiz taşarımcılık aynen benimsenerek, modern fiziğin yüzeysel algılanışı ışığında, yaratma kuramı temellendirilmeye çalışılır.⁽¹⁵²⁸⁾ Atom altı parçalardaki belirsizlik kullanılarak, tanrısal iradenin etkinliği vurgulanır; ortaçağın sünnettullah ya da tanrısal âdet deyişi doğa yasaları olarak algılanır⁽¹⁵²⁹⁾; kadercilik ya Mutezili yanlış algılanmış argümanlara dayanılarak yadsınır ve konu doğa yasaları çerçevesinde yeniden ele alınır⁽¹⁵³⁰⁾ ya da bu konuda bilinemezci (agnostik) bir tutum yakınılır.⁽¹⁵³¹⁾ Tanrı-tanımaz akımlara karşı, evrendeki eşsiz düzenden hareketle kanıtlar gösterilmeye çalışılır ve evrenin bir bütün olarak Tanrının göstergesi olduğu fikri, ortaçağdaki gibi devam ettirilir.⁽¹⁵³²⁾ Kuran'm evrene ve Tanrıya yönelik insanbiçimci deyişleri, eleştirilere karşı koymak amacıyla, mecazi olarak algılanır ve dilin yetersizliğinden hareketle temellendirilir ve yorumlanmaya çalışılır.⁽¹⁵³³⁾ Tanrının kızması, intikam alması, tuzak kurması, sapırtması vb. ye değinen Kuran ayetleri te'vil edilerek İslamın Tanrısının iyi bir Tanrı olduğu gösterilmeye

1526) Bu yapılırken gelenegin kavramlarının içeriği boşaltılır; içerik tarihsel sayılır. Ana kavramlar aynen tekrar edilir, ama içeriğe modern veriler doldurulur. Klasik kelamın verilerinin tarihsel olduğu hakkında bkz. İlyas Celebi, Müzakere, *İslam Düşüncesinde Arayışlar I*, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.256-257.

1527) Hasan Hanefi, "Kelam İlimi ve Bugünkü Durumu", Çev. M. Sait Özavıarlı, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.314.

1528) Bkz. Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.225 vd.; İsmail Karaçam, age, s.221 vd., Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.649 vd.; Hüseyin Aydın, age, s.37 vd.

1529) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.650 vd.; S.Hayri Bolay, *Kur'an Davet Ediyor (Kur'an'da İman Esasları)*, TDV Yayınları, Ankara, 1994, s.96; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.143 vd.

1530) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.77 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.325 vd.; Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara, tarihsiz, s.89 vd.

1531) Bkz. Saim Yeprem, *Müzakereler, İslam Düşüncesinde Arayışlar I*, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.60-61.

1532) Muhammed Abdulh, age, s.89 vd.; Afil Abdulfettah Tabbära, age, s.81 vd.; Serafettin Gölcük, age, s.61 vd.

1533) Bkz. Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu I*, s.162 vd.

çalışılır⁽¹⁵³⁴⁾; peygamberliği yadsıyan, vahyi nefsi telkin olarak gören ve vahyin oluştuğu dönemin koşullarını aşamadığını söyleyen düşünürler reddedilmeye ve vahyin imkanı kanıtlanmaya çalışılır.⁽¹⁵³⁵⁾ Bu kanıtlama işinde, kimilerince, Kuran'ın döneminin koşullarını aştığı gösterilmek için, asırlar sonra ortaya çıkmış bilimsel bilgi ve buluşun Kuran'da yer aldığı gösterilmeye çalışılır.⁽¹⁵³⁶⁾ Aslında tüm bu yapılanlar, ortaçağda ilk dönem Müslümanların ve Gazzâlî'nin, Kuzeyin bilimsel ve felsefi kültürüyle karşılaştıklarında yaptıkları şeyin aynısidir. Hem bu olguyu görmek hem de gerek gelenekçilerin gerekse modernist yeniden yapılanmacıların Tanrı ve evren tasarımına yönelirken benimsedikleri yöntemleri yakından tanımak için, onların esin kaynaklarından birisi olduğu anlaşılan Musa Kazım'ın, Tanrı ve evren tasarımı üzerinde yoğunlaşan kelimelerin yeniden ele alınmasına ilişkin görüşlerini kendi söyleminden aynen dinleyelim:

İslamın başlangıç döneminde, yalnız hadis ve ayetlerin zahiri manalarıyla yetinilirdi. (...) Sonra tâbiîn zamanında ihtilaf zuhur etti. Bunu üzerine İslam birliği üzerine kitaplar yazıldı. (...) Bilhassa kelâm ilmine dair kitaplar yazıldı... Bunların içinde felsefeden söz eden yoktu; zira felsefi ilimler henüz İslama intikal etmemişti. Her mesele bir ayet, bir hadisle ispat olunurdu... Sonra felsefi ilimler Arapçaya intikal etti, tercüme edildi. Bunun üzerine bir çok meslekler, mezhepler daha zuhur etti. Mesela o vakte kadar Meşşaiyyûn ekolünü bilmezlerdi. (...) Sonra Tabiyyûn zuhur etti... En çok Meşşaiyyûn mesleği yaygınlaştı, onlara girenler pek çoğaldı. Bu cihetle onlara karşı dini müdafaâ gerekli görüldü. Böylece gerek İşrakîyyûn, gerek Meşşaiyyûn mesleklerine karşı dini müdafaâ lüzumu hissedilince, o yolda kitaplar yazılmaya başlandı, yani kelâm ilmine felsefe karıştırıldı. Çünkü öyle icap etti. (...) Bu nasıl oldu? Evvelâ âlimler o ilimleri tahsil ettiler. Sonra İslamî inançları felsefeye karşı müdafaâ eylediler, o yolda kitaplar yazıldı... Nihayet Meşşaiyyûn mesleği de sönüp gitti, yani ilimler değişti. (...) Binaenaleyh onlara karşı müdafaada bir fayda kalmadı. Çünkü artık o ilimleri savunan yok. (...) Bunlar yok olunca yerine Maddiyyûn kaim oldu. Bu meslek de gereği gibi revaç

1534) Bkz. Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu İ*, s.126 vdd. ve 162 vd.

1535) Bkz. M. Resid Rıza, *age*, s.67 vd.

1536) Bkz. İsmail Karaçam, *age*, s.213 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, *age*, s.36 vd.; Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.211 vd.

buldu. Şimdi bunlara karşı müdafaa lazım geldi. Nasıl ki kelâm alimleri ve bilhassa son dönemlerde yetişenler, hem Tabiiyyûn hem Meşşaiyyûn hem de İsrakiyyûna karşı müdafaa bulundular ve muvaffak oldular; şimdi biz de, zamanımızdaki din karşıtlarına karşı müdafaa bulunmak lazımdır. Biz kendimizden bir şey katarsak nasıl olur? Biz onların müdafaaalarını takip edelim gidelim denirse, deriz ki: Peki fakat kime karşı? (...) Bu alem onüç küreden ibarettir; işte birincisi toprak, ikincisi su, üçüncüsü hava, dördüncüsü ateş, dokuz da felek var. bunlar birbirinin içindedir ve bu felekler ezeli ve ebedidir; diğerleri de tür ve cins olarak ezeli ve ebedidir; bu suretle alem kadimdir, (...) diyen bir adam yok. O halde İslamı müdafaa edeceğiz diye, hayır, sizin kadim dediğiniz doğru değildir, belki hadistir...diyerek kendi kendimize bağıralım ne çıkar? Bugün felsefeciler bizim dediğimiz gibi diyor: Evet bu dünya hadistir; üzerindeki mahlukat da hadistir; sonra, felekler dediğiniz şey, öyle Batlamyus'un dediği gibi dokuzu birbirinin içine girmiş değildir; böyle felekler de yoktur. Biz vardır diyelim, kim dinler? Karşımızdaki bir kere feleklerin varlığını kabul etmiyor ki, hadistir diyerek onu susturalım. Şimdiki felsefecilerin itikadı: "Şu uzay sonsuzdur; içinde bulunan varlıklar da aynı şekilde nâmütenahidir; ve bu varlıklar şekil bakımından hadistir; kadim olan yalnızla asli cüzler ve yapı taşlarıdır. (...)” İşte günümüz felsefecilerinin fikri bu. Şimdi kalkıp da bunlara karşı, felekler kadim değil hadistir dersin bize gülerler, ne söylüyorsun derler? (...) Sonra Meşşaiyyûn Cenab-ı Hakk'ın varlığını kabul etmektedir. (...) Hulasa bugün bizim karşıtlarımız, yani felsefeciler ulûhiyyet ve nübüvveti kabul etmiyorlar. (...) Şu halde bize gerekli olan yön, kelâm ilmi kitaplarını günümüz ihtiyaçlarına göre telif etmektir. Bu da ne ile olur? Bir kere karşımızdaki kişilerin savundukları görüşleri bilmekle olur. Bilinmezse onlara karşı söz söylenemez. Nitekim ilk dönem alimleri öyle yaptılar. Zamanlarındaki felsefecilerin ilimlerini tahsil ettiler, sonra onları sözleri ile susturdular. (...) Evvela onların ilimlerini tahsil edelim; sonra o fenlerin esasları dairesinde İslamiyeti, müdafaa edelim. Artık bu ihtiyacı hissetmeliyiz: bu hususta taassup göstermenin yararı yoktur; aksine zararı vardır.⁽¹⁵³⁷⁾

1537) Musa Kazım, "Kelâm Kitaplarının Asrın İhtiyaçlarına Göre Islâhı ve Yazılması". sadeleştiren: İlyas Çelebi, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar* içinde, Ragbet Yayınları, İstanbul, 19939, s.47-51.

Musa Kazım'da nesnelleşen, anılan tutum, hem modernist hem de gelenekçi düşünürlerce içselleştirilmiş gibi gözükmektedir. Bu nedenle anılan anlayıştan hareketle gerek gelenekçilerin gerekse modernist yeniden yapılanmacı düşünürlerin Tanrı ve evren tasarımı konusunda neler söylediklerini daha yakından irdelenebilir. Bu irdeleme Gazzâlîci kalıtı görmek için zorunludur. Önce onların Tanrı tasarımlarına göz atmak gerekmektedir; çünkü her ne kadar, Tanrıya ulaşırken evrenden hareket ediyor gözükseler de, onların çıkış noktaları, tıpkı ortaçağ düşünürleri ve bu arada Gazzâlî gibi, "Tanrı vardır" öncülüdür ve bu öncül önsel bir kabuldür. Doğrulanmaya çalışılan bu öncül aracılığı ile ikinci merhalede evrendeki varlık, nesne ve olaylar anlamlandırılmak istenir.

IV.3.a. Tanrı ve Öncesiz Tasarımcılık

Gerek gelenekçi gerekse modernist düşünürlerin İslamın Tanrı kavramını ele alışı, pek çok noktada ortaçağın ve Gazzâlî'nin anlayışıyla örtüşür. Ortaçağda, Tanrı kavramı, İslam filozofları, Dehriiler, Tabiatçılar ve sapkın olarak kabul edilen İslami fırkalarla polemik içerisinde ele alınırken, modern dönemde, Batı kökenli materyalist, pozitivist, darwinist, vb. düşünürler eksene alınarak konu irdelenir ve onların tanrıtanımaaz anlayışları eleştirilerek yadsınmaya çalışılır. Nitekim Şerafettin Gölcük şöyle demektedir:

İnkarcı değişik isimler altında, değişik gerekçelerle sürekli şu temayı işlemiştir: İnanmanın gereksizliği, dinin lüzumsuzluğu. (...) İnkarcı kafir olsun, müşrik olsun, münafık olsun, son devirlerde aldığı isimlerle ilimci olsun (Auguste Comte (...)) ve yandaşları), evrimci olsun (Charles Darwin (...)) ve yandaşları), tarihi maddeci (Karl Marx (...)) ve yandaşları), psikanaliz (Sigmund Freud... ve yandaşları) hangi isim altında faaliyetini yürütürse yürütsün, ilk inkarcı ve isyancı şeytandan itibaren felsefenin değişik perdeleri arkasına gizlenerek hep aynı tezi savunmuştur: Maddenin ezeliliği (...) Materyalizm. (...) Ezeli maddenin yanında Allah'ın varlığı ve birliği bazen kabul edilmiştir. Peygamberlik ve peygamberlere itiraz edilmiştir. Melek ve cinlerin bulunduğu bir âlemin varlığı aklı görülmemiştir. Ahiretin ve dirilişin vuku bulacağına çeşitli yönlerden karşı çıkılmış, bazıları ahireti toptan inkar ederken, bazıları onun ruhaniliğini benimseyip cismaniliğini reddetmiştir. Aklın ve

ilmin her şeyi halledebileceği ileri sürülmüş, ruhun varlığını açıkça kabul etmeyenler çıkmıştır. Gerçekte inanmayan ve dine karşı çıkanlar, bir inanç sistemi ve din oluşturmak istediklerinin farkında değillerdir.⁽¹⁵³⁸⁾

Dine karşı çıkan bu akımları eleştirme eyleminde, dikkati çeken altı öncül vardır; ilki, "Tanrı inancının insan ruhunda fıtrî olarak bulunduğu"; ikincisi, "varlığın salt tecrübeye indirgenemeyeceği"; üçüncüsü, "tesadüfün planlı ve düzenli olan evrenin ve bilincin var olmasını sağlayamayacağı"; dördüncüsü, "var olanın olası olduğu ve her olası olanın var olması için bir nedene gereksimi bulunduğu"; beşincisi, "sehipsiz hiçbir şeyin var olamayacağı"; altıncısı ise, "aklın ve bilimin her şeyi çözemeyeceği ve insanın sınırlı olduğu" düşüncesidir.⁽¹⁵³⁹⁾ Bu öncüllerin hepsini ortaçağ İslam düşünce tarihinde ve Gazzâlî'de bulmak olasıdır. İlk öncül, yer yer insanın içinde bir inanma duygusunun bulunduğu şeklinde de ifade edilir ve bu duygunun genelliği vurgulanarak buradan Tanrı vardır sonucuna ulaşılır. Tanrı düşüncesinin insanda doğuştan olduğu anlayışı. *Kuran*'ın, "Allah insanları bu fıtrat dinî üzerine yarattı"⁽¹⁵⁴⁰⁾ ve Hz. Muhammed'in, "insan fıtrat üzere yaratılmıştır"⁽¹⁵⁴¹⁾ sözlerine dayandırılır ve Batılı düşünürlerden aktarılan sözlerle bu doğrulanmaya çalışılır. Nitekim geleneğe yakın duran Abd el-Fettah et-Tabbâra şöyle der:

Bilginlerin bir çoğu, Allah yahut din fikrinin umumiliğini belirtirerek, bu fikrin insan zihninde yaratılıştan mevcut ve bizde bu düşünceyi yaratanın da Allah olduğunu kabul etmişlerdir. Dinin fıtrî olduğunu ifade eden alimlerin başında gelen İskoçyalı Andie Leng'in görüşleri şöyle özetlenebilir: "a-Her insan ruhunda yücelik fikri taşır; bu fikir inancı meydana getirmek için kafidir; kainatı yapan ve yaratan bir ilah vardır. Her insanda eşyanın yaratılmış olduğu fikri mevcuttur; kendisi onları

1538) Şerafettin Gölcük, *İslâm Akaidi*, Esra Yayınları, Konya 1994, s.40-41. Şerafettin Gölcük'ün, "inanmayan ve dine karşı çıkanların bir inanç sistemi ve din oluşturduğu" deyişi, ortaçağ İslam kelâmcısı Bağdâdî'nin "mezhepleri reddetmek de bir mezheptir" sözünün farklı formunda bir tekrardır.

1539) Bkz. Afif Abdulfettah Tabbâra, age, s.81 vd.; Şerafettin Gölcük, age, s.61 vd.; Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, Çelik Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 33 vd.

1540) Rûm Suresi, 30-31.

1541) Afif Abdulfettah Tabbâra, age, s.98.

yaratamayacağına göre, onu yapan, yaratan bir yaratıcının varlığına inanmak durumundadır. b-Biz en vahşi eski kavimlerde de baba, efendi ve yaratıcı inancı görmekteyiz. c-İptidai kavimlerde tamamen saf ve temiz olan dini unsurlar mevcuttur. (...)” İslamda akılları hayrete uğratan bir delil de, dinin fıtrî oluşunun yaklaşık on dört asır önce bildirilmesidir. (...) Bahsedilen konulardan anlıyoruz ki, Allah'ın varlığının insan ruhunda yaratılıştan itibaren mevcut olduğu görüşü ispat ediliyor.⁽¹⁵⁴²⁾

Aynı anlayış modernist kanada daha yakın gözükken Süleyman Ateş tarafından şöyle ifade edilir:

O'nun varlığını anlamak için başka tarafa gitmeye lüzum bile yoktur. İnsanların kendileri, düşünceleri bunun en açık delilidir. İnsan bir varlığa dayanmak, ruhunu sarsılmaz bir köke bağlamak ihtiyacındadır. İnsanlar mükemmel bir ideal düşünür. Fakat, dünyamızda bu mükemmele hiçbir zaman ulaşamaz. Mükemmeli biz ancak düşünüyoruz. Biz eksik varlığız. Mükemmel değiliz. Çünkü biz de dünyadan bir parçayız. O halde, bize bu mükemmel fikri nerden geldi? Doğuştan. Demek ki, hiçbir şeye benzemeyen, her tasavvurun üstünde, her bakımdan mükemmel bir varlık fikri, insanın yaratılıştan gelen düşüncesidir. İnsan bu varlığa bağlanır. O'na tapar, O'ndan yardım bekler. Allah'a tapınma, O'na dayanma ihtiyacı insanlık tarihinin başlangıcından beri mevcuttur. (...) İnsan da bir tapınma duygusu vardır ve bu, Allah'ın varlığının en büyük delilidir.⁽¹⁵⁴³⁾

Diğer beş öncül, evreni, tıpkı Gazzâlî gibi Tanrının varlığının kanıtı ya da göstergesi olarak görmenin bir uzantısıdır ve bu anlayış Kuran'ın, “göklerde ve yerlerde bakanlar için ibret vardır”⁽¹⁵⁴⁴⁾; “Tanrı her şeyi hak ile yarattı”⁽¹⁵⁴⁵⁾; “içinizde ve dışınızda işaretler vardır”⁽¹⁵⁴⁶⁾ gibi deyişlerine dayandırılır. Anılan deyişlere dayanan gerek modernist gerekse gelenekçi düşünürler evreni Tanrının bir göstergesi sayarlar.⁽¹⁵⁴⁷⁾ Ortaçağdan beri değişmeden varlığını

1542) Afif Abdülfettah Tabbâra, age, s.96-97.

1543) Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.34.

1544) Câsiye Suresi, 3.

1545) Ankebût Suresi, 44.

1546) Fussilet Suresi, 53.

1547) Bkz. Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini (İtikat, İbadet, Ahlak)*, Nur Yayınları, Ankara, 1993, s.69 vd.

sürdüren bu anlayış⁽¹⁵⁴⁸⁾, akla duyulan güvensizlik ve pozitivizm gibi olgusal olanı önemseyen akımların eleştirisiyle hiç de örtüşmemektedir. Aklın ve bilimin her şeyi halledemediği söylenmesine rağmen, ussal ve bilimsel bulgular Tanrı kanıtlamalarında etkin bir biçimde kullanılmakta; yine pozitivizmin yadsınmasına rağmen, nesnel olgulardan hareketle Tanrının varlığına ilişkin kanıtlar oluşturulmakta; neredeyse Tanrının varlığı, tümüyle somutlanmaya çalışılmaktadır.⁽¹⁵⁴⁹⁾ Bu çelişki, hem gelenekçi hem de modernist düşünürlerde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Abd el-Fettah el-Tabbâra şöyle demektedir:

Allah'ın varlığına delalet eden en büyük kanıtlardan birisi de kainattır. Üzerinde yaşadığımız arz, görünen ve fakat düşündür-
 11548) Kur'an'ın keskinlikle açıkladığına göre, kainattaki süreklilik, gayelilik ve onda Allah'ın varlığına delalet eden ayetleri iyice düşündükten sonra O'nun varlığını ispat için bunlardan daha kuvvetli bir delil olamaz. Ancak taassupla inkara sapanlara hiçbir delil tesir etmez.⁽¹⁵⁵⁰⁾

Kainattan hareketle Tanrının varlığına kanıt getirirken, modern Batılı tanınmış düşünürlerden sık sık aktarımlarda bulunulur ve evrendeki tüm nesnelerdeki Tanrının işaretleri tek tek sayılır. Evrenin işleyişindeki eşsiz ve şaşmaz düzen, gece ve gündüzün şaşmadan birbirini takip etmesi, güneş ve ayın vaktinde belirmesi, varlıkların genetik yapıları ve aralarındaki farklılıklar, bitkiler ve olarlardaki ince hikmetler, insanın yapısı ve organlarındaki işlevsellik ve düzenlilik, erkek karşısında dişinin var edilmiş olması, varlıkların üremesi ve üreme yasaları, hayvanlardaki hikmetler, değişim ve gelişim yasaları vb. bir yaratıcıyı gerektirir.⁽¹⁵⁵¹⁾ Bu yaratıcı, hem gelenekçilere hem de modernistlere göre tesadüf olamaz: çünkü tüm bu hikmetler bilgili olmayı, planlılığı ve düzenliliği gerektirir. Hemen tüm düşünürlerde karşılaştığımız bu olguyu Abd el-Fettah el-Tabbâra şöyle ifadelendirir:

1548) Bkz. Mehmet Dağ, "Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler", s.32-33.

1549) Bkz. Mehmet Dağ, "Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler", s.28 vd.

1550) Afif Abdülfettah Tabbâra, age, s.82-83.

1551) Bkz. Afif Abdülfettah Tabbâra, age, s.81-104; Şerafettin Gölçük, age, s.61 vd., Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.33.

Bütün mahlukların yaratılışındaki hikmetin, yaratıcının sonsuz ilim ve hikmetine delalet ettiğine, *Kur'an* "bu her şeyi mükemmel yapan Allah'ın işidir"⁽¹⁵⁵²⁾; "O, yarattığı her şeyi güzel yaratandır (...)"⁽¹⁵⁵³⁾ ayetleri ile dikkat çekmektedir. O halde tesadüf, kendisinde ilim, hikmet, mükemmellik, sağlamlık bulunduran bir varlık yaratamaz.⁽¹⁵⁵⁴⁾

Günümüz İslam düşünürlerine göre, gerek insan doğasından gerekse kainattan hareket eden ve *Kuranca* önerilen deliller, birlikte kullanılmalıdır; evrenden hareketle Tanrının varlığını çıkarsayamayanlara fıtri delil, onu yeterli görmeyenlere de evrenden hareket eden deliller gösterilmelidir. Fakat onlarca, Tanrının varlığının delilleri salt bunlardan ibaret değildir.

Eğer milyonlarca zeki insanı Allah'a imana çağıran subjektif sebep ve faktörleri saymaya girişirsek, öyle çeşitli deliller buluruz ki, bunları saymak ve neticelendirmek mümkün değildir. Bu delillerde müşterek olan nokta ise, Allah'ın varlığını belirtmek ve ona imana sevk etmekte çok kuvvetli olduklarıdır.⁽¹⁵⁵⁵⁾

Öyle anlaşıyor ki, hem gelenekçi hem de modernist İslam düşünürleri önemli ölçüde evrendeki varlık ve nesnelerin Tanrının varlığını kanıtladığına inanmakta ve bu düşüncenin esin kaynağı olarak *Kuran*'ı göstermektedirler. Fakat Fazlur Rahman gibi, modernist olup felsefe kültürü olanların, *Kuran*'da evrenden hareketle Tanrıya yönlendiren ayetleri kesin delil kategorisine sokmaması, Tanrının varlığını kanıtlamaya dönük çabaların felsefede köklü bir eleştiriye uğramasından kaynaklanıyor olmalıdır. Onca, *Kuran*'ın Allah'ı gaybe iman kapsamında değerlendirilmeli, insanı evren üzerinde düşünmeye sevk eden ayetleri de, O'nun varlığının akıldışı veya anlamsız olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. *Kuran*'ın yaptığı salt bir hatırlatmadır; bu nedenle, *Kuran*'ın Allah'ı kanıtlanacak bir varlık değil, keşfedilecek bir varlıktır.⁽¹⁵⁵⁶⁾ Fazlur Rahman'ın bu anlayışı, İslam sufilerinin ve Gazzâlî'nin tasavvufi dönemdeki söylemini anımsatmaktadır. O şöyle demektedir:

1552) Neml Suresi, 88.

1553) Secde Suresi, 7.

1554) Afif Abdülfevâh Tabbâra, age, s103.

1555) Afif Abdülfevâh Tabbâra, age, s.97.

1556) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.41.

Kur'an'ı yakından incelediğimizde görürüz ki, Kur'an Allah'ın kendisi hakkında bir risale değildir. Ve Kur'an'ın Allah'ı da ispat edilmesi değil, keşfedilmesi gereken bir varlıktır.⁽¹⁵⁵⁷⁾

İster kanulamaktan isterse keşfetmekten söz edelim, gelenekçisi ve modernisti ile İslam düşünürlerine göre, "Tanrı vardır" önermesi tartışma götürmez bir önermedir; Fazlur Rahman'ın deyişiyle, O "Temel Hakikat"tir.⁽¹⁵⁵⁸⁾ Acaba bu temel hakikat nasıl bir varlıktır? Onun özü, neligi bilinebilir mi?

Modern İslam düşünürleri, kimi istisnaları olmakla beraber, ıppıkı geleneğe ve Gazzâlî'de olduğu gibi, Tanrının varlığının bir bilgi konusu olduğunu ima etmekle⁽¹⁵⁵⁹⁾; ancak onun neligi konusunda, yine Gazzâlî'de olduğu gibi, bir parça bilinemezci (agnostik) tutum takınılmaktadır.⁽¹⁵⁶⁰⁾ Bu bilinemezcilik (agnostisizm), "Tanrının varlıkları üzerinde düşünün fakat zatı üzerinde düşünmeyin" hadisi ile, "Tanrı yaratıklarına benzemez" ayetine dayandırılır.⁽¹⁵⁶¹⁾ Bu bilinemezci (agnostik) tutuma rağmen, garip bir şekilde geleneğe uyularak Tanrının zâtî (özünü), subûî (olumlu) ve haberî nitelikleri ayrı ayrı ele alınır ve açıklanmaya çalışılır.⁽¹⁵⁶²⁾ Günümüz gelenekçileriyle modern yeniden yapılanmacıları arasında bu noktada herhangi bir farklılık yoktur. Zâtî nitelikler, olumsuz (sâlbi) niteliklerdir ve varlık, öncesizlik, sonrasızlık, birlik, özüyle var olma, sonradan olan şeylere benzememe; subûî nitelikler ise, hayat, ilim, irade, kudret, kelam, tekvîn nitelikleridir.⁽¹⁵⁶³⁾ Bu niteliklerin tümü öncesiz, zaman ve mekan ötesi kabul edilir ve böylece Tanrı aşkınlaştırılmaya çalışılır. Haberî niteliklere gelince, onların bir kısmı zâtî niteliklerle, bir kısmı da fiili (eylemsel) niteliklerle ilişkilendirilir. Uluvv, ayn,

1557) Fazlur Rahman, *Kısa Bir Hayat Hikayem*, s.11.

1558) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.41.

1559) Bkz. Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.s.33-34; Şerafettin Gölcük, age, s.61 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, age, s.69-70; Afif Abdulfettah Tabbâra, age, s.81 vd.

1560) Bkz. Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.43; Şerafettin Gölcük, age, s.69-70; Ahmet Hamdi Akseki, age, s.70; Afif Abdulfettah Tabbâra, age, s.124-125..

1561) Bkz. Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.43; Şerafettin Gölcük, age, s.69-70; Ahmet Hamdi Akseki, age, s.70; Afif Abdulfettah Tabbâra, age, s.124-125.

1562) Bkz. Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.35 vd.; Şerafettin Gölcük, age, s.70 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, age, s.70 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, age, s.121 vd.

1563) Bkz. Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.35 vd.; Şerafettin Gölcük, age, s.70 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, age, s.70 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, age, s.121 vd.

vech, yed, zâtla ilişkilendirilirken, "arşa istiva, nüzûl, rahmet, gazap, intikam alma" vb. fiili niteliklerle ilişkili olarak görülür.⁽¹⁵⁶⁴⁾ Bu niteliklerin açıklanmasında, genelde ya selefe uyularak te'vilci anlayıştan uzak kalınır ve sözgelimi, "Tanrının yüzü vardır ama yüzünün neligini bilemeyiz" denilir ya da sonraki kelam geleneklerine uyularak, te'vilci bir anlayış benimsenir. Sözgelimi yüz, varlık; el, kudret olarak yorumlanır vb..⁽¹⁵⁶⁵⁾ Ancak ister te'vilci isterse te'vili yadsıyan bir anlayış benimsensin, onların neliginin bilinemeyeceği sık sık dillendirilir. Sözgelimi Ateş şöyle der:

Bizim kanaatimize göre, *Kur'an*'da haber verilen sıfatları aynen kabul etmek gerekir; fakat zâtının mahiyeti bilinemeyeceği gibi, O'nun sıfatlarının mahiyeti de bilinemez. *Kur'an*'da dağılık olarak zikredilen tanrısal isim ve sıfatların hepsi hakır.⁽¹⁵⁶⁶⁾

Bu haberi niteliklerin gerek zât gerekse fiille ilgili olanları, Batılı ve ateist düşünürlerce sık sık eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştirinin konusu, *Kuran*'ın Tanrıyı tahtında oturan, gökte bulunan, eli, yüzü, gözü bulunan, intikam alan, kızan, saptıran vb. kaprisli bir insan olarak algılanışında odaklanır. Fazlur Rahman şöyle der:

Kur'an'ı ilk okuyuşta derhal üzerimizde kalan etki, Allah'ın sonsuz yüceliği ve de sonsuz merhametli oluşudur. Buna rağmen bir çok Batılı yazar, *Kur'an*'da anlatılan Allah'ı, yoğunlaşmış saf bir kuvvet olarak, hatta kaba kuvvet olarak ve hatta bazen kaprisli bir diktatör olarak tasvir etmişlerdir.⁽¹⁵⁶⁷⁾

Kuran'da sunulan Allah'a yöneltilen bu eleştiriler, bu konuda tepkisel bir yazının oluşmasına neden olmuş, bu tepkilerde ya *Kuran*'ın tanrısının uç doğası bulunan Hristiyanlığın ve evreni yaratanca yorulup oturan Yahudiliğin Tanrısından daha yüce olduğu gösterilmeye ya da *Kuran*'daki kızına, saptırma, intikam alma gibi ifadeler te'vil edilerek, O'nun iyiliğinden, merhametinden ve düzenliliğinden söz eden ifadeler ön plana çıkarılarak konu geçiştirilmeye çalışılmıştır.⁽¹⁵⁶⁸⁾ *Kuran*'ın Tanrısına yönelik bu eleştiriler,

1564) Bkz. Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.40.

1565) Bkz. Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.40-43.

1566) Bkz. Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.43.

1567) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.40.

1568) Bkz. Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu* I, s.126 vd.; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.40 vd.

Süleyman Ateş gibi, haberi niteliklerin te'vil edilmemesi gerektiğini söyleyen düşünürleri bile te'vile yönlendirmiştir. Sözgelimi, Tanrının kızması, saptırması, kalp ve gözleri mühürlenmesini bildiren ifadeler, "Tanrının yoldan çıkmış insanları kendi başlarına bırakması ve hidayete erdirmemesi; onların sapkın davranışlarının sosyolojik ve psikolojik yasalara göre gözlerini ve zihinlerini kör etmesi" şeklinde yorumlanmış; intikam alması ise, "yoldan çıkmış insanların Tanrının doğaya koyduğu yasalar gereği başlarının belaya girmesi şeklinde algılanmıştır."⁽¹⁵⁶⁹⁾ Bu bağlamda, Eşari geleneğinde ve Gazzâlî'de gündeme gelen "Tanrı dilediğini yapar" anlayışı, Mutezili argümanlara gönderme yapılarak, "Tanrının kötü şeyleri yapmayacağı; kötülüğün, ya tanrısal yasaları dikkate almamak ya da insanın nefsini terbiye etmemesinden kaynaklandığı" şekline dönüştürülmüştür.⁽¹⁵⁷⁰⁾ Bu anlamda modern İslam düşünürlerinde, Tanrının ahlakılığı sorunu önemli bir tartışma konusu olarak gündeme getirilmiştir.⁽¹⁵⁷¹⁾ Gelenekçiler bu konularda klasik Sünni kelim geleneğini aynen sürdürmektedirler.⁽¹⁵⁷²⁾

Modernist İslam düşünürlerine göre, evren aşkınlaştırılan, bir parça ilkeli ve kurallı bir varlık haline getirilmeye çalışılan Tanrının bir açılımıdır. Aynı anlayış Tanrıyı, fâ'il-i muhtâr olarak gören gelenekçiler için de geçerlidir; onlarca da evren Tanrının bir yaratmasıdır. Aşkınlaştırma, Tanrıyı etkisiz kılmak anlamına gelse de, onlar bu felsefi sorunu görmezden gelirler ve evreni, Tanrının ilim, irade, kudret ve tekvîn niteliğinin bir ürünü olarak görürler.⁽¹⁵⁷³⁾ Onlarca Tanrı, öncesiz bilgisiyle evrendeki her şeyi planlamış ve her şeyin yasalarını hesaplamış ve saptamıştır. Bu yüzden, onlara göre, Tanrının öncesiz bilgisi bir tür programı ifade eder; evrendeki amaçlılık, gayelilik ve planlılık ve süreklilik bunun kanıtıdır. Abd el-Fettah et-Tabbâra'nın deyişiyle, "tabiat aleminde Allah'ın iradesine uygun

1569) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.55 vd.; Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu İslam*, s.187 vd.

1570) Bkz. Bkz. İlyas Çelebi, *Doğal Felaketler: İnsan ve Din, İslam Düşüncesinde Arayışlar III* içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1988, s.37 vd.

1571) Bkz. İlhami Güler, age, s.39 vd.

1572) Bkz. Şerafettin Gölcük, age, s.80.

1573) Bkz. Şerafettin Gölcük, age, s.78 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, age, s.75 vd.; Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, age, s.38 vd.

olarak bütün teferruatıyla tatbik edilen bir program vardır.”⁽¹⁵⁷⁴⁾ O şöyle der:

Yerkürenin hacmi, güneşten uzaklığı, güneşin ısı derecesi, hayat kaynağı ışınları, yer kabuğunun kalınlığı, su kürenin inceliği, karbondioksit miktarı, azotun hacmi, insanın ortaya çıkışı ve hayatta kalışı. (...) İşte bütün bunlar, karışıklıktan düzenin doğduğunu, önceden hazırlanmış bir plan ve gayenin mevcudiyetini göstermektedir.⁽¹⁵⁷⁵⁾

Bu plan, bir öncesiz tasarımıdır ve bu tasarım, kader diye de adlandırılır.⁽¹⁵⁷⁶⁾ Bu kader, ya korunmuş levha (*levh-i mahfûz*) ya da doğrudan tanrısal bilgiyle ilintilendirilir. Buradaki kader, bazen salt evrene özgü kılınır ve insanın iradî davranışı bunun dışında tutulmaya çalışılır, bazen de hepsine şamil sayılır. Bu öncesiz tasarımı Süleyman Ateş şöyle ifadelendirir:

Kader Allah'ın ezeli ilmi, levh-i mahfuzudur. Bu kainat, ezeli bilgisi ve tasarısı uyarınca yaratılmıştır. Allah yaratıklarını bilgisi uyarısınca yaratmıştır. Yaratıklar henüz varlık sahnesinde görünmeden önce, Allah'ın ilminde bütün detayıyla mevcut idi. Allah'ın bilgisinde bulunanlar, zamanı gelince varlık sahnesinde görünür.⁽¹⁵⁷⁷⁾

Modern İslam düşünürleri, upkî gelenekçilerde olduğu gibi, “Tanrı yapıklarından sorumlu tutulmaz”⁽¹⁵⁷⁸⁾ ayetine gönderme yaparak,⁽¹⁵⁷⁹⁾ Tanrının öncesiz tasarımında gerektiğinde değişiklik yapabileceğini kabul ederler, ve ona hiçbir şeyin zorunlu olmadığını belirtirler.⁽¹⁵⁸⁰⁾ Fakat burada doğal yasalara uygunluk bir ilke olarak kabul edilir.⁽¹⁵⁸¹⁾ Fazlur Rahman'a göre, bu “dinamik, her şeye etkin olarak katılan, dualara yanıt veren etkin bir Tanrının sahip olması gereken bir olanaktır.”⁽¹⁵⁸²⁾

1574) Bkz. Afif Abdulfettah Tabbara, age, s.86-87.

1575) Afif Abdulfettah Tabbara, age, s.87.

1576) Bkz. İlyas Çebi, agm, s.37 vd.

1577) Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, s.58-59.

1578) Enbiyâ Suresi, 23.

1579) Süleyman Ateş, , s.39-40.

1580) Süleyman Ateş, , s.39; İlyas Çelebi, agm, s.38 vd.

1581) Bkz. İlyas Çelebi, agm, s.38 vd.

1582) Fazlur Rahman, *Kısa Bir Hayat Hikayem*, s.10.

IV.3.b. Sürekli Yaratma ve Aranedencilik

Evren öncesiz tanrısal tasarımın bir açılımıysa, bu açılım nasıl var olmaktadır? Bu sorudan hareketle gerek gelenekçi gerekse modernist İslam düşünürlerinin yaratma kuramlarını irdelemeye geçebiliriz. Onlarca yaratma, ıpkı gelenekte ve Gazzâlî'de olduğu gibi öncesiz bir etkinliktir ve tanrısal irade, kudret ve tekvîn gibi niteliklerinin bir sonucudur. Bu niteliklerin öncesiz oluşu evreni öncesiz kılmaz; çünkü tek öncesiz Tanrıdır; evren zaman içinde var kılınmıştır.⁽¹⁵⁸³⁾ Evrenin var edilmesi ile ilgili, gelenegin ikili yaklaşımları temel çerçeve olarak aynen sürdürülür; bu çerçeve ilk yaratılış ve sürekli yaratılış kavramlarıyla ifade edilir. İlk yaratılış, evrenin altı günde yoktan yaratılışını ifade eder; bu süreçte bir bütün olarak evrendeki varlık ve nesneler belli yasalar çerçevesinde var edilmiştir. Modern düşünürler, ilk yaratılışın "altı günde"⁽¹⁵⁸⁴⁾ olduğunu bildiren ayeti, altı aşama olarak yorumlarlar,⁽¹⁵⁸⁵⁾ "yer ve gök bitişikken biz onları ayırdık";⁽¹⁵⁸⁶⁾ "Tanrı duman halinde olan göğe yöneldi"⁽¹⁵⁸⁷⁾ gibi ayetleri ise, modern varlık ve oluş kuramları kapsamında değerlendirirler ve öyle yorumlarlar.⁽¹⁵⁸⁸⁾ Bu bilginin İslamlaştırılması anlayışının bir uzantısıdır. Bu İslamlaştırmeyi yakından görmek ve evrenin nasıl yaratıldığına ilişkin modern İslam düşünürlerinin bakışını kavramak için sözü Süleyman Ateş'e bırakalım:

Kur'an-ı Kerim, göklerin ve yerin altı günde yaratıldığını söylüyor: "O Allah ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı. Arşı su üzerinde idi. (Böyle yarattı) ki, hanginizin daha güzel iş yaptığını denesin."⁽¹⁵⁸⁹⁾ Yalnız yeri, yani dünyamızı iki günde yaratmıştır. "Arzı iki günde yarattı."⁽¹⁵⁹⁰⁾ Bazı kısa görüşlü kimseler, kainatın binlerce yılda meydana geldiğini ileri sürerek *Kur'an'a*

1583) Bkz. Süleyman Ateş, , s.58; Ahmet Hamdi Akseki, age, s.78 vd.; Şerafettin Gölçük, age, s.72 vd.

1584) Hüd Suresi, 7.

1585) Bkz. Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.226; İsmail Karaçam, age, s.224-225.

1586) Enbiyâ Suresi, 30.

1587) Fussilet Suresi, 11.

1588) Bkz. Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.226 vd.; İsmail Karaçam, age, s.221 vd.

1589) Hüd Suresi, 7.

1590) Fussilet Suresi, 9.

dil uzatmaya kalkışmışlardır. Halbuki burada gün diye bahsedilen zaman süresi, bizim anladığımız 24 saat çeken gün değil, müddetini ancak Allah'ın bildiği devirdir. Yani Allah gökleri ve yeri altı devirde yaratmıştır. Dünyamız da iki devirde oluşup bugünkü şekline gelmiştir. Ayetlerin ve ilmin ışığı altında bu yaratılış safhalarını görelim: "O'nun kürsisi gökleri ve yeri kaplamıştır"⁽¹⁵⁹¹⁾ ayetinin bildirdiği üzere yüce Allah, yaratmayı her şeyi kaplayan arşından yönetmektedir. Gökler ve yer yaratılmadan arş su üzerinde idi. "Arşı su üzerinde idi"⁽¹⁵⁹²⁾ ayeti bunu ifade eder. Tefsir kitaplarına göre arş, kainat yaratılmadan önce bir su üzerinde bulunuyordu. Gökler ve yer bu sudan yaratıldı. O halde kainat, bir zamanlar su idi. Bu halde ne kadar zaman kaldı, Allah bilir. Bu su gaz haline intikal etti, her tarafı kuşatan büyük bir gaz kütlesi doğdu. İşte bu kütle kainatın aslıdır. Başlangıçta çok sıcak bir duman bulutu halinde olan bu kütle, zamanla parçalara ayrılıp yıldızları teşkil ettiğini şu ayetlerden anlıyoruz. "Sonra göğe yöneldi, o duman halinde idi."⁽¹⁵⁹³⁾ "İnkâr edenler görmediler mi ki, önceleri göklerle yer bir idi biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yaratık. İnanmıyorlar mı?"⁽¹⁵⁹⁴⁾ er-Rakı, büyüme, birbirine yapışık olmak; el-fatk ise bitişik iki şeyi birbirinden ayırmak demektir. Bu ayetlere göre gökler iki olayla meydana gelmiştir. 1. Rakı olayı: Bu olayda dumandan bir kütle olan göklerin cüzleri bir araya gelip toplanmış, birbirine yapışmıştır. 2. Fakt olayı: Bu olayda bir birine sıkışmış gazlar parçalanıp cüzlere ayrılmaya başlamış; ayrılan parçalar kütle kütle olup yıldızları meydana getirmiştir. Dünyamız da gaz kütlelerinden kopmuştur. (...) Bir çok delil bunu doğrulamaktadır. (...) Güneş ışığının tahlili sonucunda güneşi meydana getiren unsurların, dünyayı meydana getiren unsurların aynı olduğu anlaşılmıştır. Böylece ilim, dünya, güneş, ay ve bütün gök cisimlerinin birleşik bir gaz kütlelerinden koptuğunu ispatlamıştır. Kur'an'ı Kerim'de aynı şeyi asırlarca önce söylemiştir.⁽¹⁵⁹⁵⁾

Benzer yöntem kullanılarak, dağların, denizlerin, bitkilerin, hayvanların vb. nin yaratılışı ele alınır ve bu olgulardan söz eden ayet-

1591) Bakara Suresi, 255.

1592) Hûd Suresi, 7.

1593) Fussilet Suresi, 11.

1594) Enbiyâ Suresi, 30.

1595) Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.227.

ler, bilimsel keşiflerin habercisi sayılır. *Kuran*'ın dünyanın şeklini küre olarak sunduğu, dünyanın kendi eksenini etrafında döndüğünü savunduğu, çekim yasasından söz ettiği vb. ileri sürülür ve ayetlerle bunlar doğrulanmaya çalışılır.⁽¹⁵⁹⁶⁾

Aynı anlayış, "her canlı şeyi sudan yarattık",⁽¹⁵⁹⁷⁾ "insanı topraktan",⁽¹⁵⁹⁸⁾ "balçıktan",⁽¹⁵⁹⁹⁾ "pişmiş çamurdan var ettik"⁽¹⁶⁰⁰⁾ ifadelerine de uygulanır ve bunlar modern bilimin verileriyle doğrulanmaya çalışılır.⁽¹⁶⁰¹⁾ Özellikle, "her canlı şeyi sudan yarattık" ayetiyle bir canlı olan "insanın topraktan, balçıktan ve pişmiş çamurdan" yaratıldığını ifade eden ayetler arasındaki görünüşteki çelişkiler ele alınır ve bu çelişki, "O, sizi çeşitli aşamalardan geçirerek yarattı"⁽¹⁶⁰²⁾ ayetinden hareketle aşama ya da evrim kavramı gündeme getirilerek aşılmaya çalışılır. Sözgelimi Süleyman Ateş, anılan ifadeleri, Tanrının koyduğu yasalar çerçevesinde işleyen bir evrime işaret ettiği şeklinde yorumlar; fakat buradaki evrimi, Darwin gibi, tesadüfe değil Tanrıya bağlar.⁽¹⁶⁰³⁾ İnsanın topraktan yaratıldığı değişimine gelince, bu toprakla insan vücudundaki metallerin benzerliği anlayışına dayanılarak doğrulanmaya çalışılır. Karaçam şöyle der:

Bugün modern ilimler ispat etmiştir ki, insan vücudu, arzin ihtiva ettiği belli başlı elementlerden meydana gelmiştir. Karbon, hidrojen, fosfor, kükürt, azot, kalsiyum, magnezyum, demir (...) vücudu oluşturan elementlerdir. Toprağı yapan da yine bu unsurlardır. Her ne kadar bunların oranları insandan insana, topraktan toprağa değişse de, ihtiva ettikleri element içerikleri aynıdır.⁽¹⁶⁰⁴⁾

1596) Bkz. Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.228 vd.; İsmail Karaçam, age, s.225 vdd.; Alif Abdulfettah Tabbâra, age, s.65 vd.

1597) Furkân Suresi, 54.

1598) Rûm Suresi, 21.

1599) En'âm Suresi, 2.

1600) Rahmân Suresi, 14.

1601) Bkz. Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.249 vd.; İsmail Karaçam, age, s.300 vd.; Alif Abdulfettah Tabbâra, age, s.92 vd.

1602) Nûh Suresi, 13.

1603) Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt:IV, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1989, s.189 vd. Ateş bu konuda bir de makale kaleme almıştır. Bkz. Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *AÜİF Dergisi*, Cilt:XX, s.127-146.

1604) İsmail Karaçam, age, s.301.

İnsanın anne karnında, nütleden alaka, alakadan çiğnenmiş et, çiğnenmiş etten kemiklerin yaratılmasına, kemiklere et giydirilmesine değin geçirdiği aşamalar⁽¹⁶⁰⁵⁾ da bilimsel anlayışların ışığında ele alınır; bu aşamaların her biri bilimsel bir devrim olarak nitelenir.⁽¹⁶⁰⁶⁾ Süleyman Ateş aşamalardan söz eden ayeti aktardıktan sonra şu açıklamayı yapar:

Bu ayetler ilim ve atom çağı olan XX. asırda teşrih ve jinekoloji habında yazılmış ciltlerle eserin özetini içinde toplamıştır. (...) Anatomi ve jinekoloji ilimleri göstermiştir ki, Kur'an'da ifade edilen bu sıra, ceninin yaratılış düzeninin ta kendisidir. Hatta bunu Kur'an'ın söylediği lafızlardan başka lafızlarla söylemek dahi mümkün değildir.⁽¹⁶⁰⁷⁾

Gerek modernist gerekse gelenekçi İslam düşünürlerine göre, evren ilk yaratma ile yaratılmış ve olmuş bitmiş değildir; bu süreç devam etmektedir; çünkü Kuran, "Tanrı her an iştedir",⁽¹⁶⁰⁸⁾ "ol der ve olur",⁽¹⁶⁰⁹⁾ "evreni biz yaratık, biziz onu genişletmekte olan"⁽¹⁶¹⁰⁾ gibi ifadeleriyle tanrısal yaratmanın sürekliliğine işaret etmektedir.⁽¹⁶¹¹⁾ Bu yüzden tüm günümüz İslam düşünürlerinin Batı kökenli deist Tanrı tasarımlarına karşı çıkukları görülür; çünkü bu tasarıma göre Tanrı evreni yaratmış, ona uyması gereken yasaları yerleştirmiştir; ancak onun iç işleyişine bir daha müdahale etmemektedir. İslam düşünürlerine göre bu, İslami anlayışla örtüşmez; zira böyle bir Tanrıya ne dua edilebilir; O, ne bir peygamber gönderebilir ne de ahiret hayatını var kılabilir.⁽¹⁶¹²⁾ Tanrının sürekli yaratıcılığı konusunda Yaşar Nuri Öztürk şöyle der:

Allah yaratır ve yaratılıştaki dilediğini artırır, deniliyor. Kur'an düşüncesinin en önemli noktalarından biri bu ayette ortaya kon-

1605) Mü'minûn Suresi, 12-14.

1606) Bkz. Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.252 vd.; İsmail Karaçam, age, s.308 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, age, s.76 vd.

1607) Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar*, s.254.

1608) Rahmân Suresi, 29

1609) Yâsîn Suresi, 82.

1610) Zâriyât Suresi, 47

1611) Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt:VII, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1990, s.366-367; S.Hayri Bolay, age, s.36.

1612) Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992, s.173 vd.

muştur. (...) Aynı gerçek, Nahl suresi 8. ayette bazı hayvanlar sayıldıktan sonra şu şekilde ifadeye konmuştur: "Allah sizin bilmediklerinizi de yaratır." Ayetin hayvanlardan bahsetmesini dikkate alarak diyebiliriz ki, Cenabı Hakk yaratıştaki artırmayı, yani yeni türler ortaya çıkarmayı hayvanlar aleminde de sergilemektedir. Yani bir yandan yeni varlık planları, galaksiler oluşurken bir yandan da yeni varlık türleri, yeni canlılar oluşacaktır. İnsanlık bu gerçeği Kur'an'ın inşinden 1500 yıl sonra, yeni yeni fark etmektedir. Yâsin suresi 36. ayette, Allah'ın, insanın bilmediği nice çiftler yarattığı dile getirilerek, kainatta yeni yeni parite alanlarının oluşturulduğuna dikkat çekilmiştir. Zâriyât suresi 47. ayette, konuya daha ileri-kozmik planlarda bakılmış ve şöyle buyrulmuştur: "Göge gelince onu biz ellerimizle kurduk; biz elbette genişleticileriz." Burada kullanılan kelime "mûsi" (genişletici) kelimesinin çoğuludur. Geleneksel müfessirlerin bu kelimeyi sadece, biz güçlüyüz, anlamında değerlendirmeleri, üzerinde olduğumuz Kur'ansal espriyi örtmüştür. Bütün bu verileri değerlendirdiğimizde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Kur'an'ın tanıttığı varlık ve kainat sonsuz değildir, ama sınırsızdır ve oluş bir süreç halinde hala yeni varlıklar, boyutlar ve imkanlar ortaya çıkarmaya devam etmektedir. Varlığın bağrında yeni oluş ve imkanlara sürekli vücut veren yaratıcı bir rüya saklıdır. Durum böyle olunca anlaşılıyor ki, Kur'an'ın tanıttığı evren, her şeyi olup bitmiş, defteri dürülmüş, hikayesi noktalanmış bir kütle, bir eşya yığını değildir. O hep yenilenmekte ve sürekli, olmaktadır. Bu yenilenme ve oluşta, başka bir ifade ile bu süreçte Yaratıcı, aksiyonun bizzat içindedir. Zâriyât suresindeki ayet bu noktayı da Kur'an'a özgü bir kelimeler harikasıyla vermiştir. Orada, gökleri biz ellerimizle (bi eydin) kurduk, denmektedir. Müfessirler bu kelimeyi de kuvvet anlamında değerlendirerek bir Kur'ansal espriyi daha heder etmişlerdir. Oysaki ayette, ellerimizle beyanının eklenmesi farklı bir gerçeğe dikkat çekmektedir. Ve o da süreçte, Yaratıcının bizzat faaliyetin içinde olduğunu göstermektedir. Rahmet vesilesi olması için bir noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz: Kur'an tefekkürünün son yüzyıllarda yetiştirdiği en büyük temsilcisi Muhammed İkbâl şuraya kadar verdiğimiz gerçeği ilk fark eden Müslüman düşünürdür.⁽¹⁶¹³⁾

Aynı anlayışı Öztürk, Kur'an'daki "nesh ve halk-ı cedid" kavramını ele alarak şöyle geliştirir:

1613) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.157-158.

Kur'an'a göre, Allah her an yeni bir iş ve oluştadır (Rahmân suresi, 29). Yine Kur'an'a göre, Allah dilediğini yok eder ve yerine başkasını getirir (Ra'd suresi,39). Kur'an'da bahsedilen ve oluştun sürekli yenilenmesini ifade eden neshin esas anlamı budur. Biz varlığı sürekli aynı kalan bir kütle gibi görssek de onun bağrında her an binlerce ölüm ve doğumu yaşayan bir yenilenme vardır. Yaratıcı Kudret, kainatı bir yaz-boz tahtası gibi kullanarak kendisini hiç durmadan yeni tecellilerle gözümüzün önüne koymaktadır. Hiçbir şey az önceki değildir. Hiçbir suda iki kez yıkanılmamaktadır. Hiçbir gün doğuşu, Güneş'i battığı yerde bulmamaktadır. Kısacası, varlık her nefeste yeniden inşa edilmekte, şekillenmektedir. Ama bunu Yaratıcı Kudret'le dostluk kurabilmiş büyük ruhlardan başkası fark edemez. İşte Kur'an'da birkaç yerde geçen halk-ı cedit bu oluş sırrını anlatmaktadır. Nesh denilen kavramın Kur'ânsal esası da budur.⁽¹⁶¹⁴⁾

Yaşar Nuri Öztürk, Kuran'daki sürekli yaratma anlayışını ilk kavrayanın Muhammet İkbâl olduğunu söylese de, bu anlayışın kökleri ortaçağa dayanır ve gerek kelimeler geleneğinin ve Gazzâlî'nin töz-ilinek metafiziğinin anlık yaratımında gerekse İslam filozoflarının ve tasavvufçuların sürekli tecelli kavramında karşımıza çıkar. Hatta aynı anlayış gelenek yanlısı günümüz düşünürlerince de sık sık yinelenir. İbn Rüşd'ün, Eşari kelimacıların neden-sonuç ilişkisini yadsıdıkları savı da bu sürekli ve anlık yaratma kuramları ile ilintilidir.

Tanrı evrendeki tüm süreçlere katılıyorsa, her an yaratıyor ve şekillendiriyorsa, başka bir deyişle evren, Öztürk'ün deyişiyle, "Tanrının bir yaz boz tahtası" ise, evrende düzenden, nesnelerin kendine özgü eylemlerinden, evrenin kendine özgü bir iç işleyişinden, daha da önemlisi, yükümlülük sahibi olduğu söylenen insanın, tanrısal müdahaleden bağımsız bir etkinliğinden söz edilebilir mi? Modernist İslam düşünürleri, ıpkı gelenekteki gibi, Tanrının dilediğini yaratacağını ve yaptıklarından sorumlu tutulmayacağını ifade ederler; yine O'nun yaratmasının her şeyi kuşattığını belirtirler.⁽¹⁶¹⁵⁾ Söz-gelimi Süleyman Ateş şöyle der:

O'nun iradesi olmadan hiçbir şey olmaz, Allah bir şeye ol demek isterse derhal olur. (...) O, dilediğini yapar; yaptığından

1614) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.320.

1615) Bkz. İlyas Çelebi, *age*, s.37 vd.

sorumlu değildir... Hasılı, bu kainatın bir Yaratıcısı vardır. (...) O'na hiçbir şey vacip değildir, istediğini istediği şekilde yaratır. Kimse O'na "şunu niçin şöyle yaptın?" diyemez. O; yaptığından sorulmaz.⁽¹⁶¹⁶⁾

Fakat buna rağmen, modernist düşünürler gelenekçilerden farklı olarak, Tanrının keyfî eylemlerini sınırlama çabası içindedirler ve evrende sünnetullahın, onların deyişiyle doğa yasalarının işlediğine kanidirler.⁽¹⁶¹⁷⁾ Tanrı hikmeti, adaleti ve bilgisi gereği, her şeyi yasalara uygun yapar. Bu bağlamda, "Allah'ın yasalarında bir değişiklik bulamazsınız"⁽¹⁶¹⁸⁾ ayeti sık sık vurgulanır. Hatta Fazlur Rahman gibi düşünürler, Kuran'da evrene verilen müslim nitelemesini, tanrısal yasalara evrenin boyun eğmesi olarak algırlar.⁽¹⁶¹⁹⁾ Kimi modernist düşünürlere göre, Tanrının kurallılığı hiçbir koşulda bozulmaz; bu yüzden mucize gibi olağanüstü sayılan etkinliklerde bile bizim henüz kavrayamadığımız ilahî yasalar egemendir;⁽¹⁶²⁰⁾ kaldı ki onlarca, mucize devri insanlığın çocukluk dönemine aittir⁽¹⁶²¹⁾ ve Hz. Muhammed'den sonra mucize söz konusu olamaz; onun esas mucizesi Kuran'dır. Hz. Muhammed'den sonra mucize kalmamışsa, tasavvuftaki kerametler de geçersizdir. Kimi modernist düşünürlerce, Kuran'da mucizevî nitelikli deyişlerin de yorumlanmaya ve doğa yasalarına uygun bir forma sokulmaya çalışıldığı görülür.⁽¹⁶²²⁾ Bu düşünce, gelenekçi düşünürlerce eleştirilmiş ve modernistler üzerinde Batılı bilimin determinist ve pozitivist dünya görüşünün bir yansıması olduğu dillendirilmiş ve reddedilmiştir.⁽¹⁶²³⁾ Bu arada kimi gelenekçi düşünürlerin, modernistlerde karşılaşılan, mucizeyi kurallı hale getirme girişiminin kökeni olarak Ibn Sînâ'yı gösterdikleri

1616) Süleyman Ateş, , s.39.

1617) Bkz. İlyas Çelebi, age, s.37 vd.; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.143 vd.; Süleyman Ateş, , s.58-59.

1618) Ahzâb Suresi,11.

1619) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.143.

1620) Bkz. Muhammed Abduh, age, s.133 vd.

1621) Bkz. J. M. S.Baljon, age, s.87.

1622) Bkz. J. M. S.Baljon, age, s.85 vd.

1623) Bkz. İsmail Kara, "İslam ve Pozitivizm", *Bilgi, Bilim ve İslam II* içinde, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992, s.44 vd.

gözlenmektedir.⁽¹⁶²⁴⁾ Gelenekçilerin, mucize tartışmalarına bağlı olarak, geleneğin olumsal dünya imgesini aynen yineledikleri görülmektedir. Mustafa Tahralı bir tartışmada, modernistlerin anlayışına da değinerek şöyle demektedir:

Kelâm bakımından, itikadımız yönünden denilir ki, "Allah dilerse ateş suyu kaynatmaz", "Allah dilerse ateş yakmaz". İman konusu bu. İnsan bunu çocukluğunda ezberler, sonra unuttur da fizik sahasına dalarsa ve her zaman düşünse ki "ateş daima yakar" günün birinde mutlaka ilminde hata eder. (...) Biz mucizeye inanırız. Yalnız bunu Kur'an'ı Kerim'le tahdit eder hale gelmişiz. Yalnız Kur'an'ı Kerim mucizedir. (...) O hale gelince ne oluyor? Dinde bir azalma. (...) Mucizeler devri elbette peygamberlere hasredilince mucize tarifi bitmiştir son peygamber geldiğine göre. Fakat, mucizenin bir devamı olan keramet hala vardır ve mümkündür. Kur'an'ı Kerim'de mucize ile ilgili hususlardan birisi, Hz. İsa'nın Meryem'den babasız olarak doğması. Hristiyanlar bunu reddettiler ve ilmen onun piç olduğunu söylediler. Şimdi bu ilmi benimseyen ifadeler görüyoruz burada. Acaba bize aksettiginde nasıl olacak? Ben de Kur'an'ı Kerim'i inkar etmiş oluyorum o zaman. Bu açıdan bakınca Kur'an'ı Kerim'i inkar eden insanları kendi elimizle biz yetiştirdik, Batı yetiştirmedik; benimseyerek, övünerek anlattığımız işte ulûm-u fûnûn-ı sahîha bunu gerektirdi. İkinci husus, Asa'nın gözü açıp-kapayacak zamanda Belkıs'ın tahtını getirmesi ki buna halk-ı cedid deniliyor ve çok olağanüstü bir hadise; zaman ve mekan anlayışı giriyor buna. Demek ki, yüksek bir fizik yapabilmemiz için bir olağanüstü meselesini kabul etmemiz gerekiyor. Madem ki fiziki aşan bir sahadır; o halde metafiziği kabul etmemiz gerekiyor. Kur'an'ı Kerim'de olduğu için iman konusu olan Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması meselesi. Bu bir yönden iman konusu, diğer yönden fizik konusu. Ateş yakmayabilir; hen öyle bir fiziğe inanıyorum ki, ateş yakmaz oluyor. Yani öyle bir sünnetullah vardır ki, onun içindeki maddelerden bir tanesi de ateşin yakmamasıdır demek oluyor. İşte mucize ve keramet anlayışını imamlarımız tarif ettiği gibi ve bugün keramet olarak mucizenin de devam ettiğini kabul etseydik, ilmimizi tashih ederdik.⁽¹⁶²⁵⁾

1624) Bkz. İlhan Kutluver, "Tartışmalar III", *Bilgi, Bilim ve İslam II* içinde, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992, s.54-55.

1625) Mustafa Tahralı, "Tartışmalar III", *Bilgi, Bilim ve İslam II* içinde, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992, s.48.

Modernistlere göre evrende değişmez yasaların olması, evrenin kendine özgü bir işleyişi olduğu anlamına geliyor mu? Sözgelimi neden-sonuç ilişkisi ve onlardan genellemeyle elde edilen yasalar sürekli yaratılıştan bağımsız mıdır? Bu soruya modern düşünürlerin verdiği yanıt, "her şeyi Tanrı yaratır" değişinde saklıdır. Yasalar hem ilk varlığını hem de sürekliliğini Tanrıya ve tanrısal yaratmaya borçludur. Neden ve sonuç ilişkisi de öyledir. Sözgelimi ateş yakar, su susuzluğu giderir vb. Konuya kader kapsamında eğilen Süleyman Ateş şöyle der:

Kader Allah'ın yaratma kanunudur. Yüce Allah gökleri, yeri hak ve adaletle, sebep ve sonuç (...) esasına göre yaratmıştır. (...) Ateşin odunu yakma sebebi, suyun ateşi söndürme sebebi, yemek yiyenin doyması, susayanın su içmesi, yürüyenin istediği yere varması, hep sebep ve sonuç kurallarındandır. Allah emrini yerine getirendir. Allah her şey için bir ölçü koymuştur.⁽¹⁶²⁶⁾

Fazlur Rahman'ın anılan soruya verdiği yanıt, upkî Süleyman Ateş gibi kader kavramıyla ilişkilidir; ancak onun konuyu kavrayışı bir parça farklıdır ve modernistler arasında daha çok kabul görmüş gibidir. Bu yüzden onun söylemini kendi ağzından dinlemekte yarar vardır:

Kur'an, kainatın yaratılışı hakkında az şey söylemiş olmasına rağmen, tabiat ve tabii olaylar hakkında sık sık ve devamlı tekrar eden ifadeler kullanmıştır. Fakat bu ifadeler her zaman tutarlı bir şekilde tabiatı, Allah'a isnat etmiş veya tabiatla insan arasında bir ilgi kurmuş ya da iki noktaya birden temas etmiştir. Bunlar, çoğu zaman, Allah'ın sınırsız kudretini ve haşmetini tasvir ederek insanı inanmaya davet etmektedir; veya yine Allah'ın sonsuz rahmetini sergileyerek insanı Allah'a karşı şükrederek borcunu ödemeye çağırır. Her iki durumda da, tabiatın azameti ve insana olan faydaları, tabii olaylarda görülen düzenlilik ve kararlılık kadar vurgulanmaktadır. Tohum ekip gelişen fideleri beslerseniz meyvelerini toplamayı ümit edebilirsiniz, aksi halde hiçbir şey elde edemezsiniz. O halde tabii sebeplerin gerçekleşmesi kaçınılmaz ve inkar edilmez bir gerçektir. Fakat tabii sebepler haricinde daha temel diğer bir sebeplilik (*causation*) vardır. İşte bu sebeplilik, tabii olaylara tümünden bir anlam

kazandırmakta ve bîzatihi tabîi sebepler açısından bakıldığında hiçbir anlamı olmayan olaylar, anlaşılır bir duruma gelmektedir. Bu daha yüksek olan sebeplilik, tabîi sebepliliğin ne bir ikinci nüshası, ne de onun bir ekidir. Tabîi sebepler içerisinde çalışmaktadır veya daha ziyade onunla aynıdır. (...) *Kur'an* hem tabîi sebeplilik dilini, hem de ilahî sebepliliği veya dinî dili, değişik ortamlarda ve açıkça değişik amaçlar göz önüne alarak kullanmaktadır. Allah ile yarattığı şey arasında en temel ayrılık, Allah'ın sonsuz ve mutlak olması, diğer bütün şeylerin sonlu olmasıdır. Her şeyin bîlkuvve olan bir takım imkanları (*potentiality*) vardır. Fakat imkanları ne kadar büyük olursa olsun hiçbir imkan çokluğu, sonlu olanın sonluluğunu aşıp sonsuzluğa geçmesine izin veremez. Allah'tan başka her şeyin ölçüldüğünü (kader, kadr veya takdir vs.), bu yüzden de Allah'a bağlı olduğunu söylerken, ayrıca, eğer bir yaratık kendi kendine yeterli olduğunu ve bağımsız olduğunu (*istiğna, istikbar*) ileri sürerse sonsuzluğunu ilan etmiş olup açıkça ulûhiyyette ortaklık (*şirk*) koşmuş olacağını ifade ederken *Kur'an* bunu dile getirmektedir. Allah bir şeyi yaratacağı zaman, onun içine gücünü, davranış kanunlarını yerleştirir. *Kur'an* bunları hidayet, emir veya ölçü olarak adlandırmaktadır. Böylece o şey, kainattaki diğer varlıklar arasına uyumlu bir şekilde karışır: "Rabbimiz her şeyi yaratıp sonra doğru yola iletendir (hidayet)" (Tâhâ 50); "O ki her şeyi yarattı ve düzene koydu ve o ki, her şeyi ölçülü yaptı ve doğru yola (hidayete) iletii" (A'lâ, 2-3); "iyi bilin ki, emir ve yaratma Allah'a aittir" (Arâf, 54); "ve yine muhakkak ki, her şeyi bir ölçü dahilinde yarattık" (Kamer, 49. Hier, 21). Eğer varlıklar kendi kanunlarını çiğneyip ölçülerinden taşsalar düzen içinde olan bir kainat olmazdı, büyük bir karışıklık olurdu. (...) Tabiat gerçekten o kadar mükemmel örülmüş ve o kadar düzenli çalışıyor ki, Allah'ın en büyük mucizesidir. Allah'tan başka hiçbir varlık böylesine geniş ve istikrarlı bir yapıyı inşa edemez. (...) Dev bir makine gibi olan bu kainat, içindeki tüm sebeplilik süreçleriyle birlikte, kendi Yapıcısının temel işareti ve varlığının delilidir.⁽¹⁶²⁷⁾

Modernist düşünürler, bu kurallı evren içindeki değişmez ölçüye ve düzene bedensel olarak insanın da bağlı olduğunu düşünmekte; insanın etkinliklerinde de Tanrının sürekli yaratıcılığının egemenliğini vurgulamaktadırlar. Fakat kader kavramını

gelenegin ve gelenekçilerin yaptığı gibi, insan davranışlarına uygulamaktan kaçınılmaktadırlar.⁽¹⁶²⁸⁾ Onlarca insanın içsel süreçleri yani potansiyelleri özgürdür; bu nedenle o kendisi karar alır ve eylemleriyle evrendeki tanrısal yasalara tabidir. Dolayısıyla insan yasalar oranında özgürdür. Onlar, gelenekçilerce dillendirilen Tanrının her şeyi insanın alnına yazdığı anlayışına da karşı çıkarlar⁽¹⁶²⁹⁾; fakat bunun tanrısal öncesiz ve değişmez bilgisiyne nasıl uzlaştırılacağı konusunda pek tartışmaya girişmezler. Onlara göre *Kuran*'daki kader, ölçü ve takdir anlamına gelir ve alın yazısı anlamına gelen kader olarak yorumlanamaz; bu gelenegin yanlış anlamasının bir ürünüdür⁽¹⁶³⁰⁾ ve insanın alın yazısının belirlendiği ve insanın bunu asla değiştiremeyeceği anlamındaki kader, *İslam*'ın iman esasları arasında sayılamaz.⁽¹⁶³¹⁾ Nitekim Fazlur Rahman şöyle der:

Hic şüphesiz ki, ortaçağ sonlarında, Müslüman toplumlar-
da güçlü bir cebriye (pre-determinizm) anlayışı yaygın idi.
(...) Fakat böyle bir fikrin Müslümanlar arasında yayılma-
sına sebep olan *Kur'an* değil, dışarıdan gelen bir çok yaban-
cı etkilerdir. (...) Bu tip etkilerin tesiriyle *Kur'an*'daki kader
(veya takdir/belirleme) anlayışı, insan davranışları da dahil
her şeyin önceden ilahî olarak takdir ve tespit edilmesi şek-
linde yorumlanmıştır. Bunu *Kur'an*'ın kader anlayışının çok
basit bir biçimde yanlış yorumu olduğu açıktır; (nitekim bir
çok Batılının *İslam* anlayışı bunun etkisi altında kalmıştır).
Aslında kader, ölçmek demektir, ifade ettiği mana ise şudur;
yalnız Allah mutlak sonsuz olduğu halde, diğer bütün mah-
lukat yaratılmışlık damgası olan ölçülme özelliğini taşır, yani
bu onun kabiliyetlerinin sonlu olduğunu gösterir. Ama bu
kabiliyetlerin alanları, insanda olduğu gibi çok geniş olabi-
bilir. *Kur'an* bu kabiliyetlerin bizzat fiile dökülmelerinden söz
etmiyor; konu ettiği, bu kabiliyetlerin kendileridir. *Kur'an'a*

1628) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.77; Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, s.89 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.98 vd.

1629) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.77 vd.; Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, s.89 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, 98 vd.

1630) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.77 vd.; Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, s.89 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.98 vd.

1631) Bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, s.89 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.98 vd.

göre, Allah her şeyi yaratacağı zaman o şeyin kabiliyetlerini ve davranış kanunlarını (*emr* veya *hidayet*) mahiyeti (nature-tabiatı veya karakteri) içerisine yerleştirir. Böylece o şey, bir düzen içerisine girmiş olur ve alemde bir etken (faktör) durumuna geçer. Evrende her şey mahiyeti içerisine yerleştirilmiş kanunlar çerçevesinde hareket ettiği, yani Allah'ın emrine doğrudan uyduğu için, tüm evren müslümandır. Yani Allah'ın iradesine teslim olmuştur. Bu evrensel kanunun tek istisnası insandır; çünkü Allah'ın emrine uyup uymamakta bir seçim yapabilme kabiliyeti kendine verilen tek varlık odur. Diğer bütün varlıkların mahiyetine yazıldığı gibi, bu emir, insanın kalbine de yazılmıştır. (...) Aradaki fark şudur; diğer bütün mahlukât kendi mahiyetinin gereklerini otomatik olarak yerine getirdiği halde, insan, mahiyetinin gereklerini bizzat kendi iradesiyle ifa etmelidir.⁽¹⁶³²⁾

Eylemlerini tanrısal yasalar ve kabiliyetleri çerçevesinde insan kendisi de seçse. sürekli yaratma kuramına göre onun yaratıcısı Tanrı olacaktır. Şu halde Tanrıyı kötülük sorunundan nasıl uzak tutacağız? Bir başka deyişle, her şeyi Tanrı yaratıyorsa, ona nasıl iyi bir varlık diyeceğiz? Modernistlerin bu soruya verdiği yanıt, gelenekçiler ve bu arada Gazzâlî ile aynıdır ve yanıtın özünü değerlerin göreliliği ve insana bağımlılığı oluşturur. Onlar bu tutumlarıyla Tanrıyı bir parça nötrleştirmeye çalışırlar; ancak buna çelişik bir biçimde, tüm insansal değerleri Tanrının koyduğunu ileri sürerler. Modernistlerin Tanrıyı kötülük sorunundan nasıl kurtardıklarını görmek için Yaşar Nuri Öztürk'ü dinlemekte yarar vardır:

Her şeyi Allah yaratır. Ancak O'nun yaratıkları, varlık yapısı bakımından güzel-çirkin, iyi-kötü, hayır-şer diye ayrılmaz. O'nun yarattığı her şey güzel, iyi ve hayırdır. Bal arısının bal yapması güzel ve hayır olduğu gibi, kobra yılanının zehir üretmesi de güzel ve hayırdır. İnsan, bala zehir katarak veya zehri birini öldürmek için kullanarak şerri ortaya çıkarır. Kötü, çirkin ve şer insan devreye girdiği anda ortaya çıkıyor. Yani insan, yaratılış düzenini ihlal edip sorumluluklarını savsakladığında, kötülük, çirkinlik ve şerden bahsetmeye başlıyoruz.⁽¹⁶³³⁾

1632) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.77.

1633) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.260.

IV.3.c. Tanrısal Eksenlilik, Göstergencilik ve Erekselcilik

Evrendeki her şey bir bütün olarak Tanrının var kılmasıdır ve Tanrı hiçbir şeyi boşu boşuna yaratmamıştır. Bu iki öncül, günümüz modern ve gelenekçi İslam düşünürlerini, ortaçağda biçimlendirilen ve Gazzâlî tarafından yetkinleştirilen tanrısal merkezli bir evren tasarımı benimsemeye itmiştir. Onlara göre Tanrı, evreni yaratırken, iki olguyu gözetmiştir. Bunlardan ilki, tüm nesnelere kendi göstergelerini yerleştirmiştir; ikincisi ise, her şeyi insan için var etmiştir. Dolayısıyla bir bütün olarak evren ve evrendeki varlık ve nesneler ve hatta insanın kendisi, Tanrının bir göstergesidir.⁽¹⁶³⁴⁾ Nitekim Kuran "içinizde ve dışınızda Tanrının göstergeleri vardır"⁽¹⁶³⁵⁾ demektedir. Onlar göstergesi düşünsel çerçeveden hareketle, evrenin kendinden çok ereğine odaklanmışlar, erekselci bir evren anlayışına sarılmışlardır. Sözgelimi Fazlur Rahman'a göre evren, "akla sığmaz enginliği ve mükemmelliği ile insanlar için Tanrının varlığına işaret olmak için hizmet etmelidir. Çünkü onu sonsuz ve yegane bir varlık yaratmıştır."⁽¹⁶³⁶⁾ Ona göre, Tanrının göstergeleri, tabii ve tabiatüstü olarak ikiye ayrılır ve insanlar daha çok tabiatüstü, olağandışı ve mucizevi olguları doğrudan Tanrının göstergesi sayma eğilimindedirler. Fakat Kuran, eski peygamberlerin şahsında tabiatüstü, olağandışı ve mucizevi işaretlerden söz etse de, Hz. Muhammed söz konusu olduğunda bu tür işaretlere yer vermez: çünkü, insanlık artık tabiatüstü, olağandışı ve mucizevi göstergelere bağlanma aşamasını geçmiştir. Bu yüzden Kuran tabiatın olağan akışındaki tanrısal göstergelere dikkat çekmektedir.⁽¹⁶³⁷⁾ Gelenekçiler, hem olağan düzeni hem de olağandışı ve mucizevi işaretleri, Tanrının göstergesi sayarlar ve olağandışı, mucizevi göstergelerin Hz. Muhammed'le bittiğine karşı çıkarlar. Çünkü onlarca mucize Hz. Muhammed'le bitmiş olsa da, olağanüstü göstergenin devamı

1634) Bkz. Abdulfettah Tabbara, age, s.81 vd.; Şerafettin Goleuk, age, s.61 vd.; Süleyman Ateş, , s. 33 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, age, s.69-70.

1635) Fussilet Suresi, 53.

1636) Fazlur Rahman, *Ana Konuları ile Kur'an*, s.150.

1637) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konuları ile Kur'an*, s.150 vd.

olan keramet hâlâ geçerlidir.⁽¹⁶³⁸⁾ Gelenekçilere göre, Gazzâlî'nin savunduğu gibi, deprem, sel vb. doğal felaketler de Tanrının olaganüstü bir işaretidir; çünkü bunlar, insanlık için bir uyarıdır ve insanların suçlarının bir cezası niteliğindedir. Bu açıdan bu felaketler de Tanrının göstergesi olarak hizmet görürler. Modernistler, afetlerin doğa yasası çerçevesinde oluştuğunu kabul etmekle birlikte, onların Tanrının göstergesi olduğunu; çünkü tüm yasaları koyanın Tanrı olduğunu söylerler. Fakat onlar, anılan felaketlerin Tanrının insanı cezalandırması olduğu anlayışından kaçınırlar.⁽¹⁶³⁹⁾

Geleneğe, Süleyman Ateş gibi modernistlere yakın duran Abd el-Fettah et-Tabbâra gibi düşünürler, Tanrının göstergeleri olarak gördükleri doğadaki düzenliliği ayrı ayrı ele alarak buradaki tanrısal göstergeleri göstermeye yönelirler. Onlara göre Kuran, evrendeki unsurlar arasında bir gaye, plan ve düzen bulunduğunu belirterek insanı Tanrıya yönlendirmektedir. Bu yüzden onlar, güneşin, ayın, yıldızların, bitkilerin, hayvanların vb. yaratılışlarındaki düzen ve planlılığı, hem Kuran ayetleri hem de modern bilimsel verileri dikkate alarak aktarırlar.⁽¹⁶⁴⁰⁾ Aynı anlayış, anımsanacağı gibi, Gazzâlî'nin "el-Hikme" adlı yapıtında da işlenmişti. Bunu, Abd el-Fettah et-Tabbâra'dan bir örnekle daha nesnel hale getirebiliriz:

Butün dikkatleri kendine çeviren bu gaye ve planlılık *Kur'an*'ın bir çok ayetlerinde görülmektedir: "Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini takip edişinde, insanlara fayda ve kazanç veren şeylerle denizlerde giden gemilerde, Allah'ın bulutundan su indirip onunla kurumuş toprakları diriltmesinde, onun üzerinde her türlü hayvanı yaymasında, rüzgarları estirmesinde, yer ile gök arasında süzülen bulutlarda akli olanlar için ibretler vardır."⁽¹⁶⁴¹⁾ Arz, fezada kendi etrafında dönen, bu dönüşüyle gece ve gündüzün meydana gelmesine sebep olan boşlukta bir küredir. Keza bu kürenin dönmesi, rüzgarların harekete geçmesine tesir eder. Rüzgarlar ise, denizlerin buharlarını karalarda uzak mesafelere doğru sürükler götürür. Soğuk tabakalara rastlayınca buhar yağmur

1638) Bkz. Şerafettin Gölcük, age, s. 149 vd.

1639) Bkz. İlyas Çelebi, agm, s. 49 vd.

1640) Bkz. Süleyman Ateş, *İslam'a İtibazlar*, s. 211 vd.; Abdül Fettah Tabbara, age, s. 81 vd.

1641) Bakara Suresi, 165

olarak yere dökülür. Yağmur ise, tatlı su kaynağıdır. Eger yağmur olmasaydı yeryüzü her türlü hayattan tamamen mahrum, kupkuru bir yer olurdu. Böylece Allah ilmi ile toprakta bir takım unsurlar yaratmıştır ki, bitkiler onu özümleyerek yetişir, canlıların muhtaç oldukları çeşitli gıdaları tahvil eder. Bunlar yeryüzündeki hayat sırrının ilmi gerçekleridir. Biraz önce belirttiğimiz ayet, tabiatdaki unsurlar arasında bir gaye, plan ve düzenin bulunduğunu belirtmektedir. Nitekim bunlar Allah'ın varlığının apaçık akli delilleridir. Ayetin, "şüphesiz bunda akli olanlar için ibretler vardır" bölümünde istenen de budur. Keza, Kur'an'ı Kerim'de, Allah'ın kudreti şöyle tavsif edilir: "Yeryüzünü düzenleyen, orada sağlam dağlar yükselten, ırmaklar ve her meyveden çift çift çeşitler yaratan, gündüzü gece ile örten O'dur. Bütün bunlarda düşünen insanlar için ibretler vardır."⁽¹⁶⁴²⁾ Ayette dağların yaratıldığı belirtilir. Bilmeyen, dağları yeryüzünde lüzumsuz, fazlalık zanneder; halbuki çok büyük faydaları vardır. Yağan kar tepelerinde kalır, insanların içecekleri su temin edilmiş olur, Daha sonra tedricen eriyerek nehirleri doldurur. Sudan çeşitli meyveler yetişir. Bu meyvelerin hayatta kalması, gece ve gündüzün halihazırda düzenle devamına bağlıdır. Gece ve gündüz müddeti eğer on kat uzun olsaydı, yaz güneşi gündüz bütün bitkileri kavurur, her gece de yeryüzündeki bütün bitkiler donmuş olurdu. Bunlar, ayetin belirttiği, kainatta bir gayelilik olduğunu, hikmete dayanan ilahî bir iradenin bulunduğunu ifade eden gerçeklerdir.⁽¹⁶⁴³⁾

Ortaçağda ve Gazzâlî'de olduğu gibi hayvanların düzenli eylemleri de Tanrıya bağlanır ve O'nun bir göstergesi olarak görülür. Ismail Karaçam, Maurice Bucaille'den aktararak şöyle der:

Tecrübe görmemiş körpe kuşların hiçbir kılavuza ihtiyaç duymadan çıkış noktasına belli tarihlerde geri dönmek üzere çok uzun ve girift olan yolculuk mesafelerini katetmeye kadir olduklarını ispat etmeleri ve ancak hayvanın genetik koduna (sinir hücrelerine) işlemiş bir göç programı ile izah edilebilmektedir. *La Puissance et la Fragilité* adlı eserinde Prof. Hamburger, örnek olarak Pasifik Okyanus'unda yaşayan mutton-bird isimli kuşun meşhur olan durumunu ve kuşun katettiği 25000 km. uzunluğunda 8 rakamı şeklindeki yolculuğunu zikretmektedir.

1642) Ra'd Suresi, 3.

1643) Alif Abdülfettah Tabbara, a.g.e, s.87.

(...) Böyle bir yolculuk için verilen çok karmaşık direktiflerin kuşun sinir hücrelerinde zaruri olarak kaydedilmiş bulunduğu kabul edilir. Elbette bu hücreler programlanmışlardır. Öyleyse bunların programlayıcısı kimdir? Elbette bu, ilim ve kudreti her şeyi kucaklayan yüce Mevlâ'dır.⁽¹⁶⁴⁴⁾

Hem gelenekçi hem de modernist düşünörlere göre, tabiatdaki düzenliliğin Tanrının göstergesi oluşunun yanında ikinci bir temel amacı daha vardır ve bu amaç insan odaklıdır. Çünkü düzenlilik insanın faydasımadır ve O'nun Tanrı tarafından kayırıldığını, gözetiildiğini ifade eder.⁽¹⁶⁴⁵⁾ Bu olguyu Fazlur Rahman şöyle dillendirir:

Yine bunun gibi tabiatın düzenliliğini ispat eden delil, sık sık tabiatın insana olan faydalarını göstermek için kullanılmıştır. İnsanın amaçları doğrultusunda kullanması için tabiat vardır. Ama insanın gayesi ise, Allah'a kulluk etmek; O'na şükretmek ve yalnız ona ibadet etmekten başka bir şey değildir. Tabiatın insan tarafından kullanılması, istifade edilmesi ve işlenmesi bir çok ayetlerde zikredilmiştir. "Yeryüzünde olan her şeyi sizin için yaratan O'dur" (Bakara, 29). "Görmediniz mi Allah, göklerde ve yerde bulunan her şeyi size boyun eğdirdi ve size görölen ve görölmeyen nimetleri bol bol verdi" (Lokmân, 20). "Allah'ın buyruğu ile gemilerinizin içinde akıp gitmesi için denizleri size boyun eğdiren O'dur; böylece O'nun kereminden (ticaret yolu ile) kazanç sağlayasınız ve ta ki O'na şükredesiniz. Göklerde ve yerlerde ne varsa hepsini kendinden bir lütf olarak size boyun eğdirdi. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır" (Câsiye, 12-13). Bu ayetler, Allah'ın kudretini anlatmasına rağmen, asıl amaçları Allah'ın insanların iyiliği için kudretini kullandığını göstermektir. (...) Tabiat Kadiri Mutlak'ın büyük bir sanatıdır. Fakat tabiat sadece Allah'ın güç ve kudretini göstermek için var değildir. İnsanın hayatı ihtiyaçlarını karşılaması için tabiat ona hizmet etmeye hazırır.⁽¹⁶⁴⁶⁾

Tüm bu ifadelerden anlaşılıyor ki, Gazzâlî'de olduğu gibi günümüz İslam düşünörlere göre de, göstergecilik, tanrı merkezlilik ve ereksellik metafizik sistemlerinin ana çatısı olarak kabul edilmekte-

1644) İsmail Karaçam, age, s.298.

1645) Bkz. Şerafettin Gölcük, age, s.68; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.164 vd.

1646) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.164-165.

dir. Bu nedensiz değildir; Hüseyin Aydın'ın deyişiyle, "özellikle erekselcilik insanı Tanrıya götürmekte; bu yüzden erekselciliğin reddi, tanrıtanımazlıkla aynı şey sayılmaktadır."⁽¹⁶⁴⁷⁾ Modern düşünürlere göre, insan evrene bakınca oradaki göstergeleri ya da kendi gereksinimlerine uygunluğu ve erekselliği görüp Tanrıya ulaşmalı ve O'na şükretmelidir.⁽¹⁶⁴⁸⁾ Tıpkı Gazzâlî'nin dediği gibi, onlarca da kurtuluş, yani insanın sonsuz mutluluğa ulaşması, göstergeleri görüp Tanrıya ulaşmada ve ona şükredip, boyun eğmeden geçmektedir. Fakat burada Gazzâlî'den modern düşünürlerin ayrıldığı en önemli yön, evreni gelip geçici görmekle birlikte, üretmeye, çalışmaya ve bu dünyayı ciddiye almaya çağırımlarıdır. Onlarca, İslam dünya ve ahiret dengesini kurmaya çalışmaktadır; ne dünya için ahireti ne de ahiret için dünyayı boş vermek gerekir.⁽¹⁶⁴⁹⁾ Bu yüzden onlar, tasavvufi, dünyadan el çekme anlayışıyla sık sık polemige girerler. Onlarca, iki dünya arasındaki dengeyi kuran kişi, hem maddi hem de ruhanî hazlar toplamı olan cennete giderken, bu dengeyi bozup, Tanrını kendisine yüklediği misyonu yerine getirmeyenler ve O'na boyun eğmeyenler, maddi ve manevî acılar toplamı olan cehenneme gider.⁽¹⁶⁵⁰⁾

IV.3.d. Seçkincilik ve Sıradancılık

Günümüz İslam düşünürlerine göre, insanın kurtuluşu, evrendeki göstergeleri görüp, Tanrıya ulaşmak, onun kendine yüklediği misyonu yerine getirip cennete gitmektir. Ancak her insan bunu kendi olanakları ve kendi bilgisel yetileriyle bilebilir ve başarabilir mi? Bu soru bizi seçkincilik ve sıradancılık öğretisine iletmektedir. Bu öğretide geleneksel İslam düşüncesinin ve Gazzâlî'nin bir kalıtıdır ve peygamberlik ve velilik kurumuyla bağlantılıdır.

Modernist İslam düşünürleri, bilgikuramsal açıdan peygamberlik kurumunu sistemlerinin merkezine oturmalarına rağmen,⁽¹⁶⁵¹⁾ on-

1647) Hüseyin Aydın, *age*, s.150.

1648) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.93.

1649) Bkz. Afif Abdulfettah Tabbâra, *age*, s.180 vd.

1650) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.209 vd.

1651) Bkz. Muhammed Abduh, *age*, s.131 vd.; M. Reşid Rıza, *age*, s.23 vd.; Fazlur Rahman, "Vahiy ve Peygamber", Çev. Adil Çiftçi, *İslami Yenilenme / Makaleler III içinde*, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s.27 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.513 vd.

lardan kimileri, kurumsal olarak tarikatlarla, bilgikuramsal açıdan ise ilhamla ilişkilendirdikleri velilik kurumunu reddederler.⁽¹⁶⁵²⁾ Bu anlayış, gelenekçi düşünürlerce eleştirilmektedir. Onlarca velilik, ilham ve keramet gibi kavramlar haktır; bunları yadsımak hem Sünni akideye hem de *Kuran*'a terstir.⁽¹⁶⁵³⁾ Modernistlere göre, daha önce de değindiğimiz gibi ilham, bir bilgi kaynağı olmakla birlikte öznel, ayrıcalıklı bir bilgi kaynağı değildir. Bu yüzden ilham alma iddiası, salt o iddiayı ortaya atanı bağlar ve nesnel bir bilgi vermez.⁽¹⁶⁵⁴⁾ Onlarca İslam dünyası, ilhama dayalı bilgileri önemsemekle tarikatlara kurban olmuş, ayrıcalıklı bilgi sahibi olduğunu iddia eden insanlar eliyle geri bırakılmıştır.⁽¹⁶⁵⁵⁾ Onlara göre, *Kuran*'da geçen velilik Tanrı dostu anlamına gelir; ayrıcalıklı bir sınıfı değil, Tanrıya inanan ve salih amel yapan tüm Müslümanların ulaşabileceği bir mertebeyi imler.⁽¹⁶⁵⁶⁾ İslamın bilgikuramsal açıdan ayrıcalıklı saydığı tek insan grubu peygamberlerdir. Onların en temel ayrıcalığı Tanrı ile iletişim kurup, yani O'ndan vahiy alıp zaman üstü hakikatlere ulaşmaları ve insanlığa ışık tutmalarıdır.⁽¹⁶⁵⁷⁾ Modernist düşünürler, ilham gibi vahyin de öznelliğinin farkındadırlar; ancak bu vahyin peygamberin dilinde nesnelleştiği anda, nesnel bir bilgi halini aldığını ifade etmektedirler.⁽¹⁶⁵⁸⁾ Kuşkusuz bu açıdan ilham da aynıdır, dile döküldüğünde o da nesnelleşir. Fakat onlara göre, vahiy gelecekte haber verir, ilmi hakikatlere ters düşmez. Burada pek çok modernist düşünürün, vahyi tümünden Cebrail isimli bir meleğe bağlamalarına ve peygamberin onda bir etkinliğinin olmadığını söylemelerine⁽¹⁶⁵⁹⁾ rağmen, Fazlur Rahman'ın, Şah Veliyyullah ve

1652) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.287 vd. ve 634 vd.; Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.22 vd.

1653) Bkz. Şerafettin Gölçük, *age*, s.148 vd.

1654) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.287 vd.

1655) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.600 vd.; Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, s.22-23.

1656) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.638.

1657) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.537 vd.; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.167 vd.

1658) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.362.

1659) Yaşar Nuri Öztürk, "vahyi, Cebrail peygamberin gönlüne mana olarak indirdi, peygamber onu sözselsel olarak ifadelendirdi" anlayışına bile karşı çıkar. O, böyle düşünenleri *Kur'an*'ın peygamberin sözü olduğunu kanıtlamaya adanmış

Muhammet İkbâl'e dayanarak vahyin sürecine peygamberi de dahil ettiğini anımsatmalıyız. Ona göre Şah Veliyyullah, vahyin ürünü olarak görülen "kelimeler, deyimler, deyişler ve üslup Peygamber'in zihninde önceden mevcuttu"⁽¹⁶⁶⁰⁾ demektedir. O da geleneksel ve diğer modern düşünürlerle birlikte vahyin kazanılmış olmadığını, vehbî olduğunu ifade etmesine rağmen, Veliyyullah'ın etkisiyle şöyle söylemektedir:

Açıktır ki, duyulan kelimeler bizzat sesli maddî kelimeler değil, tamamen zihni, manevi (mental) sesi olan kelimelerdir. Çünkü Ruh ve ses ona göre içseldir (enfûsî) ve hiç şüphesiz bir taraftan vahiy Allah'tan sudur etmiştir; ama diğer taraftan onun şahsiyeti ile gayet derinden bağlantılıdır. Bu durumda vahiy elçisinin tamamen haricî olduğunu ileri süren geleneksel görüş doğru olarak kabul edilemez.⁽¹⁶⁶¹⁾

Gerek modernistlere gerekse gelenekçilere göre, Gazzâlî'nin savunduğu gibi, vahiy ve peygamberlik kurumu gereklidir; çünkü değerler görecelidir; iyiyi ve kötüyü belirlemede vahyin otoritesi şarttır; insanlar kendi akıllarıyla Tanrıyı bulsalar bile O'na nasıl ulaşacaklarını ve ibadet edeceklerini bilemezler; ahiret hayatını ve ahiret hallerini kendi akılları ile çıkarsayamazlar; hatta peygamberler olmasa bilimleri ve sanatı içeren uygarlık da kurulamazdı. Bu yüzden insanlığın kurtuluşu ve ilerlemesi için peygamberlik ve vahiy kurumu şarttır.⁽¹⁶⁶²⁾ Kurtuluşu arzulayan ve sonsuz mutluluğu imleyen cennete gitmek isteyen insanlar, peygamberlere ve onların

atmakla suçlar (bkz. *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.632). Benzer tutuma Süleyman Ateş, Reşid Rıza gibi düşünürlerde de rastlanır. Onlara göre, vahyin hem anlam hem de sözel kısmı Tanrı'ya aittir (bkz. M. Reşid Rıza, age, s.19 vd.). Süleyman Ateş, sözel kısmı Cebail'e bağlasa da, o da vahye beşerî bir unsur karıştırmaya karşı çıkar (bkz. Süleyman Ateş, *İslam itirazlar*, s.24). Aslında modernist görünen bu düşünürlerin anılan düşüncesi, Sünnî kelâm geleneğinden bile geri bir düşüncedir; çünkü Sünnî kelâmcılar, sözel kısmın peygamberde yaratıldığına, yani mahluk olduğuna inanırlar. Onların terminolojisinde, yaratılmış olma, sınırlı olma anlamına gelir ve sınırlı olan da tanrısal olamaz.

1660) Fazlur Rahman, "Vahiy ve Peygamber", s.33.

1661) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.195.

1662) Bkz. Muhammed Abduh, age, s.129 vd ve 135 vd.; M. Reşid Rıza, age, s.25 vd.; Alif Abdulfettah Tabbâra, age, s.164 vd.; Şerafetun Gölçük, age, s.113 vd.; Süleyman Ateş, , s.51 vd.; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.167.

Tanrı adına ortaya koyduğu vahiylerle itaat etmeli; onu yaşamlarının rehberi kılmalıdır.

Kurtuluş Peygamberlere uymaktan geçiyorsa, peygamberi olmayan toplumlar ne olacaktır? Gerek gelenekçiler gerekse modernistlerce, *Kuran* peygamberlerin 25 tanesinin adını belirtmekle birlikte, her topluma peygamber gönderdiğini söylemektedir.⁽¹⁶⁶³⁾ Çünkü yine *Kuran*'ın ifadesine göre, tanrısal vahye ulaşmayan insanların sorumlu tutulmaları söz konusu değildir.⁽¹⁶⁶⁴⁾ Bu durumda her topluma bir peygamberin gönderildiğini ve peygamberlerin *Kuran*'da ifade edilenlerle sınırlı olmadığı bilinmelidir.⁽¹⁶⁶⁵⁾ Peygamberler, şeriatları farklı olsa da özde aynı dini, yani tevhit dinini tebliğ etmişlerdir; dinde bir gelişim yoktur, o statiktir, ama şeriatla peygamberler vasıtasıyla bir gelişim yaşanmıştır; çünkü o statik değil dinamiktir ve koşullara ve kültürlerle göre değişir.⁽¹⁶⁶⁶⁾ Bu yüzden, onların hepsi din olarak İslamı tebliğ etmişlerdir ve

1663) Fâtır Suresi, 24.

1664) İsrâ Suresi, 15.

1665) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.167; Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.518-519.

1666) Din-şeriat ayrımı hem gelenekçi hem de modernist düşünürlerde rastlanan bir ayrımdır. Aslında ayrımı, Ebû Hanîfe'ye dayanır. O da ayrımı *Kuran*'a dayandırır; çünkü *Kuran*, tüm peygamberlerin İslamı tebliğ ettiğini söyler (Âli İmrân Suresi, 85); ama her peygambere ayrı şeriatlar verildiğini (Mâide Suresi, 48) ifade eder. Bu durumda her peygamberin tebliğ ettiği din aynı, ama şeriatları farklıdır. Bu yüzden kimi İslam düşünürleri, şeriatların tarihen evrildiğini söylerler; çünkü şeriat toplumsal uygulamaları, tapınma biçimlerini kapsar. Ama dinde evrilme yoktur; çünkü din Tanrı'nın birliğine ve ahiret imanı ve iyi işler yapmayı kapsar. Bu düşünce modernistleri dini, inanç ve ahlaka indirgemeye itmiştir. Gelenekçilere göre şeriat Hz. Muhammed'le evriminin zirvesine ulaşmıştır. Oysa kimi modernistler, insanlığın sürekli gelişimini dikkate alarak, şeriatdaki evrimin devam ettiğini, onu evirme işinin Hz. Muhammed'den sonra, akla ve toplumun ortak bilincine bırakıldığını ima ederler. Onlarca, Hz. Muhammed'in şeriatı yetkin olduğu için temel ilkelere yönelmiş, akli ve toplum bilincini yönlendiren ana ilkeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yüzden modernistler *Kuran*'da şeriatla dair araç ve amaç hükümlerin yer aldığını söylerler ve araç hükümlerin, diğer peygamberlerin şeriatları gibi tarihsel olduğunu savunurlar; onlarca zamanüstü olan genel ilkeleri kapsayan amaç hükümlerdir. Din-şeriat ayrımı için bkz. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1990, s.5 vd.; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.171 vd. ve 297 vd.; Ahmet Haindı Akseki, *age*, s.18-19; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.678.

yine bu nedenden dolayı peygamberlik, Fazlur Rahman'ın deyişiyle bölünmez bir bütündür. Onların birinin diğerinden üstünlüğü yoktur, fakat yetenek açısından aralarında kimi farklar bulunmaktadır.⁽¹⁶⁶⁷⁾ Gelenekçilerce de paylaşılan bu öğretiye göre, modernistler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabitler gibi diğer dini grupların da peygamberlerine tabi olmaları, Tanrının bir olduğuna ve ahiretin bulunduğuna inanmaları ve salih amel işlemeleri koşuluyla cennete gidebileceğini söylerler.⁽¹⁶⁶⁸⁾ Bu anlayış gelenekçilerce *Kuran*'dan bir sapma olarak görülmüş ve İslamın diğer dinleri neshettiği iddiasıyla reddedilmiştir. Gelenekçilere göre, Hz. Muhammed'den sonra tek kurtuluş, onun yoluna sarılmaktır; çünkü diğer dinler ve şeriatlar tahrif edilmiştir.⁽¹⁶⁶⁹⁾

Hemen hemen bütün İslam düşünürlerine göre, tüm peygamberler, doğruluk, emanet, keskin zekâ, güvenilirlik vb. niteliklere sahiptirler ve insanlığa örnektirler. Onlar insan içinden çıkar, Tanrıdan aldıkları vahyi iletirler, hitap ettikleri toplumu fiilen eğitirler, vahyi insanlığa öğrettikleri için muallimdirler.⁽¹⁶⁷⁰⁾ Buna rağmen, kimi modernistlere göre, onların teşri yetkisi yoktur; bu yetki sadece Tanrıya aittir. Oysa gelenekçiler, peygamberlerin kutsal metni yorumlama yetkilerinin yanında teşri yetkisinin olduğunu savunurlar.⁽¹⁶⁷¹⁾ Gelenekçilerin bu anlayışını eleştiren Yaşar Nuri Öztürk şöyle der:

Peygamber de *Kur'an* dışında hüküm koyamaz; koyar dersiniz şirk olur. Hz. Peygamber, Allah'ın kulu ve elçisidir. Elçi, temsilcisi olduğu kuvvetin tebliğesidir, ortağı değil. O halde, Hz. Peygamber'e izafe edilen sözlerin, *Kur'an*'da olmayan hükümler getiren kısımlarını Hz. Peygamber'e isnat edilmiş uydurma sözler olarak kabul etmek, *Kur'an* imanının zorunlu sonuçlarından birisidir.⁽¹⁶⁷²⁾

1667) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.171.

1668) Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.303 vd.; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, s.36 vd.

1669) Gelenekçi düşünürlerle Süleyman Ateş arasında bu konuda ciddi bir polemik yaşanmıştır. Bu polemikleri dile getiren bir metin için bkz. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, s.17 vdd.

1670) Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.522 vd.; Süleyman Ateş, , s.50-51.

1671) Bkz. Yavuz Ünal, age, s.13 vd.

1672) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.677.

Günümüz İslam düşünürlerine göre Tanrı, Hz. Muhammed ile peygamberlik kapısını kapamıştır; çünkü insanlık *Kuran*'la sonul hakikatleri öğrenmiş, aklını geliştirerek yaşamını sürdürecektir hale gelmiştir. Gelenekçilere göre kurtuluş için Hz. Muhammed dini nasıl yorumlamışsa onu aynen kabul etmek, modernistlere göre ise, insanların *Kuran*'ı çağlarının gerçeklerine göre yorumlamak ve aklını *Kuran*'ın bütüncül-amaçsalci otoritesi altında kullanmak zorunludur. Fazlur Rahman şöyle der:

Bir çok çağdaş Müslüman, İslam ve İslamın kutsal kitabı sayesinde insanlığın akli olgunluğa eriştiğini ve bunun için yeni vahiylerle ihtiyaç kalmadığını istiyakla benimsemişlerdir. Ama insanlığın ahlaki çöküşten hala rahatsız olduğu dikkate alınır ve ahlak duygularının bilgide olan ilerlemeye ayak uyduramadığı göz önünde tutulursa, bu görüşün daha anlamlı ve tutarlı olabilmesi için şu noktanın da eklenmesi gerekir: İnsanlığın ahlaken olgunlaşması ilahî kitaplardan hidayet aramasına bağlıdır ve özellikle en son ilahî kitap olan *Kur'an*'a bağlıdır... İlahî hidayetin anlaşılmasının artık seçilmiş kimselere bağlı olmayıp toplu bir işlev halini aldığı da belirtmek yerinde olur.⁽¹⁶⁷³⁾

Modern İslam düşünürlerine göre özde vahiy, zaman ve mekan ötesi olmakla birlikte,⁽¹⁶⁷⁴⁾ peygamber onu kendi zamanının şartlarına göre yorumlamıştır. Gelenekçiler, vahiyler gibi onun peygamberce yapılan yorumunu da her dönem için geçerli sayarlar; dolayısıyla peygamber her yönüyle yetkin örnektir. Oysa modernistlere göre, kurtuluşa ve sonsuz mutluluğa yürürken peygamberi örnek alma konusunda titiz davranmak gerekir; çünkü dörtten fazla kadınla evlenmek, teheccüt namazı kılmak, boşadığı eşle evlenmemek vb. kimi kurallar sadece onlara özgü olduğu gibi, devrinin olanakları doğrultusunda yapıkları, sözelimi misvak kullanmak gibi davra-

1673) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.169.

1674) Modernistlerin, vahyi, zaman ve mekan ötesi saymakla neyi kastettiklerini anlamak güçtür. Eger vahyin kaynağına gönderine yapıyorlar ve bunun da Tanrı olduğunu söylemek istiyorlarsa, bu dinsel bildirileri tıpkı Tanrı gibi zaman ve mekan ötesi, yani saltık saymaktır. Oysa modernistler, ondaki kimi yargıların tarihsel olduğunu savunmaktadırlar. Bu durumda onun tümünden zaman ve mekan ötesi saymamaları gerekir. Eger vahiy olarak, *Kuran*'dan çıkarsadıkları genel ilkeleri kastediyorlarsa, bu ilkeler *Kuran*'ın değil, ondan kendilerinin çıkardıkları ilkelerdir.

nışlar da insanlar için biçimsel açıdan örnek değildir. Nitekim Yaşar Nuri Öztürk şöyle der:

Peygamberler ahlaksal mükemmelliğin canlı ve ameli örnekleridir. Peygambere uymak romantizm ve slogan işi değil, bir yaşama işidir... Peygamber yaşayan somut bir modeldir. (...) Ancak peygambere uymak nedir sorusu gündeme getirildiğinde iki şeyi birbirinden ayırmak gerekir: 1-Peygamberin tebliğ ettiği mesajı bir nebi-elçi olarak yaşaması, 2-Peygamberin, içinde bulunduğu toplumun ve yaşadığı zamanın şekil ve şartlarına uygun hareket etmesi. Vahyin bizden istediği, peygamberin nebi-elçi olarak ortaya koyduğu ameli kişiliğe uymaktır. Peygamberin insan tarafının, yaşadığı toplumun kabullerine bunlar vahye aykırı olmasa da- uygun yaşayış tarzı din adına bizi bağlamaz. Bunlara uymak, nebinin hatırasına saygı olarak benimsenebilirse de, bunu vahye fatura etmek ve insanlara bir kulluk borcu olarak yüklemek doğru değildir. Çünkü nebinin diğer insanları, zamanüstü bir realite olarak bağlayan tarafı, onun tebliğ ettiği vahiylerle sınırlıdır. O halde, nebinin vahyi kristalleştiren davranışlarını yaşadığı devrin örfünden değil, tebliğ ettiği kitabın verilerinden çıkarmak gerekir. Aksi takdirde ilahî kitabın yanında ikinci bir hüküm kaynağı ortaya konmuş olur ki, bu, Kur'an'ın açık beyanlarına göre şirktir. Dinin sahibi ve koyucusu yalnız Allah'tır (Zümer, 43). Peygamber bu tek sahip ve koyucudan aldığı hükümleri yaşadığı devrin şartları içinde yorumlar, uygular. Bu yorum ve uygulamalardan biz, her zaman yararlanırız. Ancak bu yararlanmanın zamanüstü hükümler halinde algılanmasına gitmek ortaya ikinci bir ilahî kitap çıkartmak olur.⁽¹⁶⁷⁵⁾

Yaşar Nuri Öztürk anılan anlayışının bir uzantısı olarak, risalet kavramına yeni bir boyut ekler:

Peygamberlik Hz. Muhammed'le bitmiştir. Ancak bitmiş olan peygamberlik kurumunun getirdiği mesajı insanlığa tebliğ etmek anlamındaki risalet hiç aralıksız devam eder. Bu anlamda her tebliğ adamı bir rasüldür. (...) Kısaca bitmeyen rasüllük, Kur'an'ın mesajını insanlığa ulaşturmada hizmet verme elçiliğidir. Yani burada söz konusu olan Hz. Peygamberin elçiliğini yapmaktır.⁽¹⁶⁷⁶⁾

1675) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.496.

1676) Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.545.

Hız. Muhammed'in elçiliğini yaparken, gelenek ve gelenekçiler gibi insanlar arasında herhangi bir ayırım yapılmamalı, hakikat tüm çıplaklığı ile ortaya konmalıdır. Bu nedenle modernistler, özellikle Fazlur Rahman, geleneği ve geleneksel düşüncüyü, dini anlatırken insanları seçkin ve sıradan olarak ayırmayı ve halka anlamazlar diyerek kimi gerçekleri anlatmamak gerektiği anlayışını ikiyüzlülük olarak nitelerler. O şöyle der:

İslamda (...) geliştirilmiş iki yüzlülük geleneği oldukça güçlü ve köklüdür. Sadece Şîa değildir geleneklerinin bir parçası olarak takıyye ya da inançları bilinçli olarak gizlemeye inanan; Sünniler de bu tutumun kuvvetli izlerine sahiptirler. Esasen bir diplomasi ilkesi olan ve görünüşte doğru gibi gözüken şu ilke ikiyüzlülüğü meşrulaştırmak için kullanılır: "İnsanlarla anlayış seviyelerine göre konuşmalıdır." Mesela İbn Sînâ, bütün temel felsefi eserlerinde bedeni olarak yeniden dirilişi kabul ederken, kendi özel dar çevresi için fiziksel yeniden dirilişin imkansızlığını ispata çalışan hususi bir risale kaleme almıştır. Ona göre fiziksel yeniden diriliş fikri sadece erdemli olsunlar diye halk için ikna ve uyarma tedbiri olmaya matuftur. Genel olarak Müslüman filozoflar, Yunanlılar gibi şunu kabul ediyorlardı: "Bütün dinler kitlelere yönelik tamamen pragmatik (ama hakikati olmayan) tedbirlerdir." Gazzâlî bile, filozofları şiddetle eleştirirken, felsefenin bir çok unsurunu içeren bazı Batınî eserler yazıyordu. Gerçekten de Batınlılık, tasavvuf kanalıyla Sünnî İslama gayet güçlü biçimde nüfuz etmiştir. Diğer başka önemli örnekler de vardır. Örneğin Muhammed İkbâl, reform tekliflerinin bulunduğu *Reconstruction*'ı o zamanlardaki halk ve ulemanın anlayamadığı dil olan, İngilizce yazdı; Urduca yazdığı etkili ve hislendirici şiiri ise halka yönelikti ve böyle reformlardan genellikle uzaktı bu şiirler. Müslüman düşünce geleneğinde bu çeşitten yığınla ikiyüzlülük örneği bulunuyorsa da, çağdaş eğilimli Müslüman aydınları da salgın gibi etkisi altına almıştır. Bu hadise açıktır ki, aslında dürüst insanları isyana sevk etmekte ve böylece de, İslama karşı muhtelif tiplerde katıksız sekülerciler gibi aşırıları meydana getirme eğilimi göstermektedir.⁽¹⁶⁷⁷⁾

1677) Fazlur Rahman, "İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", s.69.

Görüldüğü gibi, Gazzâlî'de en açık ifadesini bulan seçkincilik ve sıradancılık öğretisi, gelenekçi İslam düşünürlerince neredeyse aynen onaylanmakta ve sürdürülmekte, modernist düşünürlerce ise, sadece peygamberlik öğretisiyle sınırlandırılmaya çalışılmaktadır. Modernistlerin bu tutumları, yeniden yapılanma çabaları, geleneği aşma istemleri, kendi yorumlarını meşrulaştırmak için dillendirdikleri çoğulcu yorum anlayışları ve *Kuran*'ın mesajını tüm halka yayma arzularıyla uyum içerisindedir.

SONUÇ

Klasik İslam düşüncesinin ana sorunu, Tanrı-evren ilişkisinde odaklanır. Bu olgu, hem kelam hem İslam felsefesi hem de tasavvuf ekolleri için geçerlidir. Gazzâlî (1058-1111) eleştirel de olsa, anılan ekollerin hepsine ilgi duyan birisi olarak, aynı soruna odaklanmıştır; ancak onu, kendisinden önceki düşünürlerden ayıran önemli bir yön vardır; bu yön, onun ortaya koyduğu ihya ve tecdit hareketinde belirginleşmektedir. Bu haliyle Gazzâlî, toplumsal bir misyon üstlenmiş ve kendisinden önceki düşünsel kalıtı ve içinde yaşadığı toplumu eleştirerek, bir toplum projesi etrafında yeni bir senteze ulaşmayı denemiştir. Sentezin ana ilgisi, İslam dünyasında sık sık yinelenen “Kuran’a dönüş” ve “İslamileştirme” kavramıyla ifade edilebilir. Kuran’a dönüş, düşüncenin tek meşru kaynağı olarak Kuran’ı sunmayı ereklerken, İslamileştirme kavramı, fetih hareketleri ve çeviri kanalıyla İslam dünyasına aktarılan Kuzey kültürünü İslam düşüncesine taşımayı ve Kuran ekseninde meşrulaştırmayı hedeflemektedir. Aslında İslamileştirme hareketi Gazzâlî’den çok önce başlamıştır, ama son şeklini henüz almamıştır. Gazzâlî kendisinden önce başlamış İslamileştirme etkinliğine daha köktenci bir tutumla yönelmiş, Kuran’a aykırı gördüğü düşünceleri saf dışı etmeye çalışarak, toplumda yayılmaya yüz tutan Kuzey kökenli düşünceleri İslami bir metafizik doğrultusunda yeniden örgütlemiştir. O bunu yaparken Yeni-Platoncu kaynaktan beslenen İslam felsefesini ve kimi öğeleriyle aynı geleneği sür-

düren İslam tasavvufunu, hatta kimi unsurlarıyla Hint ve Yunan düşüncesinden izler taşıyan klasik kelim geleneğini, *Kuran* ekse-
ninde eleştiri süzgecinden geçirmiş ve İslam dışı olarak gördüğü
anlayışları ayıkladıktan sonra onları kendi sistemine, bir başka
deyişle İslami anlayışa dahil etmiştir.

Gazzâlî anılan toplum projesini ve sentezini, Yeni-Platoncu ve
onların izleyicisi olan İslam filozoflarının felsefi kültürden devşir-
diği tanrısal aydınlanmacı bir bilgikuramsal temele oturtmuş ve
tüm bilgiyi, vahiy, tanrısal yaratıma ve ilhama indirgemıştır. An-
ılan bilgikuramsal temelden yola çıkarak bir Tanrı ve evren tasarı-
mı ortaya koyan Gazzâlî, tasarımın hareket noktası olarak "Tanrı
vardır" önermesini seçmiş; bu haliyle tasarımın daha başlangıcın-
da dogmatik bir kabulden hareketle yapılandırmıştır. Bu kabulü
doğrulamak için, geleneğe uyarak, sentezci tutumuyla ikili bir
yaklaşım benimsemiştir. İlk tutum, kelam geleneğine ve nispeten
İslam felsefesine aittir: evren ve evrendeki varlık ve nesnelerden
hareketle, Tanrı vardır öncülünü usullama yoluyla kanıtlamayı
ereklemektedir. Bu bağlamda o, yaratılmışlık, düzen, gözetim ve
olurluk kanıtlarını kullanmış; ama bu yolu, sıradan halka özgü kı-
lmaya çalışmıştır. Onun tercih ettiği ikinci yol, İslam felsefesi ve
tasavvufunda karşılaştığımız seçkin yoldur ve Tanrının varlığını
ussal kanıtlarla değil, içsel deneyimlerle doğrulamaya yöneliktir.
Gazzâlî'ye bakılırsa, anılan iki yolla Tanrının varlığı kuşkuya yer
bırakmayacak bir açıklıkla ortaya konulabilir. O, Tanrının varlığını
ortaya koyduktan sonra, O'nun neliği sorununa eğilmiş ve sorunu,
hem bilgikuramsal hem de varlıkbilimsel düzlemde irdelemeye ça-
lışmıştır. O, bilgikuramsal açıdan soruna yöneldiğinde, insan bilgi-
sinin sınırlılığına gönderme yaparak, bilinemezci bir tutum sergi-
lemektedir ve Tanrının özünün ve niteliklerinin tam bir kavrayışla
bilinemeyeceğini göstermeye çalışmaktadır. Varlıkbilimsel açıdan
ise, paradoksal bir biçimde bilgikuramsal açıdan bilinemediğini
savunduğu tanrısal özün ve niteliklerin dışsal bir gerçekliğinin ol-
duğunu söylemeye yönelmiştir. Onun savunduğu, bilinmeyen ama
buna rağmen dışsal gerçekliği olduğu savlanan tanrısal öz, saltık
ve aşkındır. O, bu anlayışı, "tanrısal öz bu evrendeki hiçbir şeye
benzemez" anlayışıyla temellendirmektedir ve anlayışını *Kuran*'a
dayandırmaktadır. Tanrısal nitelikler ise onca, saltık ve aşkın ol-
manın yanında, öze ilişkisi açısından ele alındığında ilintililik, iç-

sellik ve görecelik özelliklerine sahiptir. Gazzâlî'ye göre, tanrısal öz, ne niteliklerin aynıdır ne de gayrıdır; fakat bu öz, niteliklerle bir şekilde ilişkilidir ve onlar aracılığı ile dışsallaşmaktadır. Onun bu anlayışı da özgün değildir ve aslında bu anlayışıyla selefi Eşari kelim geleneğini aynen yinelemektedir. Onca, özellikle her şeyin öncesiz bilgisini ve tasarımını içeren tanrısal bilgi dışsallaşan; irade kudret, kelim gibi nitelikler ise dışsallaştıran konumundadır. Tanrısal bilginin irade, kudret ve kelimla dışsallaşması, evren ve evrendeki varlık ve nesnelerin varlık nedenidir. Bilginin dışsallaşma araçları arasında yer alan kelamın, yaratmanın yanında diğer bir görevi ise, kutsal kitaplara ve onlar aracılığı ile ortaya konan toplumsal düzene ilişkin değerlere yöneliktir. Gazzâlî'ye göre tanrısal bilginin dışsallaşması ne öncesiz ne de zorunlu bir süreçtir. Bu bağlamda Gazzâlî, Kuran'a gönderme yaparak, tanrısal iradenin keyfiliği öğretisini savunmakta ve O'nun hiçbir kurala uyma zorunluluğunun olmadığını kaydetmektedir. Bunu ortaya koyarken, Tanrıya kimi şeylerin zorunlu olduğunu, en azından O'nun kendi koyduğu kurallara uyma gerekliliği bulunduğunu savunan Mutezile ve filozoflarla sık sık tartışmaya girmektedir.

Gazzâlî, tanrısal öz ve niteliklerinin açılımı olarak gördüğü evreni ele aldığında, bireşimci tutumuna bağlı olarak, ikili bir evren kurgusu ile ortaya çıkmaktadır. İlk kurgu, Hint ve Yunan düşüncesinden etkiler taşıyan kelim geleneğine ait töz-ilinek metafiziği temelinde yapılırken; ikincisi, Yeni-Platoncu gelenekten beslenen İslam felsefesi ve tasavvufundan esinlenen türümcü (sudürcü) bir anlayış temelinde yapılır. O, iki anlayışı ile de Kuran'ın etkisiyle tanrısal merkezli bir evren tasarımı yönelmekte ve nesnelerin kendiliğinden bir etkinliğinin olabileceği anlayışını yadsımaktadır. Bu haliyle o, Tanrının anlık yaratımına olanak sağlamak ve mucizeyi temellendirmek için doğal neden-sonuç ilişkisini varlıkbilimsel olarak reddetmekte; bilgikuramsal açıdan ise ilişkiyi bilinemezci bir temele çekmeye çalışmaktadır. Böylece dış dünyadan, bir başka deyişle nesneler dünyasından neden-sonuç ilişkisini kaldırmakta ve onu mantıksal alandaki zorunlu ilişkilere özgü kılmaktadır. Bunu yaparken Mutezile ve İslam filozofları ile tekrar polemığe giren ve bu polemik sırasında nesnelerin özünü niteliklerini yadsıyan Gazzâlî, her türden eylemi doğrudan ya da araçlar (melekler) yoluyla Tanrının eylemi olarak nitelemekte ve

aranedenci bir anlayışa yönelmektedir. Evrendeki her şey doğrudan ya da dolaylı olarak tanrısal eylemlerin ürünü ise, evrenin kendinde bir gerçekliği yok demektir. Nitekim Gazzâlî de aynı anlayışı savunmakta, buna rağmen paradoksal bir biçimde, kendinde gerçekliği olmadığını söylediği evrendeki her türden olguyu ve her türden etkinliği *Kuran'a* dayanarak Tanrının göstergesi saymaktadır. Göstergesi anlayışı savunurken, Helenistik felsefeden izler taşıyan döneminin biliminden yararlanan Gazzâlî, evrendeki düzen ve evrenin insana göreliği olgusuna sıkı sık gönderme yaparak, evrene bakışı erekselci bir boyuta taşımaktadır. Bu bakış ortaçağın genel bakışıdır ve Gazzâlî'nin doğduğu kültürel ortamda yaygındır. Ona göre nesnelerden, olaylardan ve ilişkilerden çok, onların ardındaki erek önemlidir; çünkü nesneler, olgular ve olaylar gelip geçici, onların işaret ettiği erek ise daimidir. Onca, insanın kurtuluşu sürekliliği olan anılan ereğe odaklanması, gelip geçici olan dünyadan el çekmesi, içe yönelmesi, ahlaksal bir yaşam sürmesi ve şeriata itaat etmesiyle olasıdır. Kişi bu yola girerse, kendisini kurtuluşa erdiren kutsal bilgiyi, diğer bir deyişle, korunmuş levhadaki (*levh-i mahfuz*) bilgiyi, melekler aracılığı ile kalbine akıtmayı başarabilir ve böylece melekleşebilir. Kurtuluşa giderken Gazzâlî, tıpkı İslam filozofları gibi, seçkinci ve sıradancı bir tutumu savunmakta, seçkinci anlayışının odağına peygamberleri ve velileri oturtmaktadır. Nitekim onca, sıradan insanların Tanrıya ve öte dünyaya odaklanan kurtuluşu, kendiliklerinden başarmaları ve korunmuş levhaya uzanıp öncesiz ve sonrasız hakikatleri almaları olanaksızdır; bu yüzden onlar, peygamberlere ve onların yolunu takip eden velilere tabi olmalıdırlar. Başka bir deyişle, sıradan insanın kurtuluşu, bir seçkine, yani bir mürşide bağlanmakla olasıdır.

Gazzâlî'nin anılan eklektik Tanrı ve evren tasarımı, İslam dünyasında belli bir yankı uyandırmış; hem erekselci, göstergesi, dünyayı dışlayıcı tutumuyla insanların gözünü Tanrıya ve öte dünyaya döndürmüş hem de tanrısal aydınlanmayı ve seçkinciliği ön plana çıkartmasıyla tasavvuf ve tarikat hareketlerini beslemiştir. Bu durum, İslam düşüncesinin Gazzâlî sonrası uzun bir süre duraklamasına ve gerilemesine neden olmuştur. Kuşkusuz duraklamanın ve gerilemenin tek nedeni Gazzâlî değildir; çünkü onun metafizik düşünceleri ve savunduğu düşünsel anlayışlar kendisinden önce oluşmuş

akımlarca zaten savunulmuştur. Diğer bir deyişle onun savunduğu anlayışlar özgün değildir; gerek İslam filozofları, gerek kelamcılar, gerekse tasavvufçular tarafından dillendirilmiş ve toplumda belli bir yankı uyandırmıştır. Bu açıdan duraklamayı ve gerilemeyi salt Gazzâlî'ye bağlamaktan çok, kolektif bir hareket olarak algılamak; en azından üst yapı kurumları açısından duraklama ve gerilemenin ana nedenini, İslam düşünürlerinin tümü tarafından savunulan erekselci, göstergeci, arancedenci, seçkinci ve sıradancı, tanrısal merkezli metafizik düşünsel çerçevede aramak gerekir.

Gazzâlî'den sonraki düşünsel gelişim izlendiğinde, düşünsel duraklama ve gerilemeleri kırmak için iki önemli hareketin ortaya çıktığı görülür. İlki modern öncesi ıslahat hareketleri; ikincisi ise, modern yeniden yapılanma hareketleridir. Gelenegi ve gelenegin en önemli temsilcisi sayılan Gazzâlî'yi aşmayı deneyen bu iki hareket de, tıpkı Gazzâlî gibi, *Kuran*'a dönüşü savunmuş, bu dönüşü temellendirmek için yöntem olarak tecdit ve ihya hareketine bağlı kalmıştır. Özellikle, Batı kültürünün İslam ülkelerine sızması ile ortaya çıkan modern yeniden yapılanma hareketleri, geleneksel düşünceyle polemik içerisinde, yeni bir *Kuran* yorumbilim modeli geliştirmiş; bu modelle *Kuran*'ın kavramlarının Hz. Muhammed'in yorumunda nesnelleşen tarihsel içeriğini boşaltmaya girişmiştir. Onlar, içeriği boşaltılan kavramların içerisine ise, Gazzâlîci bir yöntemle, Rönesans'tan beri gelişen ve İslam ülkelerine sızan Batının bilimsel bulgularını ve değerler alanında elde ettikleri kazanımları doldurmayı denemişlerdir. Bunu yaparken Batılı değerlerin seküler temelini dışlamaya ve onu dinsel bir zemine oturtmaya ayrı bir önem vermişler: hareketlerine siyasi bir misyon yüklemişlerdir. Günümüz gelenekçi düşünürleri, modern yeniden yapılanmacıların *Kuran*'ın kavramlarının tarihsel içeriğini boşaltmaya yönelik tutumlarını eleştirmelerine rağmen, İslamileştirme etkinliğinden onlar da tümünden uzak duramamışlardır. Bu olguda, insan eksenli düşünsel çerçevenin, bir başka deyişle sekülerizmin yaygınlaşması ve bunun ortaçağın tanrısal merkezli düşünsel çerçevesini dışlamasına duyulan tepki önemli bir işlev görmüştür. Bilginin ve değerlerin İslamileştirilmesi hareketinde, Gazzâlî'nin tanrısal merkezli evren tasarımının ana modeline neredeyse hiç dokunulmamış; bu modelin geçmişte İslam düşüncesindeki dinamizmi yok ettiği olgusu hiç hesaba katılmamıştır. Bu yüzden,

öncesiz tasarımcılık, aranedencilik, göstergecilik, ereksellik, seçkincilik, Tanrı merkezilik gibi Gazzâlîci metafizik kalıt aynen benimsenmiş, ama o metafizik temelinde örgütlenen kavramların içeriği, Batının bilimsel bulguları ve değerler alanındaki kazanımları ile bütünleştirilmiştir. Bir başka deyişle, modern İslam düşünceleri de, Gazzâlî'nin, fetih hareketleri ve çeviri faaliyetleri ile gelen Kuzey kültürünü İslamileştirmesi gibi, Batının kültürünü İslamileştirme çabası içine girmişler; ya da onu İslamileştirmenin gereğini vurgulamışlar; bu açıdan en azından oluşturdukları model açısından Gazzâlî'yi tekrar etmişlerdir.

KAYNAKLAR

Abd el-Cabbâr, Kâdi; *el-Muğnî fî Ebvâb el-Tevhîd ve el-Adl (en-Nazar ve el-Ma'ârif)*, tahkik: İbrâhîm Madkûr ve Tâhâ Hüseyn, Cilt:XII, Kâhire, tarihsiz.

Abd el-Cabbâr, Kâdi; *Şerh el-Usûl el-Hamse*, tahkik: Ahmed el-Hüseyn b. Ebû Hâşim, tahkik: Abd el-Kerîm Osман, Kâhire 1988.

Abduh, Muhammed; *Tevhîd Risâlesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara, 1986.

Adivar , A. Adnan; *Tariht Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

Afifi, A. E.; "İbn Arabî", Çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:II, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Akseki, Ahmet Hamdi; *İslâm Dini (İtikat, İbadet, Ahlak)*, Nur Yayınları, Ankara, 1993.

Anawati, Georges C.; "Kalâm", İngilizceye Çev. Richard J. Scott, *The Encyclopedia of Religion* içinde, editor: Mircea Eliade, Cilt:VIII, Macmillan Publishing, London 1987.

Atar, Fahrettin; "Müzakereler", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998.

Atay, Hüseyn; *Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler*, Atay ve Atay, Ankara, 2003.

Atay, Hüseyn; *İslam'ı Yeniden Anlama*, Ankara, 2001.

Atay, Hüseyn; *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara, tarihsiz.

Ateş, Süleyman; *Gerçek Din Bu İ*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul tarihsiz.

- Ateş, Süleyman; *Gerçek Din Bu II*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, tarihsiz.
- Ateş, Süleyman; *İslam'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, Arısan Matbaacılık, Ankara, tarihsiz.
- Ateş, Süleyman; *Kur'an-ı Kerimin Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1990.
- Ateş, Süleyman; *Yeni İslam İlmihali*, Çelik Yayınevi, İstanbul, 1989.
- Ateş, Süleyman; *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt:III, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1989.
- Ateş, Süleyman; *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt:IV, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1989.
- Ateş, Süleyman; *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt:VII, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1990.
- Aydın, Hüseyin; *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, TDV Yayınları, Ankara, 2002.
- Aydın, Mehmet; *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992.
- Aydın, Mehmet; "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", Fazlur Rahman'ın *İslam* adlı yapıtının çevirisinin içinde, Selçuk Yayınları, Ankara, 1993.
- Ayman, Mehmet; *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yay, İstanbul, 1997.
- Bagdâdî; *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyn el-Fırak)*, Çev. E. R. Fırlıklı, TDV Yayınları, Ankara, 1991.
- Bagdâdî; *Usûl ed-Din*, İstanbul, 1346/1928.
- Bâkillânî; *el-İnsâf fima Yecibu l'itkâduhu ve lâ Yecâzu el-Cehl bihi*, tahkik: İmâd ed Dîn Haydar, Kâhire 1986.
- Bâkillânî; *et-Temhîd ve fî er-Redd alâ el-Mulhide el-Mu'attıla ve er-Râfıza ve el-Hâvâric ve el-Mu'tezile*, neşr.: Mahmûd Muhammed el-Hudayri ve Muhammed Abd el-Hâdî Ebû Rîde, Kâhire 1947.
- Baljon, J. M. S.; *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Ş. Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara, 1994.
- Ba-Yunus, İlyas; "Faruki ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler", Çev. Mevlüt Uyanık ve Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde, Fecr Yayınları, Ankara, 1991.
- Bede'vî, Abd er-Rahmân; *el-Gazzâlî ve Masâdiruhu el-Yunâniyye*, Mihricân el-Gazzâlî fî Dimesşk, Kahire 1962.
- Berki, Ali Himmet ve Keskioglu, Osman; *Hatemü'l Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı*, DİB Yayınları, Ankara, 1991.
- Bolay, S.Hayri; *Kur'an Davet Ediyor (Kur'an'da İman Esasları)*, TDV Yayınları, Ankara, 1994.

- Bouthoul, Gaston ; *Zihniyetler*, Çev. Selmin Evrim, İÜEF yayınları, İstanbul, 1975.
- Brockelmann, Carl; *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev. Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara, 1992.
- Capelle, Wilhelm; *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Cilt:II, Çev. Oğuz Özügöl, Kalcı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Carullah, Musa; *İslam Şeriatının Esasları / Değişkenler ve Sabiteler*, hazırlayan: Hatice Görmez, Kitâbiyât, Ankara, 2002.
- Cerrahoglu, İsmail; *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 1989.
- Cevâd. Mustafa; *Asr el-İmâm el-Gazzâlî*, Kâhire 1962.
- Corbin, Henri; "Gazâlî", Çev. Mustafa Armagan, *İslamda Bilgi ve Felsefe* içinde, Şûle Yayınları, İstanbul, 1999.
- Corbin, Henri; *İslâm Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- Cüveynî; *el-Akîde en-Nizâmiyye*, MÜİF Yayınları, İstanbul, tarihsiz.
- Cüveynî; *el-İrşâd ilâ Kavâti' el-Edille fî Usûl el-İ'tikâd*, tahkik: Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Âlî Abd el-Mun'im Abd el-Hâmid, Mısır 1950.
- Cüveynî; *eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn*, tahkik: A. S.En-Neccâr ve diğerleri, İskenderiye 1969.
- Çelakul, Ömer; *Kur'an-ı Kerim'in Şifresi*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul, 2002
- Çelebi, İlyas; *Müzakere, İslam Düşüncesinde Arayışlar I*, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998.
- Çubukçu, İ. Agah; *Gazzâlî ve Şüphencilik*, YK Yayınları, İstanbul, 1996.
- Çubukçu, İ. Agah; "İslâm Düşünürlerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri", *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar* içinde, AÜİF Yayınları, Ankara, 1972.
- Çubukçu, İ. Agah; *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, AÜ Basımevi, Ankara, 1987.
- Dağ, Mehmet; *Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Doçentlik Tezi, Ankara, 1976.
- Dağ, Mehmet; *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, Cilt:4, Ankara, 1980.
- Dağ, Mehmet; "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 14-15, Samsun 2003.
- Dağ, Mehmet; "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Armağanı* 1984, TTK Basımevi, Ankara, 1984.

Dağ, Mehmet; "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 2, Samsun 1987.

Dağ, Mehmet; "İslam Araştırmalarında Yöntembilim Sorunu", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, (27-30 Haziran 1989), OMÜİF Yayınları, no: 55, Samsun 1989.

Dağ, Mehmet; "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *AÜİF Dergisi*, Cilt:XIX, Ankara, 1973.

Dağ, Mehmet; "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 5, Samsun 1991.

Dağ, Mehmet; "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *AÜİF Dergisi*, Cilt:XXIV, Ankara, 1981.

Dağ, Mehmet; "Kur'an'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 42, İstanbul, 1997.

Dağ, Mehmet; "Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 16, Samsun 2003.

Dağ, Mehmet; *Some Notes on Avicenna's Epistemology*, Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History Atatürk Culture Center Publications, no: 41, Series of Acts of Congresses and Symposiums, no: 1 (Acts of the International Symposium on Ibn Türk, Khwarezmi, Fârâbî, Beyrûnî and Ibn Sînâ, Ankara, 9-12 September 1985), Ankara, 1990.

Dağ, Mehmet; "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *AÜİF Dergisi*, sayı: 2, Ankara, 1975.

Dalgın, Nihat; "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku", *OMÜİF Dergisi*, Sayı: 16, İstanbul, 2003.

Dancy, Jonathan; *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell, New York 1985.

Demirci, Mustafa; *Beytül Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.

Descartes, René; *Meditasyonlar/Meditationes, Söylem, Kurallar, Meditasyonlar içinde*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996.

Ebi Usaybiya, İbn; *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Etîbbâ'*, tahkik: N. Rızâ, Cilt:I, Beyrût, tarihsiz.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid; *İlahi Hitabın Tabiatı (Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine)*, Çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001.

el-Ehvâni, Ahmed Fuat; "İbn Rüşd", Çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi içinde*, Cilt:II, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

el-Eş'arî; *el-İbâne fî Usûl ed-Diyâne*, tahkik: Muhammed el-Hadad el-Hüseyn, Beyrût 1412/1991.

- el-Eş'ari; "Kitâb el-Luma' fî er- Redd alâ Ehl ez-Zeyg ve el-Bid'a", tahkik: R. J. McCarthy, *Theology al-Ash'ari* içinde, Beyrût 1952.
- el-Eş'ari; *Makalât el-İslâmiyyîn ve İhtilâf el-Musallîn*, tahkik: Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- el-Hakk, Sirac; "İbn Teymiye", Çev. Mustafa Armagan, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:III, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.
- el-İmâd, İbn; *Şezerât ez-Zeheb*, Cilt:IV, Kâhire 1350.
- el-Kâdî. Abdulfettah; *Esbâb-ı Nüzûl*, Çev. Salih Akdemir, Fecr Yayınları, Ankara, 1996.
- el-Kıfî, İbn; *Târih el-Hukemâ'*, ed.: Lippert, Leipzig 1903.
- el-Vahidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, Çev. Necati Tetik ve Necdet Çağır, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1994.
- Emîn, Ahmed; *Duhâ el-İslâm*, Cilt:I, Kâhire, tarihsiz.
- Emîn, Ahmed; *İslam'ın Bugünü*, Çev. Abdulvehhab Öztürk, Gaziantep 1977.
- Emîn, Hüseyin; *el-Gazzâlî. Fâkihen ve Feylcûfen ve Mutasavvufen*, Bağdat 1963.
- en-Nesefî, *Tabsira el-Edille fî Usûl ed-Dîn*, Cilt:I, tahkik: Hüseyin Atay, TDV Yayınları, Ankara, 1993.
- en-Neşşâr, Ali Sâmî; *Menâhic el-Bahs inde Müfekkiri el-İslâm*, Beyrût 1984.
- en-Neşşâr, Ali Sâmî; *Neş'e el-Fikr el-Felsefî fî el-İslâm*, Cilt:I, Kâhire 1990.
- en-Nisâbüri el-Mu'tezilî, Ebû Râşid; *el-Mesâ'il fî el-Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bağdâdiyyîn*, tahkik: Rıdvân Seyyid ve diğeri, Beyrût 1979.
- Erdoğan, Mehmet; "Kur'an'da Ahkâm Ayetleri ile İlgili Küllîlik ve Cüz'îlik Dengesi (Şatıbî Örneği)", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.
- es-Sâbüni; *el-Bidâye fî Usûl ed-Dîn*, tahkik: Bekir Topaloglu, TDV Yayınları, Ankara, 1995.
- es-Suyûtî, Celâleddîn; *Muhtasar el-İthân fî Ulûm'il-Kur'an (Kur'an İlimleri)*, Çev. Ömer Kara, Ravza Yayınları, İstanbul, 1993.
- eş-Şehristânî; *el-Milel ve en-Nihal*, tahkik: Ahmed Fehmî Muhammed, Cilt:I, Beyrût 1948.
- Eyüpoğlu, Osman; *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yorumları İlişkisi*, Doktora Tezi, Samsun 2003.
- ez-Zebidî; *İthâf es-Sâde el-Muttekîn bi Şerh Esrâr İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, Mısır 1311.

Fahri, Macit; *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Fahri, Macit; *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992.

Fakhry, Majid; *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958.

Fârâbî; *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.

Fârâbî; *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, çevirenler: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, kb Yayınları, İstanbul, 1980.

Fârâbî; *Ihsâ'ul Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, Çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.

Faruki, Ismail R.; "Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi", Çev. Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Feer Yayınları, Ankara, 1991.

Fûrek, İbn; *Mücerred Makâlât eş-Şeyh Ebi el-Hasan el-Eş'ari*, tahkik: Daniel Gimaret, Beyrût 1987.

Gazâlî; *Bâtınlığın İçyüzü (Fedâihu'l Bâtuniyye/El-Mustazhiri)*, Çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

Gazâlî; *Cennete Doğru Yedi Geçit (Minhâcû'l-Âbidîr ilâ Cenneti Rabbi'l-Âlemin)*, Çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul, 2001.

Gazzâlî; *Cevâhir el-Kur'an*, Beyrût 1981.

Gazzâlî; *Dalâletten Hidayete*, Çev. A. S.Furat, Şamil Yayınları, İstanbul, 1978.

Gazâlî; *Devlet Başkanlarına (Nasihat'ül-Mülûk)*, Çev. Osman Şekerci, Sinan Yayınları, Ankara, 1978.

Gazâlî; *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arîful-Akliyye)*, Çev. A. Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.

Gazâlî; *Düşünmede Doğru Yöntem*, Çev. Ahmet Kayacık, Ahisen Yayınları, İstanbul, 2002.

Gazzâlî; "el-Ecvice el-Gazzâliyye fi el-Mes'âl el-Uhreviyye (el-Mednûn es-Sagîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:III; Beyrût 1986.

Gazzâlî; "el-Hikme fi Mahlûkât Allah Azze ve Celle", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:III; Beyrût 1986.

Gazzâlî; *el-İktisâd fi el-Tikâd*, tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara, 1962.

Gazzâlî; "el-Kanûn el-Küllî fi et-Te'vil", *İslâmda Mûsâmaha*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990.

Gazzâlî; "el-Kıstâs el-Müstakim", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:I, Beyrût 1986.

Gazzâlî; *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz.

Gazzâlî; "el-Mednûn bihi alâ Gayri Ehlihi (el-Mednûn el-Kebîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:II; Beyrût 1986.

Gazzâlî; *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1984.

Gazzâlî; *el-Mustesfâ min İlm el-Usûl*, Cilt:I, Mısır 1322.

Gazzâlî; "er-Risâle el-Ledünniyye", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:I, Beyrût 1986.

Gazzâlî; "er-Risâle el-Va'ziyye", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:IV, Beyrût 1986.

Gazzâlî; Ey Ogul, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Merve Yayınevi, İstanbul, 1990.

Gazzâlî; "Eyyuhâ el-Veled", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:I, Beyrût 1986.

Gazzâlî; *Fâtihat'ül-Ulûm (İlimlere Giriş)*, Çev. Abdulkadir Akçiçek, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1984.

Gazzâlî; "Faysalu'l Tefrika Beyne'l-Islam ve'z-Zendaka", *İslâm'da Mûsâmaha* içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990.

Gazzâlî; "Faysal et-Tefrika", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt:I, Beyrût 1986.

Gazzâlî; *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıd el-Felâsife)*, Çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara, 2001.

Gazzâlî; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, Çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

Gazzâlî; "Hulâsa et-Tasârif fî et-Tasavvuf", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:IV, Beyrût 1986..

Gazzâlî; *İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, Cilt:I, Beyrût, tarihsiz.

Gazzâlî; *İlâhî Sır*, Çev. Abdulkadir Şener ve Şükrü Topaloğlu, Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul, 1973.

Gazzâlî; "İlcâm el-Avâmm an İlm el-Kelâm", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:II, Beyrût 1986.

Gazzâlî; *İtikad'da Orta Yol*, çeviren, Kemal Işık, AÜİF Yayınları, 1971.

Gazzâlî; *Kimya-yı Saâdet*, Çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1979.

Gazzâlî; *Me'âric el-Kuds fî Medarici Ma'rife en-Nefs*, Beyrut 1986.

Gazzâlî; *Mihcck en-Nazar*, tahkik: Refik el-Acem, Beyrût 1994.

Gazzâlî; "Minhâc el-Ârifîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:I, Beyrût 1986.

Gazzâlî; "Mi'râc es-Sâlikîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, Cilt:III, Beyrût 1986.

Gazzâlî; "Mişkât el-Envâr", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:IV, Beyrût 1986.

Gazzâlî; *Mi'yâr el-İlm fî Fenn el-Mantık*, Beyrût tarihsiz.

Gazzâlî; *Mizân el-Amel*, tahkik: S.Selim el-Bevvâb, Beyrût 1986.

Gazzâlî; "Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:IV, Beyrût 1986.

Gazzâlî; "Risâle et-Tayr", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Cilt:II, Beyrût 1986.

Gazzâlî; *Tehâfût el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût 1927.

Gettier, Edmund L.; "Is Justified True Blief Knowledge?", *An Introduction to Philosophical Inquiry*, (Contemporary and Classical Sources) içerisinde, New York 1978.

Goldziher, Ignaz; *Introduction to Islâmic Teology and Law*, Çev. Andras and Ruth Hamori, New Jersy 1971.

Gölcük.; *İslâm Akaidi*, Esra Yayınları, Konya 1994.

Güler, İlhami; *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açidan Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

Günaltay, M. Şemsettin; *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, sadeleştiren: İrfan Bayın, Kaknûs Yayınları, İstanbul, 2001.

Günaltay, M. Şemsettin; "İslam'ın Uyanışı", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar* içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1989.

Halavî, Mahmut Mustafa; "İmâm Gazâlî'nin Hayatı", *Cennete Doğru Yedi Geçit* içinde, Çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul, 2001.

Hanefî, Hasan; "Kelâm İlmi ve Bugünkü Durumu", Çev. M. Sait Özarvarlı, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

Hayyât; *Kitâb el-Intisâr ve er-Redd alâ Ibn er-Râvendî el-Mulhid*, tahkik: Muhammed Hicâzî, Kâhire 1988.

Hitti, Philip K.; *History of the Arabs*, Macmillan St Martin's Press, London 1970.

Hodgson, Marshal G.; "How did the Early Shi'a Become Sectarian?", *Journal of the Oriental Society*, t. 75, 1950.

Hoodbhoy, Pervez; *İslam ve Bilim*, Çev. Eser Birey, Cep/Düşün Yayınları, İstanbul, 1992.

İşık, Kemal; *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967.

Ivanow, W.; Early Shi'ite Movements, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 17, 1941.

Izutsu, Toshihiko; *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuk Neşriyat. Ankara, 1971.

Haldun, İbn; *Mukaddime*, Cilt:II, Çev. Z. Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul, 1991.

Hallikân, İbn; *Vefeyât el-A'yân*, tahkik: M. A. Hâmid, Cilt:IV, Kâhire 1367.

Hazm, İbn; *Usul-i Din (Dinin Kaynaklarına Bir Bakış)*, Çev. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

İhsanoğlu, Ekmeleddin; "Tartışma-Görüşler", *Bilgi, Bilim ve İslam içinde*, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992.

İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler, Cilt:I, Çev. Derya Örs ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Jansen, J. J. G.; *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, Çev. Halilrahmân Acar, Feer Yayınları, Ankara, 1993.

Kara, İsmail; "İslam ve Pozitivizm", *Bilgi, Bilim ve İslam II içinde*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992.

Karaçam, İsmail; *Sonsuz Mucize Kur'an*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987.

Karagülle, Süleyman; "Kur'an-ı Kerim'in İlahî Kaynaklı Olduğunun Müsbebi Bilimlerle Tesbiti", *Bilgi, Bilim ve İslam I içinde*, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992.

Karagülle, Süleyman; "Tartışma-Görüşler", *Bilgi, Bilim ve İslam I*, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992.

Karaman, Hayrettin; "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslami Araştırmalar içinde*, Cilt:V, sayı: IV, 1991.

Karaman, Hayrettin; *Mukayeseli İslam Hukuku*, Cilt:I-II-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1991.

Kâzım, Mahmûd; *Fî en-Nefs ve el-Akl li Felsefe el-İğrik ve el-İslâm*, Kâhire 1969.

Kazım, Musa; "Kelâm Kitaplarının Asrın İhtiyaçlarına Göre Islâhı ve Yazılması", sadeleştiren: İlyas Çelebi, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar içinde*, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1999.

Kindî; "Risâle Hudûd el-Eşyâ' ve Rusûmihi", tahkik: Muhammed Abd el-Hâdi Ebû Rîde, *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*. Cilt:I. Öähire 1978.

Kirmanî, M. Zeki; "İslam Bilim Üzerine Son Tartışmalar", Çev. Mustafa Türker, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara, 1991.

Koca, Ferhat; "Kur'an'ı Kerim'deki Fıkhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarih-selligini Tesbit Konusunda Bir Deneme", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar* I. Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998.

Kranz, Walter; *Antik Felsefe / Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

Krings, H. ve Baumgartner H.M.; "Bilgi Kuramı Tarihçesi", *Günümüz Fel-sefe Disiplinleri içinde*, Çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Kuhn, Thomas S.; *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çeviren, Nilüfer Kuyas, Alan Yayıncılık İstanbul, 1995.

Kumeyr, Y.; *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

Kurtoglu, Zerrin; *İslam Düşüncesinin, Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Kuşpınar, Bilal; *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1995.

Kutluer, İlhan; "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi, Bilim ve İslam II* içinde, İslam İlimleri Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992.

Kutluer, İlhan; "Tartışmalar III", *Bilgi, Bilim ve İslam II* içinde, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992.

Lapidus, Ira M.; *İslâm Toplumlari Tarihi*, cilt 1, Çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Le Poidevin, Rodin; *Ateizm (İnanma İnanmama Üzerine Tartışma)*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1987.

Lewis, Bernard; *Tarihte Araplar*, Çev. H. Dursun Yıldız, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1979

Martinich, A.P. ve Stroll, Evrum; "Epistemology", *The New Encyclopaedia Britannica* içinde, Cilt:VIII, Chicago 1992.

Mason, S.F.; *Bilimler Tarihi*, Çev. Umur Daybelge, KB Yayınları, Ankara, 200.

Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhid*, neşr.: Fethullah Huleyf, İstanbul, 1970.

Mehdi, Muhsin; "İbn Haldun", Çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:III, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Mubârek, Zekî; *el-Ahlâk inde'l-Gazzâlî*, Kâhire 1971.

Nasr, Seyyid Hüseyin; "Fahrettin Râzî", Çev. Burhan Koroğlu, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:II; İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Nasr, Seyyid Hüseyn; "Sadrüddin Şirazi (Molla Sadra)", Çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:II, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Nasr, Seyyid Hüseyn; "Şihabeddin Suhreverdi Makûl", Çev. M. Alper Tuğsuz, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:I, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Nesefî, Ömer; *İslam İnancının Temelleri (Ahaid)*, hazırlayan: M. Seyyid Ahsen, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1994.

Nesefî; *Tabsira el-Edille ft Usûl ed-Dîn*, Cilt:I, tahkik: Hüseyn Atay, TDİB Yayınları, Ankara, 1993.

Nümânî, Şibli; *Bütûn Cepheleriyle Gazâlî*, Çev. Yusuf Karaca, Baytan Kitabevi, İstanbul, 1972.

O'leary, De Lacy; *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Hüseyn Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF yayınları, Ankara, 1959.

Orman, Sabri; *Gazâlî (Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etikisi)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

Özcan, Hanefî; *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, MÜİF Vakfı Yayınları, no: 64, İstanbul, 1993.

Özemre, Ahmet Yüksel; "İslâmiyette İlim", *Bilgi, Bilim ve İslam I* içinde, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992.

Özemre, Ahmet Yüksel; "Tartışma-Görüşler", *Bilgi, Bilim ve İslam I* içinde, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992.

Özlem, Doğan; "Tarihselci Bilim Felsefesi Açısından Bilim", *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* içerisinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Öztürk, Yaşar Nuri; *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 2001.

Öztürk, Yaşar Nuri; *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1998.

Pezdevî; *Usûl ed-Dîn*, tahkik: H.P. Linss, Öähire 1963.

Postan, M.; *Ortaçağlarda Bilim Neden Geri Kalmıştır?*, Çev. Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

Rahman, Fazlur; *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1993.

Rahman, Fazlur; "Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap", Çev. Mevlüt Uyanık, *İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde, Fecr Yayınları, Ankara, 1991.

Rahman, Fazlur; *İslam*, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1993.

Rahman, Fazlur; *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alpaslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990.

Rahman, Fazlur; "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", Çev. Adil Çiftçi, *İslamî Yenilenme / Makaleler III* içerisinde, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

Rahman, Fazlur; "İslam'da Şurâ İlkesi ve Toplumun Rolü", Çev. Adil Çiftçi, *İslamî Yenilenme / Makaleler III* içinde, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

Rahman, Fazlur; "İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", Çev. Adil Çiftçi, *İslamî Yenilenme / Makaleler III* içinde, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

Rahman, Fazlur; "Kısa Bir Hıyati Hikayem", Çev. Adil Çiftçi, *İslamî Yenilenme / Makaleler III* içinde, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

Rahman, Fazlur; "Kur'an'ın Öğretiler Sistemi", çeviren : Adil Çiftçi, *İslamî Yenilenme / Makaleler III*, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

Rahman Fazlur; "Şurâ'nın Yorumu Hakkında Yeni Bir Tartışma", Çev. Adil Çiftçi, *İslamî Yenilenme / Makaleler III* içinde, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

Rahman, Fazlur; "Vahiy ve Peygamber", Çev. Adil Çiftçi, *İslamî Yenilenme / Makaleler III* içinde, Ankara okulu, Ankara, 2002.

Reşid Rıza, M.; *Muhammedî Vahiy*, Çev. Salih Özer, Fecr Yayınları, Ankara, 1991.

Rüşd, İbn; "el-Keşf an Minhâci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları 1985.

Rüşd, İbn; *Faslul Makâl ve Tahriru mâ beyne's-Şer'i'a ve'l-Hikme mine'l-İttisal*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985.

Rüşd, İbn; *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Cilt:1, Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998.

Sachau, E. C.; *Alberuni's India*, Cilt:1, 1879.

Sayılı, Aydın; "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri", *DTCFİAE Araştırma Dergisi* içinde, cilt:1, Ankara, 1963.

Sena, Cemil; *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Sıddîkî, Abdulhamid; "Arabistan, Yemen, Irak, Suriye ve Lübnan'da Rönesans: Muhammed İbn Abdolvahhab ve Hareketi", Çev. Lamiî Güngören, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:IV, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Sıddîkî, Abdulhamid; "Şah Veliyyullah Dehlevî", Çev. Y. Ziya Cömert, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Cilt:IV, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

- Tabbāra, Afif Abdulfettah; *İlmin Işığında İslamiyet*, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981.
- Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Cilt:V, Çev. Z. Kadiri Ugan ve Ahmet Temir, MEB Yayınları, İstanbul, 1992.
- Taftazānî, *Şerh el-Akaid en-Nesefiyye*, tahkik: M. Adnan Derviş, basım yeri ve tarihi yok.
- Tahratı, Mustafa; "Tartışmalar III", *Bilgi, Bilim ve İslam-II* içinde, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1992.
- Taylan, Necip; *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri (Bilgi, İman, Mantık)*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1989.
- Thilly, F.; *Felsefe Tarihi (Yunan Felsefesi, Ortaçağ Felsefesi, Çağdaş Felsefe)*, Çev. İbrahim Şener, Cilt:1, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Thomson, W.; *Khārijitism and Khārijites*, Macdonald Presentation Volume, Chicago 1933.
- Topaloğlu, Bekir; "İslami İlimlere Kaynak Olması Açısından Kur'an-ı Kerim", *İslām Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde, Ragbet Yayınları, İstanbul, 200.
- Tozlu, Necmettin; *Bilim ve Hayat*, TDV Yayınları, Ankara, 1998.
- Tritton, A. S.; "Foreign Influences on Muslim Theology", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. X, Part 4, London 1942.
- Tritton, A. S.; *İslām Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983.
- Tufeyl, İbn; *Hay bin Yakzan*, çevirenler: M. Şerafettin Yalıtıkaya ve Babanzade Resit, (İbn Sina'nın Hay bin Yakzan'ı ile birlikte basım), YK Yayınları, İstanbul, 1996.
- Turan, Ahmet; *İslām Mezhepleri Tarihi*, Eser Matbaası, Samsun 1993.
- Turan, Osman; *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul, 1969.
- Turgut, İhsan; *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaetetos'un Yeni Bir Yorumu)*, Bilihan Matbaası, İzmir 1992.
- Uludağ, Süleyman; *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 1979.
- Ülken, H. Ziya; *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem/Kültür Yayınları, İstanbul, 1993.
- Ülken, H. Ziya; *İslam Düşüncesi (Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş)*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1995.
- Ülken, H. Ziya; *Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997.

Ünal, Yavuz; *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Etüt Yayınları, Samsun 2001.

Watt, W. Montgomery; *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fırlıklı, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

Watt, W. Montgomery; *Islâmic Surveys (Islâmic Philosophy and Theology)*, The Edinburg University Press, Edinburg 1962.

Watt, W. Montgomery; *Müslüman Aydın (Gazzâli Hakkında Bir Araştırma)*, Çev. Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989.

Watt, W. Montgomery; "Shi'ism Under the Umayyads", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1960.

Wensinck, A. J.; *The Muslim Creed*, London, 1965.

Wolfson, H. Austryn; *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı)*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.

Yazoğlu, Ruhattin; *Gazzâli Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedid Neşriyat, Ankara, 2002.

Yeprem, Saim; "İslâmî İlimlerin Değişen Şartlara Paralel Çözümler Üretememesinin Sonucu Ortaya Çıkan Problemler ve Bazı Öneriler", *İslam Düşüncesinde Arayışlar 1*, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998.

Yeprem, Saim; "Müzakereler", *İslam Düşüncesinde Arayışlar 1*, Ragbet Yayınları, İstanbul, 1998.

Yıldırım, Cemal; *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991.

Yılmaz, H. Kamil; *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994.

Zeydan, Abdülkerim; *Fıkıh Usulü*, Çev. Ruhi Özcan, Emek Matbaacılık, Ankara, 1982.

Bilim ve Gelecek Kitaplığı



Hasan Aydın

Postmodern Çağda

İSLAM ve BİLİM

POSTMODERN ÇAĞDA
İSLAM ve BİLİM

HASAN AYDIN



Hasan Aydın bu çalışmasında, neoliberal dünyanın biçimlendirdiği post-İslamcılığı gözler önüne seriyor. Postmodernizmden beslenen "post-İslamcılığın" yerli ve yabancı birçok temsilcisi bulunmaktadır. Post-İslamcılarının bilginin, değerlerin ve eğitimin İslamileştirilmesi projesi, Nakib el-Attas, Farûkî, Seyyid Hüseyin Nasr, Kirmânî, Fazlur Rahman gibi düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Türkiye'den Yaşar Nuri Öztürk, Süleyman Ateş, Hüseyin Atay gibi düşünürler bu projeye destek çıkmaktadır. Bu düşünürlerin kimisi, bilimsel keşif ve buluşları Kuran ayetlerinde ararken, kimisi de toplum ve doğanın Kuran'ın verileri ışığında okunabileceğini savlamaktadır. Böylece insanlarımızı, insanı, toplumu ve evreni araştırma yerine, kutsal kitaplara yönlendirmektedirler.

İşte, Hasan Aydın Postmodern Çağda İslam ve Bilim adlı bu kitabında, postmodernizmin bilim felsefesindeki yansımalarını gözler önüne sererken, modern bilime yönelik eleştiriler bağlamında din-bilim ilişkisini irdeliyor ve İslam dünyasında, özellikle de Türkiye'de postmodernizmin İslam'ın algılanışı üzerindeki etkisini, post-İslamcılarının görüşleri temelinde, analitik açıdan eleştiri süzgecinden geçiriyor...



Bilim ve Gelecek Kitaplığı



Hasan Aydın

**Eski Yunan'dan
İslam'ın Klasik Çağına**

NEDEN KAVRAMI ve NEDENSELLİK SORUNU

Bu kitabın, birbiriyle ilişkili dört temel amacının olduğunu söylemek olasıdır. İlki, insanlığın düşünsel serüveninde felsefi düşüncenin öncüsü olarak görülen Eski Yunanlı filozofların neden ve nedensellik sorununa çoğulcu yaklaşımlarını ortaya koymak; ikincisi, Eski Yunan'da ortaya çıkmış yaklaşımların İslam dünyasındaki izdüşümlerini göstermek; üçüncüsü, İslam'ın klasik çağında, neden kavramı ve nedensellik sorunu bağlamında kelam ve felsefe geleneğinde beliren özgün ve çoğulcu anlayışlara dikkat çekmek; dördüncüsü ise, kelam ve felsefe gelenekleri arasında meydana gelen tartışmaları Gazzâlî ve İbn Rüşd örneğinde gözler önüne sermektir.

Çalışmanın geneli içerisinde, "Eski Yunan filozofları, neden kavramı ve nedensellik sorununa nasıl yaklaşmaktadır; insanlığın düşünsel gelişiminde önemli bir kavşağı simgeleyen İslam'ın klasik çağında neden ve nedensellik sorunu hangi güdülerin etkisiyle tartışılmaya başlanmıştır; tartışmalarda, Eski Yunan geleneğinin etkisi nedir; kelamcılar ve filozoflar niçin farklı anlayışlar benimsemişlerdir; kelam ve felsefi geleneğini neden kavramı ve nedensellik sorununda karşı karşıya getiren temel etkenler nelerdir; kelam ve felsefe geleneği açısından ciddi tartışmalara yol açan temel kırılma noktaları hangileridir?" gibi sorulara yanıt aranmaktadır.

Bilim ve Gelecek Kitaplığı



Ender Helvacıoğlu

tarih bilincinden yaşam sevincine

İNSANLIĞIN SÖZLERİ



Tarih bilinci bilge, ağır bir ihtiyar; yaşam sevinci ise kabına sığmayan, coşkun bir çocuk... Ender Helvacıoğlu, bu kitaptaki yazılarında tarih bilinci ve yaşam sevincini aynı bedende buluşturuyor ve bu sentezle bakıyor, insanlığın tarihi boyunca sarf ettiği sözlere ve insanın çağımızdaki haline:

'Dünya dönüyor', belki de Tanrılara en büyük meydan okuyuş. İnsanlık, hem derin bir tarih bilincini, hem bilimin isyanını, hem de doyumsuz bir yaşam sevincini içeren bu sözü, bilimsel devrimin simgesine, Galilei'ye yakıştırmıştır... 'Dünya dönüyor', sadece bir insanlık sözü değil, bir doğa sözü. Bu sözle aşık atabilecek tek bir deyiş var. Onu da yine Anadolu bir bilge, Herakleitos söylemiş: 'Her şey akar.' Bu da bir doğa sözü. Tanrıların bile ulaşmadığı evrenselliği yansıtıyor. Her şey akıyorsa eğer, artık bilim konuşur. Tanrı susar; Herakleitos, Galileo, Newton, Darwin, Marx, yani insanlık konuşur.



**"50 Soruda" dizisi kitaplarını edinebilmek için
yayinevimizle iletişime geçiniz.**

Bilim ve Gelecek Kitaplığı

Moda C. Zuhâl Sk. No: 9/1 Kadıköy-İstanbul • Tel: 0216.349 71 72

<http://www.bilimvegelecek.com.tr> • bilgi@bilimvegelecek.com.tr

GAZZÂLÎ

Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri

Hasan Aydın

Gazzâlî, bir İslam düşünürü olarak, klasik İslam düşüncesinin evriminin zirvesini ve en yalın ifadesini temsil etmektedir.

Bu çalışma, birbiriyle ilintili üç temel amacı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Bunlardan ilki, Gazzâlî'nin düşün sistemini, bir diğer deyişle Tanrıya, Tanrı-evren ilişkisine, insana ve topluma yönelik düşüncelerini geliştirirken kullandığı argümanlarını bilgikuramsal (epistemolojik) ve varlıkbilimsel (ontolojik) temelleri ışığında ortaya koymaktır.

İkincisi, ilk amaçla iç içedir ve klasik dönem (ortaçağ) İslam düşüncesine nüfuz ederek, onun yapılanma koşullarının ve bu koşullar çerçevesinde ortaya konan Tanrıya, insana, topluma ve bir bütün olarak evrene ilişkin temel düşünsel çerçevesinin (paradigma) görülmesine analitik bir katkı sağlamaktır.

Üçüncü amaç ise, Gazzâlî'de en sistematik ifadesini bulan, klasik İslam düşüncesinin günümüze yansıyan yönlerinin izlerini sürmektir. Bu çaba, İslam düşünürlerinin moderne yönelirken takındıkları tavrın tarihsel kökenlerini görme açısından oldukça hayatidir.

Prof. Dr. Mehmet Dağ:

« Hasan Aydın'ın bu hacimli çalışmasıyla, ilk kez Gazzâlî'nin dünya görüşü ile günümüze özellikle ülkemizde gelenekçi ve yenilikçi olarak geçen düşünürlerin dünya görüşleri arasındaki ilişki derli toplu şekilde irdelenmiş oluyor.

Hasan Aydın'ın "tarihsel eleştiri" ve "anlama" yöntemlerini başarıyla kullandığı çalışması, kapsamı itibariyle ilk olmasının yanı sıra, ulaştığı sonuçlar bakımından da özgündür. »