T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİMDALI

147705

GAZZÂLÎ'NİN TANRI VE EVREN TASARIMI

VE

GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

147705

(DOKTORA TEZİ)

Hazırlayan
Hasan AYDIN

Danışman
Prof. Dr. Mehmet DAĞ

SAMSUN-2004

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

SAMSUN

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında 'DOKTORA TEZİ' olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Yasin CEYLAN

Üye : Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Üye : Prof. Dr. Kerim EDİNSEL

Üye : Doç. Dr. Yavuz ÜNAL

Üye : Yrd. Doç. Dr. Metin YASA

ONAY :

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

21.06.2004

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Enstitü Müdürü

GAZZÂLÎ'NİN TANRI VE EVREN TASARIMI VE GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

Gazzâlî (1058-1111) Ortaçağ İslam dünyasının en önde gelen düşünürlerinden birisidir; bu nedensiz değildir; çünkü o, toplumsal bir misyon üstlenmiş, bu misyona bağlı olarak, eski kültürlerin İslamileştirilmesi çerçevesinde bir sosyo-kültürel proje geliştirmiş ve yeni bir senteze ulaşmayı denemiştir. Onun sentezinin ve sosyo-kültürel projesinin dayanağı ihya ve tecdit kavramı, amacı ise, eski kültürlerin Kur'an ekseninde yasallaştırılması, düşüncenin tek yasal dayanağı olarak Kur'an'ın gösterilmesi ve fetih hareketleri ve çeviriler aracılığı ile İslam dünyasına aktarılan Kuzey kültürünün İslamileştirilmesidir. O bu kültürü İslamileştirirken Kur'an ayetlerinin tarihsel içeriğini dışlamakta, bunun yerine söz konusu edilen Kuzey kültürünü Kur'an ayetlerinde okumaya girişmektedir.

Gazzâlî anılan projesini ve sentezini bir Tanrı ve evren tasarımı ile bütünleştirmektedir. Onun Tanrı tasarımı, Eş'arî geleneğine dayanmakta ve Yeni-Platoncu, bilinemezci bir bilgikuramsal ve yöntembilimsel temele oturmaktadır. O evren tasarımında ise, gerek olgusal gerekse değerler alanındaki her şeyi Tanrı'nın saltık kudretinin bir ürünü saymakta; bu saltık kudreti temellendirmek için evrenin kendiliğinden bir işleyişinin ve sürekliliğinin bulunduğunu yadsımaktadır. Bu sürekliliği olmayan evrende, insanın kurtuluşu, onca, nesnel dünyadan uzaklaşmak, içe yönelmek, peygamberleri ve seçkinleri takip etmek ya da onları rehber edinmekle olasıdır. Onun teorisinde, tüm insansal kazanımlar Tanrı'ya bağlanmakta ve İslamî bir çerçeveye oturtulmaktadır.

Modern dönemde, özellikle modern Batı kültürü doğduktan sonra, İslam dünyasında ortaya çıkan düşünsel hareketlerin, Batının bilim ve değerler alanında elde ettikleri kazanımları, tıpkı Gazzâlî'nin geçmişte yaptığı gibi, Kur'an ayetlerinde okuyarak yasallaştırmaya çalıştıkları görülür. Bunu yaparken, Gazzâlî'nin modern takipçileri, Kur'an'ın sosyo-kültürel alt yapısını dışlamakta ve insansal başarıları dinsel bir eksene oturtmakta, Batının bilimsel bulgularını ve değerler alanındaki kazanımlarını Kur'an ayetlerine ilişkilendirerek İslam dünyasında yaygınlaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu açıdan modern İslam düşünürleri de, tüm insansal kazanımları Kur'an ayetlerinde okuyarak Gazzâlî'nin Tanrı merkezli düşünsel tasarımını aynen yinelemektedirler.

GHAZZÂLÎ'S CONCEPT OF GOD AND THE UNIVERSE, AND ITS IMPACT ON CONTEMPORARY MUSLIM THOUGHT IN TURKEY

Ghazzâlî (fl. 1058-1111 A.D) is an important Muslim thinker of the Middle Ages, who, having undertaken a social mission, created a socio-cultural project for the Muslim World from the past heritage which he criticised so as to arrive at a new synthesis. The methodological basis of this synthesis might be described in his own words as 'reconstruction' or 'renewal' and its aim as prutanism or prufiying Muslim culture from foreign influences and going back to the Qur'an by which he ironically means "islamisation of the cultures reigning in the north of the Arabian Peninsula." During his reconstruction of the Muslim culture (his own words are sciences) he tries to realise this aim by exploiting the Qur'anic verses in a way favourable to the above mentioned cultures.

He presents his above mentioned project or synthesis within the context of the conception of God and the Universe. His conception of God, thorougly agnostical, is borrowed from the Ash'arite tradition of which he is the follower. With the help of New-Platonic, gnostic epistemology and methodology which he islamises, he puts the whole universe, including social and political order, under the reign of the Almighty God who acts through causes created continuously by Himself. Such world conception forces him to value more the immaterial world which is the ultimate aim of human life. For him, the material world is only a means to help realise this aim. But in order to reach this aim, men need special personalities chosen by God for this purpose. These special personalities are prophets and elites who guide people in the name of God. Only they enter into communion with God and carry people to salvation. In theorising this he tries succesfully to put all human acquisions prevaling in his time under the Qur'anic teaching, i. e., he islamises them.

When the rise of the Western culture and its superiority are felt in the Muslim World, a parallel movement began to emerge and reached its maturity about 1960s. Just like Ghazzâlî, the representatives of this movement, inside or outside, to rise above tradition, offer a project to return to the Qur'anic teaching and read ironically every new cultural acquisions in the Qur'an. They leave Ghazzâlî's God-centered world view intact, but islamise everything new, created or produced in the West. It so seems that Ghazzâlî's modern followers try to discard almost everything filled in the Qur'anic verses by Ghazzâlî, disregarding their special context, and replace them with the items taken from the Western culture.

ÖNSÖZ

"*Ġazzâlî'nin Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları*" adını taşıyan bu **çalışmada kullanılan yöntemler**, '*tarihsel eleştiri*' ve '*metin çözümleme*' yöntemleridir. İki yöntemin birlikte kullanılmasındaki temel amaç, Ġazzâlî'nin düşüncelerinin tarihsel tutamaklarını nesnel bir biçimde gün ışığına çıkartmak ve onun düşüncelerini, anakronizme düşmeden, sosyo-kültürel açıdan güdümlü tarihsel yerine oturtmaktır. Anılan yöntemlerin, Ġazzâlî'nin düşüncelerinin günümüze yansıyan yönlerini nesnel olarak değerlendirmede ve anılan yansımaları eleştiri süzgecinden geçirmede de önemli bir işlevi bulunmaktadır.

Çalışmanın amacına gelince, birbiriyle ilintili olan üç temel amacı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Bu amaçların ilki, Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî'nin, Tanrı ve evren tasarımı ile Tanrı-evren ilişkisine yönelik 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 koşullarını ve bu koşullar çerçevesinde ortaya konan insana, topluma ve bir bütün olarak evrene ilişkin temel düşünsel çerçevenin (*paradigma*) görülmesine, analitik bir katkı sağlamaktır. Bu açıdan, kanımızca Ġazzâlî, bir İslam düşünürü olarak, oldukça önemli bir isimdir; zira o, bir yandan, İslamın klasik yapılanma döneminde, İslam dünyasında oluşturulmuş, kelâm, İslam felsefesi, tasavvuf ve İslam hukuku (*fiḳh*) gibi tüm düşünsel ekoller ve alt dallarıyla ilgilenmiş ve bu konularda, eleştirel bir tutumla oluşturulan 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 insana, topluma ve evrene ilişkin ortaya koyduğu tasarım, klasik İslam düşüncesinin evriminin zirvesini ve klasik biçiminin en yalın ifadesini temsil etmektedir. Bu haliyle Ġazzâlî, hem geçmişin hem de kendisinden sonraki dönemin düşünsel çerçevesine nüfuz etme, onları anlama ve anlamlandırmaya yönelik her çabanın hareket noktası olabilecek niteliktedir. Çalışmamızın üçüncü amacı ise, ilk iki amacın üzerinde yapılanmaktadır ve Ġazzâlî'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 kültürüne damgasını vuran temel düşünsel çerçeveyi (*paradigma*), kuşbakışı görmemize katkı sağlayacaktır. Böylece, İslam kültürünün 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 bizi, gerek klasik gerekse modern İslam düşüncesinin olgular ve değerler alanına bakışları hakkında eleştirel değerlendirmeler yapabilme olanağı sağlayacaktır.

Çalışmanın kapsam ve alanı, Ġazzâlî'nin Tanrı ve evren tasarımı ve bu tasarımın Türkiye'deki modern İslam düşünürlerinin görüşlerine yansımalarıyla sınırlıdır ve çalışma, giriş ve sonuç hariç, dört ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, Gazzâlî'nin düşünsel alt yapısına nüfuz edebilmek amacıyla, bilgi sosyolojisinin verileri ışığında, onun içinde doğduğu sosyo-kültürel ortam irdelenecektir. Onun öznel deneyimlerinin düşüncelerine yansımalarını belirleyebilmek için, yaşamı ana kesitleriyle eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutulacak, ardından, onu düşünmeye, insana, topluma ve evrene ilişkin bir tasarı geliştirmeye güdüleyen projenin ne olduğu sorusunun yanıtı aranacaktır.

Birinci bölümde, Tanrı ve evren tasarımının dayandığı bilgikuramsal temeller, mantığı ve psikolojisi dikkate alınarak irdelenecek, düşünsel dayanakları ve uslamlamalarında kullandığı yöntemler ortaya çıkarılacaktır.

İkinci bölümde, Tanrı kavramını nasıl algıladığı, O'nun varlığına ve neliğine ilişkin olarak ileri sürdüğü argümanları nasıl temellendirdiği, analitik bir bakışla felsefî açıdan tartışılacak; evreni anlamlandırmada bir koyut olarak Tanrı tasarımının, anlaşılırlığı ve özgün olup olmadığı sorunlarına eğilinecektir.

Üçüncü bölümde, Gazzâlî'nin oluşturduğu Tanrı tasarımından hareketle, Tanrı-evren ilişkisine nasıl yaklaştığı; bir başka deyişle, Tanrı tasarımı ışığında evrendeki varlık, nesne ve olayları nasıl açıkladığı, 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 örnekliğinde, İslam dünyasında egemen olan düşünsel çerçeve gün ışığına çıkartılmaya çalışılacaktır.

Dördüncü bölümde ise, önceki bölümlerde ortaya konan verilere dayanarak, Gazzâlî'nin Tanrı ve evren tasarımının 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 örnekliğinde, geleneksel kalıtı göstermeyi erekleyen 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 yöntemleri ve ortaya koydukları düşünsel ürünler arasındaki benzerliğe; diğer yandan da, '*öncesiz tasarımcılık*', '*göstergecilik*', '*aranedencilik*', '*erekselcilik*', '*tanrısal eksenlilik*', '*seçkincilik ve sıradancılık*' gibi kavramlaştırmalar çerçevesinde, Gazzâlî'nin genel Tanrı ve evren tasarımıyla, modern İslam düşünürlerinin Tanrı ve evren tasarımları 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, Gazzâlîci kalıtı benimseyenler arasında, yer yer eleştirel diyaloglar kurulacaktır.

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 *Doç. Dr. Yavuz Ünal*'a; Gazzâlî'nin Arapça metinlerine ulaşmamda bana katkı sağlayan İslam Ansiklopedisi Kütüphanesinde kütüphaneci olarak çalışan *Mehmet Yılmaz*'a; anılan kişiyle iletişim kurmamı sağlayan değerli meslektaşım ve dostum *Recep Şermet*'e; ilk üç bölümün yazımı sırasında, olumlu yönlendirmeleri ile beni destekleyen ve yazılan bölümleri okuyup eleştirileri ile bana katkılar sağlayan *Faika Köse*'ye teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Hasan Aydın
Samsun-2004

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....III

İÇİNDEKİLER.....VI

KISALTMALAR.....VIII

TRANSKRİPSİYONALFABESİ.....IX

GİRİŞ.....1

A-Ġazzâlî'nin İçinde Doğduğu Sosyo-Kültürel Ortam.....2

B-Ġazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri.....12

C-Bir Düşünür Olarak Ġazzâlî'nin Toplum Projesi.....19

I. BÖLÜM

ĠAZZÂLÎ'NİN TANRI VE EVREN TASARIMININ YÖNTEMBİLİMSEL VE BİLGİKURAMSAL TEMELLERİ

I.1. Yöntembilimsel ve Bilgikuramsal Temeller.....46

I.1.a. Önsel Bilgi: Ussallar ve Duyusallar.....55

I.1.b. Kazanılmış Bilgi: Kıyas,Tümevarım ve Analoji.....62

I.1.c. Aktarılmış ve Başkasından Öğrenilmiş Bilgi: Haber.....72

I.1.d. Verilmiş Bilgi: Vahiy ve İlham.....78

I.1.e. Bütün Bilgi Türlerinin Vahiy ve İlhama İndirgenmesi.....83

I.1.f. Tanrı Vergisi Olan Bilginin Seçkinlerin Ayrıcalığı Olarak Kabul Edilmesi.....88

II. BÖLÜM

EVRENİN VARLIK NEDENİ OLARAK TANRI

II.1. Evrenden Tanrı'ya.....:.90

II.1.a. Saltıklık, Aşkınlık ve Bilinemezcilik.....105

II.1.b. İlintililik, İçsellik ve Görecelik.....114

II.1.c. Bilgelik ve Öncesiz Tasarımcılık.....120

II.1.d. Öncesiz Bilgeliğin Nesnelleşme Araçları.....125

II.1.e. Zorunsuzluk ve Keyfilik.....133

III. BÖLÜM

EVRENİ ANLAMLANDIRMADA BİR KOYUT OLARAK TANRI

III.1.Tanrı'dan Evrene.....140

III.1.a.Tanrısal Tasarım, İstenç ve Gücün Nesnelleşmesi: Yaratma ya da Türüm.....149

III.1.b. Sürekli Yaratma ya da Sürekli Türüm: Aranedencilik.....154

III.1.c. Aranedenciliğin İnsansal ve Tanrısal Sonuçları.....163

III.2. Gerçeklik ve Sanallık: Tanrı'nın Göstergeleri Olarak Varlık ve Nesneler.....171

III.3. Tanrı'nın Temsilcileri Olarak İnsanlar: Sıradancılık ve Seçkincilik.....178

III.4. Bir Bütün Olarak İnsanın ve Evrenin Ereği.....189

IV. BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN TANRI VE EVREN TASARIMININ GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

IV.1. Gazzâlî'den Günümüze İslam Düşüncesi ve Gazzâlîci Kalıt.....195
IV.1.a. Modern Öncesi Islahat Hareketleri.....200
IV.1.b. Modern Yeniden Yapılanma Hareketleri.....201
IV.2. Yöntembilimsel ve Bilgikuramsal Kalıt.....203
IV.3. Bir Bütün Olarak Tanrı ve Evrene İlişkin Kuramsal Kalıt.....230
IV.3.a. Tanrı ve Öncesiz Tasarımcılık.....233
IV.3.b. Sürekli Yaratma ve Aranedencilik.....239
IV.3.c. Tanrısal Eksenlilik, Göstergecilik ve Erekselcilik.....247
IV.3.d. Seçkincilik ve Sıradancılık.....250
SONUÇ.....256
BİBLİYOGRAFYA.....261

KISALTMALAR

age.	: adı geçen eser
agm.	: adı geçen makale
Ar.	: Arapça
AÜ.	: Ankara Üniversitesi
AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz. / bkz.	: Bakınız
DTCFFAE.	: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü
İÜEF.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
KB.	: Kültür Bakanlığı
Krş. / krş.	: Karıştırınız
MÜİF.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat FakültesiVakfı
neşr.	: neşreden
no.	: numara
OMÜİF.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar
TDİB.	: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Tr.	: Türkçe
TTK.	: Türk Tarih Kurumu
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
vdd.	: ve devamının devamı
YKY.	: Yapı Kredi Yayınları

TRANSKRİPSİYON ALFEBESİ

ا → A-a , E-e

ب → B-b

ت → T-t

ث → S̲-s̲

ج → C-c

ح → Ḥ-ḥ

خ → H̲-h̲

د → D-d

ذ → Z̲-z̲

ر → R-r

ز → Z-z

س → S-s

ش → Ş-ş

ص → Ṣ-ṣ

ض → Ż-ż

ط → Ṭ-ṭ

ظ → Ẓ-ẓ

ع → ‘

غ → Ġ -ġ

ف → F-f

ق → Ḳ-ḳ

ك → K-k

ل → L-l

م → M-m

ن → N-n

و → V-v

ه → H-h

ى → Y-y

ء → ’

آ → Â-â

إ → İ-i , I-ı

ي → Î-î

ا◌ُ → O-o , U-u

او → Û-û , Ô-ô

GİRİŞ

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 sosyo-kültürel 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... içinde tutukludur.'*[2]

Bu koşullar altında, düşünürlerin ortaya atıp tartıştıkları sorunlar, insana, topluma ve bir bütün olarak evrene ilişkin oluşturdukları tasarımlar, hatta kutsala yönelik ileri sürdükleri argümanlar, öncelikle yaşadıkları toplumun ve dönemlerinin koşulları ile o koşulların güdümlediği 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 Ḥâmid el-Ġazzâlî'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 Ġazzâlî'nin nesnel-tarihsel yerine oturtulması hem düşünsel kaynaklarının, genel söyleminin, polemiklerininin, tasarımlarının hem de varsa, dönemini ve koşullarını aşan sezgilerinin daha yalın bir biçimde görülmesine olanak sağlayacaktır.

---

[1] Paradigma kavramı için bkz. Thomas S. Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çeviren, Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul 1995, ss. 79 vd..

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

A-Gazzâlî'nin İçinde Doğduğu Sosyo-Kültürel Ortam:

Gazzâlî (*1058-1111*), XI. yüzyılın ikinci yarısıyla, XII. yüzyılın başlangıç yıllarını kapsayan bir zaman diliminde yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemin, sosyo-kültürel koşullarını sağlıklı değerlendirebilmek için, İslam toplumunun anılan zaman dilimine gelinceye değin geçirdiği evrime ana hatlarıyla bakmak gerekmektedir. Çünkü sosyo-kültürel olgular, belli bir sürekllik arz eder ve sonraki aşamalar, önceki aşamalarda meydana gelmiş kilit olaylarla etkileşim içerisindedirler. Öte yandan, düşünürler, çağlarının sorunlarına eğilirken, sorunların geçmiş sosyo-kültürel tutamaklarına da, sık sık gönderme yaparlar 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, VII. 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, yirmi üç yıl gibi uzun bir zaman diliminde oluşmasına neden olmuştur.[4] Öyle anlaşılıyor 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 Kur'an'ın Mekke dönemine ait ayetleri, Tanrı'nın birliği, O'na ortak koşmanın yanlışlığı, geçmişe körü körüne bağlılığın yersizliği, ahlaksal öğütler vermeyi erekleyen peygamber öyküleri, kıyamet, hesap günü, öldükten sonra yaşam, ticarî yaşamda yapılan yolsuzluklar, köle, cariye, yetim ve yoksul gibi sınıfların talepleri ve peygambere karşı yöneltilen itirazlar ve yanıtlarını içermektedir. Bu durumlar, oldukça çarpıcı, edebî gücü yüksek, şiirsel ve özlü bir dille ifadelendirilmiştir.[5] İslam peygamberi Hz. Muhâmmed'in, tarımla geçinen Medine'ye göç etmesi ve orada önce hakem, sonra da devlet başkanı olması sonucu, Kur'an'ın ayetleri, dinsel ve ahlaksal içeriğe ek olarak, siyasal ve hukuksal bir içerik de kazanmıştır. Nitekim, Kur'an'ın Medine dönemine ait ayetleri, şeriatın ortaya konulması ve uygulanması, toplu ibadetler, insanlar arası ilişkiler (*mu'âmelât*) ve bunlardan doğan yasal sorunlar, savaş (*cihâd*), bireye ve devlete karşı işlenen suçlar ve cezaları (*ḥudûd*), miras taksimi (*ferâ'iż*), inanmadıkları halde inanmış gibi görünenler, Yahudiler ve onların İslam toplumuna ve devletine yönelik entrikaları üzerinde yoğunlaşır.[6] Medine sözleşmesinde de görebi-

---

[3] W. Montgomery Watt, **Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)**, çeviren: Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989, s. 5.

[4] Bkz. el-Vahidî, **Esbâb-ı Nüzûl**, çeviren: Necati Tetik ve Necdet Çağıl, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1994, ss. 9 vdd.; Abdulfettah el-Kâdî, **Esbâb-ı Nüzûl**, çeviren: Salih Akdemir, Fecr Yayınları, Ankara 1996, ss. 13 vdd..

[5] Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı (Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine)**, çeviren: M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, ss. 102 vdd..

[6] Bkz. Celâleddîn es-Suyûtî, **Muhtasar el-İtkân fî Ulûm'il-Kur'ân (Kur'an İlimleri)**, çeviren: Ömer Kara, Ravza Yayınları, İstanbul 1993, s. 60; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, TDV Yayınları, Ankara 1989, ss. 60-61.

leceğimiz bu siyasal ilgi,[7] kısa sürede, kabile düzeni içinde yaşayan Arapları, tanrısal merkezli bir metafizik düşünce ve bu metafizik düşünceden esin alan, ortak ekonomik, siyasal ve düşünsel ideal etrafında birleştirmiştir. Bu birleşme, hukuksal-siyasal bir yapılanmayı beraberinde getirdiği için, önceleri, Hz. Muhammed'e karşı duran tüccar aristokrasisi, ticaret hayatını ve ticarî seferleri garanti altına alabileceği ve ticarî seferleri olumsuz yönde etkileyen kabile talancılığına son verebileceği düşüncesiyle, İslamî idealle uzlaşmıştır. Böylece, Hz. Muhammed, Medine'ye yerleşince kurduğu, Medine İslam Devlet'i, göç etmeye zorlandığı, Mekke'yi ve oradakilerin zihinlerini fethedince, bütün Arap kabilelerinin sempatisini kazanmış ve Arap kabileler birliğini kurmayı başarmıştır.

Tarihçilere bakılırsa, Hz. Muhammed'in, Üsâme komutasında hazırladığı ordu aracılığıyla, Suriye'ye, yani dışa açılmayı tasarladığı bir zamanda ölümü,[8] oluşturduğu kabileler birliğini dağılma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. İslamın anılan kuruluş aşamasından sonraki en ilerici hamlelerinden birisi, bu birliği korumak için, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bulduğu çözümde yatmaktadır. Birlikten kopmak isteyenlerin anlaşma yapan taraflardan birisi, yani Hz. Muhammed öldüğü için, eski gelenekleri uyarınca, anlaşmanın bittiğini ileri sürüp, zekat vermeyi reddetmeleri, sorunun temelde 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 kültürlere gösterilen tepkiler ile oralarda yaşayan farklı din mensuplarının İslama

---

[7] Sözleşme metni için bkz. Ali Himmet Berki ve Osman Keskioğlu, **Hatemü'l Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı**, DİB Yayınları, Ankara 1991, ss. 207-210.

[8] Bkz. Taberî, **Milletler ve Hükümdarlar Tarihi**, cilt: V, çeviren: Z. Kadirî Ugan ve Ahmet Temir, MEB Yayınları, İstanbul 1992, ss. 869 vdd..

[9] Bkz. Ira M. Lapidus, **İslâm Toplumları Tarihi**, cilt I, çeviren: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, ss. 78-798.

[10] Bkz. Carl Brockelmann, **İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi**, çeviren: Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara 1992, ss. 37 vdd..

[11] Bkz. Ira M. Lapidus, **age.**, ss. 77 vdd..

[12] W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, s. 5.

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:

"(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 İra M. Lapidus, anılan bölgelerde yaygın olan dinsel-düşünsel akımlarla ilgili şu saptamayı yapmaktadır:

"Irak'ın bir kısmı ve İran'ın tamamı, Manicilik ve Mazdekcilik gibi mezhepleri de kapsayan Zerdüştlük dinine bağlıydı. Irak'ın diğer parçalarıyla Bizans'ın batı bölgelerinin tamamı, Hıristiyanlığın birkaç değişik şeklinden 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 kültürlere ilginin, Kur'an'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 bid'at tanımlamasıyla karşı koyan bir harekete dönüşecektir. Öyle anlaşılıyor ki, o dönemlerde Arap fatihlerini ilgilendiren, sadece ganimet ve fethedilen bölgelerin zenginlikleriydi. Farklı kültürlere ve onların taşıyıcısı olan kitaplara Arapların ilgisizliğini, Mısır'ın fethiyle, 'Amr İbn el-'Âş'ın 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]

Hz. Ömer'in dilinden söyletilen ve fethedilen bölgelerin dinsel-kültürel mirasına kuşkuyla bakan Hicaz bölgesi insanlarının zihniyetine karşın,[16] Hz. Muhammed'in ölümünden

---

[13] Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 1.

[14] Ira M. Lapidus, **age.**, s. 34.

[15] İbn el-Ḳıftî, **Târîḫ el-Ḥukemâ**, ed.: Lippert, Leipzig 1903, s. 350. Anılan söz, İskenderiye kütüphanesinin yakılması olayı ile ilintili olarak aktarılır. İbn el-Ḳıftî'ye göre, bu söz, Yaḥya en-Naḥvî olarak da bilinen Johannes Philoponus ile 'Amr İbn el-'Âş arasında geçen konuşmanın bir bölümüdür. 'Amr, Hz. Ömer'e kitapların ne yapılacağını bir mektupla sorunca, o da anılan sözü içeren bir emir gönderir. İskenderiye kütüphanesinin 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, ss. 74-75. Biz burada kütüphanenin yakılmasıyla değil, bir zihniyetle ilgileniyoruz ve bu zihniyet, Kur'an'a uymayan düşüncelerin kuşkuyla karşılanması ve tek başına her sorunu halletmek için onun yeterli olduğu inancıdır ve bu inancın ilk dönemlerde yaygın olduğu ve selefî hareket içinde pekişerek geliştiği görülür.

[16] Hicaz bölgesi insanlarının yeni düşüncelere ve tartışmalara karşı çıkmaları konusunda rivayet edilen pek çok belgeyi A. S. Tritton yorumsuz olarak aktarmaktadır. Bunların en dikkat çekenleri, *'insanların sahabenin otoritesine dayanarak söyledikleri kabul edilmeli, akla dayanarak söyledikleri hela çukuruna atılmalıdır', 'ben*

sonra, halifelik ekseninde ortaya çıkan, Emevî-Haşimî çekişmeleri ile Hz. Ali'nin halifeliği ekseninde yapılan tartışmalar İslama yeni giren Kuzeylilerin görüşlerini temellendirmek için İslam öncesi sahip oldukları eski kültürlerine başvurmalarına zemin hazırlamıştır. Tarihsel verilerden anlaşıldığı kadarıyla, İslam toplumundaki ilk muhalefetlerden birini simgeleyen Şî'a'nın temel görüşlerini[17] dillendiren ve Yahudi asıllı olduğu ileri sürülen 'Abd el-Allah İbn Sebe'nin bunda güçlü bir rolü olmuştur.[18] Hz. Osman'ın intikamını alma bahanesiyle maskelenmiş iktidar kavgaları olduğu anlaşılan Cemel ve Sıffin savaşları,[19] Şî'a hareketinin pekişmesine yol açtığı gibi, aynı zamanda, kendileri gibi düşünmeyenleri günahkar ve kafir sayan, bu nedenle de, öldürülmesini isteyen Ḫâricîlik hareketinin doğmasına da zemin hazırlamıştır.[20] Anılan akım, Emevîler ve Abbasîler döneminde, sürekli isyan eden, suikastlar düzenleyen ve her gelişmeye karşı çıkan bir eyleme dönüşmüştür. Dört halife döneminde, anılan siyasal karşıtlıklar ve fetih hareketleri ile Kur'an ayetlerinin, önce Hz. Ebû Bekir, ardından da, Hz. Osman döneminde saptanmasının dışında, Hz. Muhammed'in uygulamalarını aşan bir düşünsel etkinliğe rastlanmaz. Öyle anlaşılıyor ki, bu dönemde, salt sözel bir kültür yeterli görülmüş; sahabelerin muhayyilelerini Hz. Muhammed ile yaşadıkları anılar ve bunların yeni yetişenlerle paylaşımı süslemiştir.

Emevîlerin, 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 büyüsünü bozmak istemeyen Selefiyenin, 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, Emevîlerle birlikte yönetsel sorunların artması, devletin muhalefet karşısında kendisini koruyabilmek için resmî bir dinsel ideolojiye gereksinim duyması, Müslümanlarla İslama direnen diğer din mensupları arasında ortaya çıkan tartışmalar, İslam dinsel bildirilerinin olgu-kültür diyalektiğinde, yirmi üç 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 bir 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, Kur'an ayetleri ve bunların basit dilsel zemine dayanan yorumlar ve analojilerle kapsamlarının genişletilmesi oluşturmuştur. Kur'an ayetlerinin yorumlanması ve analojilerle kapsamının genişletilmesi, he-

---

bir tâbiyim bid'atci değil', 'tartışmayınız, tartışma Kur'an'a küfre götürür', 'kim dini tartışmaya açık tutarsa, firkaları çoğaltır' sözleridir. Bkz. A. S. Tritton, **İslâm Kelâmı**, çeviren: Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, ss. 14-17.

[17] Şî'a hareketinin doğuşu ve temel düşünceleri için bkz. Marshal G. Hodgson, **How did the Early Shî'a Become Sectarian**, Journal of the Oriental Socirty, t. 75, 1950, ss. 1 vdd.; W. Ivanow, **Early Shî'ite Movements**, Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. 17, 1941, ss. 1 vdd..

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

[19] Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 55-56.

[20] Bkz. W. Thomson, **Khârijitism and Khârijîtes**, Macdonald Presentation Volume, Chicago 1933, ss. 373 vdd.; A. S. Tritton, **age.**, ss. 20 ve 39 vd.; W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çeviren: E. Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, ss. 14 vdd..

nüz hayatta olan kimi sahabeler tarafından bid'at olarak algılanmış ve Kuzeylilerin girişimi kimi tepkilerle karşılaşmıştır.[21] Başlangıçta, fıkıh, kelâm, tasavvuf, tefsîr, hadis gibi dalların henüz ayrışmadığı, hemen her olgunun fıkıh kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Ancak Emevîlerin son dönemlerine doğru bu bilimlerde, belli ayrışmaların başladığı gözlenmektedir. Tarihi verilere bakılırsa, bu ayrışma ile birlikte, ileriki dönemlerde, söz konusu dallardan en etkili olanı, fıkıh ve kelâm olmuştur.[22] Bu nedensiz değildir; devleti dinsel bir eksende örgütlemek için, dini bir hukuka, farklı grupların ve İslam karşıtlarının eleştirilmesi için de savunmacı, sistemli bir teolojiye gereksinim vardı.

Modern araştırmacılara bakılırsa, Emevî iktidarının dinsel temellere oturtulmaya çalışılan ideolojileri, Arap kavmiyetçiliğini aşıp, 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 durumu yaratmıştır.[23] Bu durum, Arap olmayanları, İslam toplumunda, halifelik ve Hz. Osman'ın öldürülmesi zemininde ortaya çıkan farklı gruplarla devlet aleyhine sürekli dirsek temasına sokmuştur.[24] Emevîler aleyhine gelişen söz konusu muhalefet Abbasoğulları ve yandaşlarının körüklemesiyle Kerbelâ, Muḫtâr eş-Ṣaḳafî ve Zeydiye ayaklanması olaylarıyla doruk noktasına ulaşmıştır.[25] 'Abd el-Melik'in muhalefeti durdurmak ve güçlü bir imparatorluk bilinci oluşturmak için, İslam parası basması, Arapça'yı resmi yazışma dili haline getirmesi gibi önlemler yeterli olmadığı gibi,[26] II. Ömer'in eşitsizlikleri gidermek için yaptığı vergi reformları da, kısa bir dönem hariç kalıcı bir sonuç vermemiştir.[27]

Emevî iktidarlarının, halkı mutlu etmeyen uygulamalarını, kaderciliği savunan, özde bedevi Arap zihniyetini temsil eden Cebriye ekolünün argümanlarıyla yasallaştırma çabaları,[28] istenç özgürlüğünü savunan ve büyük ölçüde, Hıristiyan tanrıbiliminden etkiler gösteren Ḳaderiye ekolünü doğurmuştur.[29] Ḳaderiye ile birlikte, farklı kültürlerle etkileşim, ideolojik ve teolojik anlamda ilk ciddi sentezlerini vermeye başlamıştır. Bu ekolün öncülerinden Ma'bed el-Cuhenî, Ġaylân ed-Dimeşḳî ve Ca'd b. Dirhem gibi insanların, özgür istenci savunan öğretilerinin Hıristiyan kaynaklı olarak görülmesi[30] ve anılan kişilerin, devlet karşıtı olarak algılanıp idam edilmeleri oldukça anlamlıdır. Onların öğretilerinin Hıristiyan kaynaklı olarak görülmesi neden-

---

[21] Kuzeylilerin Kur'an'ın kapsamını yorumla genişletme girişimi, selefîlerce, onların İslamın saf ve temiz yapısını bozmak, fırkalar 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.**, ss. 21-22.

[22] Bkz. Zerrin Kurtoğlu, **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, ss. 27-28.

[23] Bkz. Bernard Lewis, **Tarihte Araplar**, çeviren: H. Dursun Yıldız, İÜEF Yayınları, İstanbul 1979, s. 82.

[24] Bkz. Bernard Lewis, **age.**, ss. 83 vd..

[25] Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 61 vdd..

[26] Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, s. 66.

[27] Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 72-73.

[28] Bkz. İlhami Güler, **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım)**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, ss. 78 vdd..

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

[30] Ma'bed el-Cühenî'nin özgür irade konusundaki görüşü, Yûnus Sansaveyh adlı bir Hıristiyandan öğrendiği ileri sürülür. A. S. Tritton, **ege.**, 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-Niḥal**, cilt: I, Beyrût 1948, s. 31.

siz değildir; çünkü Ḳaderîlerin önemli bir bölümü Hıristiyan kültüründen gelen insanlardı ve anlaşıldığı kadarıyla, Hıristiyan kiliselerinde ya da okullarında eğitim almışlardı.[31] Kanımızca istenç özgürlüğünü benimseyip kaderciliği inkar eden Ḳaderîlerin düşüncelerinin, haklı olarak Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmesi, selefî argümanlardan beslenen farklı kültürlere tepkinin hala sürdüğünü gösterdiği gibi, söz konusu düşüncenin yandaşlarının öldürülmeleri, kaderciliğin reddinin, resmî devlet ideolojisine karşı bir başkaldırı olarak algılandığını da ifade etmektedir. Kaderciliğin resmî devlet ideolojisi olarak algılandığının en önemli göstergesi olarak, bir yönetici olarak 'Ömer b. 'Abd el-'Azîz'in kaderci anlayışı savunan er-Redd 'alâ el-Ḳaderiyye adlı risalesi[32] ile, yine bir yönetici olan II. Mervân'ın, bir mektubundan alıntılanan, *'kendimi Ḳaderiyeye karşı güçlendirip onları kılıcımla ezeceğim'* [33] ifadeleri gösterilebilir. Bu bağlamda, hem tasavvuf hem de Mu'tezilî ve Sünnî kelâm geleneğinin öncüleri arasında gösterilen kuzey kökenli el-Ḥasan el-Başrî gibi saygın bir dindarın bu konuda bir risale kaleme alması[34] ve kaderciliği benimseyenleri ve bunu dinsel bir zeminde savunmaları yüzünden, halifeleri, Tanrı'nın düşmanı ilan etmesi, iktidarın uygulamalarından hoşnutsuzluğu göstermesi açısından önem taşımaktadır. Nitekim şöyle bir olay aktarılmaktadır:

"Aṭâ' b. Yessâr ve Ma'bed el-Cuhenî, Ebû Sa'îd'e (el-Ḥasan el-Başrî) 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 gelişin seyri içersinde bedevi zihniyetini simgeleyen Ḫâricîlerin, büyük günah işleyen kimsenin kafir olduğu ve İslam toplumundan dışlanması ya da öldürülmesi düşüncesine karşı Mürci'e'nin imanın neliği kapsamında yürüttüğü tartışmalar sırasında geliştirdiği büyük günah işleyenin kafir olmadığı[36] anlayışının, Emevî iktidarlarınca sempatiyle karşılanması, İslam toplumunda doğmuş farklı akımları, özellikle Şi'îleri devlete bağlama politikası olarak görülebilir. Fakat bu ideolojik önlemlere karşı, tarihçilere göre, Emevîlerin sürekli savaş halinde olmaları, iç ayaklanmalar, halkın ağır vergi yükü altında ezilmesi, İslamı benimsemelerine rağmen Arap olmayanlara, ikinci sınıf insan muamelesi yapılması vb. nedenler Şî'anın ve mevalinin desteğini alan Abbasoğullarının, 750'de bir devrimle, yönetimi ele geçirmelerine neden olmuştur.[37] Böylelikle İslamda, çeviri etkinlikleri aracılığıyla, klasik İslam kültür ve uygarlığının gerçek temellerinin atıldığı Abbasîler dönemi başlamıştır. Abbasîlerin ihtilali, Şam Emevî devletine son vermekle birlikte, I. 'Abd er-Raḥmân'nın önderliğinde Kurtuba'da Endülüs Emevî devletinin kurulmasını engelleyememiş; böylece İslam dünyasında farklı bölgelerde iki halifelik kurulmuştur.

---

[31] Bkz. W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**., ss. 104 vdd..
[32] Bkz. İlhami Güler, **age.**, ss. 81-84.
[33] A. S. Tritton, **age.**, s. 58.
[34] Bkz. İlhami Güler, **age.**, ss. 84-88.
[35] 'Alî Sâmî en-Neşşâr, **Neş'e el-Fikr el-Felsefî fî el-İslâm**, cilt: I, Ḳahire 1990, s. 318.
[36] Bkz. Ebû el-Ḥasan el-Eş'arî, **Maḳâlât el-İslâmiyyîn ve İḫtilâf el-Muṣallîn**, tahkik: Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, ss.132 vdd.; A. S. Tritton, **age.**, ss. 46 vd..
[37] Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 81-86.

Abbasîler dönemi, İslam devletinin imparatorluklaşma sürecinin doruğa ulaştığı bir dönemdir. Halife el-Manşûr'la birlikte İran örnekliğinde 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-Manşûr 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 Ḥanîfe, Mâlik, Şâfi'î, Aḥmed b. Ḥanbel gibi insanlar aracılığı ile fıkhın sistemleşmesine[39]; el-Menşûr'un direktifleriyle, Mâlik'in fıkhî hadisleri topladığı Muvaṭṭa örneğinden hareketle, Buḫârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nese'î gibi düşünürler aracılığıyla geçerli (*ṣaḥîḥ*) hadislerin kitaplaştırılmasına[40]; Ḫalîl b. Aḥmed, Sibeveyh gibi düşünürler aracılığı ile Arap dilbiliminin gelişimine[41]; Fuday b. 'İyâd, Şekik Belhî, 'Abd el-Alah et-Tüsterî gibi düşünürler aracılığı ile de, eylemsel olan tasavvufun[42] kuramsal ve yazınsal hale gelmesine neden olmuştur.[43] Bu arada, İslam düşüncesinin, en ciddiye alınan Mu'tezile ekolünün, Vâṣıl b. Aṭâ', Naẓẓâm, 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 Kur'an ayetlerinde bu yorumcu tutumla ele geçirilen bölgelerin kültürünü okumayı ve elit bir teoloji oluşturmayı ereklemektedir. Onlar bunu yaparken Selefiyenin 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 çaba koşulları içinde önemli bir cabadır ve şehirleşmiş ve kültürel düzeyi gelişmiş insanların dinsel gereksinimlerini gidermeye dönüktür. Ancak Mu'tezilenin tutarlılık ve Tanrı'yı aşkınlaştırma tutumları yüzünden Kur'an ayetlerini ussal yoruma tâbi tutmaları ve bunu yaparken felsefî birikimi kullanmaları Selefiyenin tepkileriyle karşılaşmıştır. Buna rağmen Hârûn er-Reşîd, el-Manşûr ve el-Me'mûn gibi halifelerin Emevî ideolojisine karşı olan Ḳaderiye ekolünün bir devamı izlenimini veren Mu'tezilî teolojiyi, resmî dinsel ideoloji olarak benimsedikleri görülmektedir.[46] Bunun temelinde, şehirlileşen ve buna bağlı olarak bir parça karmaşıklaşan toplumda birleştirici bir imparatorluk bilinci oluşturma çabasının yattığı düşünülebilir. Çünkü Mu'tezile ekolünün en azından başlangıçlarda, Şi'î düşünceyle dirsek teması, eski kültürlere ve ön-socratesci felsefeye ilgisi ve imparatorluğu parçalamaya dönük, farklı dinsel ideolojik akımları eleştirmesi, iyi gerekçelendiremese de, akla, istenç özgürlüğüne, Tanrı'nın birliğine ve adaletine vurgu yapması

---

[38] Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 87 vdd.; Bernard Lewis, **age.**, ss. 95 vdd..

[39] Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, cilt: II, çeviren: Z. Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1991, ss. 483 vdd..

[40] Bkz. İbn Haldun, **age.**, cilt: II, ss. 470 vdd..

[41] Bkz. İbn Haldun, **age.**, cilt: III, ss. 173 vdd..

[42] Bkz. İbn Haldun, **age.**, cilt: II, ss. 540 vdd..

[43] Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 102-106; Bernard Lewis, **age.**, ss. 167 vdd..

[44] Bkz. A. S. Tritton, **age.**, ss. 82 vdd..

[45] Bkz. A. S. Tritton, **age.**, ss. 51 vdd..

[46] Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, s. 105.

ve ussal yorumlarla Kur'an ayetlerinin kapsamını genişletmeye çalışması[47] bu açıdan oldukça anlamlıdır. Mu'tezilenin teolojik bir zeminde tartıştığı, birlik, adalet, özgürlük, akıl gibi kavramlar, birleştirici bir siyasal ideolojinin olmazsa olmazlarıdır. Fakat Mu'tezilenin, kısa bir süre hariç, tutunamadığı görülür. Bu nedensiz değildir; çünkü geçmiş Emevî iktidarıyla dirsek teması alan Aḥmed b. Ḥanbel gibi sindirilemeyen Selefîliğin ilk temsilcilerine Kur'an'ın önceli olup olmadığı sorunu ekseninde, baskının uygulanması (*mihne olayı*),[48] Mu'tezilî düşünürlerin farklı kültürlerle ilişki içinde olan düşüncelerinin, felsefî içeriği yüzünden geniş halk kitleleri tarafından benimsenmemesi, selefî eğilimli hukukçuların Mu'tezilî düşünürleri, dinden uzaklaşma ya da kafirlikle suçlamaları, hatta kimi düşünürlerin onları, Hz Muhammed'e mal edilen bir hadise dayanarak ümmetin Mecûsîleri olarak nitelendirmeleri,[49] Mu'tezilenin fiilî 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 Mu'tezilî iken, onlardan ayrılan ve İslam düşünce tarihinde orta yolu simgeleyen Eş'arîliği kuran Ebû el-Ḥasan el-Eş'arî'nin Sünnî teolojisini benimsemeye itmiştir. Ebû el-Ḥasan el-Eş'arî'nin özellikle el-İbâne'deki düşüncelerinin selefî düşüncelere yakınlığı ve Aḥmed b. Ḥanbel'in yoluna girdiği söylemi[50] dikkate alınırsa, Mu'tezilenin gözden düşmesinde Selefiyenin etkisi daha iyi anlaşılabilir. Fakat Ebû el-Ḥasan el-Eş'arî'nin selefî ağırlıklı tutumu, daha sonraki Eş'arî düşünürlerce yavaş yavaş terk edilmeye başlanmış; Mu'tezilî pek çok düşünce Eş'arî kelâm geleneğine dahil edilmiştir. Kuşkusuz bu durum Mu'tezilenin İslam kültüründeki en önemli işlevlerinden birisi olmuştur. Mu'tezilî ideoloji, Müslüman halkın çoğunu mutlu edemediği gibi, farklı kültüre ve inançlara mensup insanları da memnun edememiştir. Bu olguda, Abbasîlerin iktidara gelirken kullandıkları farklı grupları ve özellikle Şi'îleri iktidarı ele geçirdikten sonra yavaş yavaş dışlamalarının önemli bir etkisi olmuştur. Bu durum, Şi'î muhalefetine dayanarak farklı çıkar gruplarının ve özellikle mevalilerin ekonomik taleplerini dile getiren Bâbek ve Şu'ûbiye isyanlarına neden olmuştur.[51] İslam devletinde Endülüs Emevîlerden sonra, üçüncü bir halifeliği simgeleyen Şi'î Fâtımî devletinin kuruluşuna giden ve Abbasî imparatorluğunun 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-Manṣûr, el-Me'mûn gibi halifelerin, farklı kültürlere ilgisi, imparatorluk bilinci oluşturma girişimleri, ticaretin sağladığı ekonomik olanaklar, imparatorluğun pratik gereksinimleriyle birleşerek geçmiş bilimsel kazanımların Arapça'ya aktarılmasına ve İslamileştirilmesine ön ayak olmuştur. Anılan halifeler döneminde, resmî dinsel ideoloji olduğu anlaşılan Mu'tezile ekolünün, '*akıl, istenç özgürlüğü, birlik ve ada-*

---

[47] Bkz. W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, ss. 288 vdd..

[48] Bkz. Carl Brockelmann, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, ss. 105-106.

[49] Bkz. Ebû el-Ḥasan el-Eş'arî, **el-İbâne'an Uṣûl ed-Diyâne**, tahkik: M. el-Haẓar el-Ḥüseyin, Beyrût 1991, ss. 22-23; A. J. Wensinck, **The Muslim Creed**, London 1965, s. 62.

[50] Bkz. el-Eş'arî, **el-İbâne.**, s. 21. Tritton Sünniliğin Selefiyeden doğduğunu söyler ve şöyle der: "... *bazıları da Kur'an'a, bütün Kur'an'a, yalnız ve yalnız Kur'an'a, çocukların ve yaşlı kadınların dinine başvuruyor ve her düşünceyi bid'at diye reddediyorlardı. Bu çeşit unsurlardan İslam Sünniliği doğdu.*" A. S. Tritton, **age.**, s. 21.

[51] Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 96 vdd..

[52] Krş. Ira M. Lapidus, **age.**, cilt: I, ss. 191 vdd.; Carl Brockelmann, **age.**, ss. 108 vdd..

lete vurgu yapan' ve farklı kültürlerle ve özellikle ön-socratesci felsefeyle dirsek teması olan anlayışlarının, çeviri etkinliklerinde bir payı varmış gibi gözükmektedir. Ama bunu, abartmamak gerekmektedir; çünkü farklı inançları eleştiren ilk eserler, Mu'tezilî düşünürlere 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 şunladır:

"*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 kültürlere, 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 Arapça'da yaşatma istekleri."[54]

Anılan çeviri etkinliği, halife el-Me'mûn'un Bağdat'ta kurduğu Beyt el-Ḥikme'de sistemli hale getirilmiş ve orası çeviri bürosu olarak, İslam düşün ve kültür tarihinde önemli bir işlev görmüştür.[55] Her ne kadar Emevîler döneminde Ḫâlid b. Yezîd'in halife olmaktan ümidi kesince, simya, astroloji ve tıbba merak salması sonucu, bu konulara ilişkin kimi eserleri Arapça'ya çevirttiği söylense de,[56] sistemli çeviri etkinliği Abbasîler dönemindedir ve Hârûn er-Reşîd, el-Manṣûr ve el-Me'mûn gibi halifelerin desteği ile gerçekleşmiştir. Beyt el-Ḥikme'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, Pehlevice ve Yunanca bilenlerin hemen hiç olmaması, bu durumun nedeni olabileceği gibi, yabancı kökenlilerin çevirmenlikte arzulu davranmaları, kendilerini kanıtlama ve kendi kültürlerini en yaygın dil alan Arapça'ya taşıma ve onda yaşatma isteği olarak görülebilir. İbn el-Muḳaffâ, Ḥuneyn b. İsḥâḳ, Ṣâbit b. Ḳurrâ, Ebû Bişr Matta b. Yûnus, Yaḥyâ b. 'Adî, Ebû 'Oṣmân ed-Dimeşḳî söz konusu çevirmenlerin en şöhretlileridir.[58] Bu insanlar Hint, İran, Süryani, Eski Yunan kültürlerinin temel yapıtlarını Arapça'ya 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, Arfrodisiaslı İskender vb.*), Platon'un, Plotinus'un,

---

[53] Bkz. Ignaz Goldziher, **age.**, s. 101.

[54] Y. Kumeyr çeviriyi güdüleyen nedenleri şöyle sıralamaktadır: "*a-Halife ve zenginlerin himayesi, b-Arapça'nın yayılması ve Süryanilerin gayretleri, c-Abbasîlerin yarattığı medeniyet havası ve İran etkisi, d-bilime olan gereksinim, d- aklın bilme meraka.*" Y. Kumeyr, **İslâm Felsefesinin Kaynakları**, çeviren: Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, ss. 141-147. Benzer argümanlar için krş. M. Şemsettin Günaltay, **Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi**, sadeleştiren: İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, ss. 61 vdd.; Aḥmed Emîn, **Żuhâ el-İslâm**, cilt: I, Ḳâhire, tarihsiz, ss. 229 vdd.; H. Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü**, Ülken Yayınları, İstanbul 1997, ss. 1 vdd..

[55] Bkz. Mustafa Demirci, **Beytü'l Hikme**, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, ss. 7 vdd..

[56] Bkz. Y. Kumeyr, **age.**, ss. 141-142; Macit Fahri, **age.**, s. 4; M. Şemsettin Günaltay, **age.**, s. 62.

[57] Bkz. Philip K. Hitti, **History of the Arabs**, Macmillan St Martin's Press, London 1970, ss. 311 vdd..

[58] Bkz. İbn Ebi Uṣaybi'a, **'Uyûn el-Enbâ' fî Ṭabaḳât el-Eṭıbbâ'**, tahkik: N. Rıżâ, cilt: I, Beyrût, tarihsiz, s. 116.

[59] Krş. Y. Kumeyr, **age.**, ss. 47 vdd..

Proclus'un, Porphrius'un vb. temel eserlerini Arapça'ya kazandırmıştır.[60] Bu çeviriler kanalıyla Bağdat şehri, '*Urfa ve Nusaybin, Cundişapur, Harran, Antakya, İskenderiye ve Atina okullarının*' 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 birikimler Abbasîlerin dışında Fâtımîler, Tolunoğulları, Karmatîler, Samanîler, Gazneliler, Endülüs Emevîler ve Selçuklular'da yetişen bilim ve düşünce insanlarının beslendiği temel damar olmuş; Latin düşünürleri bile bu kazanımları, XII. 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. Felâsife diye adlandırılan bu düşünürlerin, Ġazzâlî öncesi yaşamış olanlarının en önemlileri, Kindî, İbn er-Râvendî, Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, Ebû Ḥayyân et-Tevhîdî, İbn Miskeveyh, Yaḥya b. 'Adî ve Iḫvân eṣ-Ṣafâ topluluğudur.[62] Bu düşünürlerden, özellikle Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles'e ve onun Yeni-Platoncu yorumuna meyletmişler; bu eksende, Meşşâ'î ekolünü kurmuşlardır.[63] Bu ekolün, Ġazzâlî sonrası en temel savunucusu, onunla polemiğe giren İbn Rüşd olmuştur. İbn er-Râvendî ve Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzî kurulu dinleri yadsımaları bir kenara bırakılırsa,[64] bazı kayıtlarla aynı metafizik düşünceyi izlemişlerdir. Iḫvân eṣ-Ṣafâ topluluğu ise Yeni-Pisagorcu bir anlayışın etkisini yansıtmaktadır. Bu düşünürler aracılığı ile İslam toplumunda, Ebû el-Ḥasan el-Eş'arî, Bâḳıllânî, Baġdâdî gibi düşünürlerin çabaları ile halk arsında yaygınlık kazanan Eş'arî düşün geleneğine ve IX. yüzyıllarda kısa bir süre parlayıp sönen Mu'tezileye ve Mekkî, Tüsterî, Şiblî ve Cüneyd gibi önderlerle yaygınlaşan ve Ḥallac-ı Manṣûr'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 Eş'arî'nin çağdaşı olan Ebû Manṣûr el-Mâturîdî'nin kurduğu ve Horasan civarında yaygın olan Mâturîdî kelâm ekolünü de dahil etmek gerekmektedir. Özellikle sözünü ettiğimiz felsefe ekolleri, İslam dünyasında önemli bir ayrılığı simgeleyen Şi'î-Bâṭınî düşünceye yakınlığı ve İslam dünyasındaki her muhalefet hareketinin beslendiği kaynak olması nedeniyle, gerek Eş'arîlerce gerekse Şâfi'î, Ḥanbelî hukukçularca, ortaya çıktıkları ilk günden beri tepkiyle karşılanmış; bu yüzden halk düzeyinde güçlü bir yansıma yapmamıştır. Felsefecilerin ortaya koyduğu yabancı kültürlerin İslamileştirilmesi ekseninde yapılanan dünya görüşü, Ġazzâlî'nin yaşadığı döneme değin ciddi bir eleştiriye tâbi tutulmadan varlığını sürdürmüş; Ġazzâlî'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, kelâm ve fıkıh çevrelerinde eleştiriyle karşılanmış, ama bütünüyle dışlanmış bir anlayışı

---

[60] Bkz. Y. Kumeyr, **age.**, ss. 134-138; Macit Fahri, **age.**, ss. 11 vdd..

[61] Bkz. Y. Kumeyr, **age.**, ss. 122-133.

[62] Bkz. Macit Fahri, **age.**, ss. 67 vdd..

[63] Bu ekolün görüşleri ve görüşlerinin kökenleri için bkz. Mehmet Dağ, **İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, OMÜİF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, ss. 3 vdd..

[64] Bkz. Macit Fahri, **age.**, ss. 87 vd.; Mehmet Dağ, **İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, ss. 8 vd..

yansıtmaktadır ve Ġazzâlî'nin uğraşmak zorunda kaldığı halledilememiş sorular arasında kalmıştır. Şi'î-Bâṭınî hareket, felsefî ve tasavvufî kültürden etkilenerek siyasal bir temelde yapılanmış Fâtimî ve Büveyhîler eliyle Abbasî devletini yıpratmıştır. Ġazzâlî doğduğunda, Abbasî devleti, neredeyse varlığını yitirmiş; İslam devletinin merkezi iktidarını Selçuklular almış durumdadır. Selçukluların en önemli sorunu, Hasan Ṣabbâḥ'ın kurduğu Bâṭınî haşhaşîn örgütü ve dâ'îleriyle uğramak olmuş[65]; bu nedenle, Niẓâm el-Mülk, Sünnîliği yaygınlaştırmak ve halkı Bâṭınî tehlikesinden korumak için Nizâmiye Medresesini kurmuştur. Bâṭinî hareketin terörizme yönelen eylemleri ve dâ'îlik sistemiyle Sünnî halk, Bâṭınî tehdidi altında tedirgin bir halde kalmıştır. Ġazzâlî doğduğunda, Bâṭınî hareket iyice güçlenmiş durumdaydı ve Selçuklu devletini ve Sünnî halkı tehdit eden en önemli sorunlardan birisiydi. Bu sorunlara Sünnî halk arasındaki, farklı Sünnî ekollerin yarattığı parçalanmaları ve mezhep çatışmalarını da dahil etmek gerekmektedir.

B-Ġazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri:

Ḥüccet el-İslâm, Zeyn ed-Dîn, el-İmâm, Ebû Ḥâmid gibi künyelerle anılan Ġazzâlî'nin gerçek adı, Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed'dir[66] ve Bağdat'ta Selçuklu idaresinin kurulmasında üç yıl sonra, anılan sorunların yaşandığı ortamda, 1058 yılında doğmuştur. Doğduğu yer, kuzey doğu İran'da bugünkü Meşhed'in yanındaki Tûs kasabasıdır.[67] Bu nedenle kimi zaman doğduğu kasabaya nispetle eṭ-Ṭûsî künyesiyle de anılmaktadır. O fıkıhta Şâfi î mezhebine mensuptur bu yüzden isminin sonuna bazen eş-Şâfi î künyesi de eklenir. Onun en yaygın olarak kullanılan künyesi Ebû Ḥâmid, yani '*Ḥâmid'in Babası*' olsa da, tarihçiler onun oğlunun bulunduğundan söz etmezler; sadece kızlarının olduğu aktarılan bilgiler arasındadır.[68] O, Ebû Ḥâmid künyesinin yanında en yaygın olarak '*Ġazalî*' ya da '*Ġazzâlî*' olarak bilinir. Ġazzâlî'yi benimseyenlere göre, bu ad baba mesleği olan '*ġazzâl*', yani iplik eğirmekten türetilmiştir. Diğerini, yani Ġazâlî'yi benimseyenlere göre ise, Tûs civarında '*Ġazâl*' adlı köye nispeti ifade etmektedir ve bu onun doğduğu köye işaret etmektedir. [69]

Ġazzâlî'nin ailesiyle ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bilinen sadece bilgin ve sufi alan Aḥmed el-Ġazzâlî adında bir erkek ve birkaç tane kız kardeşinin bulunduğudur. Buna, bir de, Tûs kasabasının bilginlerinden birisi olan ve 1043 tarihinde vefat eden Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî diye anılan büyük bir amcası ya da dayısının bulunduğu bilgisini eklemek gerekmektedir.[70] Ġazzâlî, erken yaşlarda babasını yitirmiş ve öksüz yetişmiştir. Aktarılan bilgilere göre, babası onu ve kardeşi Aḥmed el-Ġazzâlî'yi ölmeden önce sufi bir dostuna biraz parayla emanet etmiştir.[71] Çocukları yetiştirmek için bırakılan para bittiğinde, sufi dost onları, parasız eğitim verilen medreseye yerleştirmiştir. Ġazzâlî'nin çocukluğunun ilk yıllarında sufi eğilimli bir or-

---

[65] Bkz. Carl Brockelmann, **age**., ss. 147-149.

[66] İbn el-'İmâd, **Şezerât ez-Żeheb**, cilt: IV, Ḳâhire 1350, s. 10; Sabri Orman, **Gazâlî (Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi)**, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 31.

[67] Bkz. Şiblî Nûmânî, **Bütün Cepheleriyle Gazâlî**, çeviren: Yusuf Karaca, Baytan Kitabevi, İstanbul 1972, s. 12

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

[69] Bkz. ez-Żebîdî, **İṭḥâf es-Sâde el-Muttekîn bi Şerh Esrâr İḥyâ' 'Ulûm ed-Dîn**, Mışır 1311, s. 18; W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, ss. 136-137.

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

[71] Bkz. ez-Żebîdî, **age**., s. 7; W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, s. 15-16.

tamda 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 Ġazzâlî'nin, yaklaşık 11 yıl inziva hayatı sürmesi ve tasavvufa yönelmesi sufilikle 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, '*Kur'an, hadis, tefsîr, fıkıh*' gibi alanlarda belli bir eğitim almış olmalıdır.[72] Onun, bu döneme ilişkin olarak, Tûs'ta Aḥmed er-Rezkânî'den fıkıh dersleri aldığını biliyoruz.[73] O, bundan sonra, Cürcan'da bulunan Ebû Naşr el-İsmâ'ilî'nin yanına gitmiş, bütün fıkıh eserlerini şerhleri ve haşiyeleriyle birlikte öğreninceye değin, onun yanında kalmıştır.[74] Curcan'dan Tûs'a dönerken yaşadığı ilginç bir olay, onun öğrenme anlayışında köklü bir değişime neden olmuştur. Olay, kuşkulu bir rivayet olmakla birlikte oldukça şöhretlidir ve Ġazzâlî'nin yaşadığı dönemin ezberci eğitim anlayışını yansıtmaktadır. Olay özetle şöyledir:

Ġazzâlî, Curcan'dan dönerken, birlikte hareket ettiği kervanın yolunu eşkıyalar keser, kervanda ne varsa alırlar; Ġazzâlî'nin doğal olarak malı mülkü bulunmamakta, sadece ders esnasında tuttuğu notları içine doldurduğu bir çantası bulunmaktadır. Eşkıyalar, o çantayı da alırlar; o, eşkıyaların reisine giderek, çantada maddî değeri bulunan bir şey olmadığı, sadece birtakım ders notların bulunduğunu söyleyerek, onu geri ister. Eşkıyaların reisi ona şöyle der: "*Öğrendiğini nasıl iddia ediyorsun ki, ders notların elinden alınınca bildiklerinden de oluyorsun.*"[75]

Ġazzâlî, 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 eğitimini artırmak için, 1077 yılında Nişabur'a gittiği kaydedilir.[76] Nişabur'daki Nizâmiye Medresesinde, o zaman, ünlü Eş'arî kelâm bilgini İmâm el-Ḥaremeyn el-Cüveynî bulunmaktadır. Cüveynî bilgin bir aileden geliyordu; çünkü babası Rukn el-İslâm lakabıyla anılan, ünlü bir bilgindi.[77] Ġazzâlî, Cüveynî ile birlikte, kelâm 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, öğretmeninin son yıllarında, '*ben öncekilerin (selef) söylediklerine aykırı her ne söylemiş isem hepsinden döndüm, okuma-yazma bilmeyenlerin (ümmîlerin) inancına, Nişabur'lu yaşlı kadınların itikadına bağlı olarak ölüyorum*'[79] sözleri de, onun kelâm bilimine ilişkin yargılarını önemli ölçüde etkilediği anlaşılmaktadır. Bu arada, Ġazzâlî'nin Nişabur'da el-Farmadî diye bilen birisinden de dersler aldığını kaydetmeliyiz. el-Farmadî ünlü

---

[72] Bkz. W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, s. 16.

[73] Bkz. İbn Ḫallikân, **Vefeyât el-A'yân**, tahkik: M. A. Ḥâmid, cilt: IV, Ḳâhire 1367, s. 217; Sabri Orman, **age.**, s. 32.

[74] Bkz. Mahmut Mustafa Halavî, **İmam Gazâlî'nin Hayatı**, Cennete Doğru Yedi Geçit içinde, çeviren: Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul 2001, s. 4.

[75] eẕ-Ẕebîdî, **age.**, s. 7.

[76] Bkz. İbn el-'İmâd , **age.**, cilt: IV, s. 11; W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, s. 16.

[77] Bkz. İbn Ḫallikân, **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, ss. 11 vdd..

[79] İbn el-'İmâd, **age.**, cilt: III, ss. 361-362.

mutasavvıf Ḳuşeyrî'ye öğrencilik yapmış, tasavvufa eğilimli birisiydi.[80] Bu olgu, Ġazzâlî'nin çocukluğundan gelen sufi eğiliminin, Nişabur'daki eğitim yıllarında da sürdüğünü göstermekte; onun tasavvufi bilgisinin kaynaklarını görmemize katkı sağlamaktadır.

O, 1085 yılında, öğretmeni Cüveynî ölünceye değin, Nişabur'da kalmış ve öğretmeninin son zamanlarında eğitim öğretime yardım etmiştir. Onun bu sıralarda, el-Menḫûl fî Uṣûl adlı eserini yazdığı kaydedilmektedir.[81] Ġazzâlî'nin Cüveynî'nin ölümünden sonra, başkasından ders almadığı kaydedilir. Öğretmeni vefat edince, Nişabur'dan ayrılan Ġazzâlî, ordu karargahının bulunduğu '*el-Asker*' denilen yere gitmiş, orada vezir Niẓâm el-Mülk ile karşılaşmıştır.[82] Ġazzâlî, o sıralarda yaklaşık 27 yaşlarındadır ve bilgisi ve maharetiyle vezir tarafından hürmetle karşılanmıştır. O, Bağdat Nizâmiye Medresesine müderris olarak atanıncaya değin, Niẓâm el-Mülk'ün yanında kalmış; düzenlenen tartışmalara ve münazaralara katılmıştır.[83] Nihayet 1091 de, yani 33 yaşlarında, Bâṭınîlikle ideolojik anlamda mücadele etmek ve halkı onlardan korumak için kurulan Bağdat Nizâmiye Medresesine müderris olarak atanmıştır.[84] Böylelikle o, öğretmeni Cüveynî'nin yaptığı görevi üstlenmiştir.

Onun 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, Ġazzâlî'nin öksüz olarak, yokluklar içerisinde yetiştiği olgusuyla birlikte düşünüldüğünde, belli bir anlam bulmaktadır. O, Bağdat Nizâmiye Medresesinde, 300 öğrenciye ders vermeye başlayınca,[86] ünü kısa zamanda yayılmıştır. Kuşkusuz bu olguda, siyasilerden gördüğü teveccüh, halka dönük vaazları, münazaralardaki başarıları, fetvaları ve kendisine Ḥanbelî bilginlerce yöneltilen eleştirilerin, polemiklerinin, keskin zekası ve engin bilgisinin büyük bir rolü olmuştur. Bunlara bir de, o zamana değin güçlü bir eleştiriyle karşılaşmamış İslam filozofları ile etkin bir propaganda yürüten Bâṭınîleri köklü bir eleştiriye tâbi tutmasını da eklemek gerekmektedir.

O, Bağdat Nizâmiye Medresesinde ders vermeye başladıktan bir yıl gibi kısa bir zaman sonra, yani 1092'de, onun en büyük koruyucusu Niẓâm el-Mülk bir Bâṭınî 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 Ġazzâlî, bu taht kavgaları sırasında, kendisini siyasal çekişmelerin içinde bulmuştur. Melik Şah'ın ölümü üzerine, eşi Terken Hâtun, beş yaşındaki Maḥmud'u, veliahd Berk Yaruk yerine sultan yapmak isteyince, Ġazzâlî, siyasal güdülerle, yaşının küçüklüğü nedeniyle, Maḥmud'un sultan olamayacağını ilişkin bir fetva vermiş; Terken Hâtun da, aksi yönde fetva çıkartmıştır.[88] Terken Hâtun, oğlunun sultanlığını ilan ettikten sonra, Abbasî halifesi el-

---

[80] Bkz. Sabri Orman, **age.**, s. 32.
[81] Bkz. Sabri Orman, **age.**, s.s. 56-57.
[82] Bkz. İbn Ḫallikân, **age.**, cilt: IV, Ḳâhire 1367, s. 217.
[83] Bkz. İbn Ḫallikân, **age.**, cilt: IV, s. 217.
[84] Bkz. İbn el-'İmâd, **age.**,Cilt:IV, s. 12.
[85] Muṣṭafâ Cevad, '**Aṣr el-İmâm el-Ġazzâlî**, Ḳâhire 1962, ss. 506-507.
[86] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ min eż-Żalâl**, 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.

Muktedir bi Emrillah'tan hutbeyi kendi adına okutmasını istemiştir. el-Muktedir bunu kabul etmeyince, Terken Hâtun'un ısrarı, işleri krize sokmuş; bunun üzerine Gazzâlî, Terken Hâtun'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 isteğiyle el-Mustazhirî diye de bilinen, Fezâ'ih el-Bâtiniyye adlı eserini kaleme almasıdır.[91] Onun siyasal olaylarla içice 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 İhyâ' 'Ulûm ed-Dîn, Eyyühâ el-Veled, Hulâsa et-Tasânîf gibi eserlerinde, bilginlerin siyasal olaylardan uzak durmasını salık vermiştir.

Gazzâlî'nin Bağdat Nizâmiye Medresesinde baş müderrislik yaptığı yıllar, siyasal olaylarla iç içe olsa da, onun en verimli yıllarıdır. Otobiyografik eseri el-Munkiz'da 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 Tehâfüt el-Felâsife'yi yazmıştır.[93] Onun kelâma ilişkin olan, el-İktisâd fi el-İ'tikâd adlı eseri de aynı yılların ürünüdür ve Tehâfüt el-Felâsife'den sonra kaleme alınmıştır. Çünkü İktisâd'da yer yer Tehâfüt'e göndermeler yapmaktadır.[94] Tehâfüt'te vaat ettiği Mi'yâr el-'İlm adlı eseri,[95] büyük bir olasılıkla, 1095-1096 yıllarının ürünüdür. Mi'yâr el-'İlm'de, Mîzân el-'Amel'i yazmayı düşündüğünü söylediğine göre,[96] Mîzân el-'Amel ondan sonra kaleme alınmıştır. Yine, Bâtinîlikle ilgili yazdığı, Hüccet el-Hakk da, bu dönemin ürünüdür.[97]

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 irdeleyeceğimiz 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'da dillendirildiği biçimde olduğu konusunda kuşku duyulabilir. Kuşkusuz onun yaşadığını söylediği krizde, az önce sözünü ettiğimiz siyasi ortamın kırılganlığı, kendisine yöneltilen eleştiriler, kuşkucu mizacı ve erken dönem yaşantılarının etkisiyle beliren tasavvufî eğilimlerinin de güçlü bir rolü olduğu söylenebilir. W. Montgomery Watt, Gazzâlî'nin yaşadığını ifade ettiği krizi, özde olası ama şematik açıdan ifade edilişini kuşkulu bulur ve yaşanan krizin felsefe

---

[89] Bkz. Şiblî Nûmânî, **age.**, s. 21.
[90] Bkz. W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, s. 87.
[91] Bkz. Gazzâlî, **el-Munkiz.**, s. 21.
[92] Bkz. Gazzâlî, **el-Munkiz.**, ss. 11-12.
[93] Bkz. W. Montgomery Watt, **Müslüman Aydın.**, ss. 44-45.
[94] Bkz. Gazzâlî, **el-İktisâd fî el-İ'tikâd**, tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962, ss. 104-105 ve 215.
[95] Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt 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-Munkiz.**, s. 26.

ile ilk temas ettiği yıllarda olmuş olabileceğini söyler. Nitekim W. Montgomery Watt, hem el-Munḳiẕ 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 kelâmcılar, 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 kelâm 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 tasavvufla 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 meşgul olmasının bundan hemen sonra olduğunu biliyoruz. Tecrübesinin, Gazâlî'yi bilgisinin bütün kısımlarını yeniden tam bir değerlendirmeye sevketmesi de muhtemeldir."[98]

Ġazzâlî'nin, anılan şüphe krizinin dışında el-Munḳiẕ'da 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. Ġazzâlî bu bunalımı 1095'li yıllarda yaşar[99] ve bunalım sonrası görevinden ayrılır ve tasavvufî 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 beliriyor 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 gösterişti; 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 arzula-

---

[98] W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, s. 39.

[99] Bkz. W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, ss. 100 vdd..

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

Ġazzâlî, yaşadığı bu hal nedeniyle, 1095 yılında, kendi deyişiyle mal ve mülkü reddederek, Bağdat'tan ayrılmıştır. O, Bağdat'tan ayrılırken sufiliğin en doğru yol olduğuna karar vermiş bulunmaktadır.[101] Söylediklerine bakılırsa, İḥyâ' 'Ulûm ed-Dîn adlı eserini bu anılan olaydan sonra kaleme almaya başlamıştır.[102] Eser ansiklopedik nitelikte olduğu için yazımı oldukça uzum sürmüş olmalıdır. Fayṣal et-Tefriḳa, Cevâhir el-Ḳur'ân, Maḳṣad el-Esnâ, el-Erba'în fî Uṣûl ed-Dîn, Mi'râc es-Sâlikîn, Eyyuhâ el-Veled, el-Ḥikme fî Maḫlûḳât, Mişkât el-Envâr, Ravża eṭ-Ṭâlibîn 'Umde es-Sâlikîn, er-Risâle el-Ledünniyye, Kimyâ' es-Sa'âde, Me'âric el-Ḳuds, Ḫulâṣa et-Taṣânîf, Meżnûn el-Kebîr, Meżnûn es-Sâġîr, Mîzân el-'Amel gibi eserlerin[103] ne zaman yazıldıkları tam olarak bilinmese de tasavvufî döneminin ürünüdürler ve büyük bir olasılıkla 1095'deki bunalımdan sonra kaleme alınmışlardır.

Ġazzâlî'nin Bağdat'tan ayrılma isteğini Bâṭınî terörü korkusuna bağlayanlar da olmuştur.[104] Çünkü o, Bâṭınîliğe açıkça cephe almış; bu konularda Ḫüccet el-Ḥaḳḳ, Mufaṣṣal el-Ḫilâf, Feżâ'ih el-Bâṭiniyye, el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm gibi eleştirel eserler kaleme almıştır. Ayrıca Bâṭınîler, daha önce de söz ettiğimiz gibi, Niẓâm el-Mülk ve Melik Şah'ı öldürmüşlerdir. Onun eleştirel tutumu, doğal olarak onu, Bâṭınîlerin hedefi haline getirmiştir. Bunun dışında, Bağdat'tan ayrılış nedenini, Selçuklu sultanı Berk Yaruk'la iyi ilişkilerinin olmamasına bağlayanlar da vardır.[105] Ġazzâlî'nin kendi ifadesine bakılırsa, ayrılış nedeni, içsel bunalımlarıdır ve bu bu-

---

[100] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 29-30. Ġazzâlî'nin eserlerinin hemen hepsi Türkçe'ye kazandırılmıştır. Biz, kuşkusuz ulaştığımız Ġazzâlî çevirilerini dikkate almaya çalıştık 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 Ġazzâlî'ye ait kimi yapıtların çevirilerinin çok sağlıklı olmadığını, onların hala bilimsel bir tutumla Türkçe'ye kazandırılmaya gereksinimlerinin olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Ancak Arapça'dan yapılan çevirilerin büyük ölçüde bize ait olduğunu göstermek ve karşılaştırma zahmetinde bulunanlara 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 Türkçe'si için bkz. Gazzâlî, **Dalâletten Hidayete**, çeviren: A. S. Furat Şamil Yayınları, İstanbul 1978, ss. 71-73. Bundan böyle Türkçe çevirilere işaret etmek için *Tr.*; Arapça metinlere işaret için *Ar.* işaretleri kullanılacaktır.

[101] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s.29.

[102] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 33.

[103] Anılan eserlerden, **Mişkât el-Envâr**, **Me'âric el-Ḳuds**, **Mi'râc es-Sâlikîn**, **Meżnûn el-Kebîr** ve **Meżnûn es-Ṣaġîr** gibi kimi yapıtların Ġazzâlî'ye ait olmadığı ileri sürülmüştür. Bu savın, Ġazzâlî'nin tüm eserleri okunduğunda ve biçemleri karşılaştırıldığında yersiz olduğu görülür. Bu eserler özde Tanrı'ya yükseliş motifini ele alır ve Ġazzâlî'nin **Kimya' es-Sa'âde** ve **İḥyâ**'nın **Acâ'ib el-Ḳulûb** adlı bölümlerindeki bilgilerin bazen ayrıntılı bazen de özlü bir tekrarı niteliğindedir. Öte yandan bu eserlerden kimilerine Ġazzâlî kendisinin olduğundan kuşku duyulmayan kimi eserlerinde gönderme de yapmaktadır. Örneğin bkz. Ġazzâlî, **Ḫulâṣa et-Taṣânîf**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: IV, Betrût 1986, s. 131.

[104] Bkz. Sabri Orman, **age**., s. 35-36

[105] Bkz. Sabri Orman, **age**., s. 36.

nalımlar, daha çok öznel dinî 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; Dımeşk camiinde 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-Ḳudsiyye adlı eseri kaleme almıştır.[110] 1096 yılının sonunda hac için, muhtemelen, İskenderiye üzerinden Hicaz'a geçen Ġazzâlî, oradan tekrar Şam'a dönmüştür; en sonunda, Bağdat'a gelmiş; oradan Hamedan'a ve Tûs'a, yani doğduğu yere ulaşmıştır.[111] O, Kitâb ed-Durc'u Hamedan'da yazdığını kaydetmektedir.[112] Böylece Ġazzâlî'nin, Bağdat'tan ayrılıp geri dönene değin, uzlette geçirdiği süre, yaklaşık 11 yılı bulmuştur.

Onun, uzletten çıkma nedeni, Faḫr el-Mülk'ün isteği üzerine, öğrencilik yaptığı Nişabur Nizamiye Medresesinde yeniden eğitim-öğretim faaliyetine dönme çağrısı ve dostlarının ısrarlarıdır.[113] Fakat Ġazzâlî, 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 baş vurarak yapmayı dener ve zamanının fetret zamanı olduğunun altını çizer.[114] Bu toplumsal eleştiriye, erdemli insanların, Tanrı'nın bu yüzyılın başında, dinini ihya edecek bir müceddit göndereceği düşüncesi ve buna işaret eden rüyaları da eklenince[115] Ġazzâlî, müceddidin kendisi olduğu zannına kapılarak işe koyulur. Böylece, uzletten ayrılıp eğitim-öğretim hayatına geri döner; ancak Ġazzâlî, 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; amacıma erişir mi, yoksa mahrum mu kalırım bilmem; fakat ben, kesin (yaḳîn) 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]

Ġazzâlî'nin 1106'da başladığı, Nişabur Nizâmiye Medresesindeki görevi, 1109'da biter; çünkü onu oraya davet eden Faḫr el-Mülk, bir Bâṭınî suikastıyla, kısa süre sonra öldürülür. Ġazzâlî de doğduğu yer olan Tûs'a döner; evinin yanı başına, bilgi öğrenmek isteyenler için bir

---

[106] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 30.
[107] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 31.
[108] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 31.
[109] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 32.
[110] Bkz. Sabri Orman, **age.**, s. 57.
[111] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 32.
[112] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 27.
[113] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 42-43.
[114] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 42.
[115] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 43.
[116] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. Ar., 43-44; Tr., s. **88.**

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 Ġazzâlî'yi, Bağdat Nizâmiye Medresesine eğitim-öğretime dönmesi için çağırır. Ġazzâlî bir mektupla görevden affını ister ve teklifi nazikçe reddeder.[118]

O, Nizâmiye Medresesinden ayrıldıktın sonra, geri kalan ömrünü, öğrendiklerini paylaşmaya, eksik hissettiği hadis alanındaki bilgisini[119] artırmaya ve yazmaya ayırır. Onun hayatının sonlarına doğru, Ṣaḥîḥ-i Buḫarî'yi ezberlemeye ve Sünen-i Ebû Dâvud'u incelemeye çalışması,[120] çalışkanlığının önemli belgeleridir. O anılan süreçte, 1108'de el-Munḳiẕ, 1109'da el-Muṣtaṣfâ,[121] 1110'da da Minhâc el-'Âbidîn adlı eserleri kaleme alır.[122] Onun kaleme aldığı son eser, 1111 yılında, ölümünden kısa bir süre önce bitirdiği İlcâm el-'Avâmm 'an 'İlm el-Kelâm adlı yapıttır.[123] Ġazzâlî, 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 Ġazzâlî'nin son anlarını, kardeşi Aḥmed el-Ġazzâlî şöyle anlatır:

"Pazartesi günün sabah vakti olunca, kardeşim Ebû Ḥâmid, abdest alıp namaz kıldı. Sonra kefeninin getirilmesini istedi; onu aldı, öptü ve alnı üzerine koyarak, 'mülk sahibinin huzuruna çıkmak başım ve gözüm üstüne' dedi. Sonra ayaklarını uzattı, kıbleye döndü ve şafak sökmeden vefat etti." [124]

C-Bir Düşünür Olarak Ġazzâlî'nin Toplum Projesi:

Ġazzâlî, İslam dünyasının en çok eser vermiş[125]; İslam düşüncesinin yoğrulup biçimlendirildiği fıkıh, kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarında geçmişte ve yaşadığı dönemde tartışma konusu edilen her konuya eğilmiş bir düşünürdür. Bu nedenle onu, İslam dünyasının ansiklope-

---

[117] Bkz. Sabri Orman, **age.**, ss. 46 vd..

[118] Bkz. Ḥüseyin Emîn, **el-Ġazzâlî: Fâḳihen ve Feylesûfen ve Mutaṣavvufen**, Baġdâd 1963, s. 81.

[119] Ġazzâlî hadis alanındaki bilgisinin eksikliğinin farkındadır ve şöyle der: "*Benim hadis sahasındaki bilgim az ve kabule şayan değildir.*" Gazzâlî, **el-Kanûn el-Küllî fî et-Te'vîl**, İslâmda Müsâmaha içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s. 96.

[120] Bkz. eẕ-Ẕehebî, **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-Mubârek, **el-Aḫlâk 'İnde'l-Ġazzâlî**, Ḳâhire 1971, s. 66.

[125] Ġazzâlî'nin eser listesi gerçekten çok kabarıktır. Bunun üç nedeni vardır: İlki, eserlerin çoğunun risale (*makale*) şeklinde olmasıdır. Söz gelimi, **Eyyuhâ el-Veled**, **Ḫulâṣa et-Taṣânîf**, **el-Meẕnûn el-Kebîr**, **el-Meẕnûn es-Ṣaġîr**, **Fayṣal et-Tefriḳa**, **el-Ḳanûn el-Küllî**, **Ḳavâ'id el-'Aḳâ'id**, **er-Risâle el-Ledünniyye**, **el-Ecvibe, Risâle et-Ṭayr** oldukça küçük hacimlidir; hatta kimileri 4-5 sayfa civarındadır. İkincisi, eserlerdeki tekrardır. Söz gelimi, **Mihekk en-Naẓar**, **Ḳıstâs el-Müstaḳîm** ve **Mi'yâr el-'İlm**, özde **Maḳâṣıd el-Felâsife**'nin mantık bölümünün yer yer fikhî örnekler ve yeni polemiklerle bir tekrarıdır. **Muṣtaṣfâ**'nın İlk bölümü mantıkla ilgilidir ve neredeyse **Mihekk en-Naẓar**'ın olduğu gibi yeniden aktarımıdır. **Maḳâṣıd**, filozoflar eleştirilirken mantık bölümü hariç, neredeyse tümden **Tehâfüt**'te yeniden aktarılır. **el-Ḥikme** çoğu öğesiyle **Kimyâ' es-Sa'âde**'de yinelenir; **Kimyâ' es-Sa'âde** ise özde **İḥyâ**'da içerik olarak bulunmaktadır. **Me'âric el-Ḳuds**, nefs konusunu ele alır, özde **Maḳâṣıd**'ın nefs bölümünün genişletilmiş şeklidir ve **Ravża et-Ṭâlibîn**, **Mîzân el-'Amel**, **İḥyâ**'nın **Acâ'ib el-Ḳulûb** bölümünde, **er-Risâle el-Ledünniyye**, **el-Ecvibe**, **Mi'râc es-Sâlikîn**, **Miṣkât el-Envâr** adlı yapıtlarda özet olarak yinelenir. Bu arada, **Mi'râc es-Sâlikîn** adlı yapıtın, **Tehâfüt**'ün filozofların evren tasavvurunu anlatan ve eleştirilen bölümünün önemli ölçüde bir özetini içerdiğini kaydetmeliyiz. Aynı durum Bâtınîleri eleştiren eserler için de geçerlidir ve yeni bir kurguyla aynı konular yinelenir. Yine **İlcâm el-'Avâmm**'daki çoğu görüş **İḥyâ**'da öz olarak bulunur. Üçüncüsü, belli kitapların kimi bölümleri ayrı bir kitap olarak sunulmuştur. Söz gelimi, **Risâle el-Ḳudsiyye**, **Ḳavâ'id el-'Aḳâ'id**, **İḥyâ**'nın bölümleridir ve ayrı kitap olarak da ele alınmıştır.Yine **el-Erbâ'în fî Uṣûl ed-Dîn** adlı eser **Cevâhir el-Ḳur'ân** adlı eserin bir bölümüdür. Öte yandan aynı kitabın bazen iki ayrı ad altında anıldığına da tanık olmaktayız. Söz gelimi, **Eyyûhâ el-Veled** ve **Ḫulâṣa et-Taṣânîf**, çok küçük yazım ve ifade farklılığının dışında aynı eserdir.

dik nitelikli yazarları arasında saymakta bir sakınca olmasa gerekir. Acaba Ġazzâlî niçin hemen her konuya eğilme gereksinimi duymuş, o kadar çok eser kaleme almıştır? Bu soruya Bağdat ve Nişabur Nizâmiye Medreselerinde öğretmenlik yapması, dönemin halifelerinin onu yazmaya itmesi, kendisine öğrencileri ve halktan insanlarca pek çok sorunun sorulması gibi Ġazzâlî'nin kendi eserlerine gönderme yaparak, çok çeşitli nedenler gösterilebilir. Kuşkusuz yine, kendi söylemine gönderme yaparak, onu her konuyu öğrenmeye yönelten merakı, tatmin olmayan kuşkucu zekası, taklit bağından kurtulmak için her şeyi öğrenme ve kendi süzgecinden geçirme isteği, eğitiminin genel kalıtlarının 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 Ġazzâlî'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 Ġazzâlî, el-Munḳiẕ adlı otobiyografik eserinde kendi bireysel deneyimleri ekseninde örneklenen bir hakikat araştırması sunarak, belli bir projeye gönderme yapar. Toplumsal bağlamından koparak ele alındığında, el-Munḳiẕ'ın bireysel bir deneyimi dile getirdiği söylenebilir. Ancak oradaki düşünceler, modern araştırıcıların kimilerinin de fark ettiği gibi, toplumsal tutamakları açısından ele alındığında, el-Munḳiẕ'da sunulan çabanın bireysel olmaktan çok, toplumsal olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.[126] el-Munḳiẕ'ın, Ġazzâlî'nin hayatının son yıllarında, yaklaşık 1108'de kaleme alındığı ve bir düşünür olarak ne yapmak istediğini ve ne yaptığını 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-Munḳiẕ'daki düşüncelerle harmanlayarak ele almak gerekmektedir. Bu açıdan, '*Ġazzâlî'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-Munḳiẕ'da gerekse şüphe krizinden sonra kaleme aldığı İḥyâ adlı yapıtında, en sık gündeme gelen ve sosyal yönü ağır basan olgulardan birisi, içinde yaşadığı toplumu, dinsel inanç ve eylem açısından eleştiriye tâbi tutmasıdır. Bu eleştiri, hem bilginlere hem de sıradan insanlara yönelik bir eleştiridir.[127] O, sıradan insanlara yönelik eleştirisini, '*zaman fetret zamanıdır; devir bâtıl devridir; eğer halkı kendi yollarından hakka davetle meşgul olursan, zamanın insanlarının hepsi sana düşman olurlar; onlara nasıl karşı koyarsın ve onlarla nasıl geçinirsin*'[128] ifadesiyle özetler. Onca, halkta meydana gelen bozulmalar, sıradan insanların etkinliklerinden değil, aksine, belli grupların etkisinden ileri gelmiştir. O, bu bağlamda, şu saptamayı ve çözümlemeyi yapar:

---

[126] Bkz. W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, s. 43.
[127] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ' 'Ulûm ed-Dîn**, cilt:I, Beyrût, tarihsiz, ss. 1-12 ve 44-45; **el-Munḳiẕ**., ss. 40-42.
[128] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., s. 42; Tr., s. 86.

"Halkın inancının gevşeme ve imanlarının zayıflığının nedenlerini araştırdım, karşıma dört neden çıktı. İlki, felsefe ile meşgul olanlardan; ikincisi, tasavvuf yoluna girenlerden; üçüncüsü, ta'lîm davasına bağlananlardan; dördüncüsü de, halk arasında bilgileriyle tanınmış kimselerin davranışlarından gelmekteydi. Bir müddet, halktan teker teker şeriatın 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'lîm ile görüşmüş dördüncüsü, 'hakkı bulmak güçtür, ona giden yol kapalıdır; bu hususta ihtilaf pek çoktur, mezheplerden bazısı, diğer bazısından daha iyi değildir; akılların ileri sürdükleri kanıtlar birbirlerine karşıttır; bireysel görüş (rey) sahiplerinin düşüncelerine güvenilmez; Ta'lîm mezhebine davet eden daha sağlamdır;... şu halde, şüphe uğruna, kesin bilgiyi (yaḳîn) nasıl bırakabilirsin' diyordu. Bir beşincisi de, 'bunu taklit ederek yapıyorsun; ben felsefe okudum ve peygamberliğin hakikatini anladım; bunun sonu, hikmet ve kamu yararına (maṣlaḥat) dayanır; ibadetlerden maksat, halkın cahil kısmını zaptetmek; onları, birbirlerini öldürmekten, çekişmekten ve nefsânî arzulara dalmaktan alı koymaktır; 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 Naṣr el-Fârâbî'nin kitaplarından öğrenmiştir." [129]

Ġazzâlî, toplumdaki sıradan insanları şeriattan uzaklaştıran anılan gruplarla, hesaplaşmak gereğine inanır ve kendi deyişiyle *'sufilerin, filozofların, Ta'lîmiye 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 Ġazzâlî, toplumda yayılmaya yüz tutan ve sıradan insanları olumsuz etkileyen düşünsel akımlarla hesaplaşmaya girer. el-Munḳiẕ'da dile gelen bu hesaplaşma, orada ifade edilenin aksine, öznel bir hesaplaşmayı değil, aynı zamanda, belli bir toplumsal kritiği de gündeme getirmektedir. Ġazzâlî, araştırmasına öznel deneyimlerin ifadesi gibi görünen bilgikuramsal bir şüpheyle 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 kelâm bilginleri, Bâṭınîler (*Ta'limiye*), filozoflar ve sufilerdir.[132] Ġazzâlî, bir önyargıyla, *'hakikatin bu dört zümrenin dışında olamayacağı: eğer hakikat bunların dışında ise,*

---

[129] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., ss. 40-41; Tr., ss. 83-85.
[130] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., s. 42; Tr., ss. 86.
[131] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 5-7.
[132] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 8.

ona ulaşılamayacağı'[133] gerekçesiyle, anılan zümreleri teker teker irdelemeye geçer. Onca bu araştırma, taklit bağından kurtulmak için de zorunludur.[134]

Onun, irdelemeye yöneldiği ilk grup, kelâm bilginleri ve kelâm bilimidir.[135] Onca kelâm bilimi, sünnete uyanların (*ehl es-sünne*) inançlarını savunma ve onu, yenilikler ortaya atanların (*ehl el-bid'a*) tehlikesinden korumayı amaçlamıştır. Ancak, kelâm bilginlerinden bir grup bu amacı gerçekleştirmeyi bir süre başarmış; sonra kelâm bozulmaya yüz tutmuştur. Çünkü kelâm, eytişime (*cedel*) dayandığı için, kelâmcılar karşıtlarından 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, karşıtların çelişkilerini bulup çıkartmakla, kabul ettikleri ilkelerin doğurduğu yanlış sonuçları göstermekle yetinir.[137] Kelâm tarihinin gelişim süreci, kelâm bilginlerini de hakikati araştırmaya itmiş; Ehli Sünnetin inançlarını savunmanın yanısıra nesnelerin hakikatini anlamak için töz, ilinek, cisim ve bunların özellikleri vb. araştırmışlardır. Fakat kelâmın amacı bu olmadığı için, Ġazzâlî'ye göre buna ulaşamamışlardır.[138] O, kelâm ve kelâm bilginleriyle ilgili yargısını, '*kendi amacını ifadeye yeter ve fakat benim amacım için yetersiz buldum*'[139] şeklinde belirler; ancak bu yargısına rağmen, onu, tümden mahkum 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 işlevselsizdir. Bu yüzden Ġazzâlî, gerek İḥyâ ve gerekse İlcâm el-'Avâmm'da, normal koşullarda, halkı kelâmdan ve kelâm bilginlerinden uzak tutmaya çalışır; çünkü kelâm onların taklidî inançlarında şüphe uyandırabilir; inançlarını yıkabilir.[141] Buna rağ-

---

[133] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, Ar., s. 8; Tr., s. 44.

[134] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 8.

[135] Ġazzâlî'nin kelâmcılar ve kelâm bilimine yönelik en kapsamlı değerlendirmesi **İlcâm el-'Avâmm 'an 'İlm el-Kelâm**, **İḥyâ** ve **el-Munḳiẕ**'da yer alır. **İlcâm**, **İḥyâ**'da ve el-**Munḳiẕ**'daki değerlendirmelerin bir araya getirilip yeniden örgütlenmesidir. Bu eserlerin dışında diğer eserlerde de yer yer kelâm bilimine değinilir, ancak 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-Ġazzâlî içinde, cilt: II, Beyrût 1986, ss. 61-119. **İlcâm** adlı yapıtın özeti ve özgün bir çözümlemesi için bkz. W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, ss. 112-114. Ġazzâlî, **İḥyâ**'da kelâmın gerekliliğini ve gereksizliğini savunan bilginlerin görüşlerini aktarır ve bir orta yol bulmaya çalışır. Onca, Süfyân es-Sevrî, Aḥmed bin Ḥanbel, Mâlik ve Şâfi'î bu bilimi haram saymıştır. Selefiyenin öncüleri arasında sayılan bu kimselerden Şafi'î, '*insanın şirkten başka her günahla Tanrı'nın karşısına çıkması, kelâmcı olarak çıkmasından iyidir*' ve '*insanlar kelâmdaki kötülüğü bilselerdi aslandan kaçar gibi ondan kaçarlardı*' derken, Aḥmed bin Ḥanbel, '*kelâmcı asla iflah olmaz; kelâm ile uğraşanın kalbi daima kuşku içindedir*' demiştir. İmâm-ı Yûsuf , '*bilgiyi kelâmda arayanlar zındıklaşır, dinden çıkar*' demiştir. Yine onca, el-Ḥasan el-Başrî, '*kelâmcılarla tartışmayın, onlarla düşüp kalkmayın, sözlerine kıymet vermeyin*' demiştir. Ġazzâlî bunların karşısında kelâm bilimini savunanların ise, '*bid'at tehlikesini ve İslama 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 benzetir. 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. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 90 vd.. Türkçe'si için bkz. Gazâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Din**, çeviren: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1973, ss. 240-241.

[136] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 8-9.

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

[138] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 9; **İḥyâ**., cilt: I, s. 91.

[139] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, Ar., s. 8; Tr., s. 45.

[140] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ** ., ss. 9-10; **İḥyâ**, cilt: I, s. 93.

[141] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 91 vdd.; **İlcâm el-'Avâmm**., ss. 60 vdd..

men Ġazzâlî, paradoksal bir biçimde, inancında şüphe uyanmış biri varsa, o zaman kelâmın şifa olabileceğini de söylemektedir.[142] Onca kelâmın ana görevi dışsaldır; İslama yönelen ve ona bulaştırılan bid'atleri yok etmek; bunların halka sirayet etmesini engellemektir. O bu görevi, hac yolundaki muhafızların görevine benzetir.[143] Bu yüzden Ġazzâlî, her şehirde anılan görevi yerine getirmek için, bir kelâm 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 tefsîr 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 Ġazzâlî, kelâma işlevsel bir rol vererek kelâmla ilgili yazmış olduğu eserlere de belli bir meşruluk zemini kazandırır.[145] Fakat onun temel çabası, kelâmı son tahlilde, akait haline dönüştürmeye dönüktür.

Ġazzâlî'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 söyle der:

"*Ben, İslam bilginleri içinde dikkat ve çabasını buna yönlendirmiş 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]

Ġazzâlî, anılan saptamasında dillenen gerekçelerle, Bağdat Nizâmiye Medresesinde eğitim-öğretim faaliyetine yürütürken, iki yılını felsefeye ayırır[148]; önce Maḳâṣıd'ı ardından da Tehâfüt'ü yazar. Onun, felsefeye ve felsefecilere yönelik eleştirisi,[149] kendi deyişiyle, önyargılı ve dinsel endişelerle yüklü, şu sorularla güdümlenmiştir:

---

[142] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 9-10; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 92; **İlcâm el-'Avâmm.**, s. 88.

[143] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 27.

[144] Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, Ar., s. 93; Tr., s. 249.

[145] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 92.

[146] Ġazzâlî'nin filozoflara yönelik en kapsamlı eleştirisi **Tehâfüt el-Felâsife** adlı yapıtında göze çarpar. **el-Munḳiẕ**, **el-İḳtiṣâd**, **Fayṣal et-Tefriḳa** ve **Mi'râc es-Sâlikîn** gibi eserlerinde aynı eleştiriler özlü olarak yinelenir. Krş. **Tehâfüt.**, ss. 36 vdd..

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

[148] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s.10.

[149] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 37 vd.. Ġazzâlî'nin felsefecilere karşı tutumu çok katıdır. Bu katılık, **Fayṣal et-Tefriḳa**'da iyice belirginleşir. Çünkü orada dinsizlik suçlamasını hak eden tek grubun onlar olduğunu kaydeder; dinsizlik suçlamasına muhatap olanın canının ve malının helal olduğunu ekler (**Fayṣal et-Tefriḳa.**, s. 136). Ġazzâlî, niçin bu denli katı bir tutum içerisine girmiştir? Filozofların, Ġazzâlî'nin dediği gibi halkı inanç yönünden olumsuz etkiledikleri söylense bile, bu durum bu kadar katı bir tutum benimsemek için yeterli midir? Çünkü filozoflar Tanrı'yı yadsıdıklarını ve dini tümden rafa kaldırdıklarını söylememektedirler. Kaldı ki, kültürel

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

Ġazzâlî, anılan sorulara yanıt bulmak için, gelenekteki tasnifleri dikkate alarak, filozofları üç grup olarak ele alır. Bunlar, Dehriler (*Dehriyyûn*), Tabiatçılar (*Ṭabi'iyyûn*) ve İlahiyatçılardır (*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] Ġazzâlî, bu grubu, zındıklıkla suçlar.[153] Onun zındıklık suçlaması, gelişi güzel 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 (*teşrîḥ*). Bu çalışmaları sırasında, canlılarda Tanrı'nın hikmetini, düzenini ve ereğini görmüşler; hayvan ve bilhassa insan vücudunu yaratan Tanrı'nın, 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. Ġazzâlî'ye göre, bunlar, hayvanlar gibi şehevî arzularına dalmışlardır ve Tanrı'yı onaylamalarına rağmen, ahireti yadsıdıkları için, zındıktırlar.[154] Filozofların üçüncü grubuna gelince,

---

düzeyi düşük insanlara felsefenin sirayet ettiğini söylemek de çok zor gibi görünmektedir. Ġazzâlî'nin yaşadığı bölgede felsefenin yaygınlaştığı; İslam dünyasında felsefe dışlandığında bile İşrakî 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 Ġazzâlî'yi oldukça etkilemiş olmalıdır. Onun kimi söylemleri, bu etkinin kimi kez onu duygusal açıdan ateşlendiği izlenimi uyandırmaktadır. Onca filozoflar, sıradan insanları küçük görmekte, kelâmcıların ve fıkıhçıların din imgesini sanıya indirgemektedir. Ayrıca, felsefî bilimleri bilmekle övünmekte; bu bilimleri bilmeden ilahiyat konuları üzerinde konuşulamayacağını savunmaktadırlar. Onlar bu tutumlarıyla adeta kendilerini ayrıcalıklı bir konuma oturtmaktadırlar (**Tehâfüt**., ss. 37 vd.). Kelâm ve fıkıh geleneği ile yetişmiş ve bilgi hırsıyla dolu olan Ġazzâlî'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 içmek kadar kolaydır*' demekte (**el-Munḳiẕ**., s. 42); onların bildiği her şeyi öğrenecek ve bundan hareketle onları eleştirecek kadar kıvrak zekalı olduğunu göstermeye kalkışmaktadır. Bu bilgiçlik onu, filozofları, '*tutarsız, çelişkili görüşlere sahip olma, görüşlerinin zan ve tahminin ötesinde olmadığını, onların taklitçi ve kıt akıllı olduklarını*' söylemeye itmiş ve onları '*azgınlık ve dinsizlikle*' suçlamasına neden olmuştur (**Tehâfüt**., ss. 40 vd.; **Maḳâṣıd**., ss. 35-36). Öte yandan o, '*ilahiyat sahasında konuşmak için, felsefî bilimlerin, mantık dışındakilerin, bilinmesinin gerekli dahi olmadığını*' göstermeyi denemiştir (**Tehâfüt**., s. 44 vd.). Ancak hayatının ileriki safhalarında filozoflar gibi seçkinci bir anlayışa kaymış; onların pek çok düşüncesini, eserlerinde kaynağının filozoflar olduğunu söylemeden aynen yinelemiştir.

[150] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., s. 10; Tr., s. 47.
[151] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 11-12.
[152] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 11.
[153] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 11.
[154] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 11-12.

Ġazzâlî'ye göre bunlar, sonraki filozoflardır. Aralarında Socrates, Platon ve Aristoteles yer almaktadır. Onca bu filozoflar, Dehrilerin ve Tabiatçıların görüşlerini reddetmişler ve çelişkilerini ve yetersizliklerini başkalarına söz bırakmayacak biçimde ortaya koymuşlardır. Ġazzâlî, anılan filozofların da, birbirini yadsıdığını ifade ettikten sonra, bunun Tanrı'nın bir hikmeti olduğunu söyler; çünkü Tanrı, düşmanı düşmanla savmıştır.[155] Onca, onların felsefelerini, İbn Sînâ ve Fârâbî en doğru şekilde aktarmışlardır. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin aktardığı biçimiyle, bu felsefenin bir kısmı küfrü, bir kısmı bid'ati içerir, bir kısmı da özde inkarı gerektirmez.[156]

Ġazzâlî, filozofların bilimlerini, matematiksel bilimler (*riyâẓiyye*), mantıksal bilimler (*manṭıḳiyye*), doğa bilimleri (*ṭabi'iyye*), tanrısal bilimler (*ilâhiyye*), siyasal bilimler (*siyâsiyye*)ve ahlaksal bilimler (*aḫlâḳiye*) olarak altı kısma ayırarak, onların küfür ve bid'at 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] Ġazzâlî, doğa bilimlerini, doğal nedenselliği savunduğu için eleştirir.[159] Ahlaksal ve siyasal bilimlerin, velilerin kitaplarından ve peygamberlerin sözlerinden devşirildiğini ve onlara bid'atlerin karıştırıldığını söyler.[160] Onca, bu filozofların en büyük hatası, tanrısal bilimlerdedir. Çünkü onlar, mantıkta şart koştukları kesinlik içeren hususlara, bu bilimde sadık kalamamışlardır.[161] Onlar bu bilimde, yirmi temel hata yapmışlardır; bu hatalardan, üçü dinsizliği, on yedisi de bid'ati içerir. Dinsizliği gerektiren üç mesele, '*cesetler dirilemez; ceza ve sevap görecek olan ruhlardır; azap ruhsal olup bedensel değildir; Tanrı tümelleri bilir, tikelleri bilmez ve evren öncesiz ve ezelidir*' sözlerinde ifadesini bulur.[162] Ġazzâlî, 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]

Ġazzâlî felsefeyi eleştirdikten ve onların küfrü gerektiren görüşlerini ortaya koyduktan sonra, aklın bütün sorunları kavramada müstakil ve bütün müşkülleri halledecek durumda olmadığını anladığını belirterek,[164] hakikat araştırmasına Ta'limiye mezhebinin görüşlerini irdeleyerek sürdürür.[165] Ta'lîmiye (*Bâṭınîlik*) onun yaşadığı dönemde etkin bir propaganda yürütmekte ve halkı etkilemektedir. Öte yandan, Mısır'da egemen olan Şi'î Fâtımîler ve onlar adına çalışan, Ḥasan Ṣabbâḥ tarafından desteklenen, ta'limilik görüşü, insanları etkilemenin yanında terör

---

[155] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 12; **Tehâfüt.**, s. 40.
[156] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 12-13; **Tehâfüt.**, s. 40.
[157] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 13 vd..
[158] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 13-15.
[159] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 15-16; **Tehâfüt.**, ss. 190 vdd...
[160] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 17-18.
[161] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 16.
[162] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 16-17; **Tehâfüt.**, ss. 46 vdd.; **el-İḳtiṣâd.**, ss. 249-250; **Fayṣal et-Tefriḳa**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986, ss. 132-133.
[163] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, Ar., s. 11; Tr., s. 48. Aynı yargı için bkz. **el-İḳtiṣâd.**, s. 249; **Fayṣal et- Tefriḳa.**, s. 133.
[164] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 21.
[165] Ġâzzâlî'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 Ġazzâlî'yi onların temel görüşlerini öğrenmeye, onların yöntemlerini halka anlatıp uyarmaya itmiştir. Bu konuda Sünnî siyasal yapı onu desteklemiş, yapıtlar kaleme almaya teşvik etmiştir. Ġazzâlî anılan grupla ilgili olarak, **el-Mustaẓhirî**, **Ḥuccet el-Ḥaḳḳ**, **Mufaṣṣal el-Ḫilâf**, **Kitâb ed-Durc**, **el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm** adlı yapıtları kaleme aldığını söylemektedir. Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 26-27.

eylemlerine de bulaşmıştır.[166] Ta'limiliğin bu siyasal yönü, el-Mustaẓhirî'yi, Ġazzâlî'den bu konuda eser yazmasını istemesine de neden olmuştur.[167] Bu konuda eserler kaleme olan Ġazzâlî, onların görüşlerinin özünün, masum imama inanmak; aklı ve bireysel görüşü (*rey*) reddetmek olduğunu öğrenmiş; bunun ise, Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu bildirilere, yani Kur'an ve sünnete ters olduğunu göstermeye girişmiştir.[168] Onca, onların masum imamdan öğrendiklerini iddia ettikleri bilgiler Pythagoras'ın zayıf felsefesinin kalıntılarından başka bir şey değildir. Filozofların en eskilerinden olan bu kişinin görüşlerini Aristoteles bile çok zayıf bulmuş ve reddetmiştir.[169] Ġazzâlî, onların masum imamın saptanması hususunda da, kanıt göstermekten aciz olduklarını; her sorunlu durumla karşılaşınca, onu masum imama havale ettiklerini belirtir; ömürlerini, masum öğretici aramak ve onu bularak kurtuluşa ermek uğruna ziyan etmelerini garip bulur.[170] Onca, aslında Ta'lîmiyenin hakikati aramak ve bulmak gibi halisane bir gayesi bulunmamaktadır; asıl gayesi, halkı ve düşünemeyenleri masum öğreticiye ihtiyaç olduğuna inandırmak ve bunu yaparken de Kur'an ayetlerini çevirtilerle (*te'vîl*) tahrif etmek[171]; buna gereksinim olmadığını söyleyenleri, kuvvetle ve susturucu sözlerle ikna etmeye çalışmaktır; siyasal propaganda yapmaktır.[172]

Ġazzâlî, 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 Ṭâlib el-Mekkî'nin Ḳût el-Ḳulûb'unu, el-Ḥâris el-Muḥâsibî'nin kitaplarını, Cüneyd, Şiblî, Ebû Yezîd el-Bisṭâmî'nin ve diğer sufilerin sözlerini okuduğunu kaydeder[173]; Ḥallac-ı Manṣûr'da ortaya çıkan, *'ene'l-ḥaḳḳ'* (*ben Tanrı'yım*) anlayışını, ḥulûl (*Tanrı'ya girip yerleşme*), ittiṣâl (*Tanrı ile birlenme*) gibi tasavvufî görüşleri ve şathiyeleri (*kendinden geçme halinde söylenen şeriata aykırı sözler*) eleştirir[174]; gerçek tasavvu-

---

[166] Bkz. Sabri Orman, **age**., ss. 18 vdd..

[167] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 21 ve 27. Ġazzâlî, sultandan aldığı emri şu sözleriyle aktarır: "*Bâtınîlerin reddine dair bir kitap yazarak hizmet etmeme işaret eden, şerefli, kutsal, peygamberî... emirler çıktı.*" Gazâlî, **Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l Bâtınıyye/el-Mustazhirî)**, çeviren: Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 2.

[168] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 22-23; **Fedâihu'l Bâtınıye**., s.23 vdd..

[169] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 27.

[170] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 27; **Fedâihu'l Bâtınıye**., ss. 45 vdd..

[171] Ġazzâlî, Bâṭınîlerin yorum anlayışını eleştirir ve onların sözcüklerin dilsel anlamını hiçe saydıklarını söyler. Söz gelimi onlar, *'beyt (ev) sözcüğünü kalp, kelb (köpek) sözcüğünü öfke ve diğer kötü nitelikler, oruç sözcüğünü sırrı tutmak, kabeyi peygamber, bâbı (kapı) Alî, 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 kattır, yerler de; yıldızlar, yani gezegenler de yedidir; haftanın günleri de yedidir; işte tüm bunlar imamlar zincirinin yedide tamamlanacağına delildir...' 'Ademoğlu Muhammed kelimesinin harflerine benzer. Çünkü başı mim gibidir; uzatılmış kolları ha harfine, gövdesi mim harfine; bacakları dal harfine benzer.*" Bkz. **İḥyâ**, cilt: I, s. 50; **Fedâihu'l Bâtınıye**., ss. 35-36. Ġazzâlî Bâṭınîleri anılan yorum anlayışından dolayı suçlasa da hayatının son döneminde kaleme aldığı eserlerde onlardan geri kalmaz. Söz gelimi **Minhâc el-'Ârifîn** adlı yapıtında, *'ḳayâmı (ayakta durmak) nefsi cehalet uykusundan uyandırmak; tahâreti (temizlik) kalbi ve zihni Tanrı'dan başka düşünceden arındırmak; ṣavmı (oruç) nefsin kötü arzularının yok olması; zekâtı tüm organların kötülüklerden arınması'* vb. biçimde yorumlar. Bkz. Ġazzâlî, **Minhâc el-'Ârifîn**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: I, Beyrût 1986, ss. 72 vdd..

[172] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 27-28; **Fedâihu'l Bâtınıye**., ss. 10 vdd..

[173] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 28.

[174] Ġazzâlî, ittihadın (*birlenme*) imkansız olduğunu söyler; çünkü bu *'Amr'ın Zeyd olduğunu'* söylemeye benzer. Onca, biri kalkar da kendisinin Tanrı olduğunu (*ene'l-ḥaḳḳ*) söylerse bu dinsizliktir. Bu nedenle sufilerin birlenme sözleri mecazi olarak yorumlanmalıdır. Onlar, Ġazzâlî'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 Bisṭâmî'nin, *'ben kendi varlığımdan yılanın derisinden soyunması gibi soyundum, bir de ne göreyim, ben O'yum'* sözü Tanrı'ya bağlılığa işaret eder. Ġazzâlî'ye

fun dışına çıktıklarını söylediği, Ehl el-İbâha'yı reddeder.[175] Onu, Sünnîlikle; özellikle Eş'arîlikle 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 kelâmda ne felsefede ne de ta'lîmiyededir. Hakikat sufilerin yolundadır.

c-Yığılan Bilgi Karşısında Eleştirel Söylem:

Ġazzâlî'nin düşüncelerinde billurlaşan ve toplumsal yönü ağır basan bir diğer olgu da, onun el-Muḳiẕ, İḥyâ, Eyyuhâ el-Veled ve Ḫulâṣa et-Taṣânîf'te görülen, yığılmış bilgi karşısındaki eleştirel söylemdir. Onun gibi çok fazla eser vermiş; hayatını bilgi öğrenmekle geçirmiş ve İḥyâ'nın ilk kitabını, bilginin faziletini anlatmaya ayırmış birisi,[178] niçin böylesi bir söylem içerisine girmiştir? Aslında, bu sorunun yanıtı, onun bilgiden ne anladığı ile ilintilidir ve bilgi sınıflamalarında açığa çıkar.

Ġazzâlî, 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 velilerden öğrenilen bilgilerlerdir.[180] Dinsel olmayan bilimler ise, ilk bakışta akıl,

---

göre, kim nefsinin arzularından arınırsa, Tanrı'dan 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, tıpa tıp O'dur*' demek insanı dinden çıkarır ve '*ben Tanrı'yım*' demesine neden olur. Bu söz, Hıristiyanların sözüne benzer; çünkü onlar İsâ'ya Tanrı derler. Ġazzâlî'ye göre, '*ben Tanrı'yım diyen, aynaya bakıp, oradaki kendi suretini başkası sanan gafil gibidir.*' Ben Tanrı'yım sözü ya '*ben sevdiğim, sevdiğim de ben*' sözü gibi yorumlanabilir ki, bu yorum kabul edilebilir; ya da Hıristiyanların, '*Lâhût Nâsût'la birleşti*' sözü gibi anlaşılabilir ki, bu bir yanılgıdır ve asla kabul edilemez. Bu yüzden, Ġazzâlî Müslüman mistiklerin sözünü Hıristiyan anlayışından ayırmaya çalışır ve onları mecazî deyişler olarak alır. Söz gelimi onca, Ebû Yezîd'in '*şanım ne büyüktür*', Ḥallâc'ın '*ene'l-ḥaḳḳ*' deyişi vb. mecazi olarak yorumlanmalıdır. Ḥulûl da tıpkı birlenme iddiası gibi saçmadır; çünkü bu bir nesnenin içine girip yerleşmeyi ifade eder; bu ise Tanrı için olanaksızdır. Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' el-Ḥusnâ**, tahkik: Aḥmed Ḳabbânî, Beyrût, tarihsiz, ss. 120-124.

[175] Ġazzâlî, 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, Bâṭınîlerin halkı masum imama yönlendirmesi arasında, aslında en azından mantıksal açıdan bir fark yoktur. Mürşidi onaylayan Ġazzâlî'nin mantıksal olarak masum imam düşüncesine de karşı çıkmaması gerekirdi. Ancak o mantıksal 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 mantıksal sonuçlarının Sünniliğin onayladığını göstermeye çalışır. Ġazzâlî'nin süfiliği çevirtiyle Sünnileştirmesini ve onun Sünniliğin dışına çıkan öğelerini nasıl reddettiğini görmek için bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 40-41; **Kimya-yı Saâdet**, çeviren: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979, ss. 47 vdd.; **İḥyâ**., cilt: I, s. 39; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, ss. 25-27; **Mişkât el-Envâr**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, ss.18 vd.; **el-Maḳṣad**., ss. 120-124.

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

[177] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 28.

[178] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 12 vdd..

[179] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 22; **Fâtihat'ül-Ulûm (İlimlere Giriş)**, çeviren: Abdulkadir Akçiçek, Gonca Yayınevi, İstanbul 1984, ss. 179 vd.; **er-Risâle el-Ledünniyye**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986, ss. 96; **el-Muşteṣfâ min 'İlm el-Uṣûl**, cilt: I, Mışır 1322, s.5. Ġazzâli'nin hemen her eserinde farklı bir bilim tasnifiyle karşılaşılır. Ancak ana çatı pek değişmez. O yer yer aklî ve şer'î olarak bilgi tasnifi yapsa da, onun yapay bir ayrım olduğunu ima eder ve her aklî bilimin bir yönüyle şer'î, her şer'î bilimin de bir yönüyle aklî olduğunu söyler. Ġazzâlî'nin her eserinde farklılaşan bilgi tasnifleri için bkz. Necip Taylan, **Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri (Bilgi, İman, Mantık)**, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1989, ss. 31-42. Ġazzâlî'nin bilgi sınıflaması özgün değildir; benzer ayrımlar pek çok İslam düşünüründe bulunur. Bkz. İ. Agah Çubukçu, **İslâm Düşünürlerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri**, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar içinde, AÜİF Yayınları, Ankara 1972, ss. 99 vdd..

[180] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 22.

deneyim gibi diğer vasıtalarla elde edilen bilimler olarak nitelenir ve övülen (*maḥmûd*), yerilen (*mezmûm*) ve sakıncası olmayan (*mübah*) 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, hiç bir yarar sağlamayan sihir, tılsım 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 Ġazzâlî, bilgiye belli bir sınır koyar ve dinsel gereksinimlerin ötesinde araştırmayı gerektiren bilgiye karşı durur; gerçek bilgiyi, ahiret bilgisi olarak nitelendirdiği, Tanrı'ya götüren ve okumakla değil mistik deneyimle elde edilen bilgi olarak görür.[185] O, bu anlayışını, '*faydasız bilgiden Tanrı'ya sığınırız; az başarı çok bilgiden iyidir; amelsiz bilgi fayda vermez*'[186] gibi Hz. Muhammed'e mal edilen sözlere dayandırır. Ġazzâlî'nîn 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 aklî ya da felsefî bilimlere, son olarak da yerilen bilimlere bakışını, örnekleriyle görelim.

1-Dinsel Bilimler:

Ġazzâlî, 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 tâbi tutar.[187] O, bu sınıflamasını, bedene ilişen hallerle karşılaştırarak, azı da çoğu da makbul olanı, sıhhat ve güzelliğe; yetecek kadarı makbul, fazlası makbul olmayanı ise, mal infak etmeye ve cesarete benzetir. Onca, 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 Tanrı'nın özünü, niteliklerini, eylemlerini ve yaratıklar üzerindeki adaletini bilmeye dayanır. Bu bilgi, onca 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,

---

[181] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 22-23.
[182] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s.22.
[183] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s.22
[184] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s.22.
[185] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 25 vd..
[186] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 35 vd..
[187] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 41
[188] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 41.
[189] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 42-43.
[190] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 89-90.

herkesin bilmesi gerekmeyen (*farż-ı kifâye*) bilimlerdir.[191] Bu bilimlerin, her birinin azı, ortası ve uzunu vardır. Ġazzâlî, bu bilimlerle ilgili yargısını şöyle ifade etmektedir:

"*Önce Kur'an'ı, ardından hadisi, tefsîri ve sonara da, Kur'an'a yönelik... bilimleri öğren. Hadis biliminde de aynı yolu takip et. Daha sonara da, fürû 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 karşılaştırabilmen için, biz, hadis, tefsîr, fıkıh ve kelâmda bu derecelere işaret etmekle yetineceğiz. Tefsîrde kısa olan, Kur'an'ın iki misli büyüklüğünde olandır. Buna, 'Alî el-Vâḥidî en-Nîsâbûrî'nin tefsîri örnek olarak gösterilebilir. Orta olan, Kur'an'nın üç misli büyüklüğünde olandır. Yine aynı yazarın, el-Vasît adlı yapıtı buna örnektir. Bundan fazlası da, ömür boyu gerekli olmayacak uzatmalar içerir. Hadiste kısa olan, Buḫârî ve Müslim (ṣaḥîḥeyn) olup, onları bilen birinin yanında, metinleri düzgün okuyacak kadar öğrenmek yeterlidir. Orta olan, hadis kitaplarındaki hadislere ihtiyaç halinde baş vuracak düzeyde öğrenmendir. Bunun dışında kalan, mevzu, zayıf, isnat tarihi gibi durumları derinliğine bilmektir ki, bu uzun olanıdır. Fıkıhta kısa olan, Müzennî'nin eserinin özeti (muḫtaṣar) niteliğindeki benim Muḫtaṣar adlı yapıtımdır. Orta olan, bunun üç misli büyüklüğünde bir fıkıh kitabı okumaktır. Bu da, benim el-Vasît min el-Mezheb adlı yapıtım hacminde bir eserdir. Uzunu ise, benim el-Basît adlı yapıtım ve bunun gibi diğer hacimli eserlerdir. Kelâm öğrenmenin amacı, Ehli Sünnetin, öncekilerden (selef) naklettiği inançları koruyacak kadarını bilmektir. Buna, bu kitabın (İḥyâ) Ḳavâ'id el-'Akâ'id kitabında yazdıklarım örnektir. Orta olan, iki yüz sayfa civarında bir kitaptır; bunun için de el-İḳtiṣâd fi el-İ'tiḳâd adlı eseri kaleme aldım.*"[192]

2-Aklî ya da Felsefî Bilimler:

Ġazzâlî'nin, aklî ya da felsefî bilimlere bakışı, dinî bilimlere bakışına belli ölçülerde benzemekle birlikte, eleştirileri daha katıdır. Bu katılık onun felsefeye bakışından kaynaklanmaktadır. O, el-Munḳiẕ ve İḥyâ'da, önce matematiksel bilimleri (*riyaẕiyât*) ele alır. Onca bu bilimler, hesap, geometri ve astronomiyle ilgilidir. Bu bilimlerin dinsel sorunlara ilişkin olumlu ya da olumsuz tarafları yoktur.[193] Ona göre, bu bilimler, anlaşılıp öğrenildikten sonra, inkara

---

[191] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 42-43.

[192] Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, Ar., ss. 42-43; Tr., ss. 103-104. Ġazzâlî'nin fıkıh ve kelâm'da insanları kendi kitaplarına yönlendirmesi ve onlarla yetinmeyi salık vermesi, onun tecdit ve ihya misyonun bir uzantısı olarak düşünülebilir. Çünkü bu bilimlerden ilki, hukuk ve ibadet, ikincisi ise inanç üzerinde durmaktadır ve bunlar en çok ayrılık yaşanan konular arasındadır. O fıkıh alanında, dinsel metinlerin amaçsalcı yorumuna meyleder bir tutum sergiler ve şeriatın amacının '*malın, canın, aklın, nefsin ve ırzın*' korunması olduğunu söyler. Onca, fıkıh, tasım yöntemlerinin kullanılmasıyla, anılan amaçlar doğrultusunda şeriatın genişletilmesini erekler. Kelâm ise, son çözümlemede inanılması gereken ana akideleri içerir. Öyle anlaşılıyor ki Ġazzâlî, bu iki alanda toplumsal ve düşünsel birlik sağlamak amacıyla kendini otorite olarak sunma çabası içine girmektedir.

[193] Ġazzâlî'nin **Tehâfüt**'te filozoflara cephe alırken takındığı olumsuz tutum nedeniyle, 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 sahibi, kudretli, irade sahibi ve bilgin 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 gerçekle ilgisi bulunmayan*

olanak bırakmayan, kesin bilimlerdir.[194] Ancak bu bilimlerin, iki sakıncası vardır. İlki, bunları inceleyen, inceliklerine ve kesinliğine hayret eder. Bu nedenle, filozoflara karşı inancı güçlenir ve böylece onların tüm bilgilerinin, bu bilimler gibi olduğunu sanır ve onların inkarcı olduklarını, Tanrı'yı yadsıdıklarını ve şeriata dair dillerde dolaşan bazı konuları hor gördüklerini işitir ve sadece onları taklitle kafir olur. Din hak olsaydı, matematiksel bilimlerde araştırma sahibi olan bu kimselere gizli kalmazdı diye düşünür. Ġazzâlî, başka hiçbir dayanağı olmadan, bu düşünce ile nice insanın haktan saptığını gördüğünü belirtir. Onca ikinci tehlike, dine, felsefî bilimleri inkarla yardım edileceğini zanneden cahil dindar kimseden gelmiştir. Bu nedenle Ġazzâlî, filozofların her dediğini yadsımanın, İslamın cehalete ve kesin kanıtları 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 kötülükleri onlara da geçer. Bu bilimlerle çok fazla uğraşıp da, dinden çıkmayan ve takvadan uzaklaşmayan kimseler azdır.*"[196]

İḥyâ'da ve el-Munḳiẕ'da Ġazzâlî, 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, sahte parayla gerçek parayı ayıramayanları kalpazandan veya çocuğu yılandan uzak tutmak gibidir.*'[197]

Felsefî bilimlerin bir diğeri olan, mantığa gelince, özde bu bilimin de dinle ilgili olumsuz bir tarafı bulunmamaktadır.[198] Bu nedenle o, İḥyâ'da bu bilimi kelâma dahil eder.[199] Ancak bu bilimin de, özde felsefeyle ilgili olması, Ġazzâlî'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 sapıtır. Bu tehlike de mantığa ilişmektedir.*"[200]

Filozofların üzerinde durduğu doğa bilimleri (*ṭabi'iyyât*) Ġazzâlî'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 bileşikleri; bunların birleşme, değişme ve hareketlerini inceler.[201] O, bu bilimleri, tıbbın insan bedenini incelemesine benzetir ve nasıl

---

saçma bir görüş olduğu ortadadır. Bir de, şu soğanın ya da narın yoktan var edilmiş olduğunu bilmek için, önceden katlarının sayısını ve tanelerinin sayısını bilmek gerekir, demek gibidir. Bu da her akıl sahibinin anlamsız sayacağı bir sözdür." Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, s. 44.

[194] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 27; **el-Munḳiẕ.**, s. 13.

[195] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 13-14.

[196] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, Ar., s. 14; Tr., s. 52. Benzer deyişler İḥyâ'da da yinelenir. Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**, cilt: I, s. 27.

[197] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 27; **el-Munḳiẕ.**, ss. 20-21.

[198] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 14-15.

[199] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 27.

[200] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, Ar., s. 15; Tr., s. 54.

[201] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 15-16.

tıbbı inkara olanak yoksa, onları inkar 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 tıp bilimini öğrenmek zorunlu olmasına rağmen, doğa bilimlerinin öğrenilmesinin zorunlu olmadığını kaydeder.[204] O, eleştirisinin ardından meşru doğa bilimlerinin amacını şöyle belirler:

"*Doğa bilimlerinin (ṭabi'iyyât) amacı (aṣl), doğanın, Tanrı'nın emri altında olduğunun, bizzat kendisinin bir şey yapmayıp, bilakis yaratan tarafından, yaptırıldığının; güneş, ay, yıldızlar ve diğer nesnelerin, O'nun emrine tâbi olduğunun ve bunların kendiliğinden bir eylemlerinin olmadığının bilinmesidir.*"[205]

Ġazzâlî, ahlak (*aḫlâḳiye*) ve siyaset (*siyâsiyye*) biliminde de filozofları, Hıristiyan ilahiyatçı Clement ve Origen'in düşüncelerinden hareketle,[206] velilerin ve peygamberlerin kitaplarından aldıkları şeylere bâtıl düşünceler eklemekle suçlar.[207] Onların tanrıbilim (*ilâhiyât*) alanındaki bilgilerini zanla niteler ve hatalarla dolu olduğunu ekler.[208]

3-Yerilen Bilimler:

Ġazzâlî bu bilimlere sihir, tılsım, 'ilm en-nücûm vb. bilimleri dahil eder.[209] Onca bu bilimler özü bakımından kötü değildir; çünkü hiç bir 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. Ġazzâli'ye göre bu bilimin de, diğer yerilen bilimler gibi, özü bakımından bir kötülüğü yoktur. Onca bu bilim ikiye ayrılır. İlk kısmı, hesapla ilgilidir; ikincisi ise, ahkamı içermektedir. Ġazzâlî ahkamla, olaylara, nedenlerle kanıt bulmayı kasteder ve bunu, doktorun nabız yoklamasından, hastalığa kanıt bulmasına benzetir. Onca, bu bilim Tanrı'nın yaratıkları üzerindeki adetini bilmek demektir.[211] Ancak Ġazzâlî, Kimyâ' es-Sa'âde'de, 'ilm en-nücûmla uğraşanları, Tanrı'nın adetini yadsıyıp, olayları, doğaya bağlamakla suçlar.[212] Ayrıca, onca, şeriat 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. Ġazzâlî'ye göre, Hz. Ömer'in bu bilimden menetmesinin en temel nedeni, bu bilimin dinsel açıdan zararlı olmasıdır. Bu zarar, yıldızların hareketi sonucu, bir takım işler oluyor

---

[202] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 15-16.
[203] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 195 vdd..
[204] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 27.
[205] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, Ar., s. 16; Tr., s. 54.
[206] Bu düşünürlerin görüşleri için bkz. Mehmet Dağ, **İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, ss. 6-7.
[207] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 17.
[208] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 16-17; **Tehâfüt.**, s. 40; **Felsefenin Temel İlkeleri (Maḳaṣıd el-Felâsife)**, çeviren: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001, s. 36.
[209] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 33.
[210] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 33; **er-Risâle el-Ledünniyye**, s. 90.
[211] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 33.
[212] Bkz. Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, ss. 42-45.
[213] Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 33.
[214] Ġazzâlî, **İḥyâ**, cilt: I, s. 33.

denildiğinde, yıldızların gerçek neden olduğunun sanılmasıdır.[215] Ġazzâlî bu sanıyı karınca örneği ile dillendirir:

"*Karınca, kağıt üzerindeki yazıları görünce, bunları kalem yazıyor, 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]

Ġazzâlî, yığılmış bilgi birikimine karşı eleştirel söylemini, çocuğa nasihat niteliği taşıyan Eyyühâ el-Veled ve Ḫulâṣa et-Taṣânîf'te de sürdürür. Anılan iki eserinde de aynen yinelenen şu deyişler oldukça 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]

d-Bilginlerin Eleştirisi ve Tarihle Hesaplaşma:

Ġazzâlî'nin bilgi karşısındaki eleştirel söylemi, bilginlerin eleştirisini de beraberinde getirmiştir.[218] O, bilginlere yönelik eleştirisini, İḥyâ'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]

Ġazzâlî, İslamın ilk dönemini simgeleyen, Hz. Muhammed dönemiyle, dört halife dönemini ve sahabeleri İslamî ideal prototip olarak sunar ve aşkınlaştırır.[221] Bu aşkınlaştırma, o dönemi geleceğin önüne yerleştirmek içindir. Onca peygamber hayatta iken en bilge kişiydi; çünkü bilgisi doğrudan Tanrı'ya dayanıyordu. Onun ölümünden sonra, yani dört halife devrinde, sahabeler egemendi ve onların eğiticisi Tanrı elçisiydi. Aynı zamanda halifeler de, peygamberin eğitiminden geçmişlerdi ve tanrısal hükümlere vakıflardı. Onlar, danışmayı gerektiren

---

[215] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 34.

[216] Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, Ar., s. 34; Tr., s. 79. Aynı örnek için bkz. Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 42.

[217] Ġazzâlî, **Eyyuhâ el-Veled**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986, s. 155; **Ḫulâṣa et-Taṣânîf fî et-Tasavvuf**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 136. **Eyyûhâ el-Veled**'in çevirisi için bkz. Gazâlî, **Ey Oğul**, çeviren: Ahmed Serdaroğlu, Merve Yayınevi, İstanbul 1990, s. 31. Ġazzâlî'nin yığılan bilgi karşısındaki eleştirel söylemi ve bilgi karşıtı 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, Ġazzâlî'nin anılan tutumunu yeni yetişen nesillere aşılamak için çaba sarf etmesidir. Gerek **Eyyuhâ el-Veled** gerekse **Ḫulâṣa et-Taṣânîf** çocuklara ve gençlere dönüktür ve bunlardan en azından kimileri geleceğin bilim insanları olacaktır. Ġazzâlî, 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, Ġazzâlî, seçkinci tutumunda da dünyalık ve tecrübî 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 Ġazzâlî, halkın inancının hakikatin sûreti olduğunu söyler ve gerçek inancın ve gerçek bilginin peygamberlerin ve velilerin bilgisi olduğunu kaydeder. Bu, onun her eserinde savunduğu düşüncedir. Bu koşullar altında, Ġazzâlî'nin halkı seçkinci anlayışa yönlendirmeye çalıştığı söylenebilir. Aksi halde, halka dönük olduğu söylenen **İḥyâ** ve **Kimyâ' es-Sa'âde** gibi eserlerde halkın elde ettiği bilginin kuruntu olduğunu, inançlarının sanıya dayandığını; gerçek inancın içsel aydınlanmayla elde edileceğini savunmanın ne anlamı vardır? Kuşkusuz bu durum, onun eserlerini halka ve seçkinlere dönük diye kesin çizgilerle ayrımlamayı da tartışmalı hale getirir.

[218] Ġazzâlî'nin bilginlere yönelik eleştirisinin kapsamlı bir çözümlemesi için bkz. W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, ss. 82-88.

[219] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 44-45.

[220] Bkz. A. S. Triton, **age**., s. 13 vd. ; W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, ss. 82-83.

[221] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 44 ve 76.

kimi durumlar hariç, hüküm ve fetvalarında, kimseye gereksinim duymamışlardı.[222] Onca, anılan nedenle, bu dönemin bilginleri, bütünüyle tevhit ve ahiret bilgisine yönelmişlerdir. Gazzâlî, tıpkı yöneticileri gibi, o dönemin bilginlerini de ideal örnek olarak sunar.[223] Bu bilginler onca, dünya işlerinden, insanları ilgilendiren konularda fetva vermekten sakınırlardı; çünkü onların her şeyi, Tanrı'ya dönüktü ve tüm çabaları nefislerini aydınlatıp tanrısal deneyimler yaşamaktı.[224] Gazzâlî, hilafetin fetvaya gücü yetmeyen, ehliyetsiz insanlara geçmesi sonucu, bilginlerde bozulmaların başladığını belirtir. 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 aracılar 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 kelâma yönelmişlerdir.[227] Kelâm bilginlerinin inançsal konular üzerine pek çok eserler kaleme aldıklarını söyleyen Gazzâlî, onların kimilerinin, özellikle Ehli Sünnet dışındakilerin dini, bid'atten korumak adına, yozlaştırdıklarını söyler.[228] En sonunda, kelâmî tartışmaların, açık düşmanlıklara ve kanlı mücadelelere yol açtığını gören yöneticiler, kelâm konularını tartışmayı yasaklamışlardır.[229] Fakat bu sefer de fikhî tartışmalar, bilhassa, Şâfi'î ve Ḥanefî mezheplerinden hangisinin daha üstün olduğu tartışmaları ortaya çıkmıştır. Gazzâlî, bu tartışmaları yapan bilginlerin gayelerinin, şeriatın inceliklerini ve mezheplerin dayanaklarını araştırmak olmadığına kanidir. Nitekim onca, bu bilginler, bir çok 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, hased, düşmanlık ve parçalanmalara neden olduğunu söyler.[231] Gazzâlî, bu eleştirilerinin ardından, ahiret bilginleri diye nitelendirdiği gerçek bilginlerin nasıl olması gerektiği ile ilgili bir çerçeve çizmeye çalışır.[232] Bu eleştirdiği bilgin modelinin yerine koymayı tasarladığı bilgin tipini imler ve en özgün örneklerini sahabeler 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 vermek-

---

[222] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 44.
[223] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss.6 0 vd..
[224] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 44 ve 68-69.
[225] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 44.
[226] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 44-45.
[227] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 44.
[228] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 44 ve 76.
[229] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 45 vd..
[230] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 44-45.
[231] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 44.
[232] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt:I, ss. 60vdd..
[233] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt:I, ss. 60-70.
[234] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt:I, ss. 60-61.
[235] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt:I, s. 67.
[236] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt:I, ss. 67-68.

ten sakınır[237]; gerçek bilgiyi, toplumdan soyutlanarak içsel-öznel deneyimlerinde arar.[238] O, bu çizdiği bilgin tipini, Eyyuhâ el-Veled ve Ḫulâṣa et-Taṣânîf'te gençlerin önüne örnek olarak sunar.[239]

O, tarihsel bir prespektifte bilginleri eleştirirken, çoğu kez toplumsal gelişim ve değişimi hiçe sayar gibi gözükür. Bu nedensiz değildir; çünkü İḥyâ'nın girişiyle, Fayṣal 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 Bâṭınîliği, bu konularda kitap yazmak suretiyle yaymakla suçlamışlardır.[241] O, kendisini dinsizlikle suçlayanların, katı mezhepcilik yapanların tutumlarını kırmak için, Fayṣal et- Tefrika'da bir tekfir kuramı geliştirmeyi de ihmal etmez. Tekfiri, dinsel bildirilere açık muhalefet ve onların gerçek anlamını çarpıtmakla sınırlar. Bu koşullarda, onca, tekfiri gereken tek İslami grup, filozoflardır.[242] Bilginleri, dünyaperestlik, tutuculuk, mezhepcilik, halkın kafasını karıştırma, hasedcilik, ahiret bilmini terketme, sultanlara yaranmaya çalışma vb. argümanlarla eleştiren Ġazzâlî, ben merkezci bir tutumla, bilgini dinbilgini, bilimi de dinbilimle özdeşleştirir ve her dönemde gerçek bilginlerin bulunduğunu söyler; çünkü onca Tanrı, her yüzyılda bir müceddit gönderir. Bu bilginler, diğerlerinin aksine dünya bilimini değil, ahiret ve tevhit bilimini öğretirler; hiçbir yarar gözetmeden Tanrı'nın 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]

Ġazzâlî, çocuğa hangi öğüdü verirse versin, onun, 1091'den 1095'e kadar, Bağdat'taki müderrisliği sırasında, daha sonra eleştirdiği, bilginlerin dünyaperestliğine ve hem de iktidara bağlılığına iyice karışmış bulunduğuna dikkat edilmelidir. Niẓâm el-Mülk'ün yanına kendini göstermek için o gitmişti. Yine onun kendisine en çok minnet borçlu olduğu öğretmeni Cüveynî, Eş'arî kelâmcılarına cesaret verme ve destek alma siyasetinin bir uzantısı olarak, bizzat vezir Niẓâm el-Mülk tarafından, onun Nişaburdaki Nizâmiye Medresesine tayin edilmişti. 1085 yılında, Cüveynî'nin ölümü üzerine Ġazzâlî, vezirin maiyetine girmiş ve ondan sonraki altı yılını onun korumasında geçirmiştir. Onun Bağdat'taki müderrisliğe tayin edilmesinden sorumlu olan kişi, Niẓâm el-Mülk'tü. O, 1094'te, yani halife el-Mustaẓhirî'nin resmi yemin töreninde Bağ-

---

[237] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt:I, ss. 68-69.

[238] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt:I, ss. 72 vd..

[239] Ġazzâlî bu iki eserde **İḥyâ**'da eleştirdiği bilgin tipini olumsuz örnek; övdüğü bilgin tipini de ideal örnek olarak sunar ve zamanın en büyük bilgininin Tanrı'ya en yakın olan, her haliyle sahabelere ve selefe benzeyen, bilgiyi onlardan alan olarak niteler. Bkz. Ġazzâlî, **Eyyuhâ el-Veled**, ss. 152 vdd.; **Ḫulâṣa et-Taṣânîf**., ss. 132 vdd..

[240] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 1-2 vd.; **Fayṣal et-Tefrika**., ss. 115 vdd..

[241] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẓ**., ss. 18-19 ve21-22; **Fayṣal et-Tefrika**., ss. 115-120.

[242] Bkz. Ġazzâlî, **Fayṣal et-Tefrika**., ss. 120 vdd..

[243] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 60-70

[244] Ġazzâlî, **Eyyuhâ el-Veled**, Ar., ss. 154-155; Tr., s. 31. Aynı deyişler **Ḫulâṣa et-Taṣânîf**'te de yinelenir. Bkz. **Ḫulâṣa et-Taṣânîf**., s. 136.

dat'ta hazır bulunmuş ve halife tarafından kendisinden Bâṭınîleri eleştiren bir kitap yazmasını istemişti. Terken Hâtun'un oğlunun yaşının küçüklüğü yüzünden veliahd olamayacağına ilişkin verdiği fetva, onun siyasal olaylarla ne denli içli dışlı olduğunu gösterir. Aynı zamanda Ġazzâlî'nin, İḥyâ'yı yazdıktan sonra da halifenin çağrısıyla, Nişabur Nizâmiye Medresesine döndüğü de anımsanmalıdır.[245] Öyle anlaşılıyor ki, onun siyasilerle iç içe olan hayatı, idarecilerin himayesinin iç yüzünü görmesine neden olmuştur. Onun bilginlerin siyasilerle içli dışlı olmalarını eleştiren eserlerinin, 1096'dan sonraya ait olması bu açıdan oldukça anlamlıdır.

e-İslamileştirme :

Ġazzâlî, 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, Ġazzâlî tasavvufa yöneldiği dönemden itibaren bid'at 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 çevirti (*te'vîl*) yöntemiyle Kur'an ayetlerinin ve hadislerin sosyo-kültürel alt yapısını ve bağlamlarını göz ardı ederek,[250] onlarda belli bir anlam genişlemesi yaratmıştır. Bunu yaparken de dinsel bildirilerdeki kavramların içeriğini boşaltmış ve anılan konulara ilişkin felsefî mirası dinsel bildirilerde okuyarak meşrulaştırmıştır.[251] Bu olgu, daha Ġazzâlî hayat-

---

[245] Bkz. W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, ss. 87-88.

[246] Ebû Bekr b. el-'Arabî, '*önderimiz Ebû Ḥâmid, felsefecilerin arasına girdi, ardından çıkmak istedi ama çıkamadı*' demiştir. İbn Teymiye, **Nakż el-Mantık**, Ḳâhire 1951, s. 56. 'Abd er-Raḥmân el-Bedevî ise, Ġazzâlî'nin çabalarına rağmen felsefeden kurtulamadığını, daha da önemlisi '*felsefeyi dinsel bir kimliğe büründüğünü*' söylemektedir. Bkz. 'Abd er-Raḥmân el-Bedevî, **el-Ġazzâlî ve Maşâdiruhu el-Yunâniyye**, Mihricân el-Ġazzâlî fî Dımeşḳ, Ḳâhire 1962, s. 236.

[247] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiż**., ss. 12-13 ve 16-17.

[248] Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **age**., s. 294.

[249] Bu olguyu görmek için Ġazzâlî'nin , **Mi'râc es-Sâlikîn, el-Meżnûn es-Saġîr, el-Meżnûn el-Kebîr, er-Risâle el-Ledünniyye, Risâle eṭ-Ṭayr, Me'âric el-Ḳuds, el-Maḳṣad el-Esnâ, Mihekk en-Nazar, Mîzân el-'Amel, Mi'yâr el-'İlm** adlı yapıtlarını İbn Sînâ, Fârâbî ve İḫvân eṣ-Ṣafâ'nın yapıtlarıyla yüzeysel bir karşılaştırma yeterlidir. Onun anılan yapıtlarındaki çoğu argümanı hemen aynı ifadelerle filozofların görüşlerini özetlemek için kaleme aldığı **Maḳâṣıd**'ta görmek olasıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Ġazzâlî, filozofları eleştirmek için ezberlediği felsefi bilgileri dine aykırı gördüğü hususları ayıkladıktan sonra eserlerinde kendine mal etmede bir sakınca görmemiştir. Filozofları her fırsatta dinsizlikle suçlayan Ġazzâlî'nin, aslında onlara çok şey borçlu olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

[250] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Ġazzâlî'nin Kur'an'ı nasıl sosyo-kültürel bağlamından kopardığını, onun **Cevâhir el-Ḳur'ân** adlı yapıtını tahlil ederek ayrıntılı bir biçimde gözler önüne serer. Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **age**., ss. 52 ve 293 vdd..

[251] Ġazzâlî, te'vîl konusunda **el-Ḳanûn 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**, İslâmda Müsâmaha, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, ss. 85-96. O, **Fayṣal et-Tefriḳa**'da te'vîl anlayışına ontolojik bir zemin hazırlayarak varlıkları özünlü (*zâtî*), duyusal, hayalî, ussal, benzeşimli (*şibhî*) olmak üzere beşe ayırmış; özünlü varlığın yoruma kapalı olduğunu, duyusal, hayalî, ussal ve benzeşimli varlığın te'vîle açık olduğunu göstermeye çalışmıştır. O, te'vîle açık olan varlıkları örneklerle açıklarken duyusal varlığa, ölümün koça benzetilmesi ve duvarın içinde cennet ve cehennemin gösterilmesini; hayalî varlığa, rüyada görülen biçimleri, el, kalem gibi dinsel bildirilerde geçen lafızları; benzeşimli varlığa ise, kızma, sevinme, sabır gibi Tanrı'ya iliştirilen sözleri örnek göstermiştir. Onca bu varlıklar te'vîle açıktır; ancak te'vîlin ussal hakikatlere uygun olması ve dilsel anlamı tümden yok etmemesi gerekir. Bkz. Ġazzâlî, **Fayṣal et-Tefriḳa**., ss. 123 vdd.

tayken eleştiri 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, Kur'an ayetlerinden, peygamberin sözlerinden, geçmişlerin hikayelerinden, veli ve hakimlerin sözlerinden bir çoğunu bırakmak demektir. İkincisi, bir hayvanın evvelce geçen bir hayvanın izine basması imkansız değildir, benzetmesinde saklıdır. Üçüncüsü ise, bilginlerin hakikati nerede bulurlarsa almaları gerektiğidir. [253] Ġazzâlî bu bağlamda şu çarpıcı benzetmeyi yapar:

"*Bilgin baldan, içine pislik konan şişede bile bulsa tiksinmez. Bilir ki, şişe balın kendisini bozmaz ve nefsin bundan iğrenmesi, körü körüne bir cehalettir.*"[254]

Ġazzâlî, felsefecilerin kitaplarındaki hakikatleri bulup çıkarma işini, bilginlere yükler; onca halk, onların kitaplarındaki hakikatler, desise ve tehlikelerle kuşatıldığı için, onlardan uzak tutulmalıdır. 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 yılandan çıkarıldığını bildiği için tiksinirse ve yine paraya muhtaç olan fakir, kalpazanın kesesinden çıkarılmış altını kabulden nefret ederse, onlara, nefretlerinin sırf cehaletten ibaret olduğu söylenmelidir.*"[255]

Ġazzâlî'nin felsefî mirası İslamileştirmesi ve Kur'an'da çevirtilerle okuması olgusunu psikoloji ve mantık alanından birer örnekle daha nesnel hale getirebiliriz.

Ġazzâlî, Me'âric el-Ḳuds, el-Meżnûn el-Kebîr, el-Meżnûn es-Saġîr, Kimyâ' es-Sa'âde, İḥyâ gibi yapıtlarında Aristoteles ve onun Yeni-Platoncu yorumcuları aracılığıyla İslam filozoflarına ulaşan nefs öğretisini aynen benimser[256]; onu, dinsel bir zeminde meşrulaştırır. Bu meşrulaştırmayı nasıl yaptığını görmek için, onların psikolojisinin bir uzantısı olan akıllar kuramını, Kur'an ayetlerinde nasıl okuduğunu kendi söyleminden dinleyelim:

"*Aklın derecelerini, Kur'an, 'Tanrı göklerin ve yerin nurudur; O'nun nuru içinde çerağ (misbâḥ) bulunan bir kandil yuvası (mişkât) gibidir; çerağ (misbâḥ) 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 neredeseyse 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, madde-*

---

[252] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiż**., ss. 19-20.
[253] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiż**., s. 19-20.
[254] Ġazzâlî, **el-Munḳiż**., Ar., s. 19; Tr., s. 58.
[255] Ġazzâlî, **el-Munḳiż**., Ar., s. 20; Tr., ss. 59-60.
[256] Bu nefs öğretisi için bkz. Mehmet Dağ, **İbn Sînâ'nın Psikolojisi**, İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Armağanı 1984, TTK Basımevi, Ankara 1984, ss. 319 vdd.. Ġazzâlî'nin nefs öğretisiyle İbn Sînâ'nın nefs öğretisi neredeyse tıpa tıp aynıdır; bunu görmek için Mehmet Dağ'ın **İbn Sînâ'nın Psikolojisi** adlı yapıtıyla Ġazzâlî'nin **Me'âric**, **Ravża et-Ṭâlibîn**, **Mîzân el-'Amel** gibi yapıtlarındaki nefs öğretisinin yüzeysel bir karşılaştırılması yeterlidir.

sel akıl (el-'aḳl el-heyûlânî) için bir benzetme olup, nasıl kandil (mişkât) ışıklanmaya yetenekli ise, aynı şekilde ruh da, kendisine aklın ışığının akmasına (feyż), doğuştan (fiṭrat) yeteneklidir. Akıl biraz güçlenir ve kendisinde birincil ussallar (ma'ḳûlât el-ûlâ) ortaya çıkarsa, cam (zücâce) adını alır. Bu ussalların elde edilmesinden sonra, onlardan sonuç çıkarma (fikr şâ'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 değdirilmeden tutuşur ve aydınlatır. Eğer ussalları, doğrudan deneyimleyip (müşâhede) inceleyebilecek bir şekilde elde etme aşamasına ulaşırsa lamba (miṣbâḥ) gibi olur. Daha sonra kazanılmış aklın (el-'aḳl 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-'aḳl el-fa'âl) olup, ussalların ışıklarını insansal (beşerî) akıllara akıtır. Her ne kadar ayette geçen bu benzetme, peygamber aklı (el-'aḳl en-nebevî) için olsa da, bunun bu şekilde yorumlanması da mümkündür. Zira peygamber aklı (el-'aḳl en-nebevî) öyle bir lambadır (miṣbâḥ) ki, onun ateşi, okuma yazma bilmeyen (ümmî), peygamberî (nebevî), emrî olan kutsal bir zeytin ağacından yakılır. Onun ateşi, ne doğulu ve batılı ne de insanî ve tabiîdir. 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]

Ġazzâlî'nin, Eski Yunan felsefe geleneğini İslamileştirmesine yönelik diğer örneği mantıktan vermeyi uygun buluyoruz. Zira onun, Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm adlı yapıtı, Aristoteles'in tasım biçimlerinin tümünü, Kur'an ayetlerinden çıkarmayı ve onula meşrulaştırmayı dener.[258] Aşağıdaki alıntı bunu, yalın bir biçimde göstermektedir:

"Yüksek ölçüt (mîzân) 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 mutlaka neden olabilirim' diye yanıt verdi. İbrâhîm, ona, bu delilin hükümsüzlüğünü anlatmanın zor olduğunu anladı ve onun için, kolay anlaşılır olana başvurdu. İbrâhîm, 'Tanrı, güneşi doğudan getirir; öyleyse haydi, sen de, batıdan getir' dedi. Nemrud, şaşırdı 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 ölçeği üzerinde iyice düşündüğünüz gibi, ben de İbrâhîm'in onu kullanma tarzı üzerinde düşündüm. Bu kanıtın, birbiriyle birleştirilmiş iki öncüle sahip olduğunu gördüm. Bu öncüllerin birleşmesinden bir sonuç çıkarılır; yani, bir bilgi elde edilir. Ancak, Kur'an onu, özlü olarak ifade etmiştir. Bu mizanın tam şekli şöyle

---

[257] Ġazzâlî, **Me'âric el-Ḳuds fî Medâric Ma'rife en-Nefs**, Beyrût 1988, s. 82; Türkçe'si için bkz. Gazâlî, **Hakikat Bilgisine Yükseliş**, çeviren: Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, ss. 47-48.

[258] Krş. Ġazzâlî, **el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt:I, Beyrût 1986, ss. 5 vdd..

olmalıdır: İlk öncül, 'güneşin doğmasına güç yetiren herkes Tanrı'dır'. İkinci öncül, 'benim ilahım güneşin doğmasına neden olmaya güç yetirir'. Bu iki öncülün birleşiminden, 'benim ilahım Tanrı'dır ve Nemrut sen Tanrı değilsin' sonucu çıkar."[259]

f-Müceddidlik İddiası:

Ġazzâlî, daha önce kaydettiğimiz gibi, Bağdat Nizâmiye Medresesinde görevli iken, 1095 yılında, içsel bunalıma girmiş; oradaki görevinden ayrılarak, uzun bir uzlet hayatı sürdürmüştü. Bu uzlet hayatının başlangıcı, kökleri eskiye dayanmakla birlikte, onun eylemsel tasavvufî hayatının başlangıcıdır. O, Bağdat'tan ayrıldıktan sonra, İḥyâ' el-'Ulûm ed-Dîn adlı yapıtı kaleme almaya başlamıştır. İḥyâ (*yeniden canlandırma*), İslam düşünce geleneğinde, genellikle, yeniden yapılanmaya gönderme yapar ve müceddidlik (*yenileştirme*) iddiasıyla iç içedir. Bu olgu, Ġazzâlî'nin yaşamında da yansımasını bulmuştur. Onun, müceddit olduğu zannına kapılıp, eyleme geçmesi, el-Munḳiẕ'a bakılırsa, İḥyâ'yı yazmaya başlamasından, görünüşte yaklaşık on yıl sonradır ve uzlet hayatından çıkmaya kalkıştığı dönemdir. [260] Ancak onun bu sanısının temelinin, İḥyâ'yı yazmaya başladığında, atılmış olduğunu söylemek için, hiçbir engel yoktur; zira ihya hareketi müceddidlikle iç içedir. Ġazzâlî'nin müceddidlik 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 (ṣâliḥ) insanların, bu hareketin Tanrı'nın, bu yüzyılın başında takdir ettiği bir hayır ve rüştün 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 Nişabur'a hareketimi, sağladı... Bu Tanrı'nın takdir ettiği bir harekettir.*"[261]

Ġazzâlî, inzivadan çıkmayı düşündüğü sırada, zamanın sultanından, Nişabur'a gitmek için emir alır. O bu olayı, '*Tanrı'nın dışarıdan bir etki olmaksızın, sultanın arzusunu kamçılaması ve halkın dinsel konulardaki vurdum duymazlığını (fetret) kaldırmak için, onun aracılığıyla, Nişabur'a, gitmesini emretmesi*'[262] şeklinde yorumlar. O, Nişabur'a dönüp, öğretime başlayınca, mal, mevki ve rütbeyi reddeden bilgiye davet ettiğini söyler ve hareketini şu sözleriyle Tanrı'ya 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]

---

[259] Ġazzâlî, **el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm**, ss. 14-15
[260] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 42-43.
[261] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., s. 43; Tr., s. 88.
[262] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 42.
[263] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., s. 44; Tr., ss. 88-89.

g- Birleştirici Söylem:

Gazzâlî'nin düşüncelerinde dikkati çeken bir diğer olgu da insanların belli kriterler üzerinde birleştiğinde düşünsel ayrılıkların kaldırılabileceğine ve toplumsal birliğin sağlanacağına duyduğu inançtır. O, bu olgunun gerçekleşebilmesi için, bir takım yollar önerir.

1- Taklit Bağından Kurtulma:

Onca bu bağ, gerçeğin görülmesi ve ayrılıkların sonlandırılmasının önündeki en büyük engeldir. Çünkü her grup, kendi inancından memnundur.[264] Onun, el-Munḳiẕ'da 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-Naẓar'da söyle der:

"*Araştırıcıların hatalarının çoğu, çocuklukta babadan, hocadan, 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; Ḥanbelîler ve Şâfi'îler, Sünnîler ile Şi'îler; yine, Sufiler ile Sünnîler arasındaki tartışmalara tanık olmuştur.[266] Aynı zamanda kimi mezhepsel grupların hücumuna ve dinsizlik suçlamasına da maruz kalmıştır.[267] Onun Fayṣal et-Tefriḳa adlı eseri, bu mezhepsel polemikler ve gelişi güzel 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 tarifinin Eş'arîlik, Mu'tezilîlik ya da Ḥanbelîlik gibi belli bir mezhebe muhalefet etmektir, şeklinde olduğunu iddia ederse, o zaman, bu kimsenin ahmak ve*

---

[264] Bkz. Gazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 3; **Fayṣal et-Tefriḳa**., s. 118; **Mihekk en-Naẓar**, Beyrût 1994, ss. 122-123.

[265] Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 122. Türkçe'si için bkz. İmam-ı Gazâlî, **Düşünmede Doğru Yöntem**, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, s. 126.

[266] Bkz. Sabri Orman, **age**., ss. 21-22.

[267] Gazzâlî, İslam filozoflarını dinsizlikle suçladığı için İbn Rüşd tarafından aynı suçlamaya muhatap olmuştur. Ancak Gazzâlî'yi Selefî-Ḥanbelî gruplar da dinsizlikle suçlamışlardır; aslında **Fayṣal et-Tefriḳa**'nın ana konusu Gazzâlî'nin kendini savunmasıdır. O anılan eserde kendisini, dinsizlikle suçlayan grup karşısında, Kur'an ayetlerine dayanarak şöyle savunur: *"Onların dediklerine sabret ve en güzel bir şekilde kendilerini kendi halleriyle baş başa bırak* (**Müzemmil Sûresi**, 10). *Hücum taşı atılmayan ve hased edilmeyen kimseleri hakir, 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 Sûresi**, 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 Sûresi**, 25) *demişlerdi.*" **Fayṣal et-Tefriḳa**., ss. 115-116. Türkçe'si için bkz. İmam Gazzâlî, **Faysalu't Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendaka,** İslâmda Müsâmaha içinde, çeviren: Süleyman Uludağ, 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, **Fayṣal et-Tefriḳa**., ss. 120- ve 137-140.

budala bir insan olduğunu bil. Zira taklit bu adamı bağlamıştır. Bu yüzden bu kişi, körden daha kötüdür."[269]

Mezhep taassupçuluğunu kırmak için, bir tekfir kuramı geliştiren Gazzâlî, İslam dünyasında ortaya çıkmış, İslam filozofları dışında, hiç bir 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 saptırarak, daha önce sözünü ettiğimiz üç görüşlerinden dolayı, dinden çıkmakla suçlamaktadır. Onca, 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 suçlananın malının alınması, kanının dökülmesi, sonsuza kadar cehennemde kalacağına hükmedilmesi gibi önemli hukuksal sonuçlar doğuran şer'î bir hükümdür.*" [271]

Onun mezhep taassupçuluğuna karşı durmak için başvurduğu dayanaklardın birisi de, '*hakikati, insanlarla değil hakikati hakikatle öğrenin*' [272] sözüdür. O, bu sözü 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, Kur'an'da da bulmak olasıdır; çünkü o, hem halka hem kelâmcılara hem de seçkinlere dönük ifadeler içerir. Nitekim Kur'an, '*Tanrı'nın yoluna hikmet, güzel öğüt ve onlarla en güzel şekilde mücadele ederek çağır*' diyerek buna işaret etmektedir.[273] Aynı şekilde Peygamber de, '*insanlara idrak düzeylerine göre hitap ediniz*'[274] demektedir. Bu anlayıştan hareket eden Gazzâlî, el-Maksad el-Esnâ'da, '*Tanrı'nın gerçekliğini ve neliğini biliyorum*' diyenin de, '*Tanrı'nın gerçekliği ve neliğini bilmiyorum*' diyenin de doğru söylediğini ifade eder.[275] Aynı olgu onca, '*Tanrı açıktır (zâhir); Tanrı gizlidir (bâṭın); Tanrı ilktir (evvel) ve Tanrı sondur (âḫir)*' 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 Rüşd'ün deyişiyle '*kelâmcı ile kelâmcı, tasavvufçu ile tasavvufçu, fıkıhçı ile fıkıhçı, halk ile*

---

[269] Gazzâlî, **Fayṣal et-Tefrika**., Ar., s. 118; Tr., s. 17.

[270] Bkz. Gazzâlî, **Fayṣal et-Tefrika**., ss. 132-133.

[271] Bkz. Gazzâlî, **Fayṣal et-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 bağnaz ve hoşgörüsüz bir tutumdur.

[272] Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 53; **Mîzân el-'Amel**, s. 113.

[273] Bkz. Gazzâlî, **el-Kıṣṭâs el-Müstaḳîm**, ss. 6-7; **Mi'râc es-Sâlikîn**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: III; Beyrût 1986, s. 140.

[274] Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 57; **Eyyuhâ el-Veled**, s. 165; **Ḫulâṣa et-Taṣânîf**., s. 151.

[275] Bkz. Gazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 36.

[276] Bkz. Gazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 106-107.

halktan biri gibi konuşmaktadır'[277]; ancak bu olgu, İbn Rüşd'ün savının aksine, onun kararsızlığını, çelişikliğini ve dönekliğini ifade etmemekte; tersine, hepsine yönelik eleştirel bir tutumla, düşünsel grupları, onların söylemlerini kullanarak birleştirmeyi hedeflemektedir. Bu olgu, gözden ırak tutulduğunda Ġazzâlî'nin bir çok 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:

Ġazzâlî, İslam dünyasındaki ayrılıkların, belli ölçütlerde birleşememeden kaynaklandığına inanmaktadır. Bu nedenle o, ihtilafın kaldırılmasında, Kur'an ve sünnet ile onlardan çıkardığı beş ölçütü (*mîzân*) önerir. Onun beş ölçütle kastettiği, Aristoteles'in tasım yöntemleridir ve daha önce değindiğimiz gibi Ġazzâlî onları, Kur'an'da okuyarak meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Onun belli ölçütlerde birleşince ihtilâfın kaldırılabileceği yargısını kendi söyleminden dinlemekte yarar vardır. O bu olguyu el-Munḳiẕ'da şöyle ifade eder:

"*Kitap ve sünnet, inançların temellerini içine almaktadır. Bunların dışında kalan ayrıntılı ve tartışmalı konularda, hak olan, doğru ölçüt (el-ḳıṣṭâs el-müstaḳîm) ile tartılarak bilinir. Tanrı, bunları kitabında zikretmiştir. Bunlar, el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm adlı eserimizde zikrettiğimiz beş esastır. Bana, 'karşıtların bu ölçüt hususunda, sana muhalefet ediyorlar' denirse, 'iyice anlaşılırsa, bu ölçüte muhalefet edilmesi düşünülemez; zira Ta'lîmiyye 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 ölçütle bilinir' derim. 'Eğer, elinde bu ölçüt varsa, niçin halk arasındaki ihtilafları kaldırmıyorsun' denirse, 'beni dinlerlerse aralarındaki anlaşmazlığı kaldırırım' derim. Bu anlaşmazlıkları giderme yolunu el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm de anlatmıştım; hak olduğunu bilmen için, onun üzerinde düşün. Kulak verilirse ihtilaf kesin olarak kalkar.*"[278]

Ġazzâlî'nin beş ölçüt üzerinde birleşme çağrısının, hem fıkhî hem de kelâmî 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 kelâmî konulardadır. Onca, kelâmî konulardaki ayrılığın giderilmesi için, Kur'an'da önerilen ana inanç konularını benimsemek ve ayrıntılardaki sorunları herkesin üzerinde birleşmesini istediği tasım yöntemlerini kullanarak

---

[277] Bkz. İbn Rüşd, **Faslu'l Makâl ve Takrîru mâ beyne'ş-Şerî'a ve'l-Hikme mine'l-İttisal**, Felsefe-Din İlişkileri içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, ss. 144-145.

[278] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., s. 24; Tr., s. 65. Ġazzâlî beş ölçüt üzerindeki birleşme çağrısını **Fayṣal et-Tefriḳa**'da da yineler ve '*bunlar anlaşıldıktan sonra üzerlerinde ihtilaf edilmesi tasavvur edilemez*' der ve ekler: "*Bunları hakkıyla öğrenen kimseler, insaf ve izan sahibi olurlar, ayrılıkları kolaylıkla ortadan kaldırarak zor ve üstü kapalı sorunları rahatlıkla çözerler.*" **Fayṣal et-Tefriḳa**., s. 130. Onca bu ölçütlerde birleşmeye rağmen ihtilaflı sorunlar hala 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. **Fayṣal et-Tefriḳa**., s. 130.

çözmek gerekir. Eğer doğru tasım yöntemleri kullanılırsa sorunlar çözülmüş olur.[279] Fıkhî konularda ise o, şeriatın kapsamının '*malın, canın, aklın, ırzın, dinin*' korunması gibi temel ilkeleri içeren beş amaç (*el-maḳâṣıd el-ḫamse*) ekseninde, tasım yöntemlerinin kullanılarak genişletilmesini önermektedir.[280] Bu yüzden onca, gerek dinsel metinleri anlamlandırırken, gerekse şeriatın kapsamını genişletirken, şeriatı kuranın amaçlarını dikkate almak, hükümlerinin illetlerini (*nedenlerini*) bulmak önemlidir.[281] Saptanan 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 kelâmî ve fıkhî konulardaki ihtilafları kaldırmak için eserler de kaleme almıştır. Onun İḥyâ adlı yapıtında kelâm ve fıkıh konusunda ana kaynak olarak kendi eserlerini göstermesi ve halkı onlara yönlendirmesi[283] bu açıdan oldukça anlamlıdır ve bu öneri, onun ihya ve birleştirici misyonunun bir uzantısıdır.

Ġazzâlî'nin eserlerinde billurlaşan ve sosyolojik tutamaklara sahip, toplumsal eleştiri, hakikat araştırması ve toplumda yaygın düşüncelerle hesaplaşma, yığılmış bilgi birikimi karşısında benimsenen eleştirel söylem, bilginlerle ve İslam tarihiyle hesaplaşma, İslamileştirme, müceddidlik 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 müceddidlik 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;

---

[279] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 24; **Fayṣal et-Tefrika**., s. 130.

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

[281] Ġazzâlî'nin şeriatın amaçları konusundaki söylemi kendi içinde çelişkiler barındırır. Her şeyden önce o, şeriatın kaynağı olarak gördüğü Tanrı'nın, amaçlı bir varlık olduğunu yadsır. Amaçsız bir varlığın koyduğu hükümlerin illetlerinin (nedenlerinin), hikmetlerinin ve amaçlarının olduğunu savunmak ne ölçü de tutarlıdır? Öte yandan o, **el-Munḳiẕ**'da (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 uyarak, değerlerin göreceliliğini kullanarak Tanrı'nın iyi dediğinin iyi, kötü dediğinin ise kötü olduğunu söyler. Onca Tanrı iyi ve kötüyü belirlerken bir ilkeye dayanmamaktadır; çünkü O her şeyin üzerindedir. (**el-İḳtiṣâd**., s. 163 vd.) Bu mantığa göre, Tanrı yalana iyi deseydi iyi olurdu anlayışı savunulur. Kuşkusuz bu anlayış, amaçlı hareket etmeyen bir Tanrı anlayışının olağan sonucudur.

[282] Ġazâlînin mantık kitaplarında sık sık tasım biçimlerini anlatırken kelâmî ve fıkhî konularda örnek vermesi, anılan iki konudaki ihtilafları kaldırmanın yolunu göstermeye dönüktür. Yine **el-Muṣṭeṣfâ** adlı fıkıh eserinin ilk bölümüne Aristoteles mantığını yerleştirmesi de aynı amaca hizmet etmektedir. O, **el-Muṣṭeṣfâ**'da kendinden önceki geleneği de dikkate alarak bir hukuk felsefesi oluşturmaya çalışır ve orada hükmün illetleri (*nedenleri*) konusunu ve bu illetlerden (*nedenlerden*) yeni hükümler çıkarma yollarını ortaya koyar. Krş. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 8 vdd.

[283] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 43

'*c-d-d*' ise, eskiyi tekrarlamak, yani, eskiyi geri getirmek anlamına gelmektedir. Nitekim, ata anlamına gelen ced de, aynı kökten türetilmiştir.[284] Şu halde, Arapça'da, cedîd, yani yeni, eski örneğin tekrarı; müceddit, yani, yenileyici ise, eskiyi geri getiren, eski örneğe göre yeniden inşa eden anlamına gelmektedir. Arapça'da ve İslam terminolojisinde, bizim bugün anladığımız anlamda, eskiyi aşan, geçmişte bulunmayan ve değişimi ifade eden yenilik için, bid'at terimi kullanılır ve bu terime, eskiden uzaklaşma ve özden sapma anlamı yüklenilir.[285] Bu durumda, müceddidlik 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 müceddidlik hareketini başlatabilmesi için, bir takım gerekçelerinin olması, yani içinde yaşadığı toplumun yozlaştığına, özden saptığına ilişkin argümanlarının bulunması gerekir. Tam bu bağlamda, Ġazzâlî'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 müceddidlik iddiasının gerekçelerini göstermektedir.

Kuşkusuz bir ihya hareketi ve müceddidlik iddiası, eleştirilenin yerine yenisini koymak zorundadır ve toplumdaki tüm bireyleri ve sınıfları kuşatmalıdır. Ġazzâlî'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 Kur'an'a ve ilk dönemin anlayışına dönüş ekseninde[286] kültürü ve düşün geleneklerini eleştiri süzgeciyle İslamlaştırmaya yönelmesi, hukuksal ve siyasal sorunlarla da ilgilenen fıkhı, 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 siyasallaşmaktan uzaklaştırıp, ahiret bilimine yönelten öznel-içsel deneyimleri (*müşâhede*) ve öznel tecrübeyi ön plana çıkartan bir sentezdir. Çünkü bu sentezin ana teması, ser'î hukukun ve siyasetin egemen olduğu bir toplumda, Ġazzâlî'nin hakikat araştırmasında son noktayı imleyen Sünnîleştirilmiş tasavvufa yönelmektir ve bu dünyaya atılmış olan insanın, öznel arınmalarla Tanrı'ya ve tanrısal aydınlanmaya ulaşmasını, O'na yük-

---

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

[285] Bkz.Hüseyin Atay, **age.**, ss. 31-33.

[286] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Ġazâlî'nin projesinin özünün geçmişe dönüşte yattığını söyler ve şöyle der: "*... onun fikrî projesinin yapısını, döneminin şartları ve içinde bulunduğu olgusal hareketin ışığı altında anlamamız gerekir... Gerçek şu ki, kelâmcı, felsefeci hatta tasavvufçu olmak Gazzâlî'ye yetmemiş, 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.**, ss. 294-295. Burada Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in anılan yargısına bir ek yapmak gerekmektedir. Ġazzâlî her ne kadar geçmişe dönmeyi sözsel olarak yinelese de, o toplumu 7. yüzyılın, yani peygamberin ve sahabelerin yaşadığı koşullara geri götürmeye çalışmamaktadır. Onun dilinde geçmişe dönüş, Kur'an ve sünnete dönüşü niteler; bu niteleme aslında Ġazzâlî'nin döneminin kültürünü Kur'an ve sünnet ekseninde bir eleştiri süzgecinden geçirip İslamileştirmeye dönüktür.

selmesini ereklemektedir Nitekim Ġazzâlî, bu olguya sık sık değinir.[287] Bu olguyu gündeme getirdiği pasajlardan birinde o şöyle der:

"*İnsanın yükselişi (ḳuds), 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. İradesine gelince, insan onu şehvet, öfke, yeme içme, evlenme, giyinme, dokunma gibi insansal haz ve niteliklerden soyutlamalıdır. Yani duyular ve akılla (ḳalb) istenecek her türden dünyevî hazlardan 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, hayalî idrakler gibi hayvanlarla ortaklığı olan nitelilerden, insansal hazlardan uzaklaşması gerekir. Bilgisini, duyulurlardan ve hayal edilenlerden; iradesini de, şehvetin gereklerinden arındırırsa, yücelerde olanın sevgisine kavuşur.*" [288]

Ġazzâlî'nin topluma sunduğu tasavvufî bir yaşamı ve bu yaşam aracılığı ile Tanrı'ya 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 eğiticisi olarak Yûsuf en-Nessâc adında birisinden söz edilmektedir. Ġazzâlî'nin, 1077'den 1085'e kadar Nişabur'da kendisinden kelâm öğrendiği Cüveynî'nin tasavvufa bir sempatisinin bulunduğu bilinmektedir. Onun öğretmenlerinden biri de, o dönemde Nişabur'da bulunan el- Farmadî'dir ve Ḳuşeyrî'nin öğrencilerinden birisidir. Aynı zamanda onun, Tûs ve Nişabur'daki sufilerin lideri olduğu kaydedilmektedir. Bu olgular, Ġazzâlî'nin hayatının erken yıllarının, önemli bir bölümünü sufilerle iç içe geçirdiğini göstermektedir.[290] Ancak o, belli bir dönem, tasavvufu ihmal etmiş; kelâm ve felsefeyle ilgilenmiştir. Onun, tasavvufun en doğru yaşam biçimi olduğu kararı 1091'li yıllar da yaşadığı şüphe kriziyledir. Ancak tam bir tasavvufî yaşam içerisine girmesi, 1095'deki bunalımladır. İḥyâ kitabının yazımı da, bu dönemlerdedir. Müceddid olduğu zannına kapılması ise, 1106'lı yıllardadır. Bu durum, Ġazzâlî'nin ortaya koyduğu projenin, müceddidlik iddiasından önce olduğunu göstermektedir. Durumun böyle olması, sonucu değiştirmemektedir. Ġazzâlî, eserlerinin çoğunu 1091'li yıllarda ve 1095'ten sonra, yani İḥyâ'yı yazmayı tasarladığı yıllarda kaleme almıştır.[291]

---

[287] Bu yükseliş motifi, Platon ve Yeni-Platonculuktan süzülerek gelen ve İslam filozoflarınca işlenen bir olgudur. Özellikle İbn Sînâ tarafından bu motifi işleyen sembolik öyküler de kaleme alınmıştır. Bkz. **İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler**,cilt: I, çeviren: Derya Örs ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 9 vdd.. Aynı geleneğe Ġazzâlî de uymuş, **Risâle eṭ-Ṭayr** adlı bir öykü kaleme almıştır; İbn Sînâ'nın da aynı adı taşıyan öyküsü bulunmaktadır; İbn Sînâ ve Ġazzâlî'nin öykülerin adları ve amaçları bir olmasına rağmen anlatılan öyküler farklıdır. Her iki öykü de, sembollerle yüklüdür ve insanın Tanrı'ya yükselişini betimler. Bkz. Ġazzâlî, **Risâle eṭ-Ṭayr**, Mecmu'a Resâ'il el-İmam el-Ġazzâlî içinde, cilt: II; Beyrût 1986, ss. 48-53. Ġazzâlî bu yükseliş motifini, çok önemsiyor olsa gerek; çünkü **Risâle eṭ-Ṭayr**'ın yanında, sadece bu konuyu ele alan, **Me'âric el-Ḳuds** ve **Mi'râc es-Sâlikîn** adlı iki yapıt daha kaleme almıştır.

[288] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 46.

[289] Bkz. Sabri Orman, **age**., s. 31.

[290] Bkz. W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, ss. 100-101.

[291] Bkz. W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, ss. 114 vd..

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 bâtılda kalmış olanı, sünnete göre hareket eden ile bid'ate bulananı ayırt etmek için, her grubun mezhep sırlarını keşfetmek istiyordum. Bir Bâṭınînin hakkını yemiyor; sadece onun iç yüzünü anlamak istiyordum. Bir ẓâhirîyi de öyle inceliyor; sadece onun, sözel-dışsal (ẓâhirî) 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 Tanrı'nın bana bahşettiği doğuştan gelen bir alışkanlığımdı. Bu benim, seçimim ve gayretimle değildi.*"[292]

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

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

---

[292] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, Ar., ss. 3-4; Tr., s. 38.

I. BÖLÜM
GAZZÂLÎ'NİN TANRI VE EVREN TASARIMININ YÖNTEMBİLİMSEL VE BİLGİKURAMSAL TEMELLERİ

I.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 öznelliği aşıp, herkesin kabulüne açık nesnel gerekçelere dayanmasından alır. Bu nedenle, felsefî düşüncenin temellerinin atıldığı Eski Yunan'dan günümüze değin, hemen her düşünür, düşünsel tasarımını üzerine oturttuğu, bilgikuramsal ve yöntembilimsel temelleri tartışmak ve saptamak zorunda kalmıştır.[1] Fetih hareketleri ve çeviri etkinlikleriyle, Eski Yunan felsefe geleneği ile yüz yüze gelen İslam düşünürleri de, özellikle kelâmcılar, Parmenides, Herakleitos, Sofistler, Platon ve Aristoteles gibi filozoflarca oluşturulan bilgikuramsal ve yöntembilimsel tartışmalardan[2] haberdar olmuşlar; düşünsel tasarımlarını ortaya koyarken, bu tartışmalara yer yer göndermeler yapmışlardır. Mezhepler tarihi kitaplarına bakılırsa İslam düşüncesinde, bu olgunun öncüleri, ön-socratesçi felsefeye ilgi duyan Mu'tezilî düşünürler olmuştur.[3] Onlarla diyalektik içerisinde gelişen, Eş'arîlik ve Mâturîdîlik gibi kelâmî ekoller, konunun önemini kısa sürede kavramışlar; Ebû Manşûr el-Mâturîdî'den ve Ebû el-Ḥasan el-Eş'arî'den itibaren, eserlerinin ilk bölümüne, *'kitâb el-'ilm, bâb el-'ilm, el-'ilm ve el-ma'ârif, kitâb en-naẓar ve el-ma'ârif'* gibi adlar verip, bu bölümlerde, bilgikuramsal ve yöntembilimsel açıklamalar yapmaya çalışmışlardır.[4] Böylece onlar, Eski Yunanda formel temelleri ortaya konan eytişimsel (*cedelî*) bir mantık benimsemişlerdir. Eski Yunan felsefe geleneği ve özellikle Yeni-Platoncu gelenekle doğrudan ilişkisi olan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslam filozofları, kelâmcılardan farklı bir yol tutup, doğrudan iki değerli Aristoteles mantığı ile onun, Kitâb en-Nefs diye Arapça'ya çevrilen psikoloji kitabı ve bu kitabın Yeni-

---

[1] Bkz. A. P. Martinich ve Evrum Stroll, **Epistemology**, The New Encyclopaedia Britannica içinde, cilt: VIII, Chicago 1992, ss. 466 vd.; H. Krings ve H. M. Baumgartner, **Bilgi Kuramı Tarihçesi**, Günümüz Felsefe Disiplinleri içinde, çeviren: Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, ss. 193 vd..

[2] Bkz. Mehmet Dağ, **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 İbn Türk, Khwarezmî, Fârâbî, Beyrûnî and İbn Sînâ, Ankara, 9-12 September 1985), Ankara 1990, s. 125; İhsan Turgut, **Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaetetos'un Yeni Bir Yorumu)**, Bilihan Matbaası, İzmir 1992, ss.1 vd.; F. Thilly, **Felsefe Tarihi (Yunan felsefesi, Ortaçağ Felsefesi, Çağdaş Felsefe)**, çeviren: İbrahim Şener, cilt: I, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1995, ss. 7 vd..

[3] Örneğin bkz. Ebû Ḥasan el-Eş'arî, **Maḳâlât el-İslâmiyyîn ve İḫtilâf el-Muṣallîn**, neşr.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 382 vd.; Ebû Râşid en-Nisâbûrî el-Mu'tezilî, **el-Mesâ'il fî el-Ḫilâf beyn el-Başriyyîn ve el-Bġdâdiyyîn**, tahkik: Rızvân Seyyid ve diğeri, Beyrût 1979, ss. 87 vd.; Kâżî 'Abd el-Cabbâr, **el-Muġnî fî Ebvâb et-Tevḥîd ve el-'Adl (en-Naẓar ve el-Ma'ârif)**, tahkik: İbrahim Madkûr ve Ṭâhâ Ḥüseyin, cilt: XII, Ḳâhire, tarihsiz, ss.11 vd.; Hanefi Özcan, **Mâturidî'de Bilgi Problemi**, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 26; W. Montgomery, Watt, **Islâmic Surveys (Islâmic Philosophy and Theology)**, The Edinburg University Press, Edinburg 1962, ss. 55 vd.; Kemal Işık, **Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, AÜİF Yayınları, Ankara 1967, s. 48.

[4] Örneğin bkz. Ebû Menşûr el-Mâturîdî, **Kitâb et-Tevḥîd**, neşr.: Fetḥullah Ḥuleyf, İstanbul 1978, ss. 5 vd.; İbn Fûrek, **Mücerred Maḳâlât eş-Şeyh Ebî el-Ḥasan el-Eş'arî**, tahkik: Daniel Gımaret, Beyrût 1987, s. 10 vd.; Bâḳillânî, **el-İnṣâf fîmâ Yecibu l'tiḳâduhû ve lâ Yecûzu el-Cehl bihî**, tahkik: 'İmâd ed-Dîn Ḥaydar, Kâhire 1986, ss. 22 vd.; Bâḳillânî, **et-Temhîd ve fî er-Redd 'alâ el-Mulḥide, el-Mu'aṭṭla ve e-Râfiża ve el-Ḫâvâric ve el-Mu'tezile**, neşr.: Maḥmûd Muḥammed el-Huẓayrî ve Muḥammed 'Abd el-Hâdî Ebû Rîde, Ḳâhire 1947, ss. 34 vd.; Bağdâdî, **Uṣûl ed-Dîn**, İstanbul 1928, ss. 5 vd.; Cüveynî, **el-İrşâd ilâ Ḳavâti' el-Edille fî Uṣûl el-İ'tiḳâd**, tahkik: Muḥammed Yûsuf Mûsâ ve 'Ali 'Abd el-Mun'im 'Abd el-Ḥamîd, Mışır 1950, ss. 12 vd.; Pezdevî, **Uṣûl ed-Dîn**, tahkik: H. P. Linss, Kâhire 1963, ss. 5 vd.; en-Nesefî, **Tabṣira el-Edille fî Uṣûl ed-Dîn**, cilt: I, tahkik: Hüseyin Atay, TDİB Yayınları, Ankara 1993, ss. 9 vd.; Mehmet Dağ, **Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi**, AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, cilt: 4, Ankara 1980, ss. 102 vd..

Platoncu yorumlarına baş vurmuşlar ve bu birikim doğrultusunda bir mantık ve bilgi psikolojisi benimsemişlerdir.[5] İslam dünyasında benimsenmiş, bilgikuramsal ve yöntembilimsel yaklaşımlara, İslam hukukçularının analojiden esinlenen, kıyas ve öznel yargıda bulunma (*rey*) çerçevesinde yaptıkları yöntembilimsel (*uṣûl*) tartışmaları[6] ile İslam tasavvufçularının, kıyas, öznel yargı (*rey*), uslamlama türünden olgulara kuşkuyla bakan ve onları küçümseyen, tanrısal aydınlanmaya dayalı yaklaşımlarını da dahil etmek gerekir.[7]

Ġazzâlî, 1058'de doğduğunda, bu tartışmalar belli bir evrim geçirmiş ve iyi bir biçimde ayrımlaşarak belirginleşmişti. Bu yüzden onun önünde, kelâmcılar, filozoflar, fıkıhçılar ve tasavvufçularca ortaya konmuş önemli bir materyal bulunuyordu. O, eğitimi, Bağdat ve Nişabur Nizâmiye Medreselerindeki 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, hesaplaşmalara dayalı, ilk bakışta, her sınıf insana, farklı temeller öneren karmaşık bir sürecin ürünüdür; İslamî ekollerin tümünün, bir şekilde etkisini taşımaktadır. O, daha ilk eserlerinden beri, seçkinci anlayışıyla, en zirveye vahyi oturtur ve tüm erek olarak, onu sistemleştirmeye yönelir. Onun, herkese çağrıda bulunduğu en temel dayanak odur. el-İḳtiṣâd ve Tehâfüt el-Felâsife'de, Eş'arî kelâm geleneğince benimsenen eytişim (*cedel*) mantığını, vahyi savunmada ve temellendirmede kullanır. Maḳâṣıd el-Felâsife ve Tehâfüt'ten sonra, Aristotelesçi mantığa yönelir ve onu İslamî bir kimliğe sokarak, fıkhî ve kelâmî tartışmaların merkezine oturtur. Hatta hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı, fıkıh eseri olan el-Muṣṭaṣfâ'nın ilk bölümüne bile anılan mantığı yerleştirir.[8] O, el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm ve Fayṣal et-Tefriḳa'da, Kur'an'da okumaya giriştiği iki değerli Aristoteles mantığını, yer yer ihtilafları kaldıracak bir araç olarak görür.[9] Ġazzâlî'nin düşün dünyasında, felsefe ile tanıştıktan sonra dikkati çeken bir diğer olgu da, filozofların psikolojisine olan yönelimidir. O, insanda bilginin nasıl oluştuğunu ele aldığında, filozofların bilgi psikolojisini neredeyse aynen benimser. Onun, Me'âric el-Ḳuds, Mişkât el-Envâr, Mi'râc es-Sâlikîn, Ravża eṭ-Ṭâlibîn, el-Meżnûn bihî 'alâ Ġayr Ehlihi, İḥyâ' 'Ulûm ed-Dîn ve Kimyâ' es-Sa'âde gibi eserleri, anılan psikolojik yaklaşım üzerinde yapılanır. Bu eserler, Ġazzâlî'nin çocukluktan beri iç içe olduğu tasavvufu, bir yaşam biçimi olarak benimsediği dönemin ürünüdür. Onun, İslam filozoflarının bilgi psikolojisi ile ilgili yaklaşımlarını benimsemesi, özellikle İbn Sînâ ile birlikte, İslam felsefesinin tasavvufî içeriği olan ve bilginin insansal yetilerde ortaya çıkışını, tanrısal aydınlanmaya[10] dayandıran İşrakiliğe kaymasıyla yakından ilintilidir.[11] Öyle görünüyor ki, anı-

---

[5] Bkz. De Lacy O'leary, **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çeviren: Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF yayınları, Ankara 1959, ss. 73 vdd..

[6] Bkz. Abdulkerim Zeydan, **Fıkıh Usulü**, çeviren: Ruhi Özcan, Emek Matbaacılık, Ankara 1982, ss. 26 vdd..

[7] Bkz. H. Kamil Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, ss. 234 vdd..

[8] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muşteṣfâ min 'İlm el-Uṣûl**, cilt: I, Mışır 1322, ss. 10 vdd..

[9] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiż min eż-Żalâl**, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984, s. 24.

[10] Bkz. Mehmet Dağ, **Some Notes on Avicenna's Epistemology**, ss. 125-133; **İbn Sînâ'nın Psikolojisi**, İbn Sînâ, Ölümünün Birinci Yılı Armağanı 1984, TTK Basımevi, Ankara 1984, ss. 343 vdd.; Bilal Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, MEB Yayınları, İstanbul 1995, ss. 147 vdd..

lan bilgi psikolojisiyle Ġazzâlî, tasavvufî anlayışı daha sistematik ifade edebilme ve onu, kuramsal bir temele dayandırma imkanı bulmuştur. Onun, bilgiye ve yöntembilime ilişkin mantıksal ve psikolojik yaklaşımı farklı dönemlerinin ürünü gibi algılanmaya açıksa da, aslında öyle düşünülmeyebilir; çünkü o, her iki yaklaşımı ölümünden yaklaşık dört yıl önce kaleme aldığı el-Munḳiẕ'da 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 tamamlamaktadır. Ancak Ġazzâlî, halk, kelâmcılar ve seçkinlerin bilgiye erişimlerinde derecelendirmelere giderek, sanki mantıksal yolu fıkıhçı ve kelâmcılara, analojik yolu halka ve psikolojisinde beliren tanrısal aydınlanmacı yolu da seçkinlere özgü kılar gibi bir tutum da sergiler.[12] Hatta yer yer, seçkinlerin dışında kalanları, özellikle halkı, seçkinci yola davet eder bir tutum takınır.[13] Fakat, sonuçta, daha sonra da değineceğimiz gibi, bilgiyi bir şekilde Tanrı'yla ilişkilendirir.

Ġazzâlî'nin oldukça karmaşık olan bilgikuramsal ve yöntembilimsel yaklaşımının hareket zemini, onun yöntembilimsel şüphesinde belirginleşir. el-Munḳiẕ'da 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[14] onaylamaya ve İslamileştirmeye[15] dönüktür ve yaşanmış olmaktan çok ussallaştırılmış bir senaryoyu andırmaktadır. Çünkü Ġazzâlî'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, Ġazzâlî'nin yaşantısında o denli tutarlı bir çizgi izlediği konusunda kuşku duyulabilir. Bu yüzden onun tümden gerçeği yansıttığı konusunda ihtiyatlı davranmak gerekir. Kaldı ki, Ġazzâlî, şüphe krizi sırasında görünür ilişkiler konusunda kuşku duyduğunu belirtirken, görünmez neden olan Tanrı konusunda asla kuşku duymadığını ima eder ve kuşkularının gidericisi olarak Tanrı'yı gösterir.[16] 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 Tanrı'nın varlığı sorununa doğru yönelmeliydi. Ġazzâlî'nin anlattıklarına bakılırsa durum hiç de öyle değildir; bu yüzden kimi öğeleri yaşanmışlığı dillendirse bile krizin el-Munḳiẕ'daki toplu ve sistematik ifadesini bir senaryo olarak düşünebiliriz.[17] Senaryonun aktörü, kuşkusuz

---

[11] Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Cem/Kültür Yayınları, İstanbul 1993, ss. 107 ve 217 vdd..

[12] Krş. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Ḥusnâ**, tahkik: Aḥmed Ḳabbânî, Beyrût, tarihsiz, ss. 30 vd.; **el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: I, Beyrût 1986, s. 6-7; **Me'âric el-Ḳuds fî Medâric Ma'rife en-Nefs**, Beyrût 1988, ss. 78-79.

[13] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ' 'Ulûm ed-Dîn**, cilt: I, Beyrût, tarihsiz, ss. 25 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, çeviren: A. Faruk Meyân, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979, ss. 28 vd..

[14] Bkz. De Lacy O'lary, **age.**, ss. 6 vdd.; Mehmet Dağ, **İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, OMÜİF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, ss. 14 vd.; **Kur'an'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı**, Bilim ve Ütopya Dergisi, sayı: 42, İstanbul 1997, ss. 45-47.

[15] Bu olgu modern araştırıcıların gözünden kaçmamıştır. Söz gelimi Maḥmûd Ḳâsım, onun bilgikuramsal anlayışının, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi İslam Aristotelesçilerinden (*Meşşa'î*) süzülerek gelen Yeni-Platoncu anlayışın bir sentezi olduğunu ileri sürmektedir. Maḥmûd Ḳâsım, **Fî en-Nefs ve el-'Aḳl li Felsefe el-İġrik ve el-İslâm**, Ḳâhire 1969, s. 221.

[16] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 7.

[17] Benzer bir bakış açısı Watt tarafından da savunulur. O, kuşkusal değerlendirmesini, kuşku krizinin anlatıldığı el-Munḳiẕ'a yöneltir ve onun olayların tam bir kronolojik anlatımı olmadığını, şematik bir görünüm arz

Ġazzâlî'dir. Anılan şüphe senaryosu, kuşkucu bir anlayışı yansıtır ve tıpkı ünlü filozof Descartes'de olduğu gibi,[18] sağlam bilgi kuramsal temelleri bulmaya; bir başka deyişle, onun en sağlam bilgikuramsal anlayış olduğuna inandığı filozofların anlayışlarını onaylamaya dönüktür. Onun şüpheci yöntemi, İslam düşüncesinde belli bir orijinalliğe sahip olmakla birlikte, İslam düşünürlerine yabancı değildir. Özellikle kelâm geleneği içerisinde, Eski Yunanlı Sofistlerin bilginin imkanı,[19] Berâhime ve Semeniyenin de bilginin kaynakları[20] konusunda kuşkucu tavırları, önemli bir yansıma bulmuş; hem Mu'tezilî hem Eş'arî hem de Mâturîdî düşünürlerce eleştiri konusu olmuştur.[21] Bilginin kaynaklarına ilişkin kuşkucu kimi ifadeler İbn Miskeveyh'te de bulunmaktadır.[22] Ġazzâlî bilginin imkanı ve kaynakları konusunda, ortaya atılan kuşkulardan haberdardır[23]; ama o, sofistik kuşkuyu, Sofistlerde olduğu gibi, bilginin öznelliğini, nesnel bilginin olursuzluğunu ortaya koymak[24] için değil, tersine bilginin tanrısal bir öznellik temelinde açımlanarak nesnel bir görünüme kavuştuğunu ortaya koymak için kullanır.

el-Munḳiẕ'da anlattıklarına bakılırsa, o, hakikatin peşine düştüğünde, kendisinden asla kuşku duyulamayacak bir bilginin olup olmadığı sorusunu sorar ve buna yanıt arar. O, 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 (yaḳîn), içinde hiçbir kuşku bulunmayacak bir biçimde bilinen, kendisinde yanlışlık ve kuruntu (vehim) olasılığı bulunmayan, zihnin (ḳalb) yanlış olduğuna inanmadığı bilgidir. Bu bilgi, hatadan uzak olmak için, kesinliğe (yaḳîn) o denli yakın olmalı ki, söz gelimi, biri onun geçersiz (bâṭıl) 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 doğruluğundan emin olunamayacak bir bilgidir. Doğruluğuna güvenilemeyen hiçbir bilgi ise, kesin bir bilgi (yaḳîn) değildir.*"[25]

---

ettiğini ileri sürer. Nitekim o, '*eserde anlatılanlar harfiyen yaşanmış şeyler ve yaşananların kronolojik bir anlatımı değildir; edebî bir hayalin ürünüdür*' demektedir. W. Montgomery Watt, **Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)**, çeviren: Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989, ss. 39 vd..

[18] Bkz. René Descartes, **Meditasyonlar / Meditetiones**, Söylem, Kurallar, Meditasyonlar içinde, çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1996, ss. 141-145.

[19] Bkz. Mâturîdî, **et-Tevḥîd**, ss.153 vd.; Baġdâdî, **Uṣûl**., ss.6 vd.; Kâżî 'Abd el-Cabbâr, **el-Muġnî**., cilt: XII, ss. 41 vd.; Mehmet Dağ, **Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi**, ss. 102 vd..

[20] Bkz. Baġdâdî, **Uṣûl**., s. 11 vd.; Taftazânî, **Şerh el-'Aḳâ'id en-Nesefiyye**, tahkik: M. Adnan Derviş, basım yeri ve tarihi yok. ss. 64-65.

[21] Bkz. Mâturîdî, **et-Tevḥîd**, ss. 153 vd.; Baġdâdî, **Uṣûl**., ss. 6 vd.; Kâżî 'Abd el-Cabbâr, **el-Muġnî**., cilt: XII, ss. 41 vd.; Mehmet Dağ, **Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi**, ss. 102 vd..

[22] Bkz. W. Montgomery Watt, **Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, s. 39.

[23] Ġazzâlî öncesi kuşkuculuk için Bkz. İ. Agah Çubukçu, **Gazzâlî ve Şüphecilik**, YK Yayınları, İstanbul 1996, ss. 21 vdd.; Mehmet Ayman, **Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe**, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 9 vdd..

[24] Bkz. Wilhelm Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, cilt: II, Çeviren: Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1995. ss. 86-89.

[25] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., ss. 4-5; Tr., s. 39.

Gazzâlî'nin kesin bilginin imkanı konusundaki kuşkusu ve araştırması, duyusal (*ḥissiyât*) ve ussal açıdan açık seçik bilgileri (*żarûriyât*) yoklamasına yol açar. Çünkü biz biliyoruz ki, edindiğimiz ve yaşamımızı kurarken dayandığımız tüm bilgiler, duyularımıza ve aklımıza dayanmaktadır. Acaba duyular ve akıl, tartışma götürmez, kesin bilgi sağlamakta; bilginin imkanı konusundaki kuşkulara karşı koyacak güçte midir? O şöyle der:

"*Sonra bilgilerimi inceledim ve kendimde bu nitelikte (kuşku içermeyen) herhangi bir bilginin bulunmadığını, yalnızca duyusallar (ḥissiyât) ve ussalların (żarûriyât) 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 duyusallara güvenim, ussallardaki yanlışlıktan emin oluşum, daha önce taklitlere dayanan halkın çoğunun kuramsal emin oluşları gibi mi; yoksa sonunda vefasızlığa ve felakete uğramayacak olan gerçek bilgi sahibinin emin oluşu gibi midir, ortaya çıksın. Büyük bir ciddiyetle duyusallar ve ussallar üzerinde düşünmeye, kendimi şüpheye düşürüp düşüremeyeceğimi araştırmaya başladım.*"[26]

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

"*İçimden bir ses şöyle diyordu: Duyusal bilgilere güven nereden kaynaklanır? Bunları en güçlüsü gözdür; oysa göz, gölgeye bakıp, onun durağan olduğunu görünce, onda hareketin bulunmadığı yargısına ulaşır. Onun hareketli olduğu yargısına, ancak bir süre sonra, tecrübe ve deneyimin yardımıyla ulaşır... Yine göz yıldızlara bakar, onları demir para büyüklüğünde görür; halbuki, geometrik kanıtlar, onların yeryüzünden daha büyük olduğunu göstermektedir. Duyulara ilişkin, bu ve benzeri durumlarda, duyusal çıkarım egemendir; oysa bunu, ussal çıkarım yanlışlar. Bunun üzerine duyusal bilgilere olan güvenim sarsıldı.*"[27]

O, duyusal bilgiler konusunda, aklın ileri sürdüğü söz konusu argümanlar üzerine, kesin bilginin, ussal bilgiler olup olmayacağını sorgulamaya yönelir. Ancak sorgulamasında ussalların kendisinden çok ilintilere yönelir ve ussallarla ilgili olarak duyusallarda olduğu gibi yanılsamaya neden olan örnekler içeren bir argüman ileri sürmez. Konuyu daha çok iç duyularda oluşan yargılara çeker. O bu tutumuyla, aslında ussalları Tanrı'ya 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 ('aḳliyât) olmalı, onlara güvenmelidir, dedim. Bunun üzerine duyular şöyle dedi: Ussal bilgilere güvenin, duyusal bilgilere, başlangıçta duyduğun güven gibi olmadığını nasıl kanıtlarsın? Bana güveniyordun, akıl yargıcı geldi ve beni yalanladı; şayet akıl yargıcı olmasaydı, beni doğru saymaya devam edecektin. Belki, aklın idrakinin ötesinde bir başka yargıç vardır; ortaya çıkarsa, aklı verdiği yargıdan dolayı yalanlar... Nefis biraz durakladı ve kuşkularını rüya ile kuvvetlendirip, görmüyor musun, uykuda bir çok şeylerin varlığına inanı-*

---

[26] Gazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., s. 5; Tr., s. 40.
[27] Gazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., s. 5; Tr. ss. 40-41.

yor, bir çok hayal görüyor, onların varlığı ve sürekliliğine kanaat getiriyorsun. Öyle ki, onlar hakkında en küçük bir kuşku bile duymuyorsun. Sonra uyanınca, düşünüp hayal ettiğin ve inandığın şeylerin hiç birinin gerçekliğinin olmadığını anlıyorsun. O halde, uyanık iken duyular ve akıl aracılığıyla inandığın tüm şeylerin gerçek olduğundan nasıl emin oluyorsun?... 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 benimsediği, tüm yargıların, sonuçsuz olduğunu anlarsın. Bu hal belki, sufilerin kendilerinde bulunduğunu savladıkları haldir. Zira onlar, kendilerinden geçip, duyulurlardan sıyrıldıkları zaman, anılan ussal bilgilere uymayan, bir çok 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 göründüğünden başka türlü görünmekte ve o zaman kendisine, 'işte perdeni kaldırıp attık, bu gün gözün ne kadar keskindir'[28] *denilecektir."*[29]

Ġazzâlî'nin, rüya motifini kullanarak, olağan bilgi kaynaklarından ve ussal ilintilerden kuşkulanmayı öngören söz konusu uslamlaması oldukça işlevseldir. Çünkü o, sıradan insanlara peygamberliği ve veliliği onaylamaya çağırırken, rüya motifini sık sık kullanır; buradan hareketle, vahiy ve ilhama bir kapı aralar.[30] Öte yandan, ölüm motifi ise, bu dünyanın gelip geçiciliğine gönderme yapmakta ve bu dünyadaki tüm duyulur ve düşünülür şeylerin ötesinde olan, insanın analojiye dayanarak bir sanı oluşturduğu, fakat özde bilinemeyen gerçek bir dünyanın olduğunu temellendirmede kullanılmaktadır.[31] 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, Ġazzâlî, 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*'[32] anlayışının da bir anlamı kalmaz. Bu yüzden o, iki aylık bir süreden sonra, kuşkucu tavrından kurtulduğunu; böylece açık seçik bilgilere güveninin geri geldiğini söyler.[33] Ancak o, bu sonuca kendisinin varmadığını, kendisini, anılan sonuca, Tanrı'nın içine akıttığı nurun götürdüğünü söyler ve bu söylemle amacına ulaşarak, tıpkı İslam filozofları gibi, aklı tanrısal ışıkla (*nûr*) ilişkilendirir. O şöyle der:

"Nihayet Tanrı, bu hastalığıma şifa verdi ve orta yola geri döndüm. Ussal açıdan açık seçik bilgiler, güvenilir ve kesinlik taşır 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."[34]

---

[28] **Kâf Sûresi**, 6.
[29] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, Ar., s. 6; Tr. ss. 41-42.
[30] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**, cilt: I, s. 34; **Kimya-yı Saâdet**, s. 29; **el-Munḳiẕ.**, s. 35.
[31] Bkz. Ġazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 51 vd. ve 372 vd. ve 618 vd..
[32] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 19: **Kimya-yı Saâdet,** s. 51.
[33] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 7.
[34] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, Ar., s. 7; Tr., s. 42.

O, kesin bilginin olurlu olup olmadığı araştırmasının sonucunda, '*açık seçik bilgileri araştırmak gerekmez: çünkü bunlar hazır haldedirler ve hazır olan şey aranırsa kaybolur*'[35] yargısına ulaşır. Böylelikle Ġazzâlî, bilginin imkanını onaylar ve bu onay aracılığı ile, vahiy ve ilhama bir kapı araladığı gibi, aklı da metafizik etkilere açık bir varlık konumuna sokar. O, yer yer metafizik ilintileri olan aklı, '*kalp, kalp gözü, ilk akıl, nebevî akıl, tümel akıl, kutsal ruh ve ruh*' gibi kavramlarla da karşılar ve vahiy ve ilhamın merkezi olarak sunar.[36] Onun kuşkucu tavrını sürdürmesi beklenemezdi; çünkü onun inandığı kutsal bildiriler, bilginin nesnelliğine gönderme yapmakta; dış dünyaya ilişkin bilgileri Tanrı'nın varlığı ve niteliklerine kanıt saymaktadır.[37] Bir yapıntı gibi duran Ġazzâlî'nin kuşkusal tavrı, aslında üzerinde uzlaşılacak olası bilgi kaynaklarını göstermeye dönüktür ve onun birleştirici toplumsal misyonunun bilgikuramsal alana taşınmasının bir ürünüdür.

el-Munḳiẕ'da dillenen kuşku krizinden sonra bilginin imkanını onaylayan Ġazzâlî'ye göre, bilgi nedir? O, sözünü ettiği kesin bilgiyi nasıl tanımlamaktadır?

O, bilgi tanımlamasını üçlü bir temelde yapılandırır. İlkin onu, mantıksal bir temelde ele alır ve genel olarak tanımın neliği ve tanım türlerini ortaya koyar. Onca tanım, lafzî, resmî ve gerçek tanım olarak üçe ayrılır ve bir şeyin mahiyetinin; yani, neliğinin bilinmesidir.[38] Bir başka deyişle tanım, '*nedir*' sorusunun yanıtıdır ve kavram (*taṣavvur*) ve önermeden (*taṣdîḳ*) ibaret olan genel bilginin, kavram bölümünün dayanağıdır.[39] Önerme bölümü, tanımın dışındadır ve uslamlamalara dayalı bilgileri içerir.[40] Onca, kavranması bir çaba gerektiren nesnelerin bilgisi, ancak tanımla elde edilir.[41] 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. Onca bu koşullar, '*tanım, tam olmalıdır; bir şey kendisinden daha açık olmayan bir başka şeyle tanımlanmamalıdır; tanımda, kısır döngü bulunmamalıdır; tanımlanan şeyin tüm bireylerini içermeli ve ona yakın olanlardan onu ayırmalıdır*'[42] gibi, Aristoteles mantığında şart koşulan hususlardır. Bu koşullar ekseninde, geçmişte yapılmış bilgi tanımlarına yönelen Ġazzâlî, önce, '*bilgi marifettir,*' tanımını ele alır.[43] Onca bu tanım, lafzî bir tanımdır; çünkü bilgi, aynı anlamda bir başka sözcükle tanımlanmaya çalışılmıştır.[44] Bir diğer tanım olan, '*bilgi, bilineni olduğu gibi bilmektir,*' tanımına gelince, o, bunda da, sözü uzatma ve gereksiz tekrarların olduğunu söyler. Onca anılan tanım, var olanı, dışsal gerçekliği *(sübût)* ve varlığı *(vücûd)* olan şey diye tanımlamaya benzer.[45] '*Bilgi, kendisiyle bilinen ve insanın onun aracılığı ile bilgili olduğu şeydir*' tanımı da kabul edilemez; çünkü

---

[35] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 7.

[36] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 55 ve 84; **el-Munḳiẕ**., s. 79; **Me'âric**., ss. 40 ve 89 ve 100-101; **Miṣkât el-Envâr**, ss. 35-36; **Fayṣal et-Tefriḳa**., ss. 125-126.

[37] Örneğin bkz. **Fussilet Sûresi**, 53; **Zâriyât Sûresi**, 20-21.

[38] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, tahkik: Refîḳ el-'Acem, Beyrût 1994, ss. 135-136 ve 145; **Mi'yâr el-'İlm fî Fenn el-Manṭıḳ**, Beyrût tarihsiz, ss. 192-193; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 22-23; **Felsefenin Temel İlkeleri (Maḳâṣıd el-Felâsife),** çeviren: Cemaleddin Erdemci, Ankara 2001, s. 43.

[39] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 135-136; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 192-193; **Maḳâṣıd**., s. 43.

[40] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 68; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 192; **Maḳâṣıd**., s. 41; **el-Maḳṣad**., s. 7.

[41] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 68; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 192; **Maḳâṣıd**., s. 41; **el-Maḳṣad**., s. 7.

[42] Krş. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 134 vdd.; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 198 vdd..

[43] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 24; **Mihekk en-Naẓar**, s.148.

[44] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 24; **Mihekk en-Naẓar**, s.149.

[45] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 24; **Mihekk en-Naẓar**, s.149.

anılan tanım, bilgi teriminin anlatmak istediği şeye gerçek bir açıklama getirmez; yani, onun neliğini ortaya koymaz.[46] Ġazzâlî, '*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, Tanrı'nın bilgisini dışarıda bırakmaktadır.[47] Onun, eleştirel düzlemde ele aldığı son tanım, '*bilgi, bir şeye olduğu gibi inançtır*' tanımıdır.[48] Anılan tanım kimi düşünürlerce, '*bilgi, bir kanıt aracılığı ile bir şeye olduğu gibi inançtır*' biçiminde de ifade edilmektedir.[49] Bu tanım, Mu'tezilî düşünürlere ait bir tanımdır ve modern felsefede de, bir ölçüde kabul görmüştür.[50] O, bu tanıma da, iki açıdan karşı koyar. Onca, ilk olarak bu tanım, anlamı çok geniş olan bilgiyi özelleştirmekte ve anlamını daraltmaktadır. Bu açıdan, hem Tanrı'nın bilgisini hem de yoku dışarıda bırakmaktadır. İkinci olarak, bilgiyle inancı birbirine karıştırmaktadır. Ġazzâlî'ye göre bu yanlıştır; çünkü bilgisi olmadığı halde taklitle inananlar bulunmaktadır ve halkın çoğu bu haldedir.[51]

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.[52] Onca bilgi, bir tanım içerisine sığdırılamaz; sadece onun, örnekler ışığında ne olduğu gösterilebilir. Bu sıkıntılar bilinerek bir tanım verilecekse, Ġazzâlî bunun, '*nesneleri (eşyâ') olduğu gibi bilmek*' ya da '*aklın nesnelerin hakikatini ve biçimlerini (ṣûret) alması*' şeklinde olabileceğini belirtir.[53]

Ġazzâlî'nin, bilgi tanımını oturttuğu ikinci temel, psikolojik bir temeldir ve algı psikolojisinin verilerine dayalıdır. Bu bağlamda o, bilgiyi tıpkı İslam filozofları gibi, bir tür soyutlama olarak ele alır[54]; duyusal, kuruntusal, hayalî ve ussal idraki birbirinden ayırır.[55] Onca gerçek idrak, ilintilerden tümüyle soyutlanmış, genele yönelmiş ussal idraktir. Oysa diğer idrakler bu açıdan eksiktir; tam bilgiyi karşılamaz.[56] Bilgiye idrak açısından bakıldığında ve bu çerçevede tanımlandığında, Ġazzâlî onun, '*idrak edilen nesnenin (şey) hakikatinin ve biçiminin algılanma-*

---

[46] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 24; **Mihekk en-Naẓar**, s.149.

[47] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 25; **Mihekk en-Naẓar**, s.149.

[48] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 24; **Mihekk en-Naẓar**, s.149.

[49] Mu'tezilenin bilgi tanımları için bkz. Kâżî 'Abd el-Cabbâr, **el-Muġnî**., cilt: XII, ss. 14 vd.; Bağdâdi, **Uṣûl**., s. 5; Nesefî, **Tabṣira**., ss. 9 vd. Mehmet Dağ, **Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi**, s. 101.

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

[51] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 24; **Mihekk en-Naẓar**, s. 149.

[52] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 25-26; **Mihekk en-Naẓar**, ss. 149-150

[53] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 26; **Mihekk en-Naẓar**, s. 150.

[54] İslam filozoflarının bilgi tanımları ve bilgi anlayışları için bkz. Mehmet Dağ, **İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, OMÜİF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, ss. 14 vd..

[55] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric el-Ḳuds**., ss. 74-76; **Mihekk en-Naẓar**, ss. 80-81; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 59-62; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 33-34; **Mişkât el-Envâr**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: II, Beyrût 1986, ss. 7-9; **Maḳâṣıd**., ss. 283-285; Mehmet Ayman, **age**., ss., 64-68; Necip Taylan, **age**., ss. 65-67.

[56] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric el-Ḳuds**., ss. 74-76; **Mihekk en-Naẓar**, ss. 80-81; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 59-62; **el-Muṣṭeṣfâ**, cilt: I, ss. 33-34; **Mişkât el-Envâr**, ss. 8-9; Ġazzâlî, **Mîzân el-'Amel**, tahkik: S. Selîm el-Bevvâb, Beyrût 1986, s. 22; **Maḳâṣıd**., ss. 283-285; Ruhattin Yazoğlu, **Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm**, Cedid Neşriyat, Ankara 2002, ss. 66-71; Necip Taylan, **age**., ss. 67-70

sı' şeklinde olabileceğini söyler.[57] Ancak, burada algılama, dışsal nesnenin zihne girip yerleşmesi (*ḥulûl*) değil, onun benzerinin zihne yansımasıdır. Gazzâlî, bu olguyu nesnelleştirmek için ayna benzetmesine baş vurur. Benzetmeye göre, aynaya, onun karşısında bulunan kişinin kendisi değil, ona uygun olan biçimi yansır.[58] Bunun gibi, bilgi de, bilinen nesnenin hakikatine uygun örneğin (*miṯl*) insanda ortaya çıkmasıdır. Ayna benzetmesi, Gazzâlî'nin sisteminde oldukça işlevseldir; çünkü, öznel deneyimleri sırasında, Tanrı'nın kendilerine girip yerleştiğini (*ḥulûl*) söyleyen aşırı sufi gruplarla (*ḥulûliyye*) baş etmede ve yanlış bilginin ya da eksik bilginin belirlenmesinde o, sık sık anılan benzetmeye baş vurur. Yine o, insanların hakikati bilme konusundaki düzeylerini, yani seçkinci ve sıradancı öğretisini ona dayanarak açıklar. Söz gelimi, 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..[59] Onca, tüm bu durumlar, hakikatin biçiminin algılanmasında sorunlar yaratır ve insanların bilgisel derecelerini gösterir.

Gazzâlî'nin, bilgi tanımını yapılandırdığı üçüncü temel, varlıkbilimsel (*ontolojik*) bir temeldir. Onca, nesnelerin, dış dünyada, zihinlerde ve dilde varlığı söz konusudur.[60] Dış dünyadaki varlık, gerçek varlıktır; zihinlerdeki varlık, dış dünyadaki varlığın biçiminin ve örneğinin (*miṯl*) yansımasıdır. Dildeki varlık ise, bir takım 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.[61] İşte Gazzâlî'ye göre, bilgi denilen şey, zihindeki varlığı imler; nesnel ve genel geçerdir.[62] 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 tasarlasak bile, onun biçimi (ṣûret) hayalimizde var olmaya devam edecektir. Bilgi diye tanımladığımız şey, işte bu biçimdir. O halde bilgi, bilinenin bir örneğidir (miṯl)... O tıpkı, aynada görünen biçim (ṣûret) gibidir. Bu biçim (ṣûret), dış dünyadaki nesnenin, benzeri ve bilinenin zihinde ortaya çıkan örneğidir.*"[63]

Gazzâlî, bilgiye gerek mantıksal gerek algı psikolojisi gerekse varlıkbilimsel açısından yöneldiğinde aynı tanıma ulaşır. Bu tanım, İslam filozoflarının görüşlerini özetlediği, Maḳâṣıd'ta onlara mal ettiği, '*bilgi bilinene uygun örnektir (miṯl)*' tanımıdır.[64] Burada bilinene uygunluk ve bilinenin hakikatini yansıtma, bilginin temel koşuludur ve bu koşul, bilginin nes-

---

[57] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric el-Ḳuds**., s. 74; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 34-35; **er-Risâle el-Lædünniyye**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: I, Beyrût 1986, ss. 88-89; **Maḳâṣıd**, s. 283.

[58] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric el-Ḳuds**., s. 100; **İḥyâ**, cilt: III, s. 13; Necip Taylan, **age**., ss. 50.

[59] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric el-Ḳuds**., s. 101; Necip Taylan, **age**., ss. 50-51.

[60] Bkz. Gazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 21-22; **Mihekk en-Naẓar**, s. 145; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 46-47; **el-Maksad**., ss. 7-8.

[61] Bkz. Gazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 22; **Mihekk en-Naẓar**, s. 145; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 47; **el-Maḳṣad**., s. 8.

[62] Bkz. Gazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 22; **Mihekk en-Naẓar**, s.145; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 47; **el-Maksad**., ss. 7-8.

[63] Gazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 8.

[64] Bkz. Gazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 44.

nelliğine gönderme yapmaktadır. Ġazzâlî'nin bilgideki nesnelliğe vurgusu, kendi sistemi açısından oldukça anlamlıdır; çünkü o, bilgi tanımına, sadece insansal bilgiyi değil, tanrısal bilgiyi de dahil etmektedir.[65] Her şeyi var ettiğine ve her şeyi bildiğine inandığı Tanrı'nın 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, Ġazzâlî'nin, bilginin kaynakları ve bilginin elde edilme yolları ekseninde yapılandırdığı bilgi sınıflamasını ele almamız gerekmektedir.

I.1.a. Önsel Bilgi: Ussallar ve Duyusallar

Önsel bilgi, klasik kelâm geleneği içerisinde, yaratılmış, insan bilgisinin (*el-'ilm el-ḥâdiṯ*), doğrudan ve istem dışı olarak gerçekleşen bölümünü imlemekte, Kur'an'a göndermeyle kullanılan, żarûrî ya da onun çoğulu olan żarûriyât terimiyle ifade edilmektedir.[66] Bu terim, Kur'an'da kullanıldığı biçimiyle, '*zor altında kalmak ve muhtaç olmak*' anlamına gelmektedir.[67] Nitekim terimin Kur'an'da geçtiği bağlam, kan, leş, domuz ve Tanrı'dan başkasının adına kesilen hayvan etinin, yalnızca güç koşullarda kalındığında yenilebileceğini ifade etmektedir.[68] Klasik kelâm bilginleri, kavramı, Kur'an'daki bağlamından kopartarak, onun daha çok dilsel anlamını dikkate almışlardır. Böylece onlar, önsel bilgiyi, tanrısal adetle ilinti içerisinde, zorunlu ve gereksinime uygun olarak, insanda yaratılan bilgi olarak tanımlamışlardır.[69] Nitekim, Ġazzâlî'nin öğretmeni Cüveynî, şöyle demektedir:

"*Önsel bilgi (el-'ilm el-żarûrî), bireyin ('abd) ihtiyaç ve gereksinimlerine bağlı olup, kudreti dışında, Tanrı tarafından yaratılan bilgidir.*"[70]

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

"*a-Beş dış duyuyla 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 imkansızlığı gibi mantık ilkeleri ve mümkün, zorunlu ve imkansız gibi mantıksal varlık kategorilerine yönelik bilgiler.

d-Matematiğin aksiyomlarına ilişkin bilgiler.

e-Duyum bilgilerine indirgenen, çoğunluğun ilettiği (mütevâtir) haberin içerdiği bilgiler."[71]

---

[65] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 149.

[66] Bkz. İbn Fûrek, **Mücerred Maḳâlât**., s. 12; Bâḳillânî **et-Temhîd**., s. 35-36; Mehmet Dağ, **Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi**, s. 106; Kâżî 'Abd el-Cabbâr, **Şerh el-Uṣûl el-Ḫamse**, tahkik: Aḥmed el-Ḥüseyin b. Ebû Ḥâşim, tahkik: 'Abd el-Kerîm 'Osmân, Ḳâhire 1988, s. 48.

[67] Mehmet Dağ, **Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi**, s. 106.

[68] "*Tanrı size, leşi, kanı, domuz etini ve Tanrı'dan başkası adına kesilen (hayvanları) haram kılmıştır; kim zor altında kalır (ve men iżṭurra), taşkınlık edip aşırıya gitmeden yerse, onun için bir günah yoktur; Tanrı bağışlayıcıdır, rahmet edicidir.*" **Bakara Sûresi**, 173. "*Żarûrî*" teriminin kullanıldığı diğer ayetler için bkz. **En'âm Sûresi**, 145; **Nahl Sûresi**, 115.

[69] Örneğin bkz. Bâḳillânî, **et-Temhîd**.,ss. 35-36.

[70] Cüveynî, **el-İrşâd**., s. 14.

[71] Bkz. Bâḳillânî, **el-İnsâf**., s. 23; Baġdâdî, **Uṣûl**., ss. 8-9; Cüveynî, **el-İrşâd**., ss. 13-14; Mehmet Dağ, **Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi**, s. 106; A. J. Wensinck, **The Muslim Creed**, London 1965, s. 253.

Onlarca bu tür bilgiler, kuşkuya kapalı, kesin değişmez bilgilerdir ve insansal çabayla herhangi bir ilintileri yoktur.[72] 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 uslamlamanın ve çıkarımın öncülüdürler.[73]

Öğretmeni Cüveynî kanalıyla, kelâm geleneğindeki bu bilgileri öğrenen Ġazzâlî, 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 (*evveliyât*) çerçevesinde ele alır ve üçe ayırır.[74] Bunlar, açık-seçik olan (*yaḳîn*), inanç (*i'tiḳâd*) ifade eden ve geçersiz olan önsel bilgilerdir. Kuşkusuz o, gerçek önsel bilgi olarak, açık-seçik bilgileri görmektedir.[75] Ancak, halka dönük eserlerinde inanç ifade eden önsel bilgilere dayalı çıkarımlarda bulunduğu için, onları da ele almak gerekmektedir. Öte yandan, Maḳâṣıd 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:

Ġazzâlî'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.[76] 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.*"[77]

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

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

a-İlk ve Temel Bilgiler (Evveliyât):

Bu tür bilgiler, bir bütün olarak, akıl var olduğundan bu yana, akılda düzenlenmiş olarak bulunmaktadır ve aklın yapısından kaynaklanmaktadır.[78] Ġazzâlî, akıllı olan kimselerin, bu bil-

---

[72] Bkz. Bâḳillânî, **et-Temhîd**., s. 35; Bâḳillânî, **el-İnṣâf**., s. 23; Cüveynî, **el-İrşâd**., s. 14; Kâżî 'Abd el-Cabbâr, **el-Muġnî**., cilt: XII, s. 63; Kâżî 'Abd el-Cabbâr, **Şerh el-Uṣûl el-Ḫamse**, s. 48; Nisâbûrî, **el-Mesâ'il**., ss. 351-352.

[73] Bkz. İbn Fûrek, **Mücerred Maḳâlât**., s. 287.

[74] Bu üçlü ayrım 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. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 99-101; Necip Taylan, **age**., s. 52.

[75] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 102 vd.; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 43-44.

[76] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**., ss. 99; **İḥyâ**, cilt: I, s. 71; **el-Munḳiẓ**, s. 4-5; Mehmet Ayman; **age**., s. 78.

[77] Ġazzâlî, **el-Munḳiẓ**., Ar., s. 4; Tr., s. 39. **Mihekk en-Naẓar**'da benzer biçimde, peygamberin mucizesinin bile bu bilginin yanlışlığını gösteremeyeceğini belirtir ve şöyle der: "*Kendisine insanların en erdemlisinin inancının çelişiğini ileri sürdüğü söylense 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 söylense bile, onun bundan etkilenmesi söz konusu olamaz. Sadece ona ve anlatılana gülüp geçer.*" **Mihekk en-Naẓar**, Ar., ss. 99-100; Tr., s. 98.

[78] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 102; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 138; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 44; **Maḳâṣıd**., s. 87; Necip Taylan, **age**., s. 53; Mehmet Ayman, **age**., s. 81.

gileri, ezelden beri bildiklerini sandıklarını ve ne zaman nasıl ortaya çıktığını, çoğu kez anlamadıklarını söyler.[79] 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.[80] Bu anlamda Ġazzâlî, Platon'un anımsama kuramını çağrıştıran bir söylem benimser.[81] Gerçi bu söylem, Kur'an'a yabancı olan bir söylem değildir; çünkü o, elest bezminden söz eder ve ruhlar aleminde, yani daha başlangıçta, insanın kimi şeylere tanık tutulduğunu ima eder.[82] Ġazzâlî'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.[83]

b-Dış Duyulara İlişkin Bilgiler (Maḥsûsât):

Ġazzâlî'ye göre, bu tür bilgiler, beş dış duyuyla, yani görme, işitme, dokunma, tadalma, koklama duyularıyla elde edilen ve herkese açık, görünür nesnelere, dış dünyaya ait bilgilerdir.[84] 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 yuvarlaktır, güneş aydınlatıcıdır, ayığın ışığı artar ve eksilir, şeker tatlıdır*' vb. önermeleri örnek olarak verir.[85] Onca, dış duyularla ilgili bilgiler konusunda titiz davranmak ve onu, ussal denetime tâbi tutmak gerekir; çünkü duyu yanılmaları, herkesçe bilinmektedir ve hiç de az değildir. Ġazzâlî, duyu yanılmaları konusunda, uyarıda bulunmak için, örnek vermeyi de ihmal etmez. Söz gelimi, onca göz, gölgenin bir tarafına yöneldiğinde, akıl onun hareketli olduğuna hükmettiği halde, onu hareketsiz olarak algılar. Yine yıldızlar, hareketli olduğu halde, onu 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.[86] Öte yandan, duyusal algılamalar, bu yanılgıların dışında başka eksikliklere de sahiptir. Söz gelimi,

---

[79] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 102; **Maḳâṣıd**., s. 88; Necip Taylan, **age**., s. 53; Mehmet Ayman, **age**., s. 81.

[80] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 34; **Me'âric**., ss. 71-72.

[81] Ġazzâlî, Platon'un anımsama kuramını İslamî 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.*" Ġazzâlî, **er-Risale el-Ledünniyye**, ss. 107-110. Türkçe'si için bk. İmam-ı Gazâlî, **İlâhî Sır**, çeviren: Abdulkadir Şener ve Şükrü Topaloğlu, Cağaloğlu Yayınevi, İstanbul 1973, s.s. 42-43.

[82] Bkz. **Arâf Sûresi**, 172.

[83] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 102; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 138-139; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 44; **Maḳâṣıd**., s. 88; **el-İḳtiṣâd**., s. 21; Necip Taylan, **age**., s. 54; Mehmet Ayman, **age**., ss. 80-81.

[84] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 34; **Me'âric**., ss. 60-62; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 59-60 ve 139; **Mihekk en-Naẓar**, s. 103.

[85] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 103; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 138; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt:I, s. 45; **Maḳâṣıd**., s. 88; Necip Taylan, **age**., s. 55; Mehmet Ayman, **age**., s. 82.

[86] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 103; **el-Munḳiẕ**., ss. 5-6; Necip Taylan, **age**., s. 55; Mehmet Ayman, **age**., s. 82.

duyular kendini ve uzakta olanı idrak edemez, tümelleri, yani maddeyle ilintisi bulunmayanı algılayamaz.[87] Şu halde duyuların sunduğu bilgiler, insan ve hayvanda ortaktır; gündelik yaşamı kurmak için önemlidir, ama gerçek bilgi vermez; çünkü Ġazzâlî'ye göre gerçek bilgi, tümel, maddeden arınmış bilgidir.

c-İç Duyulara ilişkin Bilgiler (Müşâhedât):

İç duyulara ait bilgiler, insanın kendisinde ortaya çıkan, açlık, susuzluk, elem, haz, korku, hüzün gibi içsel olgulara yönelik bilgilerdir. Söz gelimi, '*düşünüyorum, korkuyorum, seviniyorum, üzülüyorum, kızıyorum, zevk alıyorum*' deyişleri bu türden bilgileri imler.[88] Onca bu tür bilgiler, ne akıl ne de dış duyularla bilinebilir; bunlar sadece, iç duyularla algılanabilir.[89] 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.[90] Onlar da, tıpkı dış duyularda olduğu gibi tikellere dönüktür ve maddesel ilintilerden tam olarak soyutlanmış bilgi vermezler. İçsel idraklerden bir çok bilgilerin meydana geldiğini söyleyen Ġazzâlî, onların verdiği hükümleri aklın doğrulaması gerektiğine inanır. O, müşâhedât terimini tasavvufî 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 tâbi olması gerektiği anlayışı, tasavvufî bireysel deneyim için de geçerlidir. Çünkü kendinden geçme (*vecd*) halinde söylenen şathiyeleri (*şeriata aykırı sözler*) ancak kuramsal akıl ya da onunla aynı kaynaktan beslenen şeriat düzeltebilir.[91]

d-Deneyimler (Tecrübiyât):

Ġazzâlî'ye bakılırsa deneyimsel bilgiler, evrene yönelik tanrısal adetin düzenliliğine dayanmaktadır.[92] O, bu türden bilgilere, '*ateş yakıcıdır, her boşluğa bırakılan taş yere doğru düşer, ekmek doyurucudur, su susuzluğu gidericidir, şarap sarhoş edicidir, mıknatıs demiri çeker, mahmude otu (sıkemonya) ishal yapar*' gibi bilgileri örnek verir.[93] Onca bu tür bilgiler, duyusal bir temeli olmakla birlikte, duyudan çıkmaz; çünkü duyular, tekil olgulara özgüdürler; oysa, bu bilgiler, tümele yöneliktir.[94] O, her boşluğa bırakılan taş yere düşer, önermesine bağlı olarak şunları söyler:

"*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.*"[95]

Ġazzâlî'ye göre, bu tür bilgilere, bir kez tanık olmakla da ulaşılamaz; çünkü bir kez tekrar, bilgi doğurmaz. Söz gelimi, bir kimsenin bir yeri ağrısa, ona bir sıvı dökülse ve acı ortadan

---

[87] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 8-10.

[88] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 102-103; **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 138; **el-Muṣṭeṣfâ.**, cilt: I, s. 45; **el-İḳtiṣâd.**, s. 20; Necip Taylan, **age.**, s. 55; Mehmet Ayman, **age.**, s. 81.

[89] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 102-103;; Necip Taylan, **age.**, s. 55; Mehmet Ayman, **age.**, s. 81.

[90] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 103; **el-Muṣṭeṣfâ.**, cilt: I, s. 45; Mehmet Ayman, **age.**, s. 81.

[91] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**, cilt: I, s. 39.

[92] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s.103; **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 140; **Maḳâṣıd.**, s. 88; ; Necip Taylan, **age.**, ss.. 55-56; Mehmet Ayman, **age.**, s. 82.

[93] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 103-104; **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 139; **Maḳâṣıd.**, s. 88; ; Necip Taylan, **age.**, ss. 55-56; Mehmet Ayman, **age.**, s. 82.

[94] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar,** ss. 103-104; **el-Muṣṭeṣfâ.**, cilt: I, s. 45; **Maḳâṣıd.**, s. 88; ; Necip Taylan, **age.**, ss. 55-56; Mehmet Ayman, **age.**, s. 82.

[95] Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, Ar., s. 103; Tr., s. 101.

kalksa, o sıvının acıyı giderici olduğu konusunda bir bilgi meydana gelmez. Bu, acı olan bölgeye İhlâs sûresinin bir kez okunup, acının geçmesine benzer.[96] Bu gibi tekil olgular, rastlantı olgusunu hatıra getirmektedir. Onca, bu tür olgular konusunda, bir bilginin meydana gelmesi için, çok sayıda tekrarın olması gerekir.[97] 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.*"[98]

Onca, aklın yaptığı gizli kıyas, önemli bir ilkenin varlığını saptamaya yöneliktir; bu ilke, nedenin sonucunu gerektirdiği ilkesidir.[99] Gazzâlî bu ilkenin, tanrısal âdetin (*sünnetullah*) bizde oluşturduğu psikolojik alışkanlığın bir ürünü olduğunu söyler, olağan üstü durumlar hariç, bu ilkenin işler olduğunun altını çizer.[100] Ancak, nedenin sonucunu zorunlu kıldığı anlayışına karşı çıkar; çünkü onca, neden ve sonucu ayrı ayrı yaratan Tanrı'dır[101]; cansız nesnelerin özne olduğu ve kendiliklerinden eylemlerinin olduğu söylenemez.[102] Kısaca, onca, nedenin sonucunu gerektirdiği düşüncesi bir yanılsamadır.

e-Çoğunluğun İletisi İle Bilinen Bilgiler (Mütevâtirât):

Bu bilgiler, yalan üzere birleşmeleri olası olmayan bir topluluk tarafından iletilen bilgilerdir.[103] O, bu bilgilere, '*Mekke'nin varlığı, fıkıhçı Şafi'î'nin ya da Galen'in yaşamış olduğu, namazın beş vakit olduğu, Hz. Muhammed'in peygamberliğini iddia ettiği, iddiasında haklı olduğu, çünkü mucize gösterdiği, Kur'an'ı onun getirdiği, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ gibi peygamberlerin çıktığı*' vb. durumları örnek olarak gösterir.[104] Onca bu bilgiler, haber verenin sesini duymayı gerektirmesi gibi, duyusal bir temele dayanıyor gibi görünse de, onun doğruluğu özde akla dayalıdır.[105] 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.[106] Zira her tekrar, öncekine eklenen yeni bir gözlemdir ve gözlemlerin, sanıyı ne zaman ortadan kaldırıp, kesine dönüşeceğini bilmek, insanın güven duymasına bağlıdır. Bu ise, insanın açıktan bilincinde olmadığı gizli ve yavaş yavaş ilerleyen bir süreçtir.[107] Çoğunluğun iletisine 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 unutur ve onun

---

[96] Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 103

[97] Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss.104-105; **el-Muṣteṣfâ**., cilt: I, ss. 45-46; **Maḳâṣıd**., s. 88; Necip Taylan, **age**., ss. 56-57; Mehmet Ayman, **age**., s. 82.

[98] Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, Ar., s. 104; Tr., s. 101.

[99] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 104-1058; **el-İḳtiṣâd**., s. 20; Necip Taylan, **age**., s. 56.

[100] Bkz. Gazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm**., s. 140; **Tehâfüt**., ss. 190-195.

[101] Bkz. Gazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 140-141; **Tehâfüt**., ss. 195-196.

[102] Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt**., s. 196.

[103] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 105; **el-İḳtiṣâd**., s. 21; **Maḳâṣıd**., ss. 88-89; Necip Taylan, **age**., s. 57; Mehmet Yalman, **age**., s. 83.

[104] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 105; **el-Muṣteṣfâ**., cilt: I, s. 46; **el-İḳtiṣâd**., s. 21; **Maḳâṣıd**., ss. 88-89; Necip Taylan, **age**., s. 57; Mehmet Yalman, **age**., s. 83.

[105] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 105; Necip Taylan, **age**., s. 57; Mehmet Yalman, **age**., s. 83.

[106] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 105; Necip Taylan, **age**., s. 57; Mehmet Yalman, **age**., s. 83.

[107] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 105.

aracısız, önsel bir öncül olduğunu sanır. Ancak küçük bir araştırmayla, aslında onun vasıtasız ve açık-seçik bir bilgi olmadığını, bir çıkarıma dayandığını kavrar. Söz gelimi, aracısız ve açık-seçik olarak, ikinin, dördün yarısı olduğunu bildiğimizi düşünürüz. Fakat o, özde orta terim aracılığı ile bilinmektedir.[108] Ġazzâlî, bu tür bilgilerin karmaşıklaştıkça açık-seçik ve aracısız bilinmediğinin daha kolay anlaşılacağını söyler ve şöyle der:

"*Otuz dörtte 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. Hadi bunun bölme işlemine baş vurmadan bilindiğini var sayalım, eğer bu sayıların yerine daha büyük sayıları koyarsak, ya da yarısı yerine altıda 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, özüyle, aracısız olarak zihinde olan şey aynı değildir.*"[109]

B-İnanç İfade Eden Önsel Bilgiler:

Ġazzâlî, bu tür bilgilerin kesinlik içermemesine rağmen, genel kabul gördüğünü belirtir. Onca bu tür bilgilere, kelâmcılar, fıkıhçılar ve sıradan halk meyleder.[110] O bu tür bilgileri yadsımaz; onlara belli bir bilgikuramsal değer yükler.

a-Yaygın Bilgiler (Meşhûrât):

Ġazzâlî, bu bilgilerin, yaygınlıkları ve genelin görüşü olmaları nedeniyle kabul gördüğünü söyler.[111] 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 ziyaret etmek gerekir*' vb..[112] Bu önermelerde dile gelen bilgiler, çocukluktan itibaren tekrar tekrar işitilir ve yaşamın, belli bir düzene sokulması için, gereklidir.[113] Onca, anılan bilgiler, eğitim almamış, kendi başında bırakılmış insan tarafından yadsınabilir; çünkü iki, birden büyüktür önermesi gibi, ussal zorunluluğa dayanmamaktadır.[114] Yaygın bilgilerin, tevatür habere dayalı bilgilerin aksine toplumdan topluma, çeşitli mesleki gruplara göre değiştiğini söyleyen Ġazzâlî, onların bilgikuramsal değerinin de farklılaştığını söyler. Yani, yanlışlık ve doğruluk dereceleri birbirinden farklıdır.[115] Söz gelimi, Tanrı her şeye kadirdir, 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.[116]

---

[108] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 89.
[109] Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 89.
[110] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 100; **İḥyâ**., cilt: I, ss. 71-72.
[111] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 107; **Maḳâṣıd**., s. 90; Necip Taylan, **age**., s. 58.
[112] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 107-108; **Mi'yâr el-İlm**., ss. 142-143; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 47; **Maḳâṣıd**, s. 90; Necip Taylan, **age**., s. 58; Mehmet Yalman, **age**., s. 84.
[113] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 107-108; **Maḳâṣıd** ., s. 90.
[114] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 108; **Maḳâṣıd**., s. 90.
[115] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 107-108; **Maḳâṣıd** ., s. 91.
[116] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 447; **Maḳâṣıd**., s. 91.

b-Kabul Edilmiş Bilgiler (Maḳbûlât):

Ġazzâlî, 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.[117]

c Karşıt Grubun Kabul Ettiği Bilgiler (Müsellemât):

Bu bilgiler, sadece, karşıt gruplar arasında yaygın olan öncülleri içermektedir. Geçerlik alanı da, yalnızca onlarla sınırlıdır.[118] Eytişimsel (*cedelî*) tartışmalarda çok kullanılan bu öncülleri Ġazzâlî, yaygın bilgilerle karşılaştırarak şöyle der:

"*Yaygın olan bilgileri (meşhûrât), hemen herkes onaylarken, onu sadece hasımlar kabul eder.*"[119]

d-Sanısal Bilgiler (Maẓnûnât):

Çelişiği olma olasılığı düşünülmekle birlikte, galip zan ifade eden bilgilerdir.[120] Ġazzâlî, bu türden bilgilere, '*gece sokağa çıkan kişi haindir, falanca kişi düşmanı çağırıyor*' türünden önermeleri örnek olarak gösterir.[121] Onca kişinin gece çıkmasının nedeni, hainliğin dışında, başka makul bir neden olabilir; yine düşmana çağrının ardında, düşmanı aldatmak veya ona tuzak kurmak gibi başka niyetler yatabilir.[122] Ancak o, yine de, bu türden bilgilerin, insanda bir takım sanılar oluşturabileceğini söyler.[123]

C-Geçersiz Önsel Bilgiler:

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

a-Kuruntular (Vehmiyât):

Ġazzâlî, bu bilgilerin, en azından bir kısmının geçersiz olduğu bilinmekle birlikte, nefiste şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde güçlü gibi göründüklerini söyler.[124] 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 ettiklerine 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 artmayacağına 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 (evveliyyât) dayanan kıyasların sonuçlarının doğru olduğunu kabul eder; ancak sonuç ortaya çıktıktan sonra onu kabul etmekten çekinir.*"[125]

---

[117] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 146; **Maḳâṣıd.**, s. 91.
[118] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd.**, s. 92; **el-İḳtiṣâd.**, ss. 22-23.
[119] Ġazzâlî, **Maḳâṣıd.**, s. 92.
[120] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 142; **Maḳâṣıd.**, s. 93.
[121] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'yâr el-İlm.**, s. 142; **Maḳâṣıd.**, s. 93.
[122] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd.**, s. 93.
[123] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd.**, s. 93.
[124] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 105-106; **Maḳâṣıd.**, ss. 89- 90; **Fayṣal et-Tefriḳa.**, s. 130; Necip Taylan, **age.**, ss. 57-58; Mehmet Yalman, **age.**, ss. 83-84.
[125] Ġazzâlî, **Maḳâṣıd.**, ss. 89- 90.

Onca kuruntu, olmayan şeyleri varmış gibi gösterir ve duyumlanan varlıklara kıyas yaparak, her varlığın bir mekanının olduğu sonucunu çıkarır. Oysa öncesiz varlık, mekansızdır.[126] Ġazzâlî, sıradan halkın çoğunun kuruntusal idrak aşamasında olduğunu, kuruntuya dayanan öncülleri önemsediğini belirtir. O, kuruntunun yanlışlığının açık olmasına rağmen, kimi konularda akılla ötüştüğünü belirtir. Onca kuruntu, bir kişinin, aynı anda iki yerde birden bulunamayacağına hükmetmede akılla ortaktır. Aynı zamanda Ġazzâlî, kuruntunun, duyulara uyan, geometrik ve matematiksel kanıtları yadsımadığını; ama duyunun dışına çıktıklarında inkara yöneldiğini belirtir.[127]

b-Benzeşimli Bilgiler (Müşebbihât):

Bu bilgiler, ilk ve temel bilgilere, deneyime dayalı bilgilere (*tecrübiyât*) ve yaygın bilgilere (*meşhûrât*) benzer.[128] Fakat Ġazzâlî'ye göre, bu benzerlik görünüştedir; yani biçimseldir. Oysa gerçekte, onlara benzemezler; onlardan içerik olarak tümden farklıdırlar.[129] Bu tür bilgilerin, bilgikuramsal bir geçerliliği bulunmadığını söyleyen Ġazzâlî,[130] 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 imkansızdır.*'[131] Onca bu bilgi, bir kimse aynı anda iki yerde birden olamaz, bir ikiden küçüktür gibi ilk ve temel bilgilere benzer; ama bu benzerlik görünüştedir.[132]

c-Görünürde Yaygın Bilgiler (Meşhûr fî eẓ-Ẓâhir):

Ġazzâlî bunların, işitilir işitilmez halk tarafından hemen kabul edildiğini belirtir.[133] O buna örnek olarak, '*zalim de olsa, mazlum da olsa, kardeşine yardım et*' deyişini gösterir.[134] O, bu türden sözlerin, üzerinde bir müddet düşünmekle, onların yanlışlığının anlaşılacağını söyler. Çünkü, onca akıl, zalime yardımın gerekli olmadığı sonucuna varmaktadır.[135]

d-Hayalî Bilgiler (Muḫayyelât):

Bu bilgilerin hiçbir gerçekliği yoktur; çünkü onlar yalandır.[136] Ġazzâlî'ye göre bu bilgilerin nefiste yer etmesinin nedeni, teşvik ve nefret gibi olgulardır.[137] Onca, söz gelimi, '*tatlılığın bekarete benzetilmesi*' buna örnektir.[138]

I.1.b. Kazanılmış Bilgi: Kıyas, Tümevarım ve Analoji

Kazanılmış bilgi, klasik kelâm geleneği içerisinde, yaratılmış insansal bilginin, önsel bilginin dışında kalan diğer bölümünü imler. Bu bilgi, kelâmcılara göre, önsel bilginin aksine, dolaylı ve istemli olarak gerçekleşir.[139] Onlar, bu bilgiyi ifade için, tüm insan davranışlarında

---

[126] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 106-107; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 147-148; **el-Muşteşfâ**., cilt: I, ss. 46-47; **Maḳâṣıd**., s. 90.
[127] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 107; **Maḳâṣıd** ., s. 90; Mehmet Yalman, **age**., s. 83.
[128] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm**., s. 1146; **Maḳâṣıd**., s. 92; **Fayṣal et-Tefrîḳa**., s. 130.
[129] Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 92.
[130] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 92.
[131] Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm**., s. 147.
[132] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 147-148.
[133] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 92.
[134] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 92.
[135] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 92.
[136] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 93.
[137] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 93.
[138] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 93.
[139] Bkz. Pezdevî, **Uṣûl**., s. 11; Taftazânî, **age**., s. 71.

kullandıkları, kesb terimini kullanırlar. Kesb, tıpkı żarûrî terimi gibi Kur'an'dan alınmış bir terimdir ve '*kazanmak, elde etmek, bir şeyi kendine mal etmek*' gibi anlamlara gelmektedir.[140] Onlar, yer yer kazanılmış bilgiyi, usla bağlantısı olduğu için, kuramsal (*naẓarî*) bilgi olarak da adlandırırlar.[141] Bu nedenle, onlarca '*kazanılmış bilgi, insanın, aklî bir çaba ve etkinlik sonunda, bir neden ve aracı vasıtasıyla elde ettiği bir bilgi*' olarak tanımlanmıştır.[142] Bu tanımda, insansal bir çaba ve etkinlik ile neden ve aracıdan söz edilmişse de, gerek çaba ve etkinlik gerekse neden ve aracının Tanrı'nın anlık yaratımının ürünü olduğu ileri sürülmüştür.[143] Nitekim, Ġazzâlî'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.*"[144]

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

"*a-Akli inceleme ve akıl yürütmeyle bilinen bilgiler. Söz gelimi, evrenin önceliliği, Tanrı ve niteliklerinin öncesizliği, adaleti, hikmeti, kullarını yükümlü kılabileceği, mucizeyle kanıt getirilerek elçisinin doğrulanabileceği, görülenin görülmeyene kanıt olduğu vb..*

b-Deneyim ve alışkanlıklarla bilinen bilgiler. Söz gelimi, tedavi ve ilaçlar konusundaki tıbbî bilgiler, meslek ve zanaatlara ilişkin bilgiler vb..

c-Din aracılığı ile bilinen fıkhî bilgiler. Söz gelimi, haram, helal, vacip, mendup, mekruh, mübah vb..

d-Hayvanlar ve insanlarca esin aracılığı ile bilinen bilgiler."[145]

Klasik kelâm geleneğinde yer alan bu öğrenilerden haberdar olan Ġazzâlî, tıpkı önsel bilgilerde olduğu gibi, kazanılmış bilgi konusunda da, kelâm geleneğini aşmış; ona felsefî bir biçim vermiştir. Bu yüzden o, Aristoteles mantığı geleneğine uyarak, kazanılmış bilgiye ileten, kıyas, tümevarım, analoji gibi uslamlama yöntemlerini irdelemiştir.[146] Onun bu irdelemeleri, İslam filozoflarına oldukça yakındır ve kelâm içerisindeki, '*bölümleme ve parçalarına ayırarak inceleme (sebr ve taḳsîm); bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğunu, yanlışlığından da benzerinin yanlışlığını çıkarma; bir nedenden hareketle, nedenin içinde bulunduğu şeye ait bir niteliğe kanıt getirme ve nesnelerin neliğini çözümleyerek kanıt getirme*'[147] gibi uslamlamaları belli bir çerçeveye oturtmasına zemin hazırlamıştır. Bu irdelemeleri yakından görebilmek için, akli inceleme ve akıl yürütme yöntemleri olan, kıyas, tümevarım ve analoji üzerinde durmamız gerekmektedir.

---

[140] Bkz. **Bakara Sûresi**, 134; **Tûr Sûresi**, 21; **Şûrâ Sûresi**, 30.

[141] Bkz. Bâḳillânî, **et-Temhîd**., s. 35; Bâḳillânî, **el-İnṣâf**., s. 24; Bağdâdî, **Uṣûl**., s. 8; Pezdevî, **Uṣûl**., s. 11; Kâżî 'Abd el-Cabbâr, **el-Muġnî**., cilt: XII, s. 67.

[142] Bkz. İbn Fûrek., **Mücerred Maḳâlât**., s. 287.

[143] Bkz. Bâḳillânî, **et-Temhîd**., s. 35; İbn Fûrek, **Mücerred Maḳâlât**., s. 12. Cüveynî, **el-İrşâd**., s. 13; Taftazânî, **age**., s. 61; Nesefî, **Tabṣira**., s. 546; Mehmet Dağ, **Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi**, ss. 109-110.

[144] Cüveynî, **el-İrşâd**., s. 14.

[145] Bkz. Bağdâdî, **Uṣûl**., ss. 14-16.

[146] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 69 vdd.; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 97 vdd.; **el-Ḳıṣṭâs el-Mustaḳîm**, ss. 12 vdd.; **Maḳâṣıd**., ss. 66 vdd..

[147] Bkz. Bağdâdî, **Uṣûl**., s. 205; Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 16-18; 'Alî Sâmî en-Neşşâr, **Menâhic el-Baḥs 'İnde Müfekkirî el-İslâm**, Beyrût 1984, ss. 132 vdd.; Mehmet Dağ, **Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi**, ss. 110 vd..

a-Kıyas:

Ġazzâlî'ye göre kıyas, *'özel olarak, hususi koşulla düzenlenmiş ve bir araya getirilmiş öncüllerden bir sonuç çıkarmaktır.'*[148] Onca kıyas, kazanılmış bilginin elde edildiği, en temel ve en sağlam yöntemi imlemektedir. O kıyasın önemini belirtirken şöyle der:

"*Kıyası ve tanımı (öğrenmek) isteyen kişi, bilgilerin ve marifetlerin hepsinin kendisi aracılığı ile elde edildiği bir aleti isteyen gibidir.*"[149]

O, Aristoteles ve onun oluşturduğu geleneği izleyen İslam filozoflarına uyarak kıyası, iki açıdan ele alır; çünkü onca, kıyasın hem maddesi hem de biçimi vardır.[150] O, anılan ikili yaklaşımını, ev yapmak isteyen insan örneği ile somutlaştırır. Ev yapmak isteyen kişi, nasıl önce evin yapılacağı kereste, kerpiç ve çamur gibi tek tek malzemeleri hazırlıyor, ardından onu belli bir biçime göre inşa ediyorsa, kıyasa baş vuran kimse de, önce onun maddesi olan öncülleri; ardından da, o öncülleri nasıl bir araya getireceğini gösteren biçimleri ortaya koymalıdır. Onca bu iş, çok önemlidir; çünkü kıyasın sonucunda elde edilen bilginin geçerliliği, onun maddesi olan öncüllerin bilgi düzeyine ve biçimin doğruluğuna bağlıdır.[151] Bu olguyu ev benzetmesiyle anlatmayı sürdüren Ġazzâlî 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.*"[152]

Ġazzâlî, 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.[153] Onun kanısına göre, insanları öncüller konusunda hata yapmaya iten belli başlı dört neden söz konusudur. Bunların ilki, '*taklittir*'. Taklidi bir hastalık olarak niteleyen Ġazzâlî, bunun çocuklukta, babadan, öğretmenden ve toplumsallaşma ve kültürlenme sürecinin yaşandığı toplumdaki insanlardan, erdemiyle 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, '*insanın doğuştan gelen sağlıklı*

---

[148] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 69; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 97; **Maḳâṣıd**., s. 66.
[149] Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 68.
[150] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 69 vdd.; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 97 vdd.; **Maḳâṣıd**., ss. 44 ve 66 vdd..
[151] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 69; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 97.
[152] Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, Ar., s. 69; Tr., s. 63.
[153] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 99; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 135 vd.; **Maḳâṣıd**., ss. 86-87.

yapısını (fiṭrat) bozar.'[154] 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 kağıda benzetir ve eğer onu mahvetmek istersen, kağıdı bozman ya da yakman gerekir, der. Çünkü kağıt, 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.[155] Üçüncüsü, '*aklın yargısıyla kuruntunun (vehim) yargısını karıştırmaktan kaynaklanır.*' Ġazzâlî, bu tür hatalar yapan insanlara, evrenin içinde ve dışında bulunmayan, yeri belirlenemeyen bir varlığın bulunduğunu yadsıyanları örnek olarak verir.[156] 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 hikayeler yatmaktadır. O, bu hikayelerin ve onların saldığı korkuların, nakışın taşa işlendiği gibi, farkına varmaksızın ruhlara yavaş yavaş yerleştiğini ve büyüyünce, bunu tedavi etmenin güçleştiğini söyler. Onca, bu tedavisi olmayan bir bedensel hastalık gibidir ve öncüllerde hatalar yapılmasına neden olmaktadır.[157]

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

1-Kesin (Burhânî) Kıyas:

Öncüllerinde kuşku bulunmayan, kesin doğrulara dayanan kıyastır. Ġazzâlî, bu kıyasın öncüllerinin, ilk ve temel bilgiler (*evveliyât*), aklın kontrolünden geçmiş dış ve iç duyusal bilgiler (*maḥsûsât*), çoğunluğun haberinden alınmış bilgiler (*mütevâtirât*), deneyimden alınmış bilgiler (*tecrübiyât*) olduğunu belirtir. Yetkin olan ve bilgelerin tercih ettiği kıyas budur.[158]

2-Eytişimsel (Cedelî) 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 (*meşhûrât*) ile karşıt grubun kabulüne dayanan bilgilerden (*müsellemât*) alındığını söyler. Onca, bu kıyası daha çok, hasımla tartışan kelâmcılar kullanır.[159]

3-Söylevsel (Haṭabî) Kıyas:

Bu kıyas, halka yönelik uslamlamalarda kullanılır ve öncülleri, sanıya dayalıdır. Sanıya dayalı bilgiler (*ẓanniyât*) ve ünlü bir uzman kişiden alındığı için geçerli sayılan bilgiler (*maḳbûlât*) bu kıyasın öncülüdür.[160]

---

[154] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 122.
[155] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 122.
[156] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 122.
[157] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 123. Ġazzâlî, öncüller ve uslamlamalar konusunda hatalar yapmaya neden olan durumları iyi ve kötü konusunda hatalar yapma olgusu bağlamında örneklerle açarak el-İḳtiṣâd adlı yapıtında da yineler. Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 166 vd..
[158] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm.**, ss. 135 ve 138 vdd.; **Maḳâṣıd.**, ss. 87 ve 93; **Me'âric.**, s. 89.
[159] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm.**, ss. 142 vdd.; **Maḳâṣıd.**, ss. 87 ve 93; **Me'âric.**, s. 89.
[160] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 146; **Maḳâṣıd.**, ss. 87 ve 95; **Me'âric.**, s. 89.

4-Safsata Kıyası:

Gazzâlî, bu kıyasa, hatalı kıyas (*muġalata*) 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.[161]

5-Şiirsel kıyas:

Yanlış olduğu herkesçe bilinen, hayalî öncüllere (*muḫayyelât*) dayanan kıyastır ve bir geçerliliği bulunmamaktadır.[162]

Gazzâlî, kıyasın biçiminden kaynaklanan bozukluğun daha karmaşık olduğunun altını çizer ve bu bozukluğun, doğru kıyas kalıplarına uymamaktan kaynaklandığını belirtir.[163] 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 karşıtlığın bulunmamasına özen göstermemek, müşterek anlamlı terimler kullanmak, öncüllerdeki zamirleri belirginleştirmemek, belirsiz deyişler kullanmak, elde edilmek istenen sonucu öncül yapmak, bağlaçlara dikkat etmemek*' gibi nedenlerden kaynaklanır.[164] O, kıyasın maddesinde ve biçiminde bozukluklara neden olan ve kıyası bozan anılan durumlara, Kur'an'daki şeytana iliştirilen, '*senin yüceliğine yemin olsun ki, halis kulların hariç onların hepsini saptıracağım*'[165] deyişine dayanarak '*şeytanın giriş yerleri*' adını da verir.[166] 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-Ḳıṣṭâs'ta bu beş formu, Kur'ansal bir temele oturtmaya çalışır[167] ve onun otoritesine dayanarak, kıyas biçimlerini yabancı kaynaklı olarak görüp yadsımaya yöneleceklerin önünü kesmeye çalışır. Onun, yer yer Kur'an'a göndermeyle, '*beş ölçüt*' (*mîzân*) ve '*beş ayırt edici*' (*mi'yâr*) adını da verdiği[168] geçerli kıyas biçimleri şunlardır:

I. Tür: Yüklemli (İḳtirânî) Kıyaslar

Bu kıyasın özü, aralarında ortaklık olan iki önermeyi, tek bir tanımda bir araya getirmektir ve üç biçimi vardır.[169]

---

[161] Bkz. Gazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm.**, ss. 147vd.; **Maḳâṣıd.**, ss. 87 ve 94; **Me'âric.**, s. 89.
[162] Bkz. Gazzâlî, **Maḳâṣıd.**, ss. 87 ve 95; **Me'âric.**, s. 89.
[163] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 123.; **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 154.
[164] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 123- 128.; **Mi'yâr el-'İlm.**, ss. 154- 161; **Maḳâṣıd.**, ss. 95-97.
[165] **Sad Sûresi**, 82.
[166] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 121.
[167] Bkz. Gazzâlî, **el-Ḳıṣṭâs el-Mustaḳîm**, ss. 8 vdd..
[168] Bkz. Gazzâlî, **el-Ḳıṣṭâs el-Mustaḳîm**, ss. 8 -9.
[169] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 90; **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 98; **Maḳâṣıd.**, s. 67.

Birinci Biçim:

Orta terimin, yani illetin, iki öncülden birinde yüklem, diğerinde konu olduğu kıyastır.[170]

Örnek:

"*Her cisim bileşiktir.*

Her bileşik öncelidir.

O halde, cisim öncelidir."[171]

İkinci Biçim:

Orta terim, yani iki öncülde de yinelenen illet, ikisinde de yüklem olan kıyastır.[172]

Örnek:

"*Tanrı bileşik değildir.*

Her cisim bileşiktir.

O halde, Tanrı cisim değildir."[173]

Üçüncü Biçim:

Orta terimin, her iki öncülde de, konu olduğu kıyastır.[174]

Örnek:

"*Her siyah ilinektir.*

Her siyah renktir.

O halde, kimi ilinekler renktir."[175]

II.Tür: Seçmeli (İstisna'î) Kıyaslar

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

Birinci Biçim: Bitişik Koşullu (Şartıyye el-Muttaṣıl)

Bu kıyas, kendisinde orta terim, yüklem ve konu bulunmayan; aksine, ikinci öncülü, iki önermeden biri ya da çelişiğini içeren ve öncülü iki ayrı önermeyi barındıran kıyastır.[176] Gazzâlî buna, karşılıklı gerektirme anlamında, telâzum adını da verir.[177]

Örnek:

"*Eğer evren önceli ise, onun bir var edicisi vardır.*

Evrenin önceli olduğu bilinmektedir.

O halde, evrenin bir var edicisi vardır."[178]

İkinci Biçim: Ayrık Koşullu (Şartıyye el-Munfaṣıl)

---

[170] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 90; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 100; **Maḳâṣıd**., s. 68.

[171] Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 90; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 98; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 38; **Maḳâṣıd**., s. 69.

[172] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 92; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 102; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 39; **Maḳâṣıd**., s. 72.

[173] Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 93; **Mi'yâr el-'İlm**, s.102; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 39; **Maḳâṣıd**., s. 73.

[174] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 94; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 105; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 40; **Maḳâṣıd**., ss. 74-75.

[175] Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 94; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 40.

[176] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 95; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 111; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 40; **Maḳâṣıd**., ss. 76-77.

[177] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 95; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 40; **Ḳıṣṭâs el-Mustaḳîm**, ss. 12-13.

[178] Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 95; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 111-112; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 40-41; **Maḳâṣıd**., ss. 76-77.

Bu, bitişik koşullunun zıddıdır ve karşılıklı direnme anlamında te'ânüd diye de isimlendirilir.[179] Ġazzâlî'ye göre, kelâmcılar ona, bölümlere ve parçalarına ayırarak inceleme (*sebr ve taḳsîm*) adını vermişlerdir.[180] Bu kıyasın özü, koşullu önermeleri, bütün mantıksal olasılıkları dikkate alarak, sıralamak ve mantıksal çelişkilerden yararlanarak bir sonuca gitmektir.[181]

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."[182]

Ġazzâlî'ye göre, kıyasın anılan beş biçimi, eğer öncüller doğru ise, kesin sonuç verir.[183] O şöyle der:

"*İki öncülü doğrulayan her akıl, ... sonucu doğrulamak zorundadır*".[184]

Şu halde, kıyasın biçimlerinin, sonucun öncülde gizli olduğu için, aslında, öncüllerdeki bilgiyi aşan yeni bir bilgi vermediğini kaydetmeliyiz. Bu olgunun Ġazzâlî de farkındadır; çünkü, öncülde sonucun gizil olarak (*bi'l-ḳuvve*) bulunduğunu söylemektedir.[185] Fakat, gizillikten edimselliğe (*fi'il*) geçmek ve tutarlı uslamlamalarda bulunmak için, kıyasın anılan formları zorunludur. O, bu formları, hem fıkhî, hem bilimsel hem de kelâmî tartışmaların olmazsa olmazı olarak görür. Fakat, burada bir olgunun altını çizmeliyiz. Ġazzâlî, 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 adetle o, Tanrı'nın anlık yaratımlarını kasteder ve sonucu, insanda, Tanrı'nın yarattığını belirtir. O, el-İḳtiṣâd ve Tehâfüt'te dillendirdiği bu görüşü,[186] Mihekk en-Naẓar adlı mantık kitabında, arkadaşlarım dediği insanlara nispetle yeniden anar ve şöyle der:

---

[179] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 97; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 42; **el-Ḳıṣṭâs el-Mustaḳîm**, ss. 12-13.

[180] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 97; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 42.

[181] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 98; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 113-114; **Maḳâṣıd**., ss. 78-79.

[182] Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 98; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 113-114; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 32-33; **Makâsıd**., s. 78.

[183] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 90; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 98; **Maḳâṣıd**., s. 66; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 52-53; **el-Ḳıṣṭâs el-Mustaḳîm** , s. 15.

[184] Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, Ar., s. 91; Tr., ss. 86-87.

[185] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 115; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 53-54.

[186] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, ss. 195 vdd.; **el-İḳtiṣâd**., ss. 96-99.

"Doğrusu kanıtlanmak istenen, aranan sonuçtur ve o, gizil olarak, öncülde bulunur...Mu'tezileye göre, gizil halde öncülde bulunan sonucun kavranılması, doğuş (tevellüd)[187] *yoluyladır. 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, Mu'tezilenin dediği gibi, doğuş yoluyla kavrandığı düşüncesi yanlıştır. Onlarca, onun ortaya çıkışı, iki öncül zihinde hazırlandıktan sonra, Tanrı'nın 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 içerdiğinin incelenmesine özgüdür. Sonucun, edimsel hale gelmesinde, insansal kudretin bir etkinliği yoktur."*[188]

Aynı anlayış, Ġazzâlî'nin, Yeni-Platoncu anlayışla kaleme alınmış, Me'âric el-Ḳuds, Mi'râc es-Sâlikîn gibi eserlerinde, İslam filozoflarına benzer bir biçimde, '*gizillikten (ḳuvve) edimselliğe (fi'il) geçiş bir dış ilkeyi gerektirir*' denilerek farklı sözcüklerle yinelenir. Orada, gizil olanı, edimsel kılan, doğrudan tanrısal kudret değil, Tanrının elçisi olduğuna inanılan Cebrail meleği ile özdeşleştirilen etkin akıldır.[189] 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 oranla etkin akıl, gözlerimize oranla güneş gibidir. Nasıl güneş, kendi özüyle ışık kaynağı ise ve nasıl ışık kaynağı olmayan diğer cisimler onun ışıklarıyla aydınlanıyorsa, bizim akıllarımıza nazaran etkin akıl da böyledir".[190]

b-Tümevarım (İstiḳrâ'):

Kazanılmış bilginin elde edildiği bir diğer yöntem de, tümevarımdır. Ġazzâlî tümevarımı, '*bir çok tikelden yola çıkarak, tikelleri kapsayan tümel hakkında yargıda bulunmak*' diye

---

[187] Mu'tezilenin doğuş (*tevellüd*) kuramı, hem bilginin hem de nesnelerin ve eylemlerin bir diğerinden doğduğunu söylemeyi erekler. Doğuş kuramının, bilginin doğuşunu ifade eden bölümü, Socrates'in bilgi doğurtma yönteminin bozulmuş bir halini anımsatmaktadır. Doğuş kuramının gerçekten de, Eski Yunan felsefesi ile bir ilintisi olabilir; çünkü Mu'tezilî düşünürlerin ön-socratesçi felsefeyle dirsek teması olduğu bilinmektedir. Doğuş kuramının, nesnelerin ve eylemlerin bir diğerinden doğuşu ile ilgili bölümünün ön-sokretesçi 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 Mu'tezilî düşünürler ve onlarla polemiğe giren Ehli Sünnet düşünürlerince tartışılır. Walter Kranz'ın aktardığına göre tartışma şudur: "*Bir beşli yarışta, birisi cirit atarken istemeyerek Pharsalos'lu Epitimios'u vurup öldürdüğü zaman Periklers bütün gün Protagoras ile en doğru düşünüşe göre, ciridin mi, yoksa atıcının mı ya da yarışı hazırlayanların mı, bu felaketin suçluları olarak kabul edilmesi gerektiğini tartışmıştır.*" Walter Kranz, **Antik Felsefe / Metinler ve Açıklamalar**, çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994, ss. 193.

[188] Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, Ar., ss. 115-116; Tr., s. 117. Aynı anlayışın benzer cümlelerle yinelenişi için bkz. **el-Muşteşfâ**., cilt: I, s. 53.

[189] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'râc es-Sâlikîn**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: III, Beyrût 1986, ss. 104 ve 135-136; **Me'âric**., ss. 70 ve 125-129

[190] Ġazzâlî, **Me'âric**., Ar., s.127; Tr., s. 107.

tanımlar.[191] Onca bunun, iki biçimi vardır. İlki, tam tümevarımdır, ikincisi ise, eksik tümevarımdır. Tam olanı, bütünü, 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.[192] Bütünün ya da tümelin bir parçası dışarıda kaldığı için, Ġazzâlî, Aristotelesçi geleneğe dayanarak eksik tümevarımı mahkum eder ve onun bilimsel bir değerinin olmadığını söyler.[193] Onun aradığı kesin bilgidir ve olası bilginin bilimsel değerinin olmadığını düşünür. Onca, eksik tümevarım sadece, sanıya dayalı fıkhî konularda kullanılabilir. Bu yüzden o, tümevarımı açıklarken, Mîzân ve Mi'yâr adlı mantık eserlerinde fıkhî örnekler kullanır.[194] Ancak onun inançsal ve bilimsel konularda kullanılamayacağını göstermek için örnek vermeyi de ihmal etmez. Maḳâṣıd'da kullanılan örnek, bilimsel olgulara dönüktür ve filozofların sık sık kullandığı bir örnektir.

"*Her hayvan ya insandır ya attır veya bunların dışında bir şeydir.*

Her insan çiğneme esnasında, alt çenesini hareket ettirir.

Her at, çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir.

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

O halde, her hayvan çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir".[195]

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

Ġazzâlî tümevarımın inançsal konularda kullanımının yanlışlığını da örnek ışığında, Mihekk en-Naẓar'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.*"[196]

Ġazzâlî'nin, tümevarımı sanısal bilgi verdiği gerekçesiyle bilimin dışına atması, ortaçağın genel tutumunu yansıtır ve ortaçağ bilimiyle modern bilim arasındaki önemli ayırım 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

---

[191] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 112; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 115; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, s. 51; **Makâsıd**., s. 79.

[192] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 112-113; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 116-117; **Maḳâṣıd**., ss. 79-80.

[193] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 112-113; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 116-117; **Maḳâṣıd**., ss. 79-80.

[194] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar** , ss. 112-113; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 116-117.

[195] Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., ss. 79-80

[196] Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, Ar., s. 112;Tr., ss. 113-114. Aynı örnek için bkz. **Mi'yâr el-'İlm**., s. 115; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 51-52.

pek çok bilgi doğru sayılmıştır. Söz gelimi, hiçbir düşünür, '*her insan ölümlüdür*' önermesinden kuşku duymamıştır. Oysa, burada da, tüm bireyleri gözlemiş değiliz. Öte yandan, Ġazzâlî'nin tecrübiyât dediği ve tanrısal adetle ilintilendirdiği önermeleri, kuşku içermeyen önsel bilgilere dahil etmesi de,[197] tümevarıma olan yaklaşımıyla çelişmektedir. Çünkü o, bu tür bilgilere tekrar tekrar gözlenmesi sonucunda ulaşıldığını ifade etmektedir. Onun tecrübiyâta dahil ettiği, '*her boşluğa bırakılan taş aşağıya doğru düşer*'[198] önermesi, tümeldir ve tümevarımla elde edilmiştir; öte yandan anılan önerme her koşulda geçerli de değildir. Nitekim çekimin olmadığı bir ortamda anılan önerme geçerliliğini yitirmektedir.

c-Analoji (Temsîl):

'*Analoji, aralarındaki benzerlik dolayısıyla bir tikel hakkındaki yargıyı, başka bir tikele taşımaktır.*'[199] Ġazzâlî'ye göre bu yöntem, görünmeyenin görünene benzetilmesi ilkesiyle daha çok sıradan halk, fıkıhçı ve kelâmcılarca kullanılmaktadır. Bilimsel bir değeri bulunmamakla birlikte, karşılıklı konuşmalarda, kalbi rahatlatmaya, karşıdakini ikna etmeye yarayabilir. Bu yüzden onun, söz söyleme (*retorik-ḫiṭâbet*) sanatı açısından bir değerinin olduğu söylenebilir.[200] Ġazzâlî, analojiyi açıklarken ev-gökyüzü benzetmesi örneğini verir. Örnek şöyledir:

"*Eve bakıp, evin biçimli ve sonradan olduğunu gören kişinin, gök yüzünün de biçimli olduğuna bakıp, eve kıyas ederek, gök, biçimli bir cisimdir, öyleyse gök de, ev gibi sonradan olmadır, sonucuna varması analojidir. Bu yargı kesinlik taşımaz*".[201]

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 kelâmcılar bile, zamanla bu yöntemden vazgeçmişler; onun yerine, evirme ve döndürme (*tard ve 'aks*), bölümleyerek ve parçalarına ayırarak inceleme (*sebr ve taḳsîm*) yöntemlerine yönelmişlerdir.[202] Onca evirme ve döndürme yöntemi, "*her biçimli olan şeyin önceli olduğunu, her biçimli olmayan şeyin de önceli olmadığını gördük*" örneğinde olduğu gibi, tümevarıma dayanmaktadır.[203] Oysa tümevarım 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.[204]

Ġazzâlî, el-Maḳṣad'ta, analojinin, sıradan insanda yalnızca bir kuruntu oluşturduğunu söyleyerek, mantık kitaplarındaki tutumunu aynen sürdürür.[205] Fakat, analojiye yönelik bu saptamalarına rağmen hemen her eserinde, Tanrı ve öte dünya üzerinde konuşmaya başladığında, bu yönteme baş vurur ve bu yöntemin, halka bir şey anlatmak için zorunlu olduğunu söyler.[206] Onun, analojiyi bilgikuramsal açıdan kuruntuya indirgemesi, Kur'an ve hadislerde sunulan benzetmeleri ve Tanrı ve öte dünyaya ilişkin ifadeleri, bilgisel açıdan, kuruntuya indirgemesine

---

[197] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 139-140; **Mihekk en-Naẓar**, ss. 103-104.
[198] Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, s. 103.
[199] Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm**., s. 119; **Maḳâṣıd**., s. 80
[200] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 119 vdd.; **Maḳâṣıd**., ss. 80-81.
[201] Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 80; aynı örnek için bkz. **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 119-120.
[202] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., ss. 80-81.
[203] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 81.
[204] Bkz. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., ss. 81-82.
[205] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 32-33.
[206] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**.., ss. 32-33.

neden olmaktadır. O, bunun farkına varmış olmalı ki, Kur'an ve hadislerdeki analojilerin varlığını sıradan insanlara seslenme gerekçesiyle temellendirmeye girişmiştir.[207]

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 tanık olduğu uslamlama yöntemlerindeki eksiklikleri görmesi ve hakikatin farklı bir yolla elde edilebileceğini düşünmesiyle ilintilidir.

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

Klasik kelâm geleneği içerisinde, en önemli bilgi kaynaklarından birisi de, habere dayalı bilgilerdir. Bu nedensiz değildir; çünkü tüm tarihsel veriler ve geçmiş insanların deneyimleri, aktarılan bilgilere (*rivâyet*) dayalıdır. Öte yandan, kelâmcının inancının dayanaklarını oluşturan, gerek peygamberlik kurumu gerekse bu kurumun ürünü olan kutsal metinler, tarihsel tutamaklara sahiptir ve aktarılmış bilgiler arasında yer almaktadır. Bu olgular yüzünden, tüm kelâmcılar, habere dayalı bilgilerin bilgikuramsal değerini tartışmak, bu konuda, bir anlayış oluşturmak zorunda kalmışlardır.[208] Habere dayalı bilgilerin, kelâm geleneği içerisindeki yerini ve önemini görmek için, bu geleneğin öncüleri arasında yer alan, Ebû Manşûr el-Mâturîdî'nin şu sözlerine kulak vermek yeterlidir:

"*Haberin tümünü yadsıyan kişi, birinci gruba (yani, önsel bilgi veren duyum bilgilerini yadsıyanlara) katılır. Çünkü böyle bir kişi, inkarını bile yadsımaktadır; zira onun inkarı bile bir haberdir. Bu nedenle, inkarını yinelediği zaman, önceki inkarını yadsımış 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 (maḥsûs) 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 şeklide haberi yadsıyan kişi, Tanrı'nın kendisine olan nimetini, O'nun övülmesini gerektiren ilkeyi, kendisinin hayvanlardan üstün olduğunu bildiren aklı ve konuşmayı (nuṭḳ) ve (dinsel bildirileri imleyen) nakli reddetmiş olur. Bu ise, büyüklenmenin ve kibirlenmenin son aşamasıdır.*" [209]

Ebû Manşûr el-Mâturîdî'de dillenen bu gerekçelere bağlı olarak, İslam kelâmcıları, habere dayalı bilgilerin geçerliliğini yadsıyan Berâhime ve Semeniyye gibi Hint düşünce ekollerini ve Mu'tezilî bir düşünür olan Naẓẓâm'ın habere bağlı bilgiler konusundaki olumsuz tutumunu eleştirip reddetmeye büyük özen göstermişlerdir.[210] Bu bağlamda onların, yer yer kimi Şi'î grupların, Kur'an'ın aktarılırken tahrif edildiği iddialarına[211] yanıtlar vermeye yöneldikleri de görülür.

Klasik kelâm geleneğindeki anılan bilgileri hareket noktası olarak seçen Gazzâlî, gelenekte yer alan çoğu bilgileri aynen yineler. Yine geleneğe bağlı olarak o, haberi ikili bir çerçe-

---

[207] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 94-95.
[208] Bkz. Bağdâdî, **Uṣûl**., ss. 13 vd.; Taftazânî, **age**., s. 63.
[209] Mâturîdî, **et-Tevḥîd**, ss. 7-8.
[210] Bkz. Mâturîdî, **et-Tevḥîd**, ss. 7-8; Bağdâdî, **Uṣûl**., ss.11 vd., Taftazânî, **age**., ss. 64-65.
[211] Kimi Şi'î grupların iddiası için bkz. Ebû el-Hüseyin el-Ḥayyât, **Kitâb el-İntiṣâr ve er-Redd 'alâ İbn er-Râvendî el-Mulḥid**, tahkik: Muḥammed Hicâzî, Ḳâhire 1988, ss. 37-38.

vede ele alır. Bu çerçeve, seçkincilik 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.

A-Peygamberlerin Haberi:

Peygamberlerin haberinin özünü, onların, Tanrı ile vahiy kanalıyla iletişim kurduklarını, O'ndan, insanlara iletmek için bir takım öğreniler (*ma'lûmât*) aldıklarını bildirmeleri oluşturur.[212] 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.[213] Gazzâlî, peygamberlerin, Tanrı tarafından peygamber olarak seçildiklerini bildiren sözlerini, bilgikuramsal açıdan oldukça öznel bulur ve tüm dinsel bildirileri tek kişi haberine indirger.[214] 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.*" [215]

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:

"*İnsanda 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 aşamasıdır. Bu sayede insan, duyusal alemin dışında, duyusal 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 söylense, 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 renk-*

---

[212] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd.**, ss. 1 ve 6-8 ve 195-196.

[213] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd.**, s. 7.

[214] O şöyle der: "*Nakil ve haberi taklitle yetinen, düşünme ve uslamlama 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-İktişâd.**, s. 1. Aynı anlayışın farklı bir dille ifadesi için bkz. **el-Maksad.**, ss. 33-34.

[215] Gazzâlî, **el-Maksad.**, s. 33.

leri ve şekilleri öğrenmemiş olan, bunlar ilk defa kendisine anlatıldığı için, onları anlamayıp kabul etmeye yanaşmayan gibidir. "[216]

Ġazzâlî'nin anılan söylemi, insanlar arasında yetisel bir derecelendirmeye baş vurarak, peygamberlik sorununu bilinemezci bir zemine çekmek ve bundan hareketle temellendirmek olarak değerlendirilebilir. Kuşkusuz bu, bilinemezciliği kullanarak, peygamberin haberini meşrulaştırma ve onu aşkınlaştırma anlamına gelmektedir. Böylelikle, peygamberliğin neliğini bilmesek de, onu onaylamamız gerektiği gibi bir sonuç çıkmaktadır. Ġazzâlî, anılan bu çelişik yargısına rağmen, peygamberin haberini, onaylamak için başka gerekçeler de arar. el-İḳtiṣâd'da ortaya attığı, '*ben size elçi olarak gönderildim diyen şahıs sözünde doğru mudur*'[217] sorusu gerçeği aramaktan çok, neliği bilinemeyen olgunun, temellendirilebileceğine duyulan bir güveni ima etmektedir. Nitekim Ġazzâlî, hemen tüm eserlerinde onu temellendirmeye yönelir.

Onun yukarıda anılan bilinemezcilikten yola çıkan temellendirmesinin dışında, peygamberin haberini olumlamaya çağıran beş uslamlaması daha vardır.

İlk uslamlama, klasik kelâm geleneğinde çok yaygın olarak kullanılan, '*mucize ile kanıt getirme*' yöntemidir. Ġazzâlî, bu yöntemi kelâmî eserlerinde sık sık dillendirir.[218] Ancak son dönem eserlerinde, mucizeyle kanıt getirme yönteminden kuşkulandığını, ama değerini tümden yadsımadığını ima etmektedir. Nitekim, el-Munḳiẕ'da 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 eklemezsen, çoğu zaman bunları bir sihir, bir hayal ya da Tanrı'nın bir saptırması sanırsın. Zira O, 'dilediğini saptırır: dilediğini de doğruya iletir.*"[219] *Bu suretle, mucizeler sorununa takılır kalırsın. Eğer, imanın (sadece) mucizenin peygamberliğin kanıtı olduğunu ileri süren düzgün bir tasıma (kelâm el-manẓûm) dayanıyorsa, başka bir şekilde düzenlenmiş düzgün bir tasımla kuşkuya düşersin.*"[220]

Onun, mucizenin kanıtlığına yönelik kuşkusal bakışı, son dönemlerindeki eserlerinde onu kullanmasına engel teşkil etmez. Nitekim o, mucizeyle kanıt getirme yöntemini, Mi'râc es-Sâlikîn'de de sürdürür.[221] Onun mucizeyle kanıt getirme yöntemini tasım biçiminde ifadelendirirsek şöyledir:

"*Mucize ile desteklenmiş kişinin haberi doğrudur.*

Mucize ile desteklenmiş kişi peygamberdir.

---

[216] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., ss. 34-35; Tr., ss. 77-78.

[217] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 8.

[218] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 6-7 ve 208-209; **İḥyâ**., cilt: I, s. 105. Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**'de mucizeyi duyusal, ussal ve hayalî olarak üçe ayırır. Onca duyusal mucize, sözgelimi taşta bilgi, hayat, kudret ve konuşma gibi niteliklerin yaratılmasıdır. Bu, Tanrı'nın kudreti açısından olurludur. Yine o, herhangi bir nesneden akrep, kiraz çekirdeğinden başka bir nesne, insan ve at sperminden farklı varlıklar yaratabilir. Onca, Tanrı bunları halkı peygamberi aracılığı ile şaşırtmak ve onun doğruluğunu kanıtlamak için yapar. O bu türden duyusal mucizelerde, tıpkı İslam filozoflarında olduğu gibi, peygamberin ruhunun etkinliğinin olduğunu da ileri sürer. Ussal olan mucize, her nesnenin Tanrı'ya işaret etmesi ve ona kanıt olmasıdır. Onca bu mucizeyi sadece aptallar, ussal açıdan eksik olanlar kabul etmez. Hayalî mucize ise, peygamberlerin, hayal yetileri aracılığı ile, insanların uykudayken gördükleri rüyalara benzer olguları uyanıkken de görmeleri ve gelecekten haber vermeleridir. Onca, uyanıkken, hayal yetisi aracılığı ile kimi hakikatleri veliler de görürler. Bkz. **el-Meżnûn Bihi 'alâ Ġayri Ehlihi (el-Meżnûn el-Kebîr)**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: II, Beyrût 1986, ss. 146-148.

[219] **Müddesir Sûresi**, 31.

[220] Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., Ar., s. 37; Tr., ss. 80-81.

[221] Bkz. Ġazzâlî, **Mi'râc es-Sâlikîn**, ss. 95 ve 138-139.

O halde peygamberin haberi doğrudur."

Gazzâlî, mucize olgusunu, Tanrı'nın peygamberini doğrulamak için, evrene ilişkin âdetini bozması ve peygamberin karşısındakilerin aciz bırakılması olarak niteler.[222] Onu, hükümdarın, halk içinde at üstünde gezme âdetini, elçisini doğrulamak için değiştirmesi ve yaya yürümesi ya da elçisinin sözü üzerine, âdetini değiştirip, ayağa kalkmasına benzetir.[223] O, Hz. Muhammed söz konusu olduğunda, Kur'an'ın mucize olduğunu söyler ve okuma yazma bilmediğini (*ümmî*) ileri sürdüğü peygamberin, onu, ortaya koymasının, onun doğru sözlülüğünün kanıtı olduğunu ima eder.[224] Bu tutumuyla, Kuran'ın bildirilerini aşkınlaştırır; onun geçmişlerin ve gelecektekilerin haberlerini,[225] hatta kesin bilgiyi ifade eden (*burhân*) felsefeyi bile içerdiğini belirtir.[226] Bu tutum, onu, nesnel zemininden kopartmak ve zorlama çevirtilerle, onda her şeyi okumaya girişmek demektir. Oysa biz biliyoruz ki, Kur'an, oluştuğu dönemdeki sorunlarla diyalektik içerisinde oluşmuş; oldukça olağan bir metindir. Onda kullanılan ifadelerin, çoğu o dönemde Arapların bildiği olgulardır.[227]

İkinci uslamlama, '*peygamberin güvenilirliğini*' temel almaktadır.[228] 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 tasavvufî ve halka dönük eserlerinde sık sık yinelenir. O şöyle der :

"*Peygamber olmayan, peygamberliğin neliğini ve gerçekliğini, kendi niteliklerine benzetmekle anlayabilir.*"[229]

Gazzâlî, anılan niteliğin '*uyku ve rüya*' olduğunu belirtir ve orada insana farklı kapıların açıldığını ve onların, zihinsel yetileri oranında korunmuş levhadan (*levḥ-i maḥfûẓ*) bir takım

---

[222] Bkz. Gazâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 188-189; **el-Meżnûn el-Kebîr**, s. 146; **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 138; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 105-106.

[223] Bkz. Gazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 199.

[224] Bkz. Gazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 206-207; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 105-106. O, Kur'an'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 Kur'an'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 Kur'an'a bakarsa, bilimsel, tanrısal, mantıksal, eytişimsel, söylevsel, felsefe diye isimlendirilen kesin (*burhanî*) hakikatleri içerdiğini görür. Aynı zamanda Kurân bilinmeze (*ġayb*) ve geleceğe dönük haberler de içerir. Bu nedenle, Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi Kur'an'dır ve bu mucize ebedidir. Bkz. **Mi'râc es-Sâlikîn**, ss. 139-140.

[225] Bkz. Gazzâlî, **Cevâhir el-Ḳur'ân**, Beyrût 1981, s. 8; Gazâlî, **Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-Akliyye)**, çeviren: A. Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.42; **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 139.

[226] Bkz. Gazzâlî, **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 140.

[227] Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, çeviren: M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, ss. 40 vdd.

[228] Bkz. Gazzâlî, **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 138; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn ve 'Umde es-Sâlikîn**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 75.

[229] Gazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 33.

bilgileri, simgesel olarak aldıklarını söyler.[230] Onca Tanrı, bu hali, peygamberliğe örnek olması için bir numune olarak insana yerleştirmiştir.[231] Şu halde rüya hali, peygamberlikteki hale benziyorsa, onun haberini doğrulamak gerekir.

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, tıpkı 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.[232] 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.*"[233]

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 Tanrı'ya adaması, O'na yönelmesidir.*' Kişi dünyadan el etek çekip, Tanrı'ya doğru yükselişe geçerse, her şeyi yakînen müşahede eder ve ona peygamberin haberinin doğruluğu açık hale gelir.[234] Bu uslamlama, özde, '*birine kırk kez deli dersen, o kişi deli olduğundan kuşku duymaz*' sözünde olduğu gibi, insanın kendisini bir şeye sürekli odaklamasını, koşullandırmasını ve nefsî 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.*"[235]

---

[230] 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... Tanrısal âlemin sırlarını içeren levha ve insan kalbi 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 bazılarının kalbe yansımasına neden olur ve böylece gelecek olaylar hakkında bilgi sahibi olarak bunları haber verirler.*" Gazzâlî, **el-Kanûn el-Küllî fî et-Te'vîl**, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İslâmda Müsâmaha içinde, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, ss. 95-96.

[231] Bkz. Gazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 35; **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 95; **el-Meẓnûn el-Kebîr**, ss. 124-128; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 25-26; **Mişkât el-Envâr**, s. 28.

[232] Bkz. Gazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 35-36.

[233] Gazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 36.

[234] Bkz. Gazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 37.

[235] Gazzâlî, **el-Munḳiẕ**., 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. **el-Keşf an Minhâc el-Edille**, Din-Felsefe İlişkileri içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, ss. 304 vdd..) 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 kanıtı 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 hayatının büyük bir kısmında doğruluğu ve güvenilirliği ile tanınan birisi, belli bir dönemden sonra, bundan vazgeçebilir. Öte yandan, güvenilirlik oldukça öznel bir kanıdır; birinin güvenilir bulduğunu bir başkası bulmayabilir. Üçüncü uslamlama, bir analojiye dayanmaktadır ve Gazzâlî analojinin

B-Sıradan İnsanların Haberi:

Ġazzâlî, 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, Tanrı'dan vahiy aldıklarına ve mucize gösterdiklerine ilişkin bilgiler ile tanrısal bir temelde ortaya koydukları dinsel bildiriler, son çözümlemede, haber aracılığı ile bilinmektedir.[236]

Kelâm geleneği, sıradan insanların ilettiği haberleri, genelde üç grup altında incelemiştir. Bunlar, tek kişi haberi (*Ḫaber-i vâḥid*), yaygın haber (*müstefîż*) ve çoğunluğun (*tevâtür*) haberidir.[237]

Kelâmcılar, 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 kabul ederler ve önsel bilgi verdiğini ileri sürerler.[238] Ġazzâlî, 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 (Ḫaber-i Vâḥid):

Onun tek kişi haberleri konusundaki yargısı, kelâm geleneği ile aynıdır. O şöyle der:

"*... tek kişi haberi, bilgi ifade etmez; zira onda hata olması olasıdır.*"[239]

O, anılan yargısına rağmen, kelâm geleneğinde görülmedik bir biçimde, kelâmî eserlerinde sık sık tek kişi haberlerine baş vurur. Aynı anlayış, tasavvufî içerikli ve halka dönük eserlerinde daha yoğun olarak devam eder. Öte yandan, onun fıkhî 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 (Müstefîż-Meşhûr):

Yaygın haber, tek kişi haberini aşan, ama çoğunluğun (*tevâtür*) haberi kadar yaygın olmayan haberleri imler. Ġazzalî, bu haberin, araştırılması gerektiğini söyler ve bilgikuramsal açıdan, onda yanlışlıkların ve hataların olabileceğini ileri sürer. Bunlar da, sanısal öncüllerden hareket eden fıkhî konularda kullanılabilir.[240]

---

bilgisel değerini, kuruntuya indirgemektedir. Kaldıki, rüya benzetmesi, hiç de sağlıklı değildir; çünkü rüyayla elde edilen bilgilerin nesnel bir değerinin olduğunu söylemek olası değildir. Dördüncü uslamlama analojiktir ve bu peygamberlik olgusunu sıradan bir olgu haline sokar. Beşincisi ise, özneldir ve herkes Ġazzâlî'nin deneyimlediklerini deneyimleyemeyebilir. Şu halde Ġazzâlî'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 olanağı bulunmamaktadır. Bu yüzden '*peygamberin haberi doğrudur*' önermesi, özlemsel düşünüşle ilintili bir inanç önermesidir.

[236] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 6-8 ve 21; **Mihekk en-Naẓar**, ss. 105 ve 107-108.

[237] Bkz. Bağdâdî, **Uṣûl**., ss. 12-13.

[238] Bkz. Bağdâdî, **Uṣûl**., ss. 12-13.

[239] Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, Ar., ss. 107-108; Tr., s. 106.

[240] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 107-108; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 142 vd.; **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 48-49.

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.[241] O, bu yüzden, çoğunluğun haberinin de yalan içerebileceğini söyleyen Nazzâm'ı eleştirir ve bunun, dini yadsımak anlamına geldiğini ima eder. Bir haberin, çoğunluğun haberi 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 bilinemez. 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.*"[242]

I.1.d. Verilmiş Bilgi: Vahiy ve İlham

Verilmiş bilgi, kelâm geleneği içerisinde, peygamberin haberine bağlı olarak ele alınmış bir bilgi türüdür ve kutsal kitapların temeline oturtulmaktadır. Kelâmcılar, dinsel bildirileri sistemleştirmeyi ve ussal sonuçlarını göstermeyi amaçladıklarından,[243] bu bilgi onların varlık nedenidir ve onlar için yaşamsal önemdedir. Onların kanısına göre, anılan bilgi vahye dayalıdır; bu yüzden onun kaynağı Tanrı'dır. 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.[244] Onlar, bu anlayışı temellendirirken, peygamberlerin, anılan bilgiyi Tanrı'dan aldıklarını haber vermelerine ve on-

---

[241] Bkz. Gazzâlî, **Mihekk en-Nazar**, s. 105; **el-İktişâd**., s. 21; **el-Muşteşfâ**., cilt: I, s. 46.

[242] Gazzâlî, **Mihekk 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. Söz gelimi, bir haber çoğunluk tarafından aktarılmışsa, o haber kesin bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Aslında bu olgunun, İslamdaki 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, içerik olarak her zaman yanlış çıkma olasılığı ile karşı karşıyadır. Çünkü algılamalarımız, kuşkuya ve yanılgıya açıktır ve kültürel koşullanmışlık içerir. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî'nin ve kelâmcıların, haberin doğruluğunu aktarım araçlarında aramaları, özde Kur'an'daki bildirilerin ve ve dine ilişkin pek çok şeyin habere dayanmasıdır. Onlar, aktarım aracıyla haberin doğru bilgi verdiğini göstermek suretiyle, dinsel bildirilerin içeriğinin tartışma konusu olmasını engellemeyi ereklemektedirler. Oysa dinsel bildiriler, ilk kaynaktan sonra kaç kişi tarafından aktarılırsa aktarılsın, o temelde, Gazzâlî'nin de fark ettiği gibi, tek kişinin haberidir. Yani dinsel bildirler, 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 tasarımının çatısını tek kişi olan peygamberin haberi oluşturacaktır.

[243] Bkz. Fârâbî, **İhsâ'ul Ulûm (İlimlerin Sayımı)**, çeviren: Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990, ss. 133 vd.; Hilmi Ziya Ülken, **İslam Düşüncesi (Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş)**, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, ss. 29 vd.; Georges C. Anawati, **Kalâm**, İngilizceye çeviren: Richard J. Scott, The Encyclopeadia of Religion içinde, editör: Mircea Eliade, cilt: VIII, Macmillan Publishing, London 1987, ss. 231 vd..

[244] Söz konusu anlayışı İbn Hazm şöyle ifade etmektedir: "*... Allah buyuruyor ki, 'o kendi arzusuyla konuşmaz, konuştuğu ancak kendisine vahyedilendir' (**Necm Sûresi**, 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 Sûresi**, 34)." İbn Hazm, **Usul-i Din (Dinin Kaynaklarına Bir Bakış)**, çeviren: İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 45.

ların okuma yazma bilmediği anlayışına gönderme yaparlar.[245] 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.[246] Aynı durum, vahiyde de söz konusudur; ancak onlarca vahiy, mucizeyle desteklenmiştir.[247] Kelâmcıların bu tutumu, onların, ilhamı onaylayan ve en temel bilgi kaynağı olarak gören tasavvuf geleneği ile sık sık gerginlik yaşamalarına neden olmuştur.

Gazzâlî verilmiş bilgi konusunda, çoğu görüşünde kelâm geleneğine uymakla birlikte, tasavvufî içerikli eserlerinde, ilhamı, seçkinlere özgü, güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekle onlardan ayrılır.[248] 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:

"*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, tefsîr ve kelâmdan ibarettir. Bunların ötesinde bir bilim yoktur. Bunlar da ancak öğrenme ve kavrama ile elde edilir... O halde, tefsîr bilimi nasıl öğrenilecek? Çünkü Kur'an, her şeyi ihtiva eden bir okyanustur. Onun bütün manaları ve yorumunun hakikatleri, halkın elinde dolaşan, o tefsîr kitaplarında zikredilmemiştir. Aksine tefsîr bilimi, bu iddia sahibinin bildiğinden çok başkadır... Bu kimse, hakikat yolundan uzaklaşmıştır... Bana öyle geliyor ki, bilgiyi sadece, fıkıh, kelâm ve halka hitap eden tefsîrden 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-ledün) vakıf olmamıştır. O halde, onu nasıl kabul etsin?*"[249]

Gazzâlî ardından, ruhun tanrısal bir töz olduğunu ve gizli sırlar barındırdığını belirtir[250] ve '*biz ona tarafımızdan bir bilgi verdik*'[251] ayetiyle, '*Tanrı hikmeti dilediğine verir*'[252] ayetine dayanarak, ilhama dinsel açıdan karşı çıkmanın olanaksız olduğunu ima eder.[253] Hz. Ali'nin, gizli bilgilere sahip olduğunu bildiren bir hadis aktarır.[254] O, aynı tutumunu diğer tasavvufî eserlerinde de sürdürür. Gazzâlî anılan eserlerinde, vahyi peygamberlere, ilhamı ise Tanrı dostları

---

[245] Hz. Muhammed'e ümmî niteliğini veren ayetler için bkz. **Arâf Sûresi**, 157 ve165; **Cuma Sûresi**, 2. Gazzâlî, anılan ayetlerin etkisiyle olsa gerek, okuma ve yazmayı peygambere haram saymaktadır. Bkz. **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 76.

[246] Bkz. Mâturîdî, **et-Tevḥîd**, s. 6; Nesefî, **Tabṣira.**, ss. 34-35; Ömer Nesefî, **İslam İnancının Temelleri (Akaid)**, hazırlayan: M. Seyyid Ahsen, Bayrak Yayınları, İstanbul 1994, s. 54.

[247] Bkz. Bağdâdî, **Uṣûl.**, s. 13; Taftazânî, **age.**, s. 65.

[248] Bkz. Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 87 ve 105 vdd; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 29-30; **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 139; **Mişkât el-Envâr**, s. 35; **İḥyâ.**, cilt:I, ss. 25 vd.; **Mîzân el-'Amel**, s. 53; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 78-79; **Me'âric.**, s. 89; **Fayṣal et-Tefriḳa.**, s. 122.

[249] Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, Ar., s. 88; Tr., ss. 6-7.

[250] Bkz. Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 91 vd.; **Me'âric.**, ss. 45 vdd.; **Mi'râc es-Sâlikîn**, ss. 96 vdd.; **Mîzân el-'Amel**, 30 vdd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 24 vdd..

[251] **Kehf Sûresi**, 65.

[252] **Bakara Sûresi**, 269.

[253] Bkz. Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 106-107.

[254] Bkz. Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 106.

olarak nitelediği velilere özgü kılar.[255] Onun, devlet desteğini arkasına almış Sünnî bir düşünür olarak ilhamı kabul etmesi, tasavvuf ile Sünnîlik arasındaki gerginliklerin giderilmesinde, etkin bir işlev görmüş; tasavvufun kurumsallaşmasına ve Sünnî bir çerçeveye oturtulmasına zemin hazırlamıştır. Ġazzâlî'nin anılan tutumu, Sünniliğin esnemesine ve kapsamının genişlemesine de neden olmuştur. Kuşkusuz onun bu uzlaştırıcı tutumu, birleştirici toplumsal misyonuyla uyumludur. Öte yandan, onun bu tutumunun, hakikatin masum imamdan alınacağı savıyla Şi'î propaganda yapan Bâtınîlerin, mistik eğilimli insanları kendi yanlarına çekmelerini engellemede de bir işlevi vardır.

O, vahiy ve ilhamın sadece dinsel açıdan olurlanmasıyla yetinmez, onların gerçekliğini ve olurluğunu 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 uslamlamalar, temelde peygamberlikle ilintilidir ve dört öncüle dayanır.

Bunlardan ilki, '*insanların içine Tanrı tarafından şehevî arzular yerleştirilmiştir*' öncülüdür. Ġazzâlî 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.[256]

İkinci öncül, ilk öncülle iç içedir ve '*değerlerin görecelliliğini*' esas alır.[257] Buna dayanarak Ġazzâlî, değerlerdeki göreceliliği kaldırması için, vahyin otoritesinin şart olduğunu ima eder.[258] 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, Tanrı'nın öncesiz bilgi, hikmet, irade ve kudretinin bir gereğidir. Aklının sınırlılığı nedeniyle insan, Tanrı'nın varlıklar için takdir ettiği ahireti, dinsel yükümlülüğü imleyen ibadetleri, ahiret için iyiyi

---

[255] Bkz. Ġazzâlî, **Kimya-yı Saâdet**, ss. 29-30; **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 87 ve 105 vdd.; **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 139; **Mişkât el-Envâr**, s. 35; **İḥyâ**., cilt: I, ss. 25 vd.; **Mîzân el-'Amel**, s. 53; **Ravẓa eṭ-Ṭâlibîn**., ss. 78-79; **Me'âric**., s. 89.

[256] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 139-140; **Me'âric**., s. 134; **Kimya-yı Saâdet**, s. 82.

[257] Ġazzâlî değerlerin göreceliliği olgusunu iyi (*ḥusûn*) ve kötü (*ḳubûḥ*) kavramlarını tartışırken ele alır ve değerler alanında mutlakçılık ve nesnelcilik 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 etmeyene ise kötü der. Kuşkusuz, bu çıkara ve amaca bağlılık beraberinde göreceliliği getirir; zira, birisinin gayesine uygun olan davranış diğerinin gayesine aykırı düşebilir. Ġazzâlî'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: Söz gelimi, Zeyd'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: Söz gelimi, yaratılışı gereği siyah renge sempatisi olan esmeri güzel ve iyi kabul ederken, beyaz renge sempatisi olana esmer kötü ve çirkin görünür.

c- Toplumsal Etkiler: Söz gelimi, insan çocukluğundan beri duyduğu ve toplumun kendisine iyi dediği şeyleri iyi, kötü dediği şeyleri kötü bulur. İyi ve kötü ise toplumdan topluma değişir.

d-Psikolojik Etkiler: Söz gelimi, yılan tarafından sokulmuş ve yılandan çok korkan kimse, kendisine yılanı anımsatan her şeyi kötü olarak görür ve vehim ona, onun kötü olduğuna hükmettirir.

e-Taklit: Söz gelimi, belli bir düşünceyi, 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. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 163 vdd..

[258] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 163 vdd..

ve kötüyü bilemez.[259] Kaldı ki akıl, bir Tanrı'nın olduğunu anlasa bile, ona inanmayı da zorunlu kılamaz. Bu yüzden onca, aklın nurunun vahiy nuruyla tamamlanması gerekir.[260] Gazzâlî'nin bu uslamlaması, tanrısal vahiy olmasa insan dini kuramaz sonucuna iletmektedir.

Dördüncü öncül ise, '*insan aklı 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.[261] 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. Yıldızlarla ilgili öyle olaylar vardır ki, bin senede bir meydana gelir. Şu halde, bu deneyimle nasıl elde edilsin? İlaçların özellikleri de öyledir. İşte bu uslamlama ile anlaşılmıştır ki, aklın idrak edemeyeceği, (deneyimle elde edilemeyen) bu şeylerin anlaşılmasında, bir yolun olması imkan dahilindedir. Bu da peygamberlikle kastedilen vahiy yoludur.*"[262]

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, vahyi olurlamak adına hiçe saymak, yani onu yok saymak anlamına gelmektedir. O, vahyin bu kapsayıcılığını belirtmek için, vahiy ürünü olduğuna 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'nın her harfinin, bir anlamı ve her anlamın da bir işareti vardır' 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 kitaptadır',*[263] *'onun ayetlerini incelesinler ve akıl sahipleri düşünsünler'*[264] *denilmektedir.*"[265]

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*

---

[259] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd.**, s. 198; **Me'âric.**, ss. 83 ve 134-135; **el-Munḳiẕ.**, ss. 35 ve 39.
[260] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd.**, ss. 189 vd.; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 105.
[261] Bkz. Gazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 36.
[262] Gazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, Ar., s. 36; Tr., 79.
[263] **En'âm Sûresi**, 59.
[264] **Sad Sûresi**, 29.
[265] Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, Ar., s. 97; Tr., ss. 23-24. Aynı anlayış için bkz. **Mişkât el-Envâr**, s. 31.

size dininizi tamamladım"[266] *der. Gereksinim olmadığı halde, peygamber göndermek, hikmete aykırıdır. Fakat ilham kapısı kapanmamıştır. Çünkü ruhların hatırlatmaya, yenilemeye ve kuvvetlendirilmeye gereksinimleri vardır. Nitekim insanlar, peygamberliğe ve yeni bir dine gereksinim duymazlar; fakat vesveselere daldıkları ve şehevî 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.*"[267]

İlhamın olurluğunun ikinci gerekçesi, vahiyle ortaya konan ürünlerle ilintilidir. Ġazzâlî, her şeyi öz olarak içerdiğine inandığı vahiy ürünlerinin, yoruma gereksinimi olduğunu düşünür ve ondaki gizil anlamların ilham aracılığı ile elde edileceğine inanır.[268]

Acaba, Ġazzâlî'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.[269] Ġazzâlî'ye göre, peygamberlerin ruhları ve akılları, ateş değmeden tutuşan bir fitile benzer ve doğuştan vahyi alacak düzeyde var edilmiştir.[270] Onca bu, onların, hiçbir kazanılmış çabaları olmadığı anlamına gelmez, ancak, çalışıp gayret eden, kendini düzelten ve düşünce itibarıyla gelişen herkes, vahiy alır diye bir kural yoktur.[271] Oysa ilhama ulaşmak için çalışmak, zihni ve bedeni, ona hazırlamak, kalbi kirlerden arındırmak, ruhu hapis hayatı yaşadığı bu dünyadan kurtarmak ve oradan tümden uzaklaşıp, Tanrı'ya yönelmek gerekir. Bu çaba, insanın kapasitesiyle ilintilidir ve her çabalayan bunu elde edemeyebilir.[272]

İkinci fark, vahyin tam, ilhamın ise eksik olmasıdır. Ġazzâlî'ye göre, peygamberin zihnine, kutsal ruh (*er-rûḥ el-ḳuds*) ya da tümel akıl (*el-'aḳl el-küllî*), kalemiyle, korunmuş levhadaki (*levḥ-i maḥfûẓ*) bütün bilgileri nakşeder.[273] 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 Tanrı'dan hasıl olmuştur.[274] Oysa ilham da, tümel nefsin, berraklığına, kabiliyet ve yeteneğine göre, insan ruhunu uyarmasıdır ve tümel akıl, tümel nefsten daha şerefli, daha üstün ve daha mükemmel ve yaratıcısına daha yakındır. O bu nedenle, özde vahyin basit bir şeklidir. Öte yandan vahiy, bilinemeyeni (*ġayb*) açık olarak bildirir. İlham ise, bilinemeyendeki (*ġayb*) şeye, sadece simgesel olarak işaret eder. O şöyle der:

---

[266] **Mâ'ide Sûresi**, 3.
[267] Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, Ar., s. 107; Tr., ss. 40-41.
[268] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, s. 88.
[269] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, s. 131.
[270] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, ss. 72 ve 132-133
[271] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, s. 131.
[272] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, s. 89; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 27-28.
[273] O, peygamberin zihnine hakikati nakşeden varlığa '*ilk akıl*' adını da verir ve onu melek olarak niteler. Bu ilk akıl, peygamberin zihnine korunmuş levhadaki (*levḥ-i maḥfûẓ*) bilgileri nakşettiği için, ona, '*kalem*' de denir. Böylece Ġazzâlî, '*ilk yaratılan şey akıldır*' hadisi ile '*ilk yaratılan kalemdir*' hadisini te'vîlle birleştirmeyi dener. Bkz. **Fayṣal et-Tefrîḳa**, ss. 125-126.
[274] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 105-106.

"Tümel aklın (el-'aḳl el-küllî) taşmasından (feyż) vahiy, tümel nefsin (en-nefs el-küllî) taşmasından da, ilham doğar. Öyleyse, vahiy peygamberlerin, ilham ise, velilerin süsüdür ve ilham vahiyden aşağıdır. Nasıl, tümel nefs, tümel akıldan aşağı ise, veli de peygamberden aşağıdır. İlham vahye nispetle zayıf, rüyaya nispetle güçlüdür."[275]

Üçüncü fark, vahiyde hatanın bulunmaması, onda karıştırma olasılığının bulunmamasına rağmen, ilhamda hataların bulunabilmesi ve karıştırmaların olabilmesidir. Bu yüzden Gazzâlî, '*ḫavâṭır, vesvese, nefs*' kavramlarından söz eder ve onları vahiyden ayırmaya çalışır. Onca ḫavâṭır, insanı güdüleyen ve Tanrı'nın başlangıçta, insanın zihninde (*ḳalb*) yarattığı düşünceyi imler. Eğer bu düşünce, insanın tabiatına uygunsa nefs 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 ilhama dayalı olguların ölçütü, kutsal kitaptır. [276]

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, Dıḥye el-Kelbî kılığında görünmüştür.[277] Oysa ilhamda, kerametlerden söz edilse de, diğer durumlar yoktur.[278]

Gazzâlî'nin yaptığı bu ayırımların hiçbir nesnel bir temeli bulunmamaktadır ve vahiyle ilham arasında köklü bir farklılık yaratmamaktadır. Çünkü biri tümel akıldan diğeri tümel nefsten kaynaklandığı söylense bile, ikisinin de temel kaynağı olarak, korunmuş levha ve tanrısal bilgi gösterilmektedir.

I.1.e. Bütün Bilgi Türlerinin Vahiy ve İlhama 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.

---

[275] Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, Ar., ss. 105-106; Tr., s. 38. Gazâlî, bu tümel akıl-tümel nefs ayrımında tutarlı davranmaz. Nitekim **Fayṣal et-Tefriḳa**'da vahiy ve ilhamın kaynağını aynileştirir ve bu kaynağa '*ilk akıl ve kalem*' adını verir. Böylece vahiyle ilham arasında neredeyse hiç fark bırakmaz. Bkz. **Fayṣal et-Tefriḳa**, s. 125.

[276] Bkz. Gazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., ss. 78-80; **Cennete Doğru Yedi Geçit (Minhâcü'l-Âbidîn ilâ Cenneti Rabbi'l-Âlemîn)**, çeviren: Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul 2001, ss. 83 vd..

[277] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric**., s. 89; **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 139; **el-Ḥikme**., s. 77; **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 128-129.

[278] Gazzâlî, **Me'âric**., s. 89; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 28-29.

Anılan soruya doyurucu bir yanıt bulabilmek için, Ġazzâlî'nin insanda bilginin nasıl meydana geldiğini açıklayan Yeni-Platoncu nefs kuramını bir parça irdelememiz gerekmektedir; çünkü onca, insanın bilgiye ulaşım araçları bu nefsin yetileridir.[279]

Yeni-Platoncu geleneğe uygun olarak, tanrısal kökenli olarak gördüğü nefsi, bitkisel, hayvansal, insansal ve göksel nefs biçiminde, sıradizimli bir yapıyla dörde ayıran Ġazzâlî,[280] 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, özgül ayrımına işaret eden ve altındaki varlıklardan üstün olmasını sağlayan kuramsal yetiyi, yani aklı ekler.[281] 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-melekûtî*) geçişin aracıdır. İnsanın bilgi elde etmesinin temel amacı bunu gerçekleştirmektir.[282]

Bu dünyaya dönük olan, hayvansal nefsin dış duyuları beş tanedir. Bunlar dokunma, koklama, görme, işitme ve tadalma duyularıdır.[283] Dokunma duyusuyla, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, yumuşaklık; koklama duyusuyla, nesnelerin kokuları; tadalma duyusuyla, nesnelerin tatları; görme duyusuyla, renkler ve biçimler; işitme duyusuyla da, ses ve nameler duyumlanır.[284] Ġazzâlî'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.[285] İdrakin gerçekleşmesi, iç duyuların işbirliğini gerektirir. İç duyular da beş tanedir ve duyusal idrakin oluşması için, dış duyularda başlayan, tikel biçimlerin soyutlanmasında ve anlamlandırılmasında işlev sahibidirler. Bunlar, ortak duyu (*el-ḥis el-müşterek*), hayal gücü (*el-ḳuvve el-ḫayâliyye*), kuruntu gücü (*el-ḳuvve el-vehmiyye*), hafıza gücü (*el-ḳuvve el-ḥâfiẓa*) ve hayalleme gücüdür (*el-ḳuvve et-taḫayyül*).[286] Ortak duyu, dış duyulardan gelen tekil biçimlerin toplandığı bir merkez iken, hayal gücü, duyuların kopyaladığı biçimlerin, duyum kaybolduktan sonra, sanki onu hala duyumluyormuşuz gibi bekleten bir merkezdir. Kuruntu gücü, kendisine iletilen, tekil biçimlerin anlamlarını ve biçimlerini algılayan güçtür. Ancak buradaki biçim, hala 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 yerdedir; 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 doğ-

---

[279] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, ss. 57 vdd.; **Mi'râc es-Sâlikîn**, ss. 98 vdd.; **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 91 vdd.; **Mîzân el-'Amel**, ss. 30 vdd.; **Maḳâṣıd.**, ss. 282 vdd.

[280] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, ss. 44-45; **Maḳâṣıd.**, ss. 272-273.

[281] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, ss. 44-45 ve 66 vdd.; **Mîzân el-'Amel**, ss. 31-33; **Maḳâṣıd.**, ss. 282 vd..

[282] Bkz. Ġazzâlî, **M'âric.**, s. 68; **el-Maḳṣad.**, ss. 28-29; **Mîzân el-'Amel**, s. 31; **Mişkât el-Envâr**, ss. 25 vdd.; **Maḳâṣıd.**, ss. 283.

[283] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, ss. 60-62; **Munḳiẕ.**, ss. 34-35; **Maḳâṣıd.**, ss. 274-276.

[284] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, ss. 60-62; **Munḳiẕ.**, ss. 34-35; **Maḳâṣıd.**, ss. 274-276

[285] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 7 vdd.

[286] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, ss. 64-66; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 43; **Mîzân el-'Amel**, ss. 31-32; **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 99; **Maḳâṣıd.**, ss. 280-282.

masına neden olur. Eğer, hayalleme yetisi, duyulara yönelirse, duyularla duyusal biçimlere; akıl tarafına yönelirse, ussal biçimlere benzer.[287]

Gazzâlî, yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz iç ve dış duyularda gerçekleşen soyutlama sürecinde ortaya çıkan idraki, duyusal, hayalî ve kuruntusal olarak üçe ayırır.[288] Onca duyusal idrak, maddî koşullarla ilintilidir ve tikel biçimlerin elde edilmesidir.[289] Hayalî idrak, duyusal idrake göre biraz daha tam ve açıktır. Çünkü o, idrak ettiği şeyi, gözlemlemeye gereksinin duymaz. İdrak edilen şey, yok olsa da, onu idrak eder. Ancak hayalî idrak de eksiktir; çünkü nicelik ve nitelik gibi maddî durumlarla ilintilidir.[290] Kuruntusal idrak ise, duyusal ve hayalî idrake göre daha tamdır; ama onun da soyutlaması yetkin değildir. O, düşmanlık, sevgi, uyumluluk, gibi maddî 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.[291]

İç ve dış duyularla gerçekleşen idrakler, görüldüğü gibi, tikeldir ve onca bilimsel bir değeri yoktur. Çünkü hala maddeyle ilintilidir ve tam soyutlanmamıştır. Tümel ve soyut olmayan bir bilginin Gazzâlî'ye göre değeri sınırlıdır. O şöyle der:

"*Duyuların idraki, eksiktir (ḳâṣır); 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 düşünülmeyen bir varlık olunca, duyular bu durumda, o varlığı algılayamaz.*"[292]

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 nefsinden üstün görülme nedeni saydığı akla götürmektedir.

O, tıpkı Aristoteles gibi, aklı, insanın tanrısal olan saltanat (*melekût*) evrenine açılan kapısı olarak niteler. Onca insan, duyularla hayvana, aklı ile de meleklere benzer. Bu yüzden akıl insanın, görünür evrenden kurtulup, görünmez evrene ulaşmasının aracıdır.[293]

---

[287] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, ss. 64-66; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 43; **Mîzân el-'Amel**, ss. 31-32; **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 99; **Maḳâṣıd.**, ss. 280-282.

[288] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, ss. 74-76.

[289] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, s. 75.

[290] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, s. 75.

[291] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, s. 76.

[292] Gazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 28.

[293] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, s. 68; **el-Maḳṣad.**, ss. 28-29; **Mîzân el-'Amel**, s. 31; **Mişkât el-Envâr**, ss. 25 vdd.; **Maḳâṣıd.**, ss. 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 vehmin 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 belirtse de (**el-Munḳiz.**, s. 39), pek çok ifadesi ile tümele dönük kuramsal aklı şeriatla özdeşleştirir. Onun kalp ya da basiret gözü dediği akıl da bu kuramsal akıldır. **Mişkât el-Envâr**, s. 8. Bu kuramsal akıl, tıpkı şeriat gibi yanılmaz; yanılgı 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*

Aklı, bazen ruh, bazen nefs, bazen de kalp kavramıyla karşılayan Gazzâlî,[294] 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.[295] O, kuramsal aklı, yine Yeni-Platoncu gelenek uyarınca derecelere ayırır. Bunlar, gizil akıl (*el-'aḳl el-heyûlânî*), yetenek akıl (*el-'aḳl el-meleke*), kazanılmış akıl (*el-'aḳl el-müstefâd*) ve etkin akıldır (*el-'aḳl el-fa'âl*). [296] Gizil akıl, ussal biçimleri kavrama gücünü; yetenek akıl, ilk ilkelerin bilgisini; eylemsel akıl, ilk ilkelerden çıkarsanan ikincil ussalları; kazanılmış akıl ise, gizillikten edimselliğe geçişi ve tümellerin bilgisine sahip olmayı imler.[297] Etkin akıl, insanın dışında metafizik bir ilkedir ve dindeki melekler ile özdeştir.[298] 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.[299] 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 (*ġayb*) ya da yüce (*ulvî*) veya saltanat (*melekûtî*) evreninin gizli gerçeklerini elde ederler.[300] 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.[301]

---

lambaya, şeriat ise lambanın yağına benzer. Yağsız lamba, lambasız da yağ işe yaramaz... şeriat dışsal bir akıldır, akıl ise içsel bir şeriattır. Şeriat ve akıl iç içedir ve bu ikisinin aynı olduğunu söylemek olasıdır..." **Me'âric.**, ss. 73-74. "*Akıl ilaç ve sağlıklı göze benzer; Kur'an ise ışıkları yayılan güneştir. .. Kur'an'ın nuruyla yetinip akıldan yüz çeviren kimse, gözlerini yumarak güneş ışığına yönelen kimse gibidir. Böyle bir kimse ile kör arasında hiçbir fark yoktur. Şeriatla bir arada olan akıl, ışık üzerine ışıktır.*" **el-İḳtiṣâd.**, s. 2. "*Kur'an güneşin ışığı, akıl ise gözün ışığıdır.*" **Mişkât el-Envâr**, s. 12.

[294] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, ss. 41-42; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 41-42. Gazzâlî, aklın dört anlamda kullanıldığını söyler; çünkü onca akıl sözcüğü müşterek 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 (*żarûrî*) *bilgilerin bir bölümü*' şeklinde tanımlanmasına da karşı çıkar; çünkü uykuda olan ya da önsel (żarûrî) bilgiler konusunda aymazlık içinde olan kimse de onca akıllı sayılır. Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 81-82.

[295] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, ss. 67 vd.; **Mîzân el-'Amel**, ss. 31vd.; **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 208; **Maḳâṣıd.**, ss. 282-283.

[296] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, ss. 69-72 ve 125 vdd.: **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 208; **Maḳâṣıd.**, ss. 285 ve 293.

[297] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, ss. 69-72; **Mi'yâr el-'İlm.**, ss. 208-211; **Maḳâṣıd.**, s. 285.

[298] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, ss. 125 vd.; **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 210;. **Maḳâṣıd**, ss. 293 vd..

[299] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, s. 127; **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 210; **Maḳâṣıd.**, s. 294.

[300] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, s. 127; **Mi'yâr el-'İlm.**, s. 210; **Maḳâṣıd.**, s. 294.

[301] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, ss. 67 ve 94-95. Gazzâlî şöyle der: "*Ruhun iki yetisi vardır. Bunların ilki, göksel evrene dönüktür ve insan bununla yüksek meleklerden kuramsal ve zorunlu (żarûrî) tümel bilgileri alır. Bunlar, asırların ve toplulukların (ümmet) değişmesiyle değişmeyen, öncesiz, sonrasız ve kesin doğru olan (yaḳîn) 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, şeriatın 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 aktarak (feyż) eylemsel aklın beden ve hayallenme yetisi aracılığı ile bedensel alana ait tikelleri idrak etmesini sağlar.*" **Me'âric.**, ss. 94-95.

Bu koşullar altında, Gazzâlî'nin, gerçek idrak saydığı aklî 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,[302] belli bir soyutlama gerçekleştirseler bile, onların tümele uzanamayan, bulanık idrakleri, ancak etkin aklın, güneş ışığının karanlıktaki nesneleri açığa çıkarması gibi, onları aydınlatmasıyla gerçek bilgiye dönüşmektedir.[303] Aynı şekilde, ilk ilkelerden 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.[304] 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.[305] Bu sonuç, onun kelâm kitaplarında yer alan sonuca yakındır; zira orada, kelâm geleneğini izleyerek duyumla idraki ayırır ve idrak için duyumun zorunlu olmadığını savlar.[306] Ayrıca, hem duyum hem de idraki, Tanrı'nın yaratmasına bağlar.[307] Bu durumda, o, hem kelâmî hem de tasavvufî 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[308]; tanrısal öğretimin temeline, tümel akıl ve tümel nefsten alınan vahiy ve ilhamı yerleştirmektedir.[309] İnsansal öğrenimin de iki yolu vardır. İlki, dıştan öğretimdir ve bu, vahye ve ilhama nail olmuş insanlardan, bu yolla elde ettikleri bilgileri kazanmaktır.[310] Düşünmeyle elde etme ise, insanın dış dünyadan uzaklaşıp içine yönelmesiyle olmaktadır.[311] Burada düşünme kavramına Gazzâlî'nin verdiği anlamı ondan dinleyelim:

"*Düşünme, ruhun, tümel nefsten istifade etmesidir. Tümel nefs, etki ve öğretme bakımından, bütün bilgin ve düşünürlerden daha kuvvetlidir.*"[312]

Bu durumda, Gazzâlî'nin, tüm bilgiyi tanrısal bir temele dayandırdığı için, onun 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.

---

[302] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric**., ss. 105-106; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., ss. 44 ve 61-63; **er-Risâle el-Ledünniyye**, s. 91; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 20-21.

[303] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric**., s. 127; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 210; **Maḳâṣıd**., s. 294.

[304] Gazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 115-116. Aynı anlayışın benzer cümlelerle yinelenişi için bkz. **el-Muşteşfâ**., cilt: I, s. 53.

[305] Bkz Gazzâlî., **el-Maḳṣad**., s. 29; **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 105 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 30 vd.; **İḥyâ**., cilt: I, ss. 25-26.

[306] Bkz. Gazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 60 vdd..

[307] Bkz. Gazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 66 ve 98-99. Gazzâlî, '*akla, kuruntuya, hayale gelen her şeyi O yaratmaktadır*' demektedir. Bkz. **Kimya-yı Saâdet**, s. 80.

[308] Bkz. Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, s. 102.

[309] Bkz. Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 103-107.

[310] Bkz. Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, s. 102.

[311] Bkz. Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, s. 102.

[312] Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, Ar., s. 102; Tr., s. 31.

I.1.f. Tanrı Vergisi Olan Bilginin Seçkinlerin Ayrıcalığı Olarak Kabul Edilmesi:

Acaba herkes, etkin akıl ya da tümel nefsle iletişim kurup ondan hakikati elde edebilir mi? Burada, Gazzâlî'nin seçkinci 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 nasiplerini 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 unutma 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 unutur. Gayret göstererek (rıyâżât) 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-ledün) varlığını kabul eder... Fakat onlar, bu yoğun bedene arkadaşlık etmekle, bu bulanık makamda ve karanlık yerde oturmakla hastalandıkları için gerçeği bilemez olurlar.*"[313]

Öyle anlaşılıyor ki Gazzâlî, tanrısal kökenli saydığı insan nefsini, saltık olarak ele aldığında, onun ilhamsal bilgilere ulaşacak nitelikte olduğunu, ancak onun, belli bir bedende ve belli bir sosyo-kültürel koşulda var olunca, çeşitli nedenlerle bu özelliğinde yitmeler meydana geldiğini ima etmektedir. Aksi taktirde, insanların yetenekler itibarıyla farklılaştığına ilişkin söylemi[314] ile çelişmesi gerekir. O, insan yeteneklerindeki farklılığa bağlı olarak ulaşacağı bilgilerin sınırlı olduğunu söyler. Başka bir deyişle, herkes hakikatten, yeteneği uyarınca pay alır.[315] En yüksek payı, tümel akılla doğrudan ilişki karan peygamberler, ardından, tümel nefsle ilişki kuran veliler alır.[316] Onların dışında kalanlar, hakikatten gerçek bir pay alamazlar. Nitekim, bu türden ilhama dayalı bilgileri yadsırlar. Söz gelimi kelâmcılar 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.[317] Sıradan halk, sadece, duyusal, hayalî ve kuruntusal idrakte kalır; daha ötesine uzanamaz.[318] Onlar

---

[313] Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, Ar., ss. 107-108; Tr., s. 42-43. Benzer anlayış için bkz. **Me'âric.**, ss. 100-105.

[314] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, ss. 71 ve 78-79.; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 83-84.

[315] Gazzâlî şöyle der: "*Ussallar aynada görüntünün yansıması gibi, bir anda akla yansır. Çünkü bilgiler göksel nefslerin özlerine 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.**, ss. 89-90.

[316] Bkz. Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 104-107; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 28 vdd..

[317] Bkz. Gazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 88 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 31 vd..

[318] Krş. Gazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 32 vdd..

yer yer rüya ile, gizli levhadaki (*levḥ-i maḥfûẓ*) bilgilerin kimi simgelerine ulaşsalar bile, bu açık ve berrak değildir.[319] Bu nedenle, onların peygamber ve velilere tâbi olmaları, taklidî inançla yetinmeleri gerekir; çünkü taklidî inanç da geçerli bir inançtır.[320]

Ġazzâlî, 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, Ġazzâlî'nin ortaya koyduğumuz bilgikuramsal ve yöntembilimsel temellerden hareketle, nasıl bir Tanrı ve evren tasarımı oluşturduğunu irdelemeye geçebiliriz.

---

[319] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, 28-29; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 25-26; **Me'âric.**, ss. 89-90 ve 78-79.

[320] Bkz. Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 19-20; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 88-89; **İlcâm el-'Avâmm.**, ss. 119. Gazâlî, halkın inancını bilgelerinkinin yanında düşük bulur ve şöyle der: "*Halka ('avâmm) öğretilen inanç, hakikatin suretidir, kendisi değil. Tam marifet olmalı ki, özün kabuktan ayrıldığı gibi, hakikatler suretten ayrılsın.*" **Kimya-yı Saâdet**, s. 31.

II. BÖLÜM
EVRENİN VARLIK NEDENİ OLARAK TANRI

II.1. Evrenden Tanrı'ya:

Ortaçağ İslam düşüncesi, 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, Tanrı'dır.[1] 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 olaylar açıklanmaya ve anlamlandırılmaya çalışılır. Dolayısıyla, tanrısal merkezli düşünsel tasarımlarda, düşünürlerin Tanrı'ya 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 tasarım 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, kelâm, tasavvuf ve felsefe ekollerine bağlı düşünürlerin, birbirinden az da olsa farklılaşan, Tanrı tasarımlarına sahip oldukları söylenebilir.[2] 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 kelâm ekolü olan Eş'arîliğin Tanrı tasarımı olduğu görülür. Eş'arîliğin Tanrı tasarımının, geniş halk kitlelerince kabulünde, bu tasarımın halkın zihinsel düzeyine uygunluğu ile Kur'an ve hadislerde sunulan saltık Tanrı imgesine yakınlığının yanında, kimi siyasal faktörlerin de etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Eş'arîliğin Tanrı tasarımı, Eş'arîliğin kurucusu Ebû el-Ḥasan el-Eş'arî ile birlikte, oldukça erken bir dönemde, iktidarlarca benimsenmiştir.[3] Bu durumun bir sonucu olarak, Cüveynî ve Ġazzâlî gibi Eş'arî Tanrı tasarımına sonul biçimini veren düşünürler, devlet adamları aracılığıyla, medreselerde görevlendirilmiş; Eş'arîliğin Tanrı tasarımının eğitim kurumları aracılığıyla pekiştirilmesine ve yaygınlaştırılmasına katkı sağlanmıştır.[4] Ancak Ġazzâlî, Eş'arîliğin Tanrı tasarımını geliştirerek, ona sonul biçimini vermekle kalmamış; kelâm geleneğinin etkisi ve siyasilerin desteği ile içsel (*bâṭınî*) yorum geleneğine dayanan Şi'â, Yeni-Platonculuktan beslenen felsefe ve tasavvuf, ön-sokratesci felsefe geleneği ve Hıristiyan teolojisi ile dirsek teması olan

---

[1] Bkz. Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, çeviren: Süleyman Ateş, Yeni Ufuk Neşriyat, Ankara 1971, ss. 40 vd..

[2] Krş. Macit Fahri, **İslam Felsefesi Kelâm ve Tasavvufuna Giriş**, Çeviren: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss. 25 vdd..

[3] Bkz. Carl Brockelmann, **İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi**, çeviren: Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara 1992, s. 106.

[4] Bkz. Henry Corbin, **Gazâlî**, çeviren: Mustafa Armağan, İslâmda Bilgi ve Felsefe içinde, Şûle Yayınları, İstanbul 199, ss. 11-14; Ignaz Goldziher, **Introdoction to Islamic Teology and Law**, çeviren: Andras and Ruth Hamori, New Jersy 1971, s. 104.

Mu'tezile, özde maddeci ilkel Arap düşüncesini yansıtan Müşebbihe ve Mücessime gibi değişik ekollerin, Tanrı tasarımlarıyla da ciddi bir polemiğe girmiştir.[5] O, hayatının sonlarına doğru, kelâmdan uzaklaşıyor gibi görünüp, tasavvufa yöneldiğinde bile, Eş'arî Tanrı tasarımını aynen sürdürmüş; tasavvuftaki, ilk izleri Ḥallâc-ı Manṣûr'da bulunan varlığın birliği, Tanrı'yla birlenmek (*ittiṣâl ve ittiḥâd*), Tanrı'ya hulul etmek gibi anlayışları, Eş'arîliğin argümanlarına dayanarak reddetmiştir.[6] Onun tasavvufa ilişkin eserlerinde, Tanrı'ya ayrılan bölümler, el-İḳtiṣâd'ın kısa bir özeti niteliğindedir. Hayatının sonlarına doğru, Tanrı'nın 99 adının anlamını açıklamak için kaleme aldığı el-Maḳṣad el-Esnâ'da ve Mişkât el-Envâr'da, yakın kaynağı Kur'an olmakla birlikte,[7] Yeni-Platoncu ışık öğretisini anımsatan ve Tanrı'yı yer yer nur olarak niteleyen ifadeler bir kenara bırakılırsa,[8] orada savunulan Tanrı tasarımı da, Eş'arîliğin tasarımının aynıdır. Bu olgu, Ġazzâlî'nin tasavvufa yönelirken önemli bir düşünsel dönüşüm yaşadığı savını en azından Tanrı tasarımı açısından yanlışlamaktadır. Onun kelâmî dönemiyle, tasavvufî dönemi arasında, bir parça farklılık gözlenen tek olgu, Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının bilinmesi konusunda göze çarpar. Kelâmî dönemde Ġazzâlî, daha sonra ayrıntılarıyla ele alacağımız gibi, uslamlama yoluyla Tanrı'nın kesin olarak bilinebileceğine inanıyor gözükür.[9] Tasavvufî dönemde ise, insanları sınıflayarak, herkesin, yeteneğine ve dahil olduğu sınıfa göre, Tanrı'yı bilme yolunun farklılaştığını; ama en doğru yolun bireysel deneyim (*müşâhede*) olduğunu vurgular.[10]

Ġazzâlî, Eş'arî geleneğine uyarak, Tanrı sorununu üç açıdan ele alır. Geleneksel deyişle bu üç açı, Tanrı'nın özü, nitelikleri ve bu öz ve niteliklerin dışsallaşmasını imleyen Tanrı'nın eylemleridir.[11] 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, Ġazzâlî'den önce, çeşitli akımlarca Tanrı'ya ilişkin kimi argümanlar ileri sürülmüştür ve o, bu argümanların bir kısmının doğru olmadığı, İslam dinsel bildirilerinde ortaya konan Tanrı anlayışına ters düştüğü kanısındadır.[12] Aynı zamanda, el-Munḳiẕ'daki deyişlerine bakılırsa, bu anlayışlardan kimileri halkın inançlarını etkileyecek boyuta da ulaşmıştır.[13] Bu durumda, en doğru yol farklı grupların Tanrı'ya ilişkin argümanlarıyla hesaplaşmaktır.

---

[5] Örneğin krş. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd fî el-İ'tiḳâd**, tahkik: İ. Âgah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nur Yayınları, Ankara 1962, ss. 7 vdd.; **Tehâfüt el-Felâsife**, tahkik, Maurice Bouyges, Beyrût 1927, ss. 37 vdd.; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn ve 'Umde es-Sâlikîn**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, Beyrût 1986, ss. 29 vdd.; **el-Maḳṣad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Ḥusnâ**, tahkik: Aḥmed Ḳabbânî, Beyrût tarihsiz, ss. 3 vdd.; **İḥyâ' 'Ulûm ed-Dîn**, cilt: I, Beyrût, Tarihsiz, ss. 85 vdd..

[6] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ min eż-Żalâl**, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984, ss. 40-41; **Kimya-yı Saâdet**, çeviren: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979, ss. 47 vdd.; **İḥyâ**., cilt: I, s. 39; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., ss. 25-27; **Mişkât el-Envâr**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, ss.18 vd.; **el-Maḳṣad**., ss. 120-124.

[7] "*Tanrı göklerin ve yerin nurudur; O'nun nuru içinde çerağ (miṣbaḥ) bulunan bir kandil yuvası (mişkât) gibidir; çerağ (miṣbâḥ) 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 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 Sûresi**, 35.

[8] Bkz. Ġazâlî, **el-Maḳṣad**., s. 115; **Mişkât el-Envâr**, ss. 6 vdd..

[9] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 22 vd..

[10] Bkz. Ġazâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 26-28 ve 35-36 ve 116; **Mişkât el-Envâr**, s. 23; **Me'âric el-Ḳuds fî Medâric Ma'rife en-Nefs**, Beyrût 1988, s. 23.

[11] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 4-5; **İḥyâ**., cilt: I, ss. 98-103; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., ss. 11-12.

[12] Bkz. Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**, ss. 32-33; **el-Maḳṣad**., ss. 129-130; **Mişkât el-Envâr**, ss. 40 vdd.; **Mi'râc es-Sâlikîn**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, Beyrût 1986, ss. 81 vdd..

[13] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 40-42.

İkincisi, evreni anlama isteği tarafından güdülenmiş gibidir. Çünkü onca, evreni anlamak, Tanrı'ya ilişkin bir tasarım oluşturmaya bağlıdır. Bu bağlamda Ġazzâlî'nin şu ifadesi oldukça anlamlıdır:

"*Biz evreni, yer, gök, cisim ve âlem olarak değil, Tanrı'nın bir yaratığı ve eylemi olarak düşünürüz.*"[14]

Üçüncü neden, ilk iki nedene göre oldukça yapıntısaldır ve kuşkusal bir temelden hareket eder. Yapıntısaldır; çünkü İslam dünyasında Tanrı kavramına olumsuz yaklaşan herhangi bir düşünür, bilebildiğimiz kadarıyla yoktur. Aynı zamanda, el-Munḳiẕ'da belirttiğine göre, kuşkuya düştüğü dönemlerde bile Tanrı'nın varlığı konusunda olumsuz bir tutum takınmamıştır.[15] Her ne kadar Ġazzâlî, Tehâfüt'te insanları, Tanrı'ya inanan ve inanmayan diye iki gruba ayırıp, Dehrîler (*Dehriyyûn*) dediği bir grup filozofun, Tanrı'ya inanmadığını söylese de,[16] bu grup İslam toplumuna ait değildir ve büyük bir olasılıkla, Tanrı'nın öncesizlik niteliğini zamana yüklemekte; zamanı tanrılaştırmaktadır. Onun yapıntı olan kuşkusal söylemi şöyledir:

"*Artık 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?*"[17]

Ġazzâlî Tanrı sorununu ele alışını meşru bir temele dayandırdıktan sonra, Tanrı'nın varlığı sorununa eğilir. Bu sorun, Tanrı'nın 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 Ġazzâlî Tanrı'nın varlığına ilişkin nasıl uslamlamalar ileri sürmekte, onları nasıl temellendirmektedir?

O, Tanrı'nın varlığı sorununu ele alırken, işe onun var olduğu iddiasıyla başlar.[18] Bu iddia önsel bir kabulü 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, uslamlamalarla, dolaylı bilme yoluyla temellendirmeyi ereklerken; ikincisi, öznel deneyimlerden ve iç görüden hareket eder. O, bu ikili yaklaşımını Kur'an'a dayandırır ve dinsel açıdan meşrulaştırır.[19] Onca, Kur'an, içimizde ve dışımızda Tanrı'nın varlığının göstergelerinin bulunduğunu[20] ve yer ve göklerdeki engin mülkün O'nun yaratısı olduğunu söylemek[21] ve her şey için Tanrı'nın tanıklığının yeterli olduğunu[22] bildirmekle buna işaret etmektedir. İlk yaklaşım, halka ve kelâmcılara, ikinci yaklaşım ise seçkinlere özgüdür. Nitekim o, büyük bir olasılıkla İbn Sînâ'dan esinlenerek el-Maḳṣad'ta şöyle der:

---

[14] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 4. Türkçe'si için bkz.Gazzâlî, **İtikad'da Orta Yol**, çeviren, Kemal Işık, AÜİF Yayınları, 1971, s. 9.

[15] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 7.

[16] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, s. 89.

[17] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., s. 7; Tr., s. 11.

[18] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 24; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 98; **Tehâfüt.**, ss. 89 vd..

[19] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 23; **el-Maḳṣad.**, s. 116; **Me'âric.**, s. 31-32.

[20] Bkz. **Fussilet Sûresi**, 53; **Zâriyât Sûresi**, 20-21.

[21] **Şûrâ Sures**, 29 ; **Talâk Sûresi**, 12.

[22] Bkz. **Fusilet Sûresi**, 40.

"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."[23]

Ġazzâlî, yer yer sıradan insanların (*'avâmm*), Tanrı'nın varlığı konusunda taklit ile yetinebileceği ve Tanrı'nın varlığına ilişkin mantıksal uslamlamaya başvurmalarına gerek olmadığını ima etse de,[24] Kur'an'ın insanı evrene yönlendiren ayetlerinin etkisinden kendisini alamaz.[25] Bu yüzden o, ilk yol olarak gördüğü uslamlamayla kanıt getirmenin pek çok formunu halka dönük olarak yazdığı eserlerde ve kelâmî yapıtlarında tekrar tekrar dile getirir. Bu formlar, zaten ondan önce oluşturulmuş ve yaygınlık kazanmış formlardır.[26] Ġazzâlî'nin Tanrı'nın varlığını nasıl temellendirdiğini, anılan ikili yaklaşımını dikkate alarak, daha nesnel hale getirebiliriz.

A-Uslamlamaya Dayalı Kanıtlar:

Uslamlamayla Tanrı'nın varlığını temellendirme yöntemi, İslam düşün geleneği içerisinde oldukça yaygındır. Özellikle kelâm ve İslam felsefesinde, kimi kez Kur'an'dan, kimi kez Eski Yunan felsefesinden, kimi kez de Ortadoğu'da yaygın olan Hıristiyan ve Yahudi teoloji-

---

[23] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s.116. Aynı anlayış ss. 98-99'da da yinelenir. Ġazzâlî aynı anlayışı farklı sözcüklerle **Kimyâ' es-Saâde**'de de yineler. Ancak orada, Tanrıyı bilmenin iki yolu olduğunu; ilkinin çok derin bir yol, ikincisinin ise analoji ve uslamlama yolu olduğunu belirtir ve uslamlama yolunu halkın ('avâmm) yolu olarak sunar. Bkz. **Kimya-yı Saâdet**, s. 37. Ġazzâlî, **Miṣkât el-Envâr** adlı yapıtında ise, anılan anlayışı biraz değiştirerek, dışsal nesnelerle Tanrı'nın varlığına kanıt getirme (*istidlâl*) anlayışına yeni bir yorum getirmeyi dener. Bu çaba anlamlı bir çabadır; çünkü Kur'an'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 uslamlama yönteminden söz etmektedir. Oysa yaratıcı-yaratılan ikiliğinin ortadan kalktığı bir dizgede dışsal olandan söz edilemeyeceğine göre, ikiliğe dayalı bir uslamlamadan da söz edilemez. O, bu çelişkinin farkındadır ve sorunu aşmaya çalışarak **Miṣkât 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 dış dünyada ve kendi nefislerinde göstereceğiz' ayetine işaret etmektedir. İlki müşâhede sahibidir; ikincisi ise, Tanrı'nın kanıtlarından yola çıkarak akıl yürüten (istidlâl) kimsedir. Birinci durum sıddıklerin, ikinci durum ise bilgide derinleşmiş bilginlerin (el-'ulemâ er-râsiḫûn) derecesidir. Bu ikisinin dışındaki dereceler, gafillerin dereceleridir. Eğer bunu anladıysan bil ki, nasıl dışsal göze her şey ışık ile görünürse, iç göze de her şey Tanrı ile görünür. Fakat burada bir fark vardır. Bu fark şudur: Işığın güneşin batmasıyla yok olması, gölge ortaya çıkıncaya kadar gizli kalması olasıdır; oysa her şeyin kaynağı olan tanrısal ışığın kaybolması ve batması olası değildir. O daima tüm nesnelerle birliktedir. Bu yüzden, fark yoluyla (el-istidlâl bi't- tefrika) akıl yürütme imkansızdır (inḳata'a). Tanrı'nın bir an yok olduğu düşünülse gökler ve yer yıkılır. Şu halde nesneleri aydınlatmasından güneşin 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 nesneler O'nu överek tesbih etmektedir. İşte bu nedenle, fark ortadan kalkmış; fark yoluyla uslamlama geçerliliğini yitirmiştir. Nesneleri bilmenin en etkin yolu, onları zıtlarıyla bilmektir. Oysa O'nun görünürde bir zıtı ve çelişiği bulunmamaktadır. Tanrı'nın gizli kalması, celalinin şiddetinden ve halkın O'dan gafil olması da, ışığının keskinliğindendir. Her şeyde görünmesinden ve ışığının 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' demeniz 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."* **Miṣkât el-Envâr**, ss. 23-24.

[24] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 99.

[25] Ġazzâlî, sıradan insanlar için yazdığını söylediği **Ḳavâ'id el-'Aḳâ'id**'de Kur'an'dan aktardığı ayetlere (**Nebe Sûresi**, 6-16; **Nûh Sûresi**, 15-18; **Vâkı'a Sûresi**, 58-73; **İbrâhîm Sûresi**, 10; **Lokmân Sûresi**, 25; **Rûm Sûresi**, 30) bağlı olarak şöyle der: *"Görüldüğü gibi Tanrı'nın varlığına, insanın yaratılışı (fiṭrat) ve Kur'an'ın kanıtlarının dışında, başka kanıt aramaya gerek yoktur. Ancak biz kelâmcılara uyarak ussal kanıtları da zikredeceğiz."* Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 99.

sinden esinle, Tanrı'nın varlığına yönelik pek çok uslamlama geliştirilmiştir.[27] Ġazzâlî, İslam düşüncesinin olgunlaştığı bir dönemde yaşadığı, öğretmeni Cüveynî aracılığıyla kelâm, 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 kelâm gerekse felsefe geleneğindeki pek çok kanıt göze çarpmaktadır.

a-Yaratılmışlık (Ḥudûṯ) Kanıtı:

O, ağırlıklı olarak kelâm geleneğinde yaygın olan, yaratılmışlık (*ḥudûṯ*) kanıtını kullanır ve onu, hem el-İḳtiṣâd'ta hem de İḥyâ'nın Ḳavâ'id el-'Aḳâ'id bölümünde Tanrı'nın varlığına ilişkin en temel kanıt olarak sunar.[28] Yaratılmışlık kanıtının kelâm geleneği içerisinde iki şekli vardır ve bu ikisinin de temelinde Ebû el-Ḥasan 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 spermden meydana gelmesinden; ikincisi ise, usta-bina ilişkisinden hareket eder.[29] Benzer bir kanıt, el-Eş'arî'nin çağdaşı el-Mâturîdî'de de bulunmakta, o ise daha çok, yazı-katip ilişkisinden yola çıkmaktadır.[30] Onlar kanıtı, Kur'an'a dayandırmışlardır. Onlarca ne sperm kendiliğinden insan, ne ev için gerekli olan malzemelerden usta olmaksızın ev ne de yazan bulunmaksızın yazı olabilir.[31] Anılan uslamlama, Bâḳillânî ve Cüveynî gibi düşünürlerce geliştirilerek, felsefi bir form verilmiştir.[32] Özellikle Cüveynî'nin kanıta katkısı büyüktür. O, Kur'an'da, İbrâhîm'in yıldızlara, aya, güneşe bakarak Tanrı'ya ulaşma sürecini ve gelip geçici olanlar Tanrı olamaz, deyişini alarak bundan hareketle kanıtı tasım biçimine sokar.[33] Öyle anlaşılıyor ki, Ġazzâlî, hem yaratılmışlık kanıtı, hem de kanıtları mantıksal forma sokma konusunda öğretmenine çok şey borçludur. Çünkü el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm'de Ġazzâlî, İbrâhîm'le Nemrut arasındaki tartışmada, İbrâhîm'in Nemrut'un Tanrı olmadığını kanıtlamak için, benim Tanrı'm güneşi doğudan getirir, eğer Tanrı'ysan sen de batıdan getir, deyişini tıpkı Cüveynî'nin yaptığı gibi tasım şekline sokar.[34]

Ġazzâlî'nin, el-İḳtiṣâd ve Ḳavâ'id'de sunduğu biçimiyle yaratılmışlık kanıtı, tümel olarak, '*Tanrı'nın dışında kalan her şey*' diye tanımladığı evrenden hareket etmektedir.[35] 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*

---

[26] Bkz.İ. Agah Çubukçu, **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, AÜ Basımevi, Ankara 1987, ss. 15 vdd..

[27] Bkz. İ. Agah Çubukçu, **age.**, ss. 9 vdd..

[28] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 24 vdd.; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 99 vd..

[29] Bkz. Ebû el-Ḥasan el-Eş'ârî, **Kitâb el-Luma' fî er- Redd 'alâ Ehl ez-Zeyġ ve el-Bid'a**, tahkik: R. J. McCarthy, Theology al-Ash'arî içinde, Beyrût 1952, ss. 6-7; Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, Doçentlik Tezi, Ankara 1976, s. 165.

[30] Bkz. Ebû Menṣûr el-Mâturîdî, **Kitâb et-Tevḥîd**, tahkik: Fetḥullah Ḥuleyf, İstanbul 1970, ss.18 vd.; Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, ss. 165-166.

[31] Bkz. el-Eş'ârî, **el-Luma'.**, s. 6; Mâturîdî, **et-Tevḥîd**, s. 27; Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, ss. 105-106.

[32] Bkz. Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, ss. 168-169.

[33] Bkz. Cüveynî, **eş-Şâmil fî Uṣûl 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.

[34] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: I, Beyrût 1986, ss. 14-15; Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, ss. 166-167.

[35] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 24; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99.

kanıttır.'[36] O, yaratılmışlık kanıtının ilksel biçimini anımsatan pek çok argümana yer verir; bu nedenle usta-bina, yazı-katip ilişkisini ve sperm örneğini sık sık vurgular.[37] Hatta Cüveynî'nin el-'Aḳîde en-Niẓâmiyye'de Hz. Muhammed'e atfederek ortaya koyduğu, '*kendini bilen Tanrı'yı bilir*' anlayışını[38] ele alarak geliştirir.[39] Daha da ileriye giderek, '*Tanrı, Adem'i kendi biçiminde (ṣûret) yarattı*' hadisini, Tanrı'nın varlığı ve neliğini bilme konusunda bir kanıt şekline sokar.[40] Onca, uslamlamanın iki boyutu vardır; ilk boyut, insanla Tanrı arasındaki benzer niteliklerden yola çıkmak; ikinci boyutu ise, insanla Tanrı'nın eylemlerini karşılaştırmaktır. Ġazzâlî'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 (*ṣûret*) yarattı, sözünün anlamı budur ve insanın küçük evren olarak nitelenmesi de bu yüzdendir. Tanrı'nın varlığı ve neliği ile ilgili olarak insan kendi niteliklerine; evrendeki etkinliği ile ilgili olarak da ruhun bedendeki etkinliğine bakılarak bir analoji ile belli bir sanı oluşturabilir.[41]

Ġazzâlî'nin yaratılmışlık kanıtını, felsefî bir formda ortaya koyması üç ana önermeye dayanır:

"*I.Önerme: Her öncelinin (ḥâdiṯ), önceli olması için bir neden gereklidir.*

II.Önerme: Evren öncelidir.

III.Önerme: O halde, evrenin önceli oluşunun, bir nedeninin bulunması gerekir."[42]

Ġazzâlî'nin öne sürdüğü yukarıdaki önermelerin bilgikuramsal değeri nedir? Bu önermeler kesin bir biçimde temellendirilebilir mi? Onları 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.

---

[36] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 115-116.

[37] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 30-31 ve 52-53; Ġazzâlî, **el-Ḥikme fî Maḫlûḳât Allah 'Azze ve Celle,** Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: III; Beyrût 1986, s. 25-26; **Kimya-yı Saâdet**, s. 37. Ġazzâlî, spermin her aşamasını, **Mü'minûn Sûresi** 12. ayeti anarak Tanrı'nın yarattığını söyler ve şöyle der: " *Sperm en küçük bir etkiyle bozulabilir ve aslını ve mizacı değişebilir. 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 örer. 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-Ḥikme.**, ss. 25-26. Aynı bilgiler için bkz. **Kimya-yı Saâdet**, s. 564. Ġazzâlî, Eş'ârî'de ilk örneği ile karşılaştığımız sperm kanıtını ise, **Dehr Sûresi**, 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 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 kendisin varlığından Tanrı'nın varolduğu ortaya çıkar.*" **Kimya-yı Saâdet**, s. 37.

[38] Bkz. Cüveynî, **el-'Aḳîde en-Niẓâmiyye**, MÜİF Yayınları, İstanbul, tarihsiz, s. 21.

[39] Bkz. Gazzâlî, **el-Meżnûn bihi 'alâ Gayri Ehlihi (el-Meżnûn el-Kebîr)**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: II; Beyrût 1986, ss. 131-133; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 17 vd. ve 17-18; **el-Ecvibe el-Ġazzâliyye fî el-Mesâ'il el-Uhreviyye (el-Meżnûn es-Saġîr)**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: III; Beyrût 1986, s.178; **Me'âric.**, s. 32; **el-Ḥikme.**, s. 43.

[40] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn es-Saġîr.**, ss.176-177; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 49-50.

[41] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn es-Saġîr.**, ss.176-177; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 49-50; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 19-20 ve 40-42.

I.Önerme: *'Her öncelinin, önceli olması için bir neden gereklidir.'*

Ġazzâlî'nin kanısına göre, bu önerme, ussal açıdan kanıta gereksinim duymayacak denli, açık-seçik bir önermedir. Bir başka deyişle, kendisinden kuşku duyulmayan, önsel bir önermedir.[43] O, önermenin açık-seçikliğini ve önselliğini göstermek için, kavramsal bir çözümlemeye girişir. Onca, '*önceli, yok iken varolan şey*' demektir. Bu durumda, öncelinin varlığı konusunda, Aristoteles'in iki değerli mantığı uyarınca, olumlama ve olumsuzlama (*nefy ve ıṣbât*) 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.[44] Acaba öncelinin varlığı, kendi özünün gereği olamaz mı? Ġazzâlî'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.[45]

II.Önerme: '*Evren öncelidir.*'

Ġazzâlî, Tanrı'nın dışında her şey biçiminde tanımladığı evrenin, önceli olduğunu iddia eder.[46] O, anılan iddiasını kanıtlamak için, kimi Hint ve Yunan düşünürlerinin etkisiyle önce Mu'tezile ardından da Ehli Sünnet kelâmcılarınca benimsenen, töz ilinek metafiziğine dayanır.[47] Bu metafiziğe göre, evrendeki her şey töz ve ilinekten meydana gelir.[48] 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.[49] Burada, klasik kelâmın ve Ġazzâlî'nin ilginç iki ön kabulüyle karşı karşıyayız. Bunlardan ilki, hareket ve hareketsizliğin önceliliğe kanıt oluşu; ikincisi ise, önceliden yoksun olmayan şeyin, öncesiz olamamasıdır.[50] Bu noktada Ġazzâlî, İslam filozoflarıyla polemiğe girer. Onlarca evren, hareket ve hareketsizlikten yoksun olmamasına rağmen, öncesizdir.[51] Ġazzâlî, 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 Tanrı'nın varlığına kanıt getirmeye engeldir. Bu olgudan hareketle Ġazzâlî, filozofların, Tanrı'nın varlığına kanıt getiremeyeceklerini ileri sürer.[52] Onca filozoflar, Aristoteles'in, madde-biçim ayrımına dayanan ve gizil haldeki maddeyi, öncesiz sayan bir evren kurgusuna yönelmekle, evrenin yaratılmamış

---

[42] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 24; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99.
[43] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 25; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99.
[44] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 25; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99.
[45] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 25-26; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99.
[46] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 26 **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99.
[47] Töz-ilinek metafiziğinin kaynakları ve İslam dünyasına girişi için bkz. H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı)**, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, ss. 357 vdd..
[48] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 26-27.
[49] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 26-27; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99.
[50] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 26-27; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99.
[51] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 27- 32; **Tehâfüt.**, ss. 81 vdd..
[52] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 27; **Tehâfüt.**, ss. 110 vd..

olduğunu ileri sürmüşlerdir ve bu tutumlarıyla Tanrı'nın birliğini de tehlikeye düşürmüşlerdir.[53] Ġazzâlî'ye göre evrenin, hem öncesiz olduğunu hem de yaratılmış olduğunu savlamak bir çelişkidir.[54] O, bu uslamlamalarına dayanarak, kendi ön kabullerini, en azından halk gözünde meşrulaştırmak için, bir eytişim (*cedel*) yöntemi olan tekfire (*dinsizlikle suçlama*) baş vurur.[55] Tam bu bağlamda, İbn Rüşd'e kulak verirsek, Ġazzâlî'nin filozofların evrenin öncesizliği savlarını yanlış anladığını ya da saptırdığını; onların Tanrı'nın öncesizliğini zaman dışı, evreninkini ise, zamanda öncesizlik olarak algıladıklarını kaydetmeliyiz.[56] 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.[57] Bu durumda, Ġazzâlî'nin kanısının aksine, filozoflar hem evrenin yaratılmış olduğunu hem de evrenden hareketle, Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini mantıksal olarak savlama olanağına sahip olacaklardır; zaten onlar da öyle yapmışlardır.[58]

III.Önerme: '*Evreninin önceli oluşunun bir nedeni bulunması gerekir.*'

Önceli olduğuna inandığı evrenin, varolup olmamasının olası olduğunu söyleyen Ġazzâlî, buradan yola çıkarak, onun bir yeğleyici (*muraccih*) ve belirleyiciye (*muhaṣṣiṣ*) gereksinimi olduğu sonucuna ulaşır.[59] Bu yeğleyici ve belirleyici, onca, filozofların ve kimi Mu'tezilî düşünürün savlarının aksine, özgür seçicidir (*fâ'il-i muhtâr*).[60] 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. Ġazzâlî, filozofların zamanda yaratmanın, Tanrı tasarımı 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.[61] Öte yandan O, zaman dışıdır; zaman da varlığını onun yaratmasına borçludur. Çünkü zaman, nesnelere bağlıdır; nesneler ona değil.[62]

Ġazzâlî'nin kelâm geleneğine dayanarak ortaya koyduğu yaratılmışlık kanıtı, temelde, başlangıçsız dizilerin olursuzluğu (*teselsülün imkansızlığı*) ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke, ortaçağ İslam düşünürlerinin, hem varlıklar hem de kavram ve önermeler alanında en temel ilkelerden birisidir ve bir nedenler zincirini gündeme getirir. İlk bakışta, oldukça doyurucu gibi gözüken ilkenin, iyice irdelendiğinde, özellikle varlıklar alanında kullanımının felsefî kuşkuya

---

[53] Bkz. Ġazzâlî, **el-İktiṣâd.**, s. 27; **Tehâfüt.**, ss. 48 vdd. ve 116 vdd.

[54] Bkz. Ġazzâlî, **el-İktiṣâd.**, s. 27; **Tehâfüt.**, ss. 89 vdd..

[55] Ġazzâlî, filozoflara yönelik dinsizlik suçlamasını hemen her eserinde yineler; bu ısrar, onun filozoflara duyduğu duygusal tepkinin bir yansımasını ve halkı onların görüşlerinden uzak tutmak için gösterdiği çabayı ifade edebilir. Örneğin bkz. Ġazzâlî, **el-İktiṣâd.**, ss. 249-250; **Tehâfüt.**, s. 204; **el-Munḳiẕ.**, ss. 11-13; **Fayṣal et-Tefriḳa**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: I, Beyrût 1986, ss. 132-133.

[56] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)**, cilt: I, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, ss. 82 vdd..

[57] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: I, ss. 82-84.

[58] Bkz. İ. Agah Çubukçu, **age.**, ss. 21 vdd..

[59] Bkz. Ġazzâlî, **el-İktiṣâd.**, ss. 25-26; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99.

[60] Bkz. Ġazzâlî, **el-İktiṣâd.**, ss. 26-27; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99; **Tehâfüt.**, s. 93.

[61] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 56 vdd.; **el-İktiṣâd.**, ss. 101 vd. ve 175 vdd..

[62] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 48 vdd.; **el-İktiṣâd.**, ss. 103 vdd.; **el-Maḳṣad.**, ss. 117-118.

açık olduğu görülür.[63] 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 Tanrı'ya indirgemektedir. Onun bu tutumu, hem kelâmî hem de tasavvufî eserlerde kendini açığa vurur. Nitekim o şöyle der:

"*Biz nedenle, yalnızca yeğleyiciyi (Tanrı) kastediyoruz.*" [64]

b-Olurluk (İmkân) Kanıtı :

Klasik İslam düşüncesinde, Tanrı'nın varlığına ilişkin önemli kanıtlardan birisi de olurluk kanıtıdır ve genelde felsefî çevrelerde kabul görmüştür.[65] Bu kanıt özde, varlıkların varlıkbilimsel olarak, zorunlu, olurlu ve olursuz biçiminde sınıflamasına ve varlıklar alanında sonsuzca geriye gidişin olursuzluğu ilkesine dayanır.[66] Kelâm geleneği içerisinde, Mu'tezile ile birlikte, '*içinde yaşadığımız evren, olurlu olan evrenlerin en iyisidir*' ve '*ussal açıdan olurlu olan her şey, Tanrı için olurludur*'[67] gibi, olurluğa ilişkin kimi ilkeler kullanılmışsa da, Cüveynî'den önce olurluk kanıtına rastlanmaz. Cüveynî'nin anılan kanıta yönelmesi, felsefî kültürden etkilendiğini göstermektedir; zira o, İbn Sînâ'nın çağdaşıdır. O, evrendeki varlıkları felsefe geleneğine uyarak zorunlu, olursuz ve olurlu ayrımına tâbi 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.[68] 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 Tanrı'nın zorunlu varlık olduğunu göstermeyi denerken, olurluk kanıtının temel öncüllerini kullanır. Nitekim el-İktişâd'ta, olurlu olan varlığı, yokluktan varlık alanına çıkaracak, yokluğu varlığa tercih edecek (*muraccih*), bir varlığın gerektiğini vurgular.[69] 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;

---

[63] 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 nedende 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 mekan içindeki evrenin zaman ve mekan dışı hiçbir şeye benzemeyen nedeninin olduğunu söylemeyi, kendi içinde çelişkili bulur; evreni kendi iç işleyişi içinde fizik ötesi bir nedene baş vurmadan açıklamaya çalışır.*' Bkz. Mehmet Dağ, **Fârâbînin İki Yapıtı**, OMÜİFD içinde, sayı: 14-15, Samsun 2003, s. 74, dip not, 162; ilkeye yöneltilen başka eleştiriler için bkz. Rodin Le Poidevin, **Ateizm (İnanma İnanmama Üzerine Tartışma)**, çeviren: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1987, ss. 36-40.

[64] Gazzâlî, **el-İktişâd.**, ss. 26-27. Aynı anlayışın tasavvufi dönemdeki ifadesi için bkz. **el-Maksad.**, ss.. 86-87 ve 115 ve 183 ve 189; **Ravza et-Tâlibîn.**, ss. 71 ve 85; **Me'âric.**, s. 104.

[65] Bkz. İbn Rüşd, **el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları 1985, ss. 206-213; İ. Agah Çubukçu, **age.**, ss. 30-32.

[66] Bkz. İbn Rüşd, **el-Keşf.**, ss. 207 vd..

[67] Krş. A. S. Tritton, **İslâm Kelâmı**, çeviren: Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, ss. 83 vdd..

[68] Bkz. Cüveynî, **el-'Akîde en-Nizâmiyye**, ss. 16 vd.; İbn Rüşd, **el-Keşf.**, ss.207 vd.; Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, ss.168 vd..

[69] Gazzâlî, **el-İktişâd.**, ss. 25-26; **İhyâ.**, cilt: s. 99.

özüyle var olan zorunlu varlık, varlığı başkasından olan ise olurlu varlıktır. Onca, olurlu olan özünde sırf yokluktur, onun varlığı başkasından dolayıdır.[70] O şöyle der:

"*Bu varlık özü yönünden ele alındığında, sırf yokluktan başka bir şey değildir. O halde, bu varlığa varlığını veren bir kaynak gereklidir.*"[71]

O, Me'âric el-Ḳuds adlı yapıtında, zorunlu varlığın var olduğuna kanıtınız 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.*"[72]

Ġazzâlî aynı anlayışa, el-Meżnûn el-Kebîr'de de başvurur ve '*her olurlu için, bir var edici, yani yokluğu varlığa tercih eden şarttır*' der.[73] 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, Kur'an'a değin geriye gitmektedir; çünkü Kur'an, 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.[74] 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, Kur'an'ın evrendeki varlık, nesne ve olayları Tanrı'nın göstergeleri (*âyât*) olarak sunmasına zemin hazırlar.[75] Kur'an'ın bu tutumu, kuşkusuz kelâm geleneği içerisinde önemli bir yankı yapmış; onların evreni, Tanrı'nın göstergesi olarak algılamalarına zemin hazırlamıştır.[76] Ancak, öyle görünüyor ki, kelâmcılar, tanrısal gözetime (*inâyet*) sık sık gönderme yapmakla birlikte, bu olgudan hareketle sistemli bir kanıt geliştirmemişlerdir. Onlar bu konuyu, daha çok Tanrı'nın hikmeti, bilgisi ve adaleti çerçevesinde irdelemişlerdir. Ġazzâlî, kendisinden önceki kelâm geleneğini dikkate alıp, anılan olgunun tanrısal hikmet, bilgi ve adaletle bağıntısına dikkat çekmekle yetinmemiş, bundan hareketle Tanrı'nın varlığına ilişkin bir kanıt düzenlemiştir. İbn Rüşd'ün, Kur'an'a gönderme yaparak, kelâmcıların Tanrı'nın varlığına yönelik argümanlarını eleştirirken ortaya koyduğu şekliyle[77] bu kanıtı, tasım biçiminde olmamakla birlikte, Ġazzâlî'nin el-Ḥikme fî Maḫlûḳât Allah ve Kimyâ' es-Sa'âde adlı eserinde bulmak olasıdır. Ġazzâlî, ilk eserin adından da anlaşılacağı gibi, Tanrı'nın hikmeti çerçevesinde konuya yönelir ve evrendeki pek çok varlık

---

[70] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 17; **el-Maḳṣad**., ss. 97-98; **Me'âric**., s. 163.

[71] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 97.

[72] Ġazzâlî, **Me'âric**., Ar., s. 163; Tr., s. 137.

[73] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, s. 142.

[74] Örneğin bkz. **Nûh Sûresi**, 15-18; **Vâkı'a Sûresi**, 58-73; ; **Kasas Sûresi**, 71; **Furkân Sûresi**, 61; **En'âm Sûresi**, 97; **Mürselât Sûresi**, 25-26; **Nâziât Sûresi**, 31-33; **Mülk Sûresi**, 15; **Nebe Sûresi**, 6-16; **Nahl Sûresi**, 14; **Hicr Sûresi**, 22; **Hadîd Sûresi**, 25.

[75] Örneğin bkz. **Fussilet Sûresi**, 53; **Zâriyât Sûresi**, 20-21.

[76] Bağdâdî anılan anlayışı âlem kelimesinin kökünü gönderme yaparak temellendirir ve şöyle der: "*Kimi dilbilimcilere göre, âlem, alâmet, işaret anlamına gelir; en doğru açıklama da budur; çünkü alemdeki her şey var edicisine işaret eden bir alâmet, yani bir delildir.*" Bağdâdî, **Uṣûl**., s. 33.

[77] Bkz. İbn Rüşd, **el-Keşf**., ss. 216 vd..

nesne ve olayın insansal yararına gönderme yapar.[78] O, bu bağlamda, Kur'an'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.[79] 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 bedenin 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 özümsemede, ciğer, kanı temizlemede, nefes yaşamada, ağız konuşma ve yemek yemede, 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.*"[80]

Yine o, nesnelerdeki hikmetleri saydıktan sonra, '*tüm bunlar, hakim, bilge ve bilgisi sınırsız olan, Tanrı'nın varlığına seni ulaştırır*' der.[81]

d-Düzen Kanıtı :

Bu kanıt, tıpkı gözetim (*inâyet*) kanıtı gibi Kur'an'a değin geriye gitmektedir; çünkü Kur'an, insanları psikolojik ve zihinsel açıdan etkileyip, Tanrı'nın yüceliğine, bilgisine, adaletine göndermeler yapan ifadelere yer vermektedir. Bu ifadelerden, düzen düşüncesini, en açık vurgulayanlardan birisi şudur:

"*O, yedi göğü, kat kat yaratandır. Rahmanın yaratışında, 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 süs*ledik"[82]

Kelâm geleneği, evrendeki düzeni, Tanrı'nın varlığından çok, bilgisine kanıt saymıştır. Aynı anlayış Ġazzâlî'de de sürer. O, özellikle el-İḳtiṣâd'ta, Tanrı'nın bilgi niteliği üzerinde dururken, evreni imleyen öncelileri, Tanrı'nın dışındakiler (*ġayr*) diye belirttikten sonra, Tanrı'nın

---

[78] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 3 vdd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 563 vdd..

[79] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 3 vdd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 563 vdd..

[80] Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 34.

[81] Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 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; seçmeci bir anlayışla oluşturulmuş bir önerme gibi görünmektedir. Kaldı ki, Ġazzâlî'ye göre Tanrı bir amaç gütmeden dilediğini yaratan, ve yaptıklarından sorumlu olmayan bir varlıktır. İbn Rüşd'ün de dediği gibi, (bkz. **el-Keşf.**, s. 297) böylesi bir varlığın eylemlerinin hikmete dayandığını ve insansal inayeti gözettiğini söylemek ne ölçüde doğrudur? Zira inayet ve hikmet, belli bir amaca göre hareket etmeyi gerektirir. Amaçsız bir varlığın eylemlerinde inayet ve hikmet aramak çelişik bir tutum gibi görünmektedir.

[82] **Mülk Sûresi**, 3-5.

dışındakilerin (*ġayr*), O'nun üstün sanatı ve düzenli eylemi olduğunu söyler.[83] Aynı olguya, hikmet ve adalet kavramını açıklarken de değinir. Çünkü onca hikmet, nesnelerin bilgisine, düzenine ve bu düzendeki işlevselliğe ve sağlamlığa gönderme yaparken[84]; adalet her şeyin yerli yerine konulmasını imler.[85] Ġazzâlî'nin hikmet ve adaletle, düzen arasında kurduğu bu ilinti, el-Ḥikme fî Maḫlûḳât el-Allah ve el-Maḳṣad el-Esnâ'da, onu, düzeni Tanrı'nın varlığına kanıt olarak göstermeye iter. O, evreni sık sık planlanmış bir binaya benzetir; plandaki tertip ve düzene dikkat çeker.[86] Ardından bir varlıklar sıradizimi ortaya koyarak, ilk nedenden dört köke inene kadar değeri ve yetkinliği azaltır. Bu varlıklar sıradizimi, ilk ve gerçek neden olan Tanrı'dan sonraki, sözde ya da görünüşte nedenleri belli bir düzene sokar. Kimi kez Ġazzâlî, evrende etkinlik ve işlevi kademeli olarak azalan bir nedensel düzenden söz eder gibi görünür.[87] Bu anlayış, el-Maḳṣad el-Esnâ'daki zaman sandığı örneğinde açıkça belirir.[88] Tanrı, anlık yaratımlarıyla nedeni sonuca yönlendirirken, bir âdet ortaya koyar ve bu, insansal düzeyde düzen olarak algılanır. O, Tanrı'nın biçimlendirici (*muṣavvir*) ismine dayanarak yer yer evrendeki, estetik düzene de göndermeler yapar.[89] 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. Üstte olması gereken üste, altta 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 bilmeyen, görünüşü aşamamıştır. Bu sözümüz, hayvan ve bitkilerin, ve onların her parçası için geçerlidir.*"[90]

Ġazzâlî, el-Maḳṣad'tan alıntıladığımız bu pasajı, el-Ḥikme'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, kanıtla. Bak, tüm bu sanat eserleri, gök yüzünde kendisine dayanan bir direk, ya da yukarıdan tutturulmuş, saptanmış bir bağ*

---

[83] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 99-100.
[84] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 60 ve 91; **el-İḳtiṣâd.**, s. 155.
[85] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 71 vd.; **Me'âric.**, ss. 99 vd..
[86] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 52-53; **el-Ḥikme.**, ss. 5-6.
[87] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 71-73 ve 80-82; **el-Mezn**ûn el-Kebîr, ss. 122-123 ve 141-142; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 40-41.
[88] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 67-68.
[89] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 53-54.
[90] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 54.

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."[91]

Gazzâlî, evrendeki düzeni görüp, oradan Tanrı'ya 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.[92]

e-Olasılıktan Hareket Eden Kanıt :

Gazzâlî, hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı, Mîzân el-'Amel'de, insanları ahirete ve peygamberliğe inanan ve inanmayan ve kuşkusu olan diye sınıfladıktan sonra,[93] kuşku içinde olana, '*akıl kuşkulu şeylerde, sakıncası en az olanına yönelir*' diyerek, Hz. Ali'nin şu sözlerini, anımsatır:

"*Eğer iş senin dediğin gibiyse, hepimiz kurtuluruz; ama iş bizim dediğimiz gibiyse, biz kurtuluruz, fakat sen helak olursun.*"[94]

Hilmi Ziya Ülken'e gönderme yaparak, kimi düşünürler, Gazzâlî'nin anılan deyişini, olasılıktan hareketle, Tanrı'nın varlığını kanıtlama olarak algılamışlar ve Pascal'ın tutumunun öncüsü saymışlardır.[95] Gazzâlî, konuyu ele aldığı bağlamda, Tanrı'dan 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 Tanrı'yı onaylayan, tabiatçı filozoflardan söz etmektedir.[96] Bu olgular, ahiret ve peygamberlikle ilgili olarak Gazzâlî'nin sunduğu kanıtları, Tanrı'nın varlığı için de kanıt olarak gördüğü düşüncesini kabul ederken aceleci davranmamayı gerektirir.

B-Sezgisel Kanıtlama:

Gazzâlî'nin, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dönük benimsediği ikinci yol sezgisel yoldur. Bu yol, ilk yolun aksine doğrudan bilmeye dönüktür ve iki şekli vardır.

a-Doğuştancı Kanıt:

Bu yol, insanın doğasına, Tanrı tarafından kendi varlık bilincinin yerleştirildiği anlayışına dayanır. Gazzâlî anılan anlayışını, elest bezmine, 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.[97] Platon'un ideler âlemini anımsatan bu duruma göre, özde tüm bilgiler ve bu arada Tanrı'nın varlığı, insanın ruhuna, bu şekilde gizil halde

---

[91] Gazzâlî, **el-Ḥikme**., s. 76.

[92] Bkz. Gazzâlî, **el-Meżnûn 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 düzeneğimizden mi kaynaklandığı, yoksa dış dünyadan mı kaynaklandığı olgusu, felsefî kuşkulara açıktır. Öte yandan, düzen amaçlı bir eyleme dayanır; fakat Gazzâlî'ye göre Tanrı amaçlı hareket eden bir varlık değildir.

[93] Bkz. Gazzâlî, **Mîzân el-'Amel**, tahkik: S. Selîm el-Bevvâb, Beyrût 1986, ss. 16 vd..

[94] Gazzâlî, **Mizân el-'Amel**, s.18.

[95] Bkz. İ. Agah Çubukçu, **age**., s. 34.

[96] Bkz. Gazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 11-12.

yerleşmiştir. Geriye kalan, gizil olanı, etkin hale getirmektir.[98] Öyle görünüyor ki Ġazzâlî, matematiğin ve mantığın temel aksiyomları gibi, Tanrı'nın varlığının zorunlu olarak anımsandığını ve bilindiğini ima etmektedir. Nitekim o şöyle der:

"*Hadiste, 'her çocuk, İslam fıtratı üzerine doğar; sonra babaları ve anneleri, onları Yahudi, Hıristiyan ve putperest yapar' denilmektedir. Bu liyakatin genel olduğunu, Tanrı şöyle haber verir: 'Ben sizin Rabb'iniz değil miyim? Hepsi, 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 fıtrattandır.*" [99]

b-İç Görüsel Kanıt:

Ġazzâlî'nin Tanrı'nın 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[100] ve bununla insan, nesnel dünyanın ve nefsinin şehvet ve öfke gibi bağlarından kurtularak, yükselişe geçer.[101] Duyular ve onlara bağlı uslamlamalar, aşağı (*süflî*) evrenle sınırlıyken, kuramsal akıl, aşkın olana, bir başka deyişle, saltanat (*melekût*) evrenine açılan bir kapıdır.[102] Kuramsal aklın, gizillikten edimselliğe geçerek bilgiye erişimi, tümel aklın ya da tümel nefsin, dindeki ifadesiyle meleğin, insan aklını aydınlatmasına bağlıdır.[103] Ġazzâlî, bu akla, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, kimi kez, kutsal ruh, kutsal akıl ya da peygamberî akıl (*el-'aḳl en-nebevî*) adını da verir. Bu düzeye herkes ulaşamaz; sadece seçkinler, yani, nebiler, peygamberler ve veliler ulaşır.[104] O, Iḫvân eṣ-Ṣafâ ve İbn Sînâ'ya uyarak bu konumdaki aklın ortaya çıkışını, peygamberlik ve velilik yaşı olarak gördüğü kırklı yaşlara bağlar. Öyle görünüyor ki, Ġazzâlî, kırk yaşını Hz. Muhammed'in peygamberliğini ileri sürdüğü yaştan esinlenerek belirlemiştir. Kutsal akılla ilişki kuran, kutsal nefsler, bu ilişki aracılığı ile, gizli levhaya (*levḥ-i maḥfûẓ*) yansımış Tanrı'nın öncesiz bilgisinden pay alırlar.[105] Sıradan insanlar, sadece, uykuda, dışsal duyuların getirdiği duyum izlenimlerinin etkisinin yok olduğu

---

[97] Bu anlayış Kur'an'ın **Arâf Sûresi**nin 172. ayetine dayandırılır. Bkz. Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 27.

[98] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 102 vd..

[99] Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 27. Eğer her insanın zihnine Tanrı düşüncesi yerleştirilmişse, inanmayanlar niçin bulunmaktadır? Platonculuğu anımsatan bu düşünceleri temellendirmek, hiç de kolay değildir.

[100] Ġazzâlî, bu kalp gözü anlayışını Hz. Muhammed'e mal edilen şu söze bağlar: "*Her 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.

[101] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 22 vd ve 46 vd.. Ġazzâlî, salt bu yükselişi anlatmak için eserler kaleme almıştır. Onun **Me'âric el-Ḳuds**, **Mi'râc es-Sâlikîn**, **Mîzân el-'Amel**, **Mişkât el-Envâr**, **Kimyâ' es-Saâde**'nin ilk sayfaları, **İḥyâ**'nın **Acâ'ib el-Ḳulûb** adlı bölümü, **Risâle eṭ-Ṭayr** 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. Ġazzâlî, 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. Nitekim Ġazzâlî yer yer yükseliş motifini anlatırken bu olguya değinir. Bkz. **el-Ḥikme**., s. 77.

[102] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., s. 68; **el-Maḳṣad**., ss. 28-29; **Mîzân el-'Amel**, s. 31; **Mişkât el-Envâr**, ss. 25 vdd.; **Meḳâṣid**., s. 283.

[103] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., s. 127; **Mi'yâr el-'İlm**., s. 210; **Maḳâṣıd**., s. 294.

[104] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 34; **Me'âric**., ss. 70 ve 72.

[105] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 29; **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 105 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 30 vd.; **İḥyâ**., cilt: I, ss. 25-26.

uyku esnasında söz konusu bağıntıyı kurabilirler; fakat gizli levhadaki bilgilerin yansıması, alıcıyla doğrudan ilintili olduğu için, onlara olan yansıma bulanık ve hayal gücünün etkisi altında olduğu için simgeseldir; bu yüzden de yoruma gereksinim gösterir. Ġazzâlî, Tanrı'nın sıradan insanlara bu yeteneği, peygamberlikten bir numune olarak yerleştirdiğini ve onların analoji ile bu sayede peygamberlikle ilgili bir kuruntuya (*vehm*) sahip olduklarını söyler.[106] 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. Kur'an'ın deyişiyle, '*Tanrı, kendi varlığına aracısız tanıklık eder.*'[107]

Görüldüğü gibi, Ġazzâlî, Tanrı'nın varlığına ilişkin kendi yaşadığı döneme değin ileri sürülen tüm uslamlamaları ele almış; bu uslamlamalarda gündeme gelen evrenin Tanrı'nın göstergesi olduğu anlayışını sıradan insanlara özgü görmüştür. Onca, Tanrı'yı bilmeye götüren seçkinci yol, O'nu doğrudan, sezgi ya da iç görüyle bilmektir. Ġazzâlî'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, Ġazzâlî'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 işarettir. 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. Görelik (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.*"[108]

---

[106] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiz**., s. 35; **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 95; **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 124-128; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 25-26.

[107] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., ss. 32-33; **Mişkât el-Envâr**., s. 23. Ġazzâlî, anılan anlayışını Kur'an'ın şu ayetine dayandırır: "*Rabb'inin her şeye tanıklık etmesi yetmez mi?*" **Fussilet Sûresi**, 53. Ġazzâlî'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 inanmayan için bir anlam ifade etmeyeceği gibi, bireysel deneyim ve sezgi de nesnel bir tutamağa sahip değildir. Zira sezgilerin ve bireysel deneyimlerin bir kanıtlık değeri olsaydı, herkes aynı yolu denediğinde aynı sonuca ulaşırdı. Oysa durum hiç de öyle değildir.

[108] Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 21. Gazzâlî'nin bu argümanları açıkça monist (*vaḥdet-i vücûd*) öğeler içermektedir. O bu anlayışı daha ileriye götürerek şöyle der: "*Bilgeler gerçeklik semasına çıktıktan sonra biricik gerçek Tanrı'dan başka bir varlığı görmedikleri konusunda ittifak etmişlerdir... Onlar bu aşamada öyle sarhoş olmuşladır ki, akılları geçersiz kalmış; bu yüzden kimileri, 'ben Tanrı'yım' (ene'l-ḥaḳḳ) demiş; kimileri, ' 'kendimi tesbih ederim, şanım ne yücedir' demiş; kimileri de, 'cübbemin içinde Tanrı'dan başkası yoktur' demiştir. Aşıkların sarhoşluk halinde söyledikleri sözler saklanır, başkalarına açılmaz. Ama sarhoşluk hali geçip, Tanrı'nın yer yüzündeki ölçütü olan akılları başlarına geldiğinde, yaşadıklarının gerçek birlenme olmadığını, fakat birlenmeye benzediğini anlamışlardır. Bu aşığın, aşkta kaybolduğunda söylediği şu söze benzer: 'Ben sevdiği-*

Onca, aracıların ve göstergelerin kalktığı, aracısız bilme aşamasına ulaşma, inancı yaşamayı, bir başka deyişle, hal ehli olmayı gerektirir. Aslında Ġazzâlî'nin önerdiği bu yol, dikkati bir şeye sürekli odaklanmayı amaçlamaktadır ve böylesi bir yöntem, hem sorgulama ve kuşkusal bakışı yok etmekte hem de odaklanan şeyin hayal de olsa gerçek olduğunu düşünmeye itmektedir. Onca, dikkati sürekli Tanrı'ya odaklamak ve bunu bir yaşam biçimi haline getirmek, insana, Tanrı'nın 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, Tanrı'nın varlığını bilmeyi hayatının son dönemlerine doğru öznel deneyime indirgemekle birlikte, dış dünyadan yola çıkan kanıtlara belli bir değer yüklemesi, Sünnîliğin öznel deneyimlere, sufilerin ise, uslamlamalara kuşkuyla bakan anlayışlarını belli ölçülerde uzlaştırmaya dönüktür ve hakikatin algılanış biçiminin insansal yetilerle ilintili olduğu öğretisine dayalıdır. Kaldı ki Ġazzâlî'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.[109]

Acaba Ġazzâlî'nin varlığından kuşku duymadığı, tanrısal öz nasıl bir özdür? Bu özün varlığı sezgilendiği söylense bile, neliğinin bilindiğini söylenebilir mi? Şimdi, Gazzâlî'nin düşün sisteminde bu soruların yanıtlarını arayalım.

II.1.a. Saltıklık, Aşkınlık ve Bilinemezcilik:

Ġazzâlî'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, Ġazzâlî de farkındadır ve '*O'nun özü, kavrama, duyuların ve uslamlamaların ötesindedir*' demektedir.[110]

O, 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 Ġazzâlî'nin ileri sürdüğü seçkinci ve sıradancı öğretilerin kesiştiği en temel nokta, '*tanrısal özün evrenden tümüyle başkalığıdır.*'[111]

---

mim; sevdiğim de ben; biz aynı bedene girmiş iki ruhuz.' İnsan, birden bire 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, mest olur ve şöyle der: 'Şişe inceldi, 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 çattığında, bu durumu yaşayana Tanrı'da yok oldu (fenâ) denir. Hatta bazen yok olmada yok oldu (fenâ fî 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 (ittiḥâd); hakikat diliyle söylenirse (Tanrı ile) bir oldu (tevḥîd) denilir. Bu hakikatlerin ötesinde öyle sırlar vardır ki, onlara dalmak caiz değildir." Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 18-19.

[109] 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 incelemek önemli ip uçları verebilir. Örneğin krş. Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, ss. 17 vdd. ve 112 vdd..

[110] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 46; **el-İḳtiṣâd**., s. 49.

[111] O, Tanrı'nın başkalığını kelâm geleneğine dayanarak, '*O'nun bir benzeri yoktur*' (**Şûrâ Sûresi**, 11) ayetine dayandırır. Örneğin bkz. Ġazzâlî, **İlcâm el-'Avâm**., s. 105; **el-Maḳṣad**., 32.

Gazzâlî, tanrısal öze bilgikuramsal açıdan yaklaştığında, o özün insanca bilinip bilinemeyeceği sorusunu ortaya atar.[112] Buna verdiği yanıt oldukça özgündür ve kıvrak bir zekanın ürünüdür. O, tanrısal özü 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.[113] Başka bir deyişle, tanrısal özün neliğini, Tanrı'dan başkası bilemez. O şöyle der:

"*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.*" [114]

Eksik olan dolaylı yol ise, analojilere baş vurarak tanrısal özü bilmeyi erekler, ancak bu yol, aciz kalındığında baş vurulacak bir yoldur. Çünkü bu yol, insanda sadece bir kuruntu (*îhâm*) oluşturur.[115] Gazzâlî, bu yolun eksikliğini, sık sık yinelediği cinsellikten seçilmiş şu örnekten hareketle göstermeyi dener:

"*Bir çocuk ya da iktidarsız, bize cinsel birleşmenin neliğini (mâhiyet) ve tadını kavrama yolunu sorsa, bu konuda iki yolun olduğunu söyleriz. Ya onu, kendi niteliklerinden yola çıkarak anlatacağız ya da şehvet olgusuna ulaşıncaya kadar sabret; o zaman cinsel ilişkiye girer, sevişerek onun neliğini ve tadını öğrenirsin, diyeceğiz. Gerçek bilgiye ulaştıran, bu ikinci yoldur. Birinci yol ise, bir kuruntu (îhâm) yaratmaktan öteye gitmez. Cinsel birleşmeyi, tatlı diye adlandırılan bir nesneye benzetmekten ibarettir. Fakat kendisinde şehvet meydana gelir ve sevişirse, onun ne neliğinin ne de tadının şekere benzediğini ve gerçek tadın hayal ettiği biçimde olmadığını kesin olarak anlayacaktır.*"[116]

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.[117] Bu sözleri ise, '*tanrısal özü ancak Tanrı bilebilir, insanlar onları kuşatamazlar*' diye yorumlar.[118]

O, bilinemezci tutumunu daha ileriye götürerek, tanrısal öze ilişkin olarak, zorunlu varlık nitelemesi konusunda şöyle der:

---

[112] Bkz. Gazzâlî, **el-Maḳṣad**. ss. 31 vd.. Benzer bir soru eytişimsel bir söylem içerisinde **el-İḳtiṣad**'ta da gündeme getirilir. Orada konu tanrısal özün anlaşılıp anlaşılamaması sorunu üzerinde yoğunlaşır. Bkz. **el-İḳtiṣâd**., ss. 49-50.

[113] Bkz. Gazzâlî, **el-Maḳṣad**. ss.31-33.

[114] Gazzâlî, **el-Maḳṣad**., s.30. Aynı anlayış için bkz. **Kimya-yı Saâdet**, s. 46; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 38.

[115] Bkz. Gazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 32.

[116] Gazzâlî, **el-Maḳṣad**. ss. 31-32. Aynı örnek, farklı sözcüklerle başka eserlerde de tekrarlanır. Kullanıldığı bağlam daha çok Tanrı ve nitelikleri ile ilgilidir. Bkz. **İḥyâ**., cilt: I, s. 94; **Eyyuhâ el-Veled**, s. 158; **el-İḳtiṣâd**., ss. 121-123. Tanrı'nın mahiyet 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 cirit oyununa benzeterek anlatabiliriz. Ancak bu benzetme Gazzâlî'ye göre bir sanı oluşturur; ama asla sultanlığın ne olduğunu anlatamaz. İşte Tanrı'nın neliğini anlatırken yapılan benzetmeler de tıpkı bunun gibidir. Bkz. **Kimya-yı Saâdet**, s. 46.

[117] Bkz. Gazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 34-35; **Me'âric**., s. 167; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 28.

[118] Bkz. Gazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 34-35; **Kimya-yı Saâdet**, s. 46; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 38. Gazzâlî, tanrısal özün bilinemezliğini anlatırken Kur'an'dan hareketle şöyle der: "*Konuyu Kur'an'dan bir örnekle açıklayalım. Firavun Hz. Mûsâdan Tanrı'nın neliğini açıklamasını istedi ve evrenlerin Rabb'i nedir, dedi. Bunun üzerine Mûsâ, eğer kesin bilgi sahibi iseniz, O, gökler ve yer ile o ikisi arasındakilerin Rabb'idir, dedi. Firavun ikinci ve üçüncü defa evrenlerin Rabb'inin neliğini açıklamasını istemiş, fakat Hz. Mûsâ, O'nun ne tam ne de eksik tanımını yapmıştır. Cinsini ve faslını da belirtmemiş, sadece O'nun yüce olduğunu söylemekle yetinmiştir.*" **Me'âric**., s. 130. Benzer deyişler için bkz. **Miṣkât el-Envâr**, s. 28.

"Eğer 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. Bütün 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 yanıt olmaz. Bu durumda, nedeni bulunmayan varlıktır, sözümüz, nasıl yanıt olur? Çünkü tüm bunlar, O'nun özünün dışında olumlama ve olumsuzlama yoluyla, özüne iliştirilen şeylerden haber vermektedir. Öyleyse bunlar, sadece (neliği bilinmeyen), adlar, nitelikler ve ilintilerden ibarettir."[119]

Bu koşullar altında, doğal olarak Ġazzâlî'nin tanrısal özün bilinemeyeceğini ileri sürdüğü için, onun hakkında konuşmaması gerekir. Zira, tanrısal özü, ancak kendi özümüze benzeterek bir kuruntu oluşturabiliriz; ama bu kuruntu, asla gerçeği yansıtmaz. Ayrıca o özün neliği bilinmediğine göre, onun güven içerisinde varlıkbilimsel bir değere sahip olduğunu, onun varlığı konusunda, kuşkuların bulunmadığını söylememesi gerekir. Ġazzâlî bilgikuramsal bakışının mantıksal sonucuna uyarak varlıkbilimsel alanda, onun varlığı ve neliği konusunda susmuş mudur? O, ne anılan bilgi kuramsal bakışını formüle ettiği el-Maḳṣad'ta ne el-İḳtiṣâd'ta ne İḥyâ'da ne de diğer eserlerinde tanrısal öz konusunda susar. Ancak o, tanrısal öz konusunda hangi eserinde konuşursa konuşsun, o, özün evrenden tümüyle farklı olduğunu göstermeye çalışır.[120] 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-Maḳṣad'ta, ortaya koyduğu anılan bilgikuramsal hareket noktası dışında, kelâmî dönemin ürünü olarak ortaya koyduğu el-İḳtiṣâd'taki argümanlarını yaklaşık olarak yineler ve yer yer el-İḳtiṣâd'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.[121] Bunun, Ġazzâlî'ye göre, iki nedeninin olduğu ileri sürülebilir. İlki, sıradan insanların zihinsel durumuyla ilgilidir. Nitekim o, İḥyâ'da, Kur'an 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 anlatırsan, bir şey anlayabilir. Bu ise hakiki kavrama sayılmaz."[122]

---

[119] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 31.

[120] Bkz Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**., ss. 29 vdd.; **el-İḳtiṣâd.**, ss. 35 vdd.; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 85 ve 99 vdd.; **Me'âric.**, s. 167; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 12 ve 27 ve 48.

[121] Bkz. Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 47-48.

[122] Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, Ar., s. 94; Tr., s. 254.

Şu halde sıradan insanların, inançları taklidî de olsa, hiçbir şeye benzemeyen bir varlığı reddetmeleri söz konusudur. Onlar, Ġazzâlî'ye göre, kuruntusal (*vehmî*) idrak aşamasındadırlar ve kuruntu ise, evrendeki hiçbir şeye benzemeyen, ne içinde ne de dışında olan bir varlığı redde iter.[123]

İkinci neden, yine sıradan insanlarla ilgilidir ve farklı mezhepsel etkilerden onları korumaya dönüktür. Bu, Ġazzâlî'nin kelâma yüklediği, halk arasına bid'at ve Ehli Sünnete aykırı düşünceleri engelleme rolünü vermesiyle yakından ilintilidir.[124] Nitekim o, kimi zaman kelâmcının halkı bidatten korumasını, geçersizin geçersizle reddi olduğunu söylese de[125] şu yargıya varmaktan kendini alamaz:

"*Kelâmcı bilmelidir ki, (kelâmcının) dindeki yeri, haç yolunda muhafızlık gibidir.*"[126]

Bu muhafızlık görevi, tanrısal öze ilişkin Ehli Sünnetin dışında argümanlara sahip olan ve halk arasında bilinen ve yaygınlaşmaya yüz tutan anlayışları, eleştirmeyi gerektirmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki Ġazzâlî, halkı, Müşebbihe, Mücessime, Mu'tezile, Şi'â ve İslam filozoflarının tanrısal öze ilişkin ileri sürdükleri argümanlardan korumak için, tanrısal öze ilişkin sorunları tartışmak zorunda kalıyor.[127] Bu durum, onun tanrısal öz konusunda ele aldığı her konunun bir ele alınış nedeninin bulunduğunu, konunun polemiklerle iç içe olduğunu göstermektedir. O, el-İḳtiṣâd'ta, tanrısal özün varlığı sorununu bir kenara bırakırsak, Tanrı'ya nesnelerde bulunan niteliklerin iliştirilip iliştirilemeyeceği soruna eğilir. Aynı tutumunu İḥyâ'nın Ḳavâ'id el-'Aḳâ'id bölümünde ve diğer kimi tasavvufî eserlerinde de sürdürür; bir başka deyişle, el-İḳtiṣâd'da ele aldığı sorunları onlarda kısaltarak yineler.[128] O, bu sorunları tartışırken Tanrı'yı aşkınlaştırır ve O'nu bu evrene bütünüyle yabancı bir 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 süreklidir, nihayeti ve sonu yoktur... Sonrasızdır, asla yokluğu düşünülemez; öncelilik, sonralılık ve büyüklük niteliklerine sahiptir... O başlangıçtır, sondur, görünendir, görünmeyendir. O ne cisim ne sûret ne töz ne de ilinektir. 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*

---

[123] Bkz. Ġazzâlî, **Mihekk en-Naẓar**, ss. 106-107; **Mi'yâr el-'İlm.**, ss.147-148; **el-Muṣṭeṣfâ.**, cilt: I, ss. 46-47; **Maḳâṣıd**, s. 90.

[124] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 91 vdd.

[125].Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 92.

[126] Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, Ar., s. 27; Tr., s. 63.

[127] O, bu olguya **İḥyâ** ve **Ravża eṭ-Ṭâlibîn** adlı yapıtlarında değinir ve konuları tartışmaya zemin hazırlar. Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 98; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 32. Burada Ġazzâlî'nin Mu'tezile, İslam filozofları ve hatta Si'îlerle tanrısal öze ilişkin olarak tartışmaya girmesinin çok anlamlı olmadığını kaydetmek gerekir. Bunun iki nedeni vardır. İlki, bu akımların tanrısal öz konusundaki söylemleri Ġazzâlî'nin söyleminden çok farklı değildir; çünkü anılan akımlar son çözümlemede tıpkı Ġazzâlî gibi tanrısal özün evrenden tümden farklılığını savunurlar ve bilinemezci bir anlayışa yönelirler. Söylemlerdeki görünüşteki farklılık, özde dilsel ve kavramsal tartışmalara dayalıdır. İkincisi, Ġazzâlî anılan akımlarla polemiğe girdiğinde, aslında onların çoğu düşüncesini benimser ve onlarla hemen hemen aynı sonuca ulaşır.

[128] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 35 vdd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 79-80; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 85 ve 99 vdd.; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 12; **Me'âric.**, ss. 161 vdd.

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."[129]

Ġazzâlî Tanrı'yı bu denli aşkınlaştırıp evrene yabancılaştırırken, en azından Kur'an ve hadislerde sunulan Tanrı imgesiyle görünüşte bir çelişkiye düşer. O bu çelişkiyi aşmaya çalışırken, Müşebbihe ve Mücessime fırkalarını karşısına alır ve İslama Kuzeyliler eliyle sokulan ve Mu'tezile ile yaygınlaşan te'vîlci bir yöntemle işin içinden çıkmaya çalışır. Bu olguyu yakından gözlemlemek için konuyu bir parça açmak ve Ġazzâlî'nin, dinsel bildirilerde Tanrı'ya ilişkin somut ifadeleri nasıl ele aldığına bir parça bakmak gerekmektedir.

Ġazzâlî, tanrısal özün, alt, üst, sağ, sol, arka ve ön gibi bir yerde bulunamayacağını söyler.[130] Eğer Tanrı bir yönde bulunmuyorsa, inananlar dua ederken ellerini niçin yukarı kaldırırlar? 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 Tanrı'nın hazinelerinin gökte olduğuna işaret eder.[131] İkinci soruya yanıt verirken, o, burada iki durumun olduğunu söyler. İlk durum, cariyenin cahil oluşudur; cahiller, Tanrı'nın gökte olduğunu sanır. İkinci duruma gelince, cariye dilsizdi ve putlara inandığı söyleniyordu. Tanrı'nın yerini putlar evi olarak değil de, gökyüzü olarak göstermesi, putlara tapmadığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle peygamber onu Müslüman saymıştır.[132]

Tanrı cisim, töz, ilinek olmadığına, bir yönde bulunmadığına göre, '*Tanrı tahtına oturdu,*[133] *Tanrı her gece yeryüzüne iner,*[134] *iki elimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan nedir,*[135] *Müslümanın kalbi Tanrı'nın iki parmağı arasındadır,*[136] *bana yürüyerek gelene ben koşarak gelirim,*[137] *ḥacer el-esved, Tanrı'nın yeryüzündeki sağ elidir*'[138] vb bildirileri nasıl an-

---

[129] Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, Ar., s. 124; Tr., ss. 229-230. Benzer bir pasaj için bkz. **Kimya-yı Saâdet**, ss. 79-80.

[130] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 41; **Kimya-yı Saâdet**, s. 80; **İḥyâ**., cilt: I, s. 100; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 12.

[131] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 44; **İḥyâ**., cilt: I, ss. 100.

[132] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 47.

[133] **Tâhâ Sûresi**, 5 ve 9.

[134] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 52.

[135] **Sad Suresi**, 75.

[136] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 53; **İḥyâ**., cilt: I, s. 100.

[137] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 54.

[138] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 55; **İḥyâ**., cilt: I, s. 100.

lamak gerekmektedir? Ġazzâlî, bu türden bildirileri anlama konusunda, insanları ikiye ayırarak, seçkincilik ve sıradancılık öğretisine gönderme yapar. İlk grup 'avâmm, yani sıradan insanlar, eğitimsiz halk yığınlarıdır; ikinci grup ise, bilginler, yani eğitimli seçkinlerdir. O, sıradan insanları, te'vîle karıştırmamak, kutsal metinleri olduğu gibi kabul etmelerini sağlamak, ancak Tanrı'yı, cisim olarak düşünmelerine izin vermemek gerektiğini söyler.[139] O, bu tutumunda, ilk eserlerinden son eserlerine değin tutarlı bir çizgi izler. Eğer sıradan insanlar, anılan bildirilerin anlamını sorarlarsa, bundan şiddetle uzak tutulmalı; bu sizin anlayacağınız bir durum değildir, denilmeli ve öncekilerin (*selef*) verdiği yanıtlara benzer yanıtlar verilmelidir.[140] 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.*"[141]

Ġazzâlî'ye göre, sıradan insanlar ne ussalları ne de mecazları anlayabilir. Oysa bilginler, yani seçkinler, bu türden ifadeleri anlayabilir. Bu nedenle onlar, bu bildirilerin anlamını araştırabilirler.[142] Kuşkusuz bu, her Müslüman bilgin için şart değildir; ama kimi bilginlerin araştırması gerekir. Çünkü şeriat, ümmetin ileri gelenlerini, şeriatı anlamaya çağırmıştır.[143] Ġazzâlî, anılan bildirileri, ḥurûf-u muḳaṭṭ'alar (*kesik-parçalı harfler*) gibi müteşâbih sayanların görüşlerini de kabul etmez. Çünkü onca, bu tür bildiriler anlaşılabilir.[144] Söz gelimi, '*oturma*' (*istivâ*) deyişi, '*nerede bulunursanız bulunun, Tanrı sizinle beraberdir*'[145] deyişine benzer.[146] Cahil bunların birbiriyle çeliştiğini sanır; bilgin ise, bunlarla, Tanrı'nın her şeyi, bilgisiyle kuşattığını anlar.[147] Öte yandan oturmak, '*komutan kan dökmeden Irak'ı egemenliği altına aldı*' ya da '*emir ülkesine yerleşti*' sözü gibi, yönelmek ve egemen olmak anlamına gelir. Bu tıpkı '*Tanrı, duman halinde olan göğe yöneldi*'[148] ayeti gibidir.[149] '*İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alı koyan nedir*' ve '*müminin kalbi Tanrı'nın iki parmağı arasındadır*' sözleri de, cahile göre, Tanrı'nın etten kemikten bir organa sahip olduğu anlamına gelir. Bilgin ise, ellerden ve parmaktan kastın kudret olduğunu anlar.[150] '*O, sizinle beraberdir*' ifadesi bilgine göre, bilgi ve kuşatma anlamındadır.[151] '*Bana yürüyerek gelene ben koşarak gelirim, bana bir karış yaklaşana ben bir*

---

[139] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 51-52.

[140] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 52; **İlcâm el-'Avâmm.**, ss. 68 ve 107.

[141] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., s. 52; Tr., s. 39. **İlcâm el-'Avâmm.**, s. 107. Ġazzâlî **Fayṣal et-Tefriḳa**'da şöyle der: "*Halk için gerekli olan, tâbi olmak, dışsal (ẓâhirî) anlamı bozmaktan ilke olarak kaçınmaktır; sahabenin açık olarak ortaya koymadığı hususları te'vîl etmemek ve bid'at çıkarmamak; halkı, kelâm bilimine dalmaktan, araştırma yapmaktan, ve kitap ile sünnetin müteşâbih olanına uymaktan men etmektir. Nitekim birisinin Hz. Ömer'e, iki çelişik ayeti sorması üzerine Hz. Ömer onu kırbaçla dövmek suretiyle cezalandırmıştır. Aynı şekilde Mâlik'e oturma ayeti sorulduğunda o, 'oturmanın ne olduğu bilinmektedir; ona inanmak gerekir, onun nasıllığı bilinmemektedir, onun nasıl olduğunu sormak bid'at ortaya atmaktır' demiştir.*" **Fayṣal et-Tefriḳa.**, ss. 129-130.

[142] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 52-53. Ġazzâlî, insanbiçimci ifadelerin, Farsça ve Türkçe gibi başka dillere çevrilmesine karşı çıkar. Ana gerekçesi, bu ifadelerin yanlış anlaşılmaya yol açmasıdır. Onca Arapça'da mecaz olan bu ifadeler diğer dillerde bulunmayabilir ve bu nedenle, doğru karşılıkları yakalanamayabilir. Bkz. **İlcâm el-'Avâmm.**, s. 69.

[143] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 52.

[144] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 52-53.

[145] **Hadîd Sûresi**, 4.

[146] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 53; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 100.

[147] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 53.

[148] **Fussilet Sûresi**, 11.

[149] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 57-58; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 100.

[150] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 53; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 100.

[151] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 53.

kol boyu yaklaşırım' ifadeleri de, Tanrı'nın yürüdüğü, koştuğu ya da yaklaştığı anlamına gelmez. Onlarla kastedilen, benim nimetim, kullarımın bana olan yönelimlerinden daha çok ve daha şiddetlidir anlamına gelir.[152] '*Ḥacer el-esved, Tanrı'nın yeryüzündeki sağ elidir*' sözüne gelince, bu da yoruma açıktır. Tanrı, yüceliğinin ifadesi olarak,[153] tıpkı hükümdarın sağ elinin öpülmesi gibi, bu taşa dokunmayı ve onu öpmeyi emretmiştir.[154]

Ġazzâlî'ye göre bu bildiriler, halkın kuruntusal idrak düzeyine göre söylenmiştir; oysa Kur'an, '*O, hiçbir şeye benzemez*'[155] diyerek, O'nu, insanbiçimci olarak anlamanın önünü kesmiştir. Mücessime ve Müşebbihe fırkaları bu gerçeği görememiştir.[156]

Ġazzâlî, tanrısal özün, nesnel hiçbir özelliğinin olmadığını söylemesine 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 Mu'tezile ile polemiğe girer; onların, Tanrı'nın görülemeyeceği kanısında olduğunu söyler.[157] Oysa bu, tam gerçeği yansıtmamaktadır; çünkü, el-Eş'arî'nin bildirdiğine göre Mu'tezileden kimileri, Tanrı'nın, maddi gözle görülemeyeceğini, ama kalp gözüyle görülebileceğini ifade etmiştir.[158] Ġazzâlî de, Eş'ârî geleneğine dayanarak, Kur'an'ın somut görmeden söz eden ayetini yorumlayarak, görmenin maddî olduğunu yadsır; tıpkı kimi Mu'tezilîler gibi, onun kalp gözüyle, manevî bir görme olduğunu kabul eder.[159] Çünkü onca, duyum ve idrak ayrı şeylerdir ve gerçek idrak duyuma gereksinim göstermez. Salt var olmak, görülebilir olmak için yeterlidir.[160] Salt var olmayı görülebilme için yeterli saymak, İbn Rüşd'ün de dediği gibi, hiçbir nesnel temele dayanmamaktadır.[161]

---

[152] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 54.

[153] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 55; **İḥyâ**., cilt: I, s. 100.

[154] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 55.

[155] **Şûrâ Sûresi**, 11. Mu'tezile ile başlayıp, Ġazzâlî'de ve bir çok İslam düşünüründe karşılaşılan bu çevirtici anlayış, eleştiriye açıktır. Her şeyden önce, '*iki el*' gibi deyişlerin, Arap dilinin kullanım geleneği açısından mecaz olarak algılanıp algılanamayacağı tartışmaya açıktır ve el-Eş'arî el-İbâne adlı yapıtında bunun olası olmadığını söylemiştir. İkinci olarak, çevirtiyle, sözgelimi, '*iki eli*' kudret diye yorumlamak insanbiçimciliği tümden dışlayamamaktadır; çünkü kudretin de, insansal bir nitelik olduğu ortadadır. Üçüncü olarak ise, çevirti tanrısal söylemin eksikliğini ima etmekte ve çevirtiyle onun tamamlanmak istendiği anlayışını hatıra getirmektedir.

[156] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 98; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 32.

[157] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 45.

[158] Bkz. Ebû Ḥasan el-Eş'arî, **Maḳâlât el-İslâmiyyîn ve İḫtilâf el-Muṣallîn**, neşr.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, ss.157 ve 216.

[159] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 66; **Me'âric**., ss. 106-107.

[160] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 60-61. Ġazzâlî, duyumu nesnel koşullardan ayırırken, '*o gün yüzler Rabb'lerine bakarlar*' (**Kıyâmet Sûresi**, 23) ayetine dayanır. Onca, bu ayet uyarınca cennette Tanrı görülecektir; ancak bu görme bu dünyadaki görmeye benzemez; yani, nesnel ilintileri ve maddî koşulları olmayan bir görmedir. Bu görme kimi ifadelerine bakılırsa, gözledir; kimilerine bakılırsa, kalpledir ve kalbe tecelliyi ifade eder. O gözle görmeden söz ettiğinde, bir mekana, surete, şekle, yöne gereksinimi olmayan bir görmeyi kasteder. Yani görmeyi tümden nesnel koşullarından ayırır (bkz. **el-İḳtiṣâd**., ss. 66 vd.; **İḥyâ**., cilt: I, s. 102; **Me'âric**., ss. 60 vd.). Zaten o, duyuların yanıltıcı olduğu ve tikellere özgü olduğu için gerçek bilgiyi vermediğini ileri sürmektedir. Onca bilgi, tümele yönelmiş ve nesnel koşullardan ayrılmıştır. Bu durumda, duyum bilgiyi vermez; bilgi idrakin ürünüdür. İdrak ise, nesnel koşullara gereksinim duymaz. O, Tanrı'nın varlığının bilineceğini ve görüleceğini söylerken de aynı anlayışın etkisi altındadır. 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 Saâdet**, s. 80.

[161] İbn Rüşd, duyumla idrakin birbirinden ayrılması anlayışını dillendiren Eş'ârîlerin, aklın idrakiyle duyuların idrakini birbirine karıştırdıklarını söyler ve görülmenin tek koşulunun var olmak olduğunu savunan anlayışa şu eleştirileri yöneltir: "*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. Kelâmcılar, 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**., ss. 275-276.

Ġazzâlî Tanrı'yı aşkınlaştırırken O'nun bir olduğu söylemini de ele alır ve bu konudaki sorunları da tartışır. Onca, hiçbir nesnel özünlü niteliği bulunmayan Tanrı, Kur'an'ın da dediği gibi birdir. Ancak bilindiği gibi, bir nesnel bir niteliktir; o halde bunu nasıl anlamak gerekmektedir? Ġazzâlî 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 zıtı bulunmayan*' anlamında kullanılır.[162] Bu durumda ona göre Tanrı birdir demek, '*O vardır, bölünmeyi kabul etmez, benzeri, nicelik, ölçü ve sınırı yoktur*, demektir.[163]

Ġazzâlî'ye göre öncesizlik birliği gerektirir. Bu yüzden filozoflar, evreni öncesiz kabul ettikleri için büyük bir yanılgı içindedirler. Onca, onların, Tanrı'nın birliğini kanıtlamaları olanaksızdır.[164] O, Tanrı'nın birliğini kanıtlama konusunda ikili yaklaşımını sürdürür. Ussal olarak karşılıklı engelleme (*temânu'*) ve nedenlilik ve bileşiklik kanıtıyla Tanrı'nın birliği kanıtlanabilir. Karşılıklı engelleme kanıtı, kelâmcıların önemli bir bölümünün kullandığı ve halkın rağbet ettiği yoldur ve Kur'an'a dayanmaktadır. Çünkü Kur'an, '*eğer yerde ve gökte Tanrı'dan başka ilahlar olsaydı, her ikisi de bozulurdu*'[165] demektedir.[166] Ġazzâlî karşılıklı engelleme (*temânu'*) kanıtını, geleneğe uyarak, Tanrı özgür iradeli bir varlıktır; bu nedenle birden çok Tanrı'nın olması durumunda eninde sonunda iradeleri çelişir öncülüne dayandırır. Onca eğer, birden çok Tanrı olsaydı, onlar ya her yönden eşit ya da rütbe itibariyle, birisinin yüce diğerinin düşük olması gerekirdi.[167] Ona göre, her yönden eşit olan varlıkların ayrılığından söz edilemez; bu birlik demektir.[168] Birinin rütbe itibarıyla yüce, diğerinin düşük olduğu durumda ise, Tanrı olan en yücesidir; zira, aciz olan Tanrı olamaz.[169] Birden çok Tanrı'nın olduğu ve aralarında, işbölümü yaptıkları söylenemez mi? Söz gelimi, birinin tözü, diğerinin ilineği, birinin iyiyi diğerinin kötüyü, birisinin göğü, diğerinin yeri yarattığı ileri sürülemez mi? Ġazzâlî'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.[170] Nedenlilik ve bileşiklik kavramlarından hareket eden kanıt, felsefî çevrelerde kullanılan bir kanıttır ve Ġazzâlî 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 varlıklarını devam ettirme hususunda O'na dayanırlar. Yine eğer iki zorunlu varlık*

---

[162] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 73-76; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 102; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 29-30.
[163] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 73-76; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 102.
[164] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 116 vdd..
[165] **Enbiyâ Sûresi**, 22.
[166] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 79; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 102.
[167] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 74; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 102.
[168] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 75.
[169] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 75-76; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 102.
[170] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 76-79.

olsaydı, biri diğerinden hangi hususiyetle ayrılacaktı? Eğer biri ilineklik özelliği ile ayrılacak olursa, bu durumda onların her biri nedenli olmuş olur. Eğer bu özellik özünlü olursa, onların her biri bileşik olur; bileşik ise zorunlu varlık olamaz."[171]

Ġazzâlî'nin, evrenden ve Tanrı kavramının tanımından hareket eden uslamlamasının dışında Tanrı'nın birliği konusunda benimsediği ikinci yol, seçkinci bir yoldur ve iç görüye dayalıdır. O, tasavvufî eserlerinde, güneş ışığı benzetmesine ve nurların aynadan aynaya yansıması 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 Tanrı'nın dışında kendinden bir varlığı yoktur.[172] Nitekim onca, seçkinler, Tanrı'ya yükselirken, işaret eden ve işaret edilen ayırımının kalktığını, çokluğun yitip birliğin egemen olduğunu belirtir. Bu benzetmelerle anlatılmaya çalışılsa da, Tanrı bizzat yaşamadıkça bilinemez.[173]

Görüldüğü gibi Ġazzâlî, tanrısal öz konusunda konuşmaya başladığında, onu varlıkbilimsel açıdan neliği bilinemeyecek bir öteki olarak nitelemeye özen gösterir. Bu çaba seçkinci 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-İḳtiṣâd'ta da yer yer dillendirdiği görülür. Nitekim o şöyle der:

"*Eğer karşıtlarımız... 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.*"[174]

Kuşkusuz Ġazzâlî, tanrısal özü neliğinin bilinemeyeceğini söylerken, Tanrı'yı zaman ve mekan ötesine itmeyi ve onu ululayıp aşkınlaştırmayı amaçlamaktadır. Böylelikle, Tanrı'nın özünü, nasıl doğrudan bilmek söz konusu değilse, evrenden hareketle dolaylı olarak bilmek de olursuz olmaktadır. Ġazzâlî'nin Tanrı'yı, insanca bilinemeyecek bir öteki olarak sunarken, Kur'an'ın tanrısal öze özgü dilini, mecaz, istiare, halka dönük gibi gerekçelerle çevirtilerle yorumlamayı denemesi, Kur'an'ın tutumunu aşmaya dönük bir çabanın ifadesi olarak görülebilir. Öte yandan, Tanrı'nın aşkınlaştırılması, Ġazzâlî'yi, onun evrene müdahale etmediğini söylemesi anlamına gelmemektedir. Oysa aşkınlık eylemselliği ortadan kaldırmakta; Tanrı'yı edilgin, hareketsiz bir varlık konumuna sokmaktadır. Ġazzâlî bu paradoksa rağmen, halka dönük ifadelerde, daha sonra ayrıntısıyla ele alacağımız gibi, bir yaratan-yaratılan ikiliği varmış izlenimini uyandırırken, seçkinci ifadelerde, ikiliği aşıyor ve varlığın birliği öğretisine uzanıyor gibi görünmektedir. Her iki tutum da felsefî açıdan sorunludur; zira öteki olan, bilinemeyen özün dışsallaşmak suretiyle evrene içkin bir konuma girdiği ima edilmektedir. Tümden farklı, aşkın ve saltık olan öz, nasıl nesnel dünya ile ilişki içine sokulabilir? Ayrıca, Ġazzâlî'nin benzetmesine dayanarak söylersek, ışığın güneşten, aynadaki imgenin, oraya yansıyandan tümden farklı olduğu nasıl temellendirilebilir?

---

[171] Ġazzâlî, **Me'âric.**, Ar., s. 162; Tr., s. 136.
[172] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 18-24; **el-Maḳṣad.**, ss. 97-98 ve 106 vd..
[173] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s.21.
[174] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., s. 49; Tr., s. 37.

II.1.b. İlintililik, İçsellik ve Görecelik:

Ġazzâlî, tanrısal özle nitelikler arasında ayrım yapmaktadır[175]; onun niteliklere bakışını kavrayabilmek için yapılan ayırıma bir parça değinmek gerekmektedir. Çünkü, modern bir bakışla, özle nitelik arasına kesin bir çizgi çizmek hiç de kolay değildir. Kaldı ki, böylesi yapay bir ayrıma baş vursak bile, herhangi bir varlığın niteliklerinin onun neliği sorusuna belli bir yanıt teşkil ettiğini düşünürüz. Zira nitelikleri kaldırdığımızda öz, soyut, boş bir kavrama dönüşür. Ġazzâlî'nin, tanrısal özle tanrısal nitelikler arasında yapmaya çalıştığı ayırım, Eş'arî geleneğinde kökleşmiş bir ayırımdır ve varlığını, analitik bir çözümlemeden çok, tüm nitelikleri öze indirgeyen kimi Mu'tezilî düşünüre ve İslam filozoflarına tepkiye borçludur.[176] Kimi Mu'tezilî düşünür ve İslam filozoflarının, öz-nitelik ayrımına yanaşmaması, Tanrı'nın 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, Tanrı'nın saltık birliğine gölge düşürür. Öte yandan, onlara göre, özün dışında yer alan öncesiz nitelikler, nedenli (*'ârızî*) nitelikler izlenimini verir ki, bu durum, Tanrı'nın dışında, nedensiz bir varlığı gerektirir.[177] Eş'arîler ve daha sonra Mâturîdîler, Mu'tezile ve İslam filozoflarının kaygılarının yersiz olduğunu belirtip, nitelikleri öze indirgemenin onları yok saymak, bir başka deyişle, inkar etmek olduğunu söylemişlerdir.[178]

Eş'arî geleneğini aynen sürdüren Ġazzâlî, hem kelâmî hem de tasavvufî eserlerinde nitelikleri öze indirgemenin, onları yadsımak anlamına geldiğini söylemiş; Mu'tezile ve İslam filozoflarını, bu noktadan hareketle eleştirmiştir.[179] Özü, nitelikten ayırmak, kavramsal açıdan olası olmakla birlikte, bu ayrımdan hareketle, ona varlıkbilimsel bir değer yüklemek ve Tanrı hakkında tutarlı bir söylem geliştirmek hiç de kolay değildir. Nitekim Eş'arîler, niteliklerden konuşmaya başladıklarında, onun özle ilintisi nedir, sorunuyla karşılaşmışlardır. Onların, kimi Mu'tezilî düşünürlere dayanarak geliştirdiği hal, ma'nâ gibi kuramlar, bu sorunu aşmaya dönüktür.[180] Sorun aşılmış mıdır? Bu sorunun yanıtını görmek için, Eş'arîlerin öz-nitelik arasındaki ilişkiye yönelik şu deyişe kulak vermek gerekir:

"*Tanrısal nitelikler, ne özün aynıdır ne de özden farklıdır (ġayr). Onlar özün halleridir.*"[181]

---

[175] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 129; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 70-71; **el-Maḳṣad.**, ss. 13 vdd..

[176] Bkz. Ebû el-Ḥasan el-Eş'arî, **el-İbâne fi Uṣûl ed-Diyâne**, tahkik: Muḥammed el-Ḥażar el-Ḥüseyin, Beyrût 1412/1991, ss. 23 ve 66-67; Baġdâdî, **Uṣûl.**, ss.11 ve 12- 35; İbn Fûrek, **Mücerred Maḳâlât.**, s.12; Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 130 vdd.; **el-Maḳṣad.**, ss. 129-130.

[177] Bkz. el-Eş'arî, **Maḳâlât.**, ss. 165-166; Şehristânî, **el-Milel.**, cilt: I, s. 44; Kemal Işık, **Mu'tezilenin Doğuşu.**, ss. 47-48.

[178] Bkz. el-Eş'arî, **el-İbâne.**, ss. 23, 66-67; Baġdâdî, **Uṣûl.**, ss. 11 ve 12- 35; İbn Fûrek, **Mücerred Maḳâlât.**, s. 12; Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 130 vdd.; **el-Maḳṣad.**, ss. 129-130.

[179] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 130 vdd.; **el-Maḳṣad.**, ss. 129-130.

[180] Ma'nâ ve hal kuramı için bkz. Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, ss. 146 vdd..

[181] Pezdevî, **Uṣûl.**, ss. 35-36; Cüveynî, **el-İrşâd.**, ss. 80-81. Ehli Sünnet kelâmcıları, çoğu kez düşüncelerinde, çıkış noktası olarak belli ön kabullere dayanırlar. Bu ön kabuller doğrultusunda, karşıt kabul ettikleri gruplarla polemiğe girerler; ancak bu polemik, kimi zaman, onları farkına varmadan, başlangıçta benimsedikleri ön kabullerden koparark, eleştirdikleri karşıt grubun görüşlerine yaklaşmalarına neden olur. Burada, bunun ilginç bir örneğiyle karşı karşıyayız. Ayrıca, '*tanrısal nitelikler ne özün aynıdır ne de gayrıdır*' deyişi, Tanrı'yla ilgili, mantıksal bir yargının ortaya konamayacağının ilginç bir örneği olarak kabul edilebilir.

Ġazzâlî de, anılan ifadeyi onaylar[182] ve özle nitelik arasındaki ayırımı dilbilimsel bir temelde çözmeye çalışır. O, sorunu ele alırken, 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 sözcüklerin her biri, ayrı bir olguyu dillendirir.[183] Şu halde, çokluğa neden oluyor diye, bilgi, kudret, irade vb. nitelikleri, ne özle aynı sayabiliriz ne de nitelikleri birbirine indirgeyebiliriz. Ġazzâlî, nitelikler, ne özün aynıdır ne de özden farklıdır (*ġayr*) deyişinin de, mantısal çelişki taşımadığını iddia eder; çünkü bu iddia, sözcüğün bir yönünü imlememektedir. Bir başka deyişle, bir sözcük ya da nitelik farklı açılardan ele alınabilir ve her açı, farklı sonuçlara yol açabilir. Söz gelimi, 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. Çünkü bilgi, tanımı itibarıyla, hem insan hem de bilginden farklıdır. Bu durumda bilgi, ilk haliyle özün aynı, ikinci haliyle özden farklıdır (*ġayr*).[184] Ġazzâlî, bu anlayışını, öz-nitelik ilişkisi çerçevesinde şöyle ifade eder:

"*Bu açıklamayı kavrayan kişi, öze ilave olarak, Tanrı için, kudret ve bilgi niteliklerini iliştirildiğinde, hem özden ayrı bir varlık iliştirildiğini hem de sözde geçmemiş olmasına rağmen farklılık (ġayr) 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, tanımın içinde olan şeyden nasıl farklı olmaz? Aynı şekilde, kudretin tanımına bilgi dahil olmadığına göre, bilgiyi tanımlayan kişinin şöyle demesi neden olası olmasın: Ben bilgiyi tanımlıyorum ve kudretin tanımın dışında kalmasında zarar yoktur; kudret başka, bilgi başka şeydir. Kudreti, bilginin tanımına katmak gerekmez. Tanıma girenin, tanıma girmeyenden başka olduğuna kanaat getirenin sözünü tanımayan ve buradaki farklı (ġayr) sözcüğünün kullanımını olursuz bulan kişi, kuşkusuz, farklı sözcüğünün anlamını anlamayanlardandır. Bence farklı (ġayr) sözcüğü, anlaşılmayacak bir sözcük değildir; çünkü anlamı oldukça açıktır. Bunu anlamazdan gelen kişi, sadece aklının kabul ettiği şeyi, diliyle yadsıyan biri olabilir.*"[185]

Ġazzâlî, 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 Mu'tezilî 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 (ġayr).' Anılan sanı, değişme kuruntusundan kaynaklanmaktadır. Oysa niteliklerde değişim yoktur. Bunun örneği şudur: İnsan, kağıt üzerinde yazılı, 'Tanrı'nın adıyla' (bismillah) 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*

---

[182] Bkz. Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 71; **el-Maḳṣad**., s. 16; **el-Meżnûn el-Kebîr**, s. 131.

[183] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muṣṭeṣfâ**., cilt: I, ss. 21-22; **Mihekk en-Naẓar**, s. 145; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 46-47; **İlcâm el-'Avâmm**., s. 110; **el-Maḳṣad**., ss. 7-8 ve 18.

[184] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 15.

[185] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s.16.

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 (ġayr) diye inanır." [186]

Ġazzâlî, 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 nitelilikleri ne de özle 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 kelâmdan söz edilemez. Aynı şekilde, öz olmasa, onların hiçbirisi varlıkbilimsel değere sahip olamaz.[187] Kuşkusuz bu sonuç, onun, kimi Mu'tezilî düşünürler ve İslam filozoflarına, özle nitelik arasındaki ayrımları yadsımaları ve nitelikleri öze indirgemeleri yüzünden yönelttiği eleştiriyi bir ölçüde sarsar; zira dilbilimsel ve yöntembilimsel sorun varlıkbilimsel açıdan hiçbir şeyi değiştirmez. Zaten Ġazzâlî, niteliklerin özle var olduğunu ve öze döndüğünü (*râci'*) ve birinin diğerini zorunlu kıldığını sık sık yineler.[188] 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.

Ġazzâlî'nin, tanrısal özle nitelikler arasında yaptığı belirsiz ayırımı ve gerekçelerini gördüğümüze göre, onun niteliklere bakışının öze bakışından farklı olup olmadığı sorusunu ortaya atabiliriz. Yani anılan ayırım, öz ve niteliklerin ele alınışında bilgikuramsal ve varlıkbilimsel bir farklılık yaratmakta mıdır?

Anılan soruya olumlu bir yanıt vermek pek olası gözükmemektedir. Çünkü Ġazzâlî'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 analojiye baş vurmak suretiyle elde edilir ve sanısal bir bilgi verir.[189] Onca, ilk yol, Tanrı'dan başkasına kapalıdır; yani tanrısal nitelikleri Tanrı'dan başkası bilemez. İnsanlar, ikinci yolu tercih ederler, önce, kendilerini tanırlar, sonra Tanrı'nın nitelikleri ile kendilerininki arasında karşılaştırma yaparlar. Onca bu yol, kusurludur, kuruntu ve benzetme (*teşbîh*) niteliği ağır basar. Ancak,

---

[186] Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 131-132.
[187] Krş. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 80 vdd.; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 70 vd..
[188] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 140 vd.; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 63 vdd.; **el-Maḳṣad.**, ss. 126 vd..
[189] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 31-33.

halkın çoğunun baş vuracağı yol budur.[190] Bu yol, benzerliği (*teşbîh*) içerdiğinden, Ġazzâlî, halkı uyarmak adına, benzerlik kavramını tartışır. Onun benzerlik kavramını irdelemesi, öğretmeni Cüveynî'nin konuyu ele alışıyla hemen hemen aynıdır ve onun şirk 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, bir çok 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. Söz gelimi, 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 dışında 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, öyleyse bu hususiyeti, O'ndan başkası bilemez.*"[191]

Ġazzâlî, anılan benzerlik tanımıyla, şirki hemen hemen olursuz kılmakta ve tanrısal niteliklerı 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. Onca, ne denli benzerlik kurarsak kuralım, onun niteliklerini kavrayamayız. Bu kavranılamazlık, Tanrı'nın isimleri için de söz konusudur. O, bu olguyu, şöyle dillendirir:

"*Eğer insan, Tanrının özünün neliğini (mâhiyet) ve gerçekliğini (ḥaḳîḳat) 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 bildiği-*

---

[190] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 32; **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 132-133.

[191] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s.29-30. Benzer anlayışlar için bkz. **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 48; **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 132-133. Ġazzâlî, benzerlik sorununu tartışırken '*miṡl ile miṡâl*' 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 özüyle nasıl var olduğu bilinmek istendiğinde, benzerlik kurmaya gereksinim 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 miṡl geçersizdir. Miṡâl, bir şeyi aydınlatmak için verilir; oysa miṡl, bir şeyin benzeri demektir.*" Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, s. 127.

mizde, 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 hakikatine 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 (îhâm) ve benzeşime (teşbîh) 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."[192]

Tanrısal öz gibi, nitelikler de bilinemiyorsa, bu durumda Tanrı'yı bilme konusunda seçkinlerle sıradan halk arasında niçin bir farklılık olsun? Çünkü ister seçkin ister sıradan biri olsun, tanrısal özün ve niteliklerin neliğini bilmiyor demektir. Ġazzâlî'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 kelâmcılar karşısında alçak gönüllülüklerini vurgulamaya çalışır. Bunu yaparken, halkın ve kelâmcıların Tanrı'yı biliyoruz söylemiyle, seçkinlerin Tanrı'yı bilmiyoruz, söylemlerini karşılaştırır. Onca, Tanrı'yı biliyoruz diyenler de bilmiyoruz diyenler de doğruyu söyler.[193] 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, Tanrı'yı 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. Tanrı'yı bilmiyorum diyenler ise, Hz. Ebû Bekir'i yüceltmek için, ben onu nasıl tanırım, 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.[194] O, yazıyı görüp, ondan hareketle, yazı sahibini tanımadığını söyleyen ile tanıdığını söyleyenin anlayışlarını karşılaştırmayı da ihmal etmez. Bu karşılaştırma Ġazzâlî'nin, düşün dünyası hakkın-

[192] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 36-37.
[193] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 30 ve 37.
[194] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 30-31.

da önemli ip uçları vermekte ve onun kelâmdan tasavvufa yönelimine belli bir anlam yüklemektedir.

"*Fakat en gerçekçisi ve en doğrusu, tanımıyorum, 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 sıradan insanlar yalnızca, bu tertipli (manẓûm) sağlam (muḥkem) evrenin düzenleyici (müdebbir), diri, bilici, kadir bir var ediciye (ṣânî') ihtiyaç duyduğunu bilir. Bu bilginin iki tarafı vardır. İlki evrene ilişkindir; bunun bilineni (ma'lûmihî), onun düzenleyiciye (müdebbir) gereksinim duyduğudur. Diğeri ise, Tanrı'ya ilişkindir; bunun bilineni ise, Tanrı'nın özüne, gerçekliğine ve neliğine dahil olmayan niteliklerden türetilmiş isimlerdir. Açıkladığımız gibi, birisi, bir şeye işaret ederek, o nedir, diye sorduğunda, 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.*"[195]

Ġazzâlî'nin seçkinlerle halk arasında Tanrı'yı bilme konusunda derece farkını ortaya koyarken üzerinde durduğu ikinci boyut, halkın bilinç düzeyiyle seçkinlerin bilinç düzeylerini karşılaştırmaya dönüktür. Onca Tanrı'nın isim ve niteliklerinin hakikati bilinmese de, en azından isim ve niteliklerin, neler olduğunu ve tecellilerini bilmede insanlar arasında derece farkları vardır.[196] O, 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, mülkün 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.[197] O, bu farkı vurgulamak için İmâm-ı Şâfi'î'nin kapıcısıyla (*bevvâb dârihi*), öğrencisinin onu tanımaları arasındaki derece farkına gönderme yapar. Onca kapıcı sadece, onun bir fıkıhçı ve yazar olduğunu, halkı dine davet ettiğini öz olarak bilir. Oysa öğrencisi, onun nitelik ve bilgisinin ayrıntılarını kavrayacak şekilde tanır.[198] Hatta, on farklı konuda bilgi sahibi olan bir bilgini, o konulardan yalnız birini öğrenmiş öğrencinin, tam tanıma imkanı olmadığına göre, hiçbirini öğrenmemiş olan hizmetçi nasıl tanısın? Ġazzâlî, tıpkı öğretmenden bilgi öğrenimi arttıkça, onun tanınmasının arttığı gibi, Tanrı'ya dönük bilginin de arttığını söyler. Ancak bu bilgi, tanrısal özün ve niteliklerin neliğinin tam olarak bilineceği anlamına gelmemektedir.[199] Onca en yüksek mertebe, bilgileri doğrudan deneyime ve tanrısal öğretime dayalı peygamberler ve velilerin derecesidir.[200] Onun bu yaklaşımı, bilgiyi '*ẓan, 'ilm el-yaḳîn, 'ayn el-yaḳîn ve haḳḳ el-yaḳîn*' gibi derecelendiren söylemine de uygundur.

---

[195] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 30-31.
[196] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 35-36.
[197] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 35.
[198] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 35.
[199] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 35-36.
[200] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 35; **Kimya-yı Saâdet**, s. 79.

Öyle anlaşılıyor ki, Ġazzâlî, tanrısal nitelikleri de, tıpkı tanrısal öz gibi, zaman ve mekan ötesine yerleştirip aşkınlaştırmakta; neliği bilinmeyen, birtakım isim ve niteliklerin varlıkbilimsel açıdan, gerçekliğinin olduğunu söylemektedir. Oysa bu, felsefî 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, Tanrı'nın 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:

Ġazzâlî'nin, Tanrı'ya iliştirdiği en önemli niteliklerden birisi, bilgi niteliğidir.[201] O, bu niteliği, Tanrı'ya iliştirirken, varlıkbilimsel açıdan asla kuşku duymaz. Çünkü, gerek Tanrı'nın eylemini imleyen evrendeki uyum ve düzenlilik gerek insanın bu niteliğe sahip oluşu gerekse onun içsel deneyimleri, onu, bu konuda ikna etmiştir.[202] Onun, bu niteliğin varlığına ilişkin bilgikuramsal uslamlaması, özde analojik temellidir. Onun deyişiyle söylersek, planlı, uyumlu, tedbirli ve amaçlı bir eylem gördüğümüzde onun öznesinin bilge olduğuna karar veririz.[203] O böyle demesine rağmen, çelişik bir biçimde, tanrısal eylemlerin, amaç, beğeni ve kuraldan yoksun olduğunu da söyler.[204] Kuşkusuz canlı olmayanın, onca, bir eylem ortaya koyması söz konusu olamaz; o halde düzenli ve uyumlu eylem sahibinin diri de olması gerekir.[205] O, aynı gerekçelerden hareketle, Tanrı'ya, organlara gereksinimi olmayan, görme ve işitme niteliklerini de iliştirir ve onu tanrısal bilgiyle ilintilendirir.[206] Söz gelimi, bir yazı ya da yapılmış bir bina görsek, bundan hareketle yazıyı yazanın ve binayı planlayanın canlı ve bilgili olduğunu çıkarsarız.[207] Ġazzâlî'ye göre bu analojik 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 Mu'tezilî düşünür ve İslâm filozoflarının dediği gibi, öze indirgenmiş bir nitelik olmayıp, ne özün aynı ne de özden farklıdır; o, bir şekilde özle ilintilidir.[208] Ġazzâlî, tanrısal bilginin varlığından bir kuşku duymamakla birlikte, içeriğini bilme konusunda bilinemezci bir tutum sergiler; çünkü onun mahiyetini ve gerçekliğini ancak Tanrı bilir, der.[209] Bu tutum gereği, onun tanrısal bilginin içeriğine ilişkin herhangi bir şey söylememesi gerekirdi. Ancak o, sanısal bilgi veren analoji yolunu seçerek, tanrısal bilginin içeriğine ilişkin birtakım savlar ileri sürer. Bunun nedeni, Mu'tezile ve İslâm filozoflarıyla girdiği polemik ve

---

[201] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 100; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 101; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 70; **Kimya-yı Saâdet**, s. 80; **el-Maḳṣad.**, s. 61.

[202] Bkz. Gazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 100-1001; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 101; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 70; **Kimya-yı Saâdet**, s. 80; **el-Maḳṣad.**, ss. 61-62.

[203] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 100-1001; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 101.

[204] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**, ss. 57 vd..

[205] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 100-1001; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 101; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 70.

[206] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 109 vd.; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 101; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 70-71; **el-Maḳṣad.**, ss. 64-66.

[207] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 100 ; **el-Maḳṣad.**, ss. 30-31.

[208] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 129-130 ; **el-Maḳṣad.**, ss. 129-130.

[209] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 36.

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 polemik içerir. Ġazzâlî'nin, tanrısal bilginin içeriğine eğilirken insan bilgisini hareket noktası seçip, bu bilgiyi içeriğini olumsuzlayarak, Tanrı'ya iliştirdiğinin en çarpıcı ifadesi el-Maḳṣâd'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 alaca karanlığı 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 tâbidir ve onun sayesinde ortaya çıkar.*"[210]

Ġazzâlî'nin tanrısal bilginin içeriğine yönelik savlarını görebilmek için konuya analitik bir tarzda yaklaşmak ve savlarını ayrı ayrı ele almak gerekmektedir.

a-Tanrısal Bilgi İçeriği İle Birlikte Öncesizdir:

Ġazzâlî'nin, tanrısal bilgiye ilişkin, en önemli saptaması, onun öncesiz olduğudur.[211] O, bu savı, tanrısal bilginin, önceli olduğunu savlayan Cehm b. Ṣafvân ve Ḥişâm b. 'Amr gibi Mu'tezilenin doğuşunda etkisi olduğu söylenen düşünürler ile Rafiżîlerin önderlerinden olan Ḥişâm b. Ḥakem karşısında savunur. Anılan düşünürler, İslam dinsel bildirilerinin, bu dünyayı bir sınav alanı olarak sunan anlatımlarına gönderme yaparak, Tanrı'nın geleceği ve henüz ortaya çıkmamış varlık, nesne ve olayları bilmediğini ileri sürmüşlerdir.[212] Bu, onların deyişiyle, Tanrı'nın yoku bilmediğini ifade etmektedir. Eğer, Tanrı her şeyi biliyorsa, niçin sınav yapsın? Ġazzâlî, anılan anlayışa, '*öncesiz, öncelinin mahalli olamaz*'[213] ön kabulüyle karşı koyar ve '*Tanrı, her şeyi bilir*'[214] ayetine gönderme yapar.[215] O, daha ileriye giderek, Tanrı'nın var ve yok, tüm bilinebilirleri bildiğini savlar. Onca Tanrı, henüz var olmayan, olumsal varlıkların, var edilip edilmeyeceğini de bilir.[216] Hatta Tanrı, nesneler yokken de görme ve işitme niteliklerine sahiptir; çünkü bunlar son çözümlemede bilgiyle ilintilidir.[217] Bu haliyle, Tanrı öncesiz bilgisiyle önceli nesneleri bilmektedir. Acaba bu bilme, nesneleri öncesiz kılmaz mı? Ġazzâlî, bu soruya hayır yanıtını 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

---

[210] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 62.
[211] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 142 vdd.; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 102-103.
[212] Baġdâdî, **Uṣûl**, s. 95; Nesefî, **Tabṣira.**, ss. 256-257.
[213] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 142 -143.
[214] **Bakara Sûresi**, 29.
[215] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, s. 102.
[216] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 99 ve 148 vd.; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 102-103; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 70; **el-Maḳṣad.**, s. 60; **Kimya-yı Saâdet**, s. 81.
[217] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 110-111; **el-Maḳṣad.**, ss. 64-65.

bilmenin zorunlu yaratıma neden olduğunu kabul etmez.[218] Gerçi, Tanrı-evren ilişkisini açıklarken kimi zaman, Tanrı'nın düşünmesi var etmesidir,[219] derken ve bunu, güneş-ışık ve aynayansıma benzetmesiyle[220] anlatırken, anılan anlayışıyla çelişiyor gibi gözükse de, zihinde varlıkla gerçekte varlık ayrımında 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 iliştirildiğinde, 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.*"[221]

Ġazzâlî, anılan argümanıyla, Tanrı'nın, evrene ilişkin her şeyin öncesiz bir tasarımını yaptığını ima etmektedir. Bir başka deyişle, onca, Tanrı gibi, evrendeki varlık nesne ve olayların tasarımı da öncesizdir. Ġazzâlî buna, takdir adını verir ve mühendisin evin projesini çizmesine benzetir. Örnek oldukça ilginç olduğu için aynen aktarmakta yarar vardır:

"*Söz gelimi, evin iki tür varlığından söz edilir. Onun öncelikle, mühendisin zihninde bir varlığı söz konusudur; bu varlık, evin biçimini (ṣûret) 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 (levḥ el-maḥfûẓ) 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 (tanrısal) bilgi doğrultusunda çizilmiştir. Bu şekilde, tanrısal 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 akıtır (feyż). Kalemin tanımı, biçimleri nakşedendir. Ne kalem ne de levha cisimdir... Bunlar ruhsal tözlerdir.*"[222]

b-Tanrısal Bilgi Ayrıntılarıyla Her Şeyi Kuşatan Tek Bir Bilgidir:

Ġazzâlî, öncesiz olan tanrısal 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.[223] Onca, filozofların anılan iddiası dinsizliktir. Çünkü, Tanrı'nın, tikelleri, tümel bir biçimde bildiğini söylemek, Tanrı'nın

---

[218] Krş. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 142 vdd.; **Tehâfüt.**, ss. 157 vdd..
[219] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 123-123; **Me'âric.**, s. 115.
[220] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 23 vd.; **el-Maḳṣad.**, ss. 115-116; **Me'âric.**, ss. 115 vd..
[221] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 17.
[222] Ġazzâlî, **el-Meżnûn es-Sağîr**, ss. 180-181.
[223] Bkz Ġazzâlî., **Tehâfüt.**, ss. 156 vd. ve 161 vd. ve 164 vd..

ayrıntıları, zaman ve mekan içindeki olguları bilmediğini ifade eder.[224] Aynı şekilde o, '*Tanrı, özünü bilir, özünü bilince de, her şeyi bilir*' savlarını, Tanrı'nın kendisinin dışındaki hiçbir şeyi bilemeyeceği biçiminde yorumlar.[225] 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 akl 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 özlerinin bilincinde olmalarının yanında, başka şeyleri de bilmektedir. Kuşkusuz bilgi, bir üstünlük, onun yokluğu ise eksikliktir. 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?*" [226]

Kuşkusuz Ġazzâlî'nin filozoflara yönelttiği bu eleştiri, oldukça katıdır ve onların görüşlerinin bir parça saptırılarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Aslında, gerek İbn Sînâ gerek Fârâbî gerekse diğer filozoflar, Kur'an ayetlerine gönderme yaparak, Tanrı'nın her şeyi bildiğini belirtmektedirler.[227] Onların anılan iki ifadesi de, İbn Rüşd'e kulak verirsek insansal bilgiyle tanrısal bilgiyi ayırmaya dönüktür; Ġazzâlî'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, yanılgıya düşmüştür. Gazzâlî'nin savının tam tersine, Meşşa'î (Aristotelesçi) filozoflar, şöyle der: 'Tanrı tikelleri bilir; fakat, onun tikelleri bilmesi, bizim tikelleri bilmemiz gibi değildir.' Bunun nedeni şudur: Bizim tikeller hakkındaki bilgimiz, nesnellerin 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.*" [228]

c-Tanrısal Bilgi Değişimden Uzak Bir Bilgidir:

Ġazzâlî'ye göre, tanrısal bilgi, insansal bilginin aksine, nesnelere bağımlı olmayan bir bilgidir ve bu yüzden değişimden uzaktır.[229] O, tanrısal bilginin insan bilgisine benzemediğini söylese de, bu değişmezliği anlatırken, satrancı icat eden kişinin bilgisinin, satranca önceli oldu-

---

[224] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 164 vd..

[225] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss.161 vd..

[226] Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss.138-139. Tehâfüt'den doğrudan yaptığımız alıntılarda, İbn Rüşd'ün Tehâfüt et-Tehâfüt (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*) adlı yapıtının Kemal Işık ve Mehmet Dağ tarafından yapılan çevirisinden yararlanılmıştır. Anılan çeviri, Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünün neredeyse hemen tümünü içermektedir.

[227] Bkz. Mehmet Aydın, **age.**, ss. 141-142.

[228] İbn Rüşd, **Faslu'l-Makâl**, Din-Felsefe İlişkisi içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, ss. 122-123.

[229] Bkz. Ġazzâlî, **el-İktişâd.**, ss. 149-150; **Tehâfüt.**, ss. 164 vdd.; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 102.

ğu örneğini verir.[230] 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 Eş'arî kelâmında Tanrı'ya ilişkin uslamlamalarda sık sık karşımıza çıkar. Ġazzâlî'nin, bu ilke çerçevesinde girdiği, en ciddi polemik İslam filozoflarıyladır. Onların, '*Tanrı'nın 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, Ġâzzâlî'yi harekete geçirmiştir.[231] Çünkü Ġazzâlî, Tanrı'nın, tikelleri ayrıntısıyla, ezelde bildiğini ve bu bilgisinde, nesnelerin değişimine bağlı olarak herhangi bir değişimin meydana gelmediğine inanmaktadır. Oysa filozoflar, Ġazzâlî'nin savının, tanrısal bilgide bir değişim yarattığını belirtmektedirler. Tam bu bağlamda Ġazzâlî, Tanrı'nın, öncesiz tek bilgisinin, zaman ve mekan içerisinde nesnellik kazandığında, onda herhangi bir değişimin olamayacağını kanıtlamaya koyulur. İbn Rüşd'ün deyişiyle, '*onun göstermeye çalıştığı, Tanrı'nın nesneleri, zaman, mekan ve diğer özellikleri itibariyle meydana geldiği zaman, nasıl olacaksa, olmadan önce o şekilde bildiği ve yaratma süreciyle, bu bilmede değişimin olmadığıdır.*'[232] Ġazzâlî, savını temellendirirken şu örneği verir:

"*Tanrı'nın, söz gelişi, 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, değişmenin 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.*"[233]

Ġazzâlî'nin yukarıda sunduğumuz örneklerinin, iki mantıksal sonucu vardır. İlki, nesneler Tanrı'dan bağımsız etkinliklere sahiptir; Tanrı, yalnızca bu etkinliklerin nasıl, ne zaman ve nerede olacağını öncesiz bilgisiyle öngörür. İkincisi ise, Tanrı'nın etkin olduğunun savunulması halinde geçerlidir ve nesnelerin hiçbir etkinliğinin olmadığı; her şeyin Tanrı'nın öncesiz bilgi-

---

[230] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 62.
[231] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 164 vdd.; **el-İḳtiṣâd.**, ss. 149-150.
[232] Bkz. İbn Rüşd, **Fasl.**,, s. 176.
[233] Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 168-169.

sinde olduğu gibi değişmeden bir saat gibi düzenli işlediğidir.[234] Aslında Ġazzâlî burada bu ikisini de kastetmemektedir; çünkü ilk sonuç, Ġazzâlî'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 Ġazzâlî, 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 Ġazzâlî'nin değişimi ilintilere yüklemesi de kavranılır 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.*"[235]

Anılan sorunların hepsi aslında, tanrısal bilgiyi açıklarken, İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi, insan bilgisinden hareket edilmesinden kaynaklanmaktadır.[236] Ġazzâlî, el-Maḳṣad'ta bu olgunun farkında olduğunu ima eder ve analojinin gerçek bilgi vermediğini söyler. Ama buna rağmen, analojilerden kendisini el-Maḳṣad'ta da alamaz. Onun, en çelişik tutumu, kanımızca, tanrısal bilginin içeriğini Tanrı'dan başkası bilemez, demesine karşın, kendisinin analojilerden hareketle ulaştığı sonuçlardan farklı sonuçlara ulaşan filozofları, bu konuda, dinsizlikle suçlamasıdır.

II.1.d. Öncesiz Bilgeliğin Nesnelleşme Araçları:

Ġazzâlî'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.[237] Acaba, Tanrı'nın öncesiz tasarımı, o tasarımın dışsal gerçeklik kazanması için yeterli midir? Başka bir deyişle, tanrısal tasarım, nesnesini, başka aracılara baş vurmadan, doğru-

---

[234] Bu anlayışı ima eden bir örnek bulunmaktadır. Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 67-68.
[235] İbn Rüşd, **Fasl.**, ss. 175-177.
[236] Bkz. İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 177.
[237] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 52 vd. ve 67 vd.; **el-Meżnûn es-Saġîr**, ss. 180-181.

dan var edebilmekte midir? Ġazzâlî'nin, bu soruya verdiği yanıt, onun filozoflarla girdiği tartışmalarda belirginleşir. Onca filozoflar, Tanrı'nın özünü bilmesini, var etmesi olarak algılamışlar ve tanrısal irade ve kudreti işlevsiz hale getirmişlerdir. Onların bu girişimi, Ġazzâlî'ye göre, aslında irade ve kudreti yadsımaya dönüktür.[238] Ayrıca onlar, anılan savlarıyla, yani, Tanrı'nın bilmesi, hemen var etmesidir, anlayışlarıyla evrenin öncesizliğini savunmak için, metafizik bir gerekçe bulmaya çalışmışlardır.[239] Ġazzâlî'nin filozoflarla girdiği bu polemik, tanrısal bilginin aracısız nesnelleşmediğine inandığını göstermektedir. O halde, onun nesnelleşme araçları nelerdir? Bu soru bizi, Ġazzâlî'nin Tanrı tasarımında önemli bir yer tutan, irade, kudret ve kelâm niteliğiyle karşı karşıya getirir. İrade ve kudret, onun, evredeki varlık nesne ve olaylarla ilgili tasarımının nesnelleşme, bir başka deyişle, yaratma aracıyken, kelâm, Tanrı'nın öncesiz tasarımında yer alan, kendisini seçkinlere açma ve toplumsal değerleri onlar aracılığı ile kurma aracıdır. Tanrısal kelâmın, '*Tanrı bir şeyin olmasını dileyince, ona, ol der ve olur*'[240] sözünde olduğu gibi, yaratmada bir işlevi varmış gibi gözükür.[241] Bu açıdan, Ġazzâlî'nin Tanrı tasarımını 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, Tanrı'nın en temel iki olumlu niteliğidir ve tıpkı tanrısal tasarımı imleyen bilgi gibi öncesizdir.[242] Ġazzâlî'ye göre, onların varlığını, sıradan insanlar ve kelâmcılar, basit bir analoji ile, seçkinler ise, iç görü 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.[243] Kudret ise iradeyi, bir başka deyişle varlığı yokluğa tercih etmeyi gerektirir.[244] 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*'[245] ve '*Tanrı her şeye kadirdir*'[246] gibi deyişlere yer vermektedir. Seçkinlerin en önemli bölümünü imleyen peygamberler, anılan hakikati vahiyle, seçkinlerin diğer bölümünü oluşturan veliler ise, dünyadan el etek çekip, Tanrı'ya yükselmek ve gizli levhadaki bilgilere melekler aracılığıyla ulaşmakla bilirler. Ġazzâlî, irade ve kudretin varlığı konusunda bir kuşkunun bulunmadığını belirtmekle birlikte,[247] onların neliğiyle yakından ilintili olan içerimleri konusunda, en azından el-Maḳṣad'ta bilinemezci bir tavır sergiler. Çünkü onca, anılan niteliklerin neliğini ve gerçekliğini, ancak onlara sahip olan Tanrı bilir.[248] Özellikle sıradan insanın, bu niteliklerin neliği konusundaki tek bilgisi, kendisindeki niteliklerden yola çıkmak ve evrendeki

---

[238] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 128 vd. ; **el-Maḳṣad.**, ss. 129-130; **el-İḳtiṣâd.**, ss. 104-105.
[239] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 104 vd.; **Tehâfüt.**, ss. 49 vdd..
[240] **Yâsin Sûresi**, 82.
[241] Bkz. Gazzâlî, **el-İktisâd.**, ss. 152 vd..
[242] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 80 vd. ve 101 vd. ve 142 vd.; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 101-103; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 70; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 80-81.
[243] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 80; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 102.
[244] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 101; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 102.
[245] **İbrâhîm Sûresi**,27.
[246] **Mâ'ide Sûresi**, 120.
[247] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 80 ve 101; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 101-103; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 70; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 80-81.

hikmetleri, zihinsel kapasitesi izin verdiği ölçüde görmesiyle mümkündür. Kuşkusuz, sınırsız olan hikmetlerin kimilerini gören bilginlerin, bu konudaki sanıları, halka göre daha ilerdedir. İç görüyle ulaşanlarınınki de, evrendeki hikmet ve insanlardaki niteliklerden hareket edenlerden daha ilerdedir; çünkü onlar, her şeyi Tanrı'yla görürler; onların imgelerinde ikilik ve çokluk, işaret eden ve edilen yoktur. Ancak Ġazzâlî'ye göre, onlar da, bu niteliklerin neliğini ve hakikatini tam olarak bilemezler.[249]

O, irade ve kudretin içeriğine ilişkin savlarını, kimi Mu'tezilî düşünürler ve İslam filozoflarıyla polemik içerisinde ortaya koyar. Onun ilk savı, tanrısal irade ve kudretin öncesiz olduğu ve özle ilintisinin bulunduğu şeklindedir.[250] Onun bu savı, kimi Mu'tezilî düşünürün, tanrısal niteliklerin önceli olduğu iddiasına bir tepkidir ve evrenin, öncesiz olup olmadığı sorunuyla ilintilidir. Çünkü Mu'tezileye göre, irade ve kudret, yaratmayla ilintilidir ve onları öncesiz saymak, evreni de öncesiz kılmakta ve Tanrı'yla birlikte kimi öncesizlerin bulunduğunu ima etmektedir.[251] Ġazzâlî, irade ve kudretin, dolayısıyla tanrısal yaratmanın öncesiz kabul edilmesinin, evrenin öncesizliğine ve Tanrı'nın birliğine zarar vermeyeceğini kanıtlamaya yönelir. O, Tanrı'nın yaratıcı (*ḫâlıḳ*), biçimlendirici (*muṣavvır*), verici (*vehhâb*) gibi isimlerinin kudretle ilintili olduğunu belirttikten sonra anılan soruna, eylemsellikle gizilliği 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 gizil olarak (bil-ḳuvve), kesme esnasında ise, eylemsel 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, (kındaki 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 yanılmalarının kaynağı, müşterek isimlerin anlamları arasındaki farkı ayırt edememeleridir. Bu farklar ayırt edildiğinde ayrılıkların çoğu kalkar.*"[252]

Ġazzâlî'nin anılan saptaması, tanrısal irade ve kudretin öncesiz olmasının evrenin öncesiz olamayacağını göstermeye çalıştığı gibi, aynı zamanda Ehli Sünnet düşünürleri arasındaki, eylemsel niteliklere ilişkin yapay ve sözel bir sorunu çözmeyi de amaçlamaktadır.[253] Ġazzâlî

---

[248] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 32 vd..
[249] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 35.
[250] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 103-104 ve 140 vdd..
[251] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 103-104 ve 140 vdd..
[252] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 17-18.
[253] Aslında ortada gerçek bir sorun yoktur. Kimi Eş'arî düşünürler, Ebû el-Ḥasan el-Eş'ârî'ye dayanarak yaratma ile yaratılanı aynı saydıkları için, Tanrı'ya öncesiz bir yaratma (*tekvîn*) niteliğinin verilemeyeceğini ileri

anılan örnekleriyle, yaratma ile yaratılanın aynı sayılmasının dilbilimsel bir hata olduğuna işaret etmekte, bu konuda Mu'tezileye uyan Mâturîdîlerle, Eş'arîleri ortak bir anlayışta toplamayı denemektedir.

İrade ve kudret öncesizse ve Tanrı'nın bilgisiyle ilintiliyse, şu halde onların içerimlerinin sonsuz ve sınırsız olması gerekir; çünkü Ġazzâlî'ye göre, tanrısal bilgi sınırsızdır. Nitekim o, düşüncelerini mantıksal sonucuna götürür ve irade ve kudretin nesnelerinin sınırsız olduğunu vurgular.[254] Sınırsızlığa olan bu vurgu, tıpkı öncesizlik gibi, insanın, önceli ve sınırlı olan irade ve kudretiyle Tanrı'nınkini 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 Tanrı'dır; 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 Tanrı'nın iradesi ve dilemesi olmaksızın buna güç yetiremezler.[255] Her şey onun iradesine dayanıyorsa, aynı zamanda kudretine de dayanıyor demektir. Onca, saltık 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. Ġazzâlî, anılan soruyu, filozofların, kelâmcılara yönelttikleri, '*Tanrı, evreni, neden şu zamanda değil de, bu zamanda irade etti*' şeklindeki karşı çıkışlarını ele alırken yanıt vermeye çalışır. Yanıt oldukça çarpıcıdır; çünkü Ġazzâlî'nin Tanrı'yı nasıl sınır tanımaz bir varlık haline soktuğunu göstermektedir. Özet olarak o, tanrısal iradenin, amaç, beğeni, ve gayeden uzak olduğunu söylemeye çalışır. O, bunu yaparken, analojiye baş vurur ve yer yer bizim de, iki eşit özelliğe sahip olan bir nesneyi seçerken gayeden uzak olduğumuzu göstermeyi dener. O şöyle der :

"*Aslında irade, dilde, amaçlanan şeyin belirlenmesi için kullanılmıştır; oysa Tanrı için böyle bir amaç söz konusu değildir. Dolayısıyla burada amaçlanan şey, dille söylenen söz olmayıp, ifade ettiği anlamdır. Bununla birlikte, böyle bir şeyin kendimizle ilgili olarak düşünülemeyeceğini kabul etmeyiz. Çünkü şiddetli bir arzu duyduğu halde, hiçbirini almayan bir kimsenin önünde, birbirine eşit iki hurma tanesinin bulunduğunu düşünecek olursak, bu kimse doğası bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir nitelik sayesinde, bu hurmalardan bir tanesini alacak-*

---

sürmüşlerdir. Eş'arî'nin bu görüşü Bişr bin Mu'temir gibi kimi Mu'tezilî düşünürlere dayanmaktadır. Matûrîdîler ise, yaratma ile yaratılanı birbirinden ayırdıkları için Tanrı'ya öncesiz bir yaratma niteliğinin verilebileceğini; bunun yaratılanı öncesiz kılmayacağını söylemişlerdir. Aslında Eş'arîler, Ġazzâlî'den önce Maturîdîlerin anlayışına kaymışlardır. Sorun yapay ve sözel bir sorundur; çünkü öncesiz yaratma niteliğini kabul etmeyen Eş'arîler, yaratma niteliğinin işlevini kudrete iliştirmişlerdir. 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 işitme, 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 Eş'arîlerce kudret dahilindeki şey gizil halde olabileceği gibi eylemsel olarak var da olabilir. Tekvin niteliğinin varlığını kabul eden Mâturîdîler de onlarla aynı kanıyı paylaşmaktadırlar. Tekvîn konusundaki tartışmalar için bkz. Pezdevî, **Uṣûl**, ss. 69 vd..

[254] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 80 ve 101; **İḥyâ**., cilt: I, s. 101-103; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 70; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 80-81.

[255] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 86 ve 103-104; **Kimya-yı Saâdet**, s. 80.

tır. Güzellik, yakınlık, alma kolaylığı gibi, sizin ileri sürdüğünüz bütün belirleyici niteliklerin yokluğunu 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 düşünülemeyeceğini 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 hiç birini alamayacaktır ki, yine bu da imkansızdır ve saçmalığı zorunlu olarak bilinen bir husustur."[256]

Ġazzâlî amaç ve beğeniden uzak olan iradenin, belirsiz tanrısal öze dayandığını belirtir ve bilginin iradeyi içine aldığını, onun için yeterli olduğunu öne süren Mu'tezilî Ka'bî'nin düşüncesinin aksine, bilginin de tercih için yeterli olmadığını belirtir.[257] İradenin böyle saltıklaştırılması, özde Tanrı'nın kudretini saltıklaştırmaya ve Tanrı'nın dilediğini yaratacağını söyleyen Kur'an ayetini açıklamaya dönüktür[258]; fakat başarılı bir açıklama olduğu söylenemez; çünkü saltıklık, Tanrı'yı 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.[259]

Ġazzâlî'nin tanrısal irade ve kudrete yönelik tartışmalarında karşımıza çıkan bir diğer önemli olgu da, daha sonra ayrıntılarıyla tartışacağımız, tanrısal yaratmanın sürekliliğidir. Kur'an'nın, '*Tanrı her an iştedir*'[260] ayetine dayanan bu olgu, hem her şeyin yoktan yaratıldığını hem de onun kesintisiz olduğunu belirtmektedir.

b-Tanrısal Kelâm :

Tanrısal kelâm, Ġazzâlî'nin Tanrı tasarımında, tanrısal yaratmayla bir ilintiye sahipse de, onun asıl işlevi, seçkinler aracılığı ile Tanrı'nın kendisini insanlığa açmasının, müjdeler, tehditler, haberler, emirler vermesinin bir aracı olmasıdır.[261] Bu yönüyle onun, tanrısal bilgi ve korunmuş levhadaki (*levḥ-i maḥfûẓ*) kimi bilgilerin insanlığa iletilmesi ile yakın bir ilişkisi vardır. Bu nedenle, Tanrı'nın konuşmadığını söylemek, hem peygamberliği hem de kutsal kitapları yadsımak demektir. O şöyle der:

"*Tanrının konuşucu olduğunu yadsıyan kimse, zorunlu olarak peygamberin elçiliğini de inkar eder. Çünkü elçinin (rasûl) anlamı, kendisini gönderenin sözünü bildiren (tebliġ) kimse, demektir.*"[262]

Onun kanısına göre, konuşma insansal açıdan bir olgunluk (*kemâl*) niteliğidir ve olgunluk niteliklerinin Tanrı'da bulunması zorunludur. Aksi bir durum, Tanrı'yı küçük düşürür.[263] Anılan argümanlarla, Kur'an'da Tanrı'nın konuşucu olduğunu söyleyen ayetleri değerlendiren

---

[256] Ġazzâlî, **Tehâfüt**., ss. 57-58.
[257] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 101.
[258] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 85-86 ve 102-103.
[259] Örneğin bkz. Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 81
[260] **Rahmân Sûresi**, 29.
[261] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 86; **Kimya-yı Saâdet**, s. 81; **el-İḳtiṣâd**., s. 114.
[262] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., Ar., s. 115; Tr., s. 84.
[263] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 114.

Ġazzâlî, tanrısal kelâmın varlığının kuşku götürmez olduğunu söylemeye yönelir.[264] Ancak onun var olduğunu söylemek, neliğini ortaya koymayı gerektirir. Onun neliğini ortaya koyma konusunda, seçkinlerin yaşadığı doğrudan deneyimlerin yanında, kutsal metinler ve insanın kendinden tanıdığı konuşma yer almaktadır. Ġazzâlî, bu hareket noktalarının tümünü ele alır ve bir sonuca gitmeye çalışır. Onca, sorunun en önemli düğüm noktası, tanrısal kelâmın öncesizliğinde yatmaktadır. Çünkü öncesizlik, insansal konuşmanın aksine, beşerî etkileri yadsımayı, onu saltıklaştırmayı gerektirir. Oysa, Tanrı kelâmı olarak ortada duran kutsal metinler, hiç de öyle değildir. Çünkü onlar, harflerden, seslerden ve bir takım bireşimlerden oluşmakta; kültürel ve yerel özellikler taşımaktadır. Zaten bu olgulardan hareket eden Mu'tezile, tanrısal kelâmın önceli bir kelâm olduğunu söylemiş,[265] bu konuda geçmişte siyasal desteği arkasına alarak, tanrısal kelâmın ve onun yansıması olduğuna inanılan Kur'an'ın öncesiz olduğuna inananlara baskı yapılmasına neden olmuştur.[266] Ġazzâlî, tarihten bir ders çıkararak, anılan sorunun, halka indirgenmesinin yanlışlığını sık sık belirtir.[267] Halkın bilmesi gereken tek şey, tanrısal kelâmın insanınkine benzemediği ve öncesiz olduğudur. Diğer Kur'an ekseninde yapılan tartışmaların onlara açılması, onları, Kur'an ve doğru inanç hakkında kuşkuya düşürür.[268]

O, Mu'tezilenin ortaya attığı soruna, analitik bir tarzda yönelir ve Eş'arî kelâm geleneğine uyarak insansal kelâmdan yola çıkar ve kelâmı ikiye ayırır. İlki, harf, ses ve bireşimden oluşan kelâmdır ve insanın bilinen konuşmasıdır. İkincisi ise, ses, harf ve bireşimden oluşmayan manevî ya da içsel kelâmdır. Birincisi, eksiklik ve öncelilik içerirken ikincisi içermez; bu nedenle, öncesiz sayılabilir. Gerçek söz kalpte, özde olandır; dilsel ifade, sadece kalpte ve özde olanın sınırlı bir yansımasıdır.[269] Mu'tezile, kelâmı birinci anlamıyla ele almış ve bu anlamı, Tanrı'ya iliştirilemeyeceğini gördüğü için, tanrısal kelâmın önceli olduğunu savlamıştır.

Ġazzâlî, yaptığı maddî ve manevî kelâm ayrımına yöneltilebilecek itirazları da göz önüne alır ve önünü kesmeyi erekleyen kıvrak yanıtlar verir. Onca, anılan ayırıma, '*kalpte ya da özde olan kelâm bilgidir; bu bilgi ise, sadece duyulmakla bilinir; duymanın yolu ise dille ifade etmektir; başka türlü, nefsî ya da manevî (zihinsel) kelâm nasıl bilinir*' diye bir itiraz yöneltilebilir. Ancak böylesi bir itiraz geçersizdir.[270] Ġazzâlî, söz konusu itirazın anlamsızlığını göstermek için, kalpte ya da özde olan anlam ile dilsel biçeme sokulmuş anlamı birbirinden ayırır. Bu ayrımı dillendiren örnek şudur:

"*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 düşünülebilir. Kimi zaman âmir, yapılmasını istemediği, hatta nefret ettiği halde, o şeyin yapılmasını emredebilir. (Söz*

---

[264] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 114 vd.; **İḥyâ**., cilt: I, ss. 86 ve 102; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 70; **Kimya-yı Saâdet**, s. 81.

[265] Bkz. el-Eş'arî, **el-İbâne**., s. 39 vd; Bâḳillânî, **et-Temhîd**., ss. 47-48; Bağdâdî, **Uṣûl**., ss. 106 vd; Pezdevî, **Uṣûl**., ss. 35 vd..

[266] Bkz. Ignaz Goldziher, **Introduction to Islamic Theology**, çeviren: Andras ve Ruth Hamori, New Jersey 1971, s. 98.

[267] Bkz. Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 85; **er-Risâle el-Va'ẓıyye**., ss. 58-59.

[268] Bkz. Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 85; **er-Risâle el-Va'ẓıyye**., ss. 58-59; **İḥyâ**., cilt:I, ss. 89 vd.; **İlcâm el-'Avâmm**., ss. 119 vd..

[269] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 117; **İḥyâ**., cilt: I, s. 102.

gelimi), 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 iliştirilmesi olursuz değil, aksine zorunludur. Bu bir çeşit (içsel) sözdür ve Tanrı sözünün anlamı da budur."[271]

Ġazzâlî'nin, içsel ve somut olmayan anlama gönderme yapan bu örneği, onun sisteminde, iki amaca hizmet etmektedir. İlki, tanrısal kelâmın bir sır olduğunu gösterme ve onu belirsizleştirmedir.[272] 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 kelâm belirsizse, bu, onun nesnelleşmiş ürünü sayılan kutsal metinleri, dilediği gibi yorumlamasına olanak sağlamakta ve onun, 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. Ġazzâlî çelişkileri görmezden gelerek şöyle der:

"*Kitap her şeyi, örtülü biçimde içerdiğinden, tüm gizli şeyleri kuşattığından 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 olan kitaptadır' diye buyurduğundan dolayı,... Tanrı, kitabına konuşucu (nâṭık) ismini vermiştir.*"[273]

Her ne kadar o, yorumda, dilsel olan açık anlamlara sık sık gönderme yapsa da, tasavvufî eserlerinde bu anlayışını bırakmakta ve Yeni-Platoncu bir çok öğretiyi, Kur'an'ın kavramlarında okuyarak İslamileştirmektedir. Bu olguda onun, geçmiş bilgi birikimini peygamberlere ve velilere bağlamasının da etkisi söz konusudur.[274] Bu yorum esnekliği, onun, Bâṭınîleri, yorum anlayışlarından dolayı sık sık eleştirmesini tartışmalı hale getirmektedir. Öte yandan Ġazzâlî onu söylemeyi amaçlamamış olmakla birlikte, âmirin köleye yönelik kalk emri, içsel olarak kalkma anlamına gelebiliyorsa, Tanrı'nın namaz kıl, ya da yalan söyleme emirleri de, tersine yorumlanabilir. Kuşkusuz Ġazzâlî'nin amacı bu değildir, ama örnek, bu türden mantıksal sonuçlara yol açabilir. Nitekim o, verdiği örneğin sorunlu olduğunu sezdiği için olsa gerek, nefsî ya da içsel kelâmın anlaşılması zor, ince, sırlı bir konu olduğunu söylemektedir.[275]

Tanrısal kelâmı, insan kelâmından ayırmaya çalışmak ve onu içsel anlama indirgemek, kuşkusuz bir dizi sorunlara yol açmaktadır. Çünkü Kur'an insansal söze benzemektedir. Kaldı

---

[270] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 118-119; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 102.
[271] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., ss. 119-120; Tr., ss. 87-88.
[272] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 121 ve 129.
[273] Gazâlî, **Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'ârifu'l-Akliyye)**, çeviren: A. Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 42.
[274] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, s. 17.
[275] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 121 ve 129.

ki Kur'an, Mûsâ'nın Tanrı'yla konuştuğunu da söylemektedir.[276] Bu durumda Mûsâ, Tanrı sözünü söz, harf ve bireşimli bir biçimde mi duymuştur? Eğer öyle değilse onun Tanrı kelâmını duyduğunu söylemek ne anlama gelmektedir? Ġazzâlî'nin anılan sorulara verdiği yanıt, oldukça kıvrak ve kaçamaklı bir yanıttır. 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 şeyi işitmesi nasıl olurlu olur? Deriz ki, evet, Mûsâ Tanrı kelâmını işitti. Bu kelâm, Tanrı'nın özüyle var olan ve ne harf ne de sesten oluşan, öncesiz bir sözdür... İşitme idrakin bir çeşididir. Nasıl işitti diyen birinin sözü, şekerin tatlı olduğunu, tatma duyusuyla nasıl idrak ettin, diyen kimsenin sözüne benzer. Bu soruya iki tür 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 benzeterek 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 yanıtta, 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."[277]

Ġazzâlî, Tanrı sözü, ne harf ne de sesten oluşuyorsa, kutsal kitapta yazılanlar Tanrı sözü değil midir,[278] 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 deyişiyle icmaya aykırı davranarak, Mu'tezileye yaklaşacak ve Kur'an öncelidir, demek zorunda kalacaktır. Öte yandan, Kur'an tanrısal bir mucize ise, bu nasıl öncesiz olabilir? Çünkü mucize, yaratılmışlığı imler. O, kaçamak bir yanıtla, Kur'an'daki sözün, sadece Tanrı kelâmına işaret

---

[276] Örneğin bkz. **Nisâ sûresi**, 164; **Kasas Sûresi**, 30.
[277] Ġazzâlî, **el-İktişâd.**, Ar., ss. 121-123; Tr., ss. 89-90.
[278] Bkz. Ġazzâlî, **el-İktişâd.**, ss. 120-121.

ettiğini söyler.[279] Onca, harfler, ses ve Kur'an'ın yazıldığı materyaller öncelidir; ama ondaki, dilsel ifadenin altında gizli, manevî kelâm, öncesiz olan tanrısal kelâmı işaret eder.[280]

Ġazzâlî, Tanrı kelâmı ile ilgili tartışmalarında, onu, insanca neliği bilinemeyen bir sır konumuna indirgemekte ve kutsal kitaplardaki, harf ve seslerden oluşan bireşimin, Tanrı sözü olmayacağı, sadece bir biçimde onu işaret edebileceği sonucuna ulaşmaktadır. Bu sonuç, eleştirip reddetmeye çalıştığı Mu'tezilenin, Tanrı kelâmıyla ilgili olarak savunduğu görüşe oldukça yakındır. Anılan sonuç, Kur'an'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 aracılığı ile vahiy nurunu onların kalplerine bırakır ki şârî (yasa koyucu), kendi diliyle Tanrı'nın konuşmasını dile getirsin ve kendi beyanıyla ondan söz etsin. Buna örnek olmak üzere Tanrı 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 sırasında karışır.*" [281]

Gerçi Ġazzâlî, o sözlerin de peygamberde Tanrı tarafından yaratıldığını söylemeye meyledecektir. Ancak unutulmamalıdır ki, onca tanrısal yaratma, sıradan insanın konuşmasında da söz konusudur. Bu durumda Ġazzâlî'nin, Kur'an'ın biçimsel yönünü onun tanrısallığına kanıt olarak sunmaması gerekirdi. Ancak o, çelişkiye düşme pahasına, önceli olduğuna inandığı, harf ve sesten oluşan biçimsel bireşimi, Kur'an'ın tanrısallığının kanıtı olarak sunar.[282]

II.1.e. Zorunsuzluk ve Keyfilik:

Ġazzâlî, evrenden hareketle varlığını ve niteliklerini ortaya koymayı denediği Tanrı'yı, 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 Tanrı'yı görmesini engellememiştir. O, daha sonra ayrıntılarıyla tartışacağımız gibi, varlıkbilimsel anlamda, evrendeki her şeyi, bir başka deyişle, olguları ve değerleri, kelâmî kitaplardaki deyişiyle söylersek, Tanrı'nın anlık eylemi, tasavvufî kitaplardaki diliyle söylersek, Tanrı'nın 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 Tanrı'nın eylemlerinin ya da yansımalarının dayandığı kimi ilkeler ve kurallar var mıdır; yoksa Tanrı, saltıklığı ve belirsizliği gereği, keyfi ve gelişi güzel mi davranmaktadır? Bu soru araştırılmaya değer bir sorudur; zira, onun Tanrı tasarımının neliğini doğrudan ilgilendirmekte ve Tanrı-evren ilişkisi sorununa bakışı konusunda önemli ip uçları vermektedir.

Anılan sorunun yanıtını bulabilmek için, Ġazzâlî'nin hem kelâm hem de tasavvufî eserlerinde karşımıza çıkan zorunluluk ve zorunsuzluğa ilişkin polemiklerini irdelemek gerekmektedir. Bu polemikler çoğunlukla Mu'tezile karşıya alınarak, diyalektik bir biçimde ortaya kon-

---

[279] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 125 vd..
[280] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 125-126; **İḥyâ**, cilt: I, s. 102.
[281] Gazâlî, **el-Meârifu'l-Akliyye**, ss. 72-73.
[282] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 207.

muştur ve Tanrı'ya her hangi bir şeyin zorunlu olup olmadığı sorunuyla doğrudan ilintilidir.[283] Onun bu konuda, Mu'tezilenin hepsini karşısına alması pek gerçeği yansıtmamaktadır; çünkü pek çok konuda, polemiğe girdiği Mu'tezilî düşünürlerle aynı düşünmektedir. Öyle görünüyor ki, onun amacı, polemiklerle Mu'tezile ismini toptan karalamaktır. Ġazzâlî'nin, bu polemikleri önemsediğini 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.

a-Tanrı'nın, Herhangi Bir Şeyi Var Etmesi ve İnsanları Yükümlü Kılması Zorunlu mudur?

Ġazzâlî'ye göre, Tanrı'nın bir şeyi var etmesi olasıdır; fakat, asla zorunlu, yani, vacip değildir. Onca Mu'tezile, bu konuda hata etmiş; anılan olguları, Tanrı için zorunlu saymıştır. Oysa Tanrı, ister yaratır, isterse yaratmaz. İster insanları yükümlü kılar, istemezse kılmaz. [284] O'nun, böyle düşünmesi, nedensiz değildir; çünkü onca, 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.[285] Tanrı için böyle bir şey düşünülemez; zira Tanrı'nın yaratmayı ve yükümlü kılmayı terk etmesinin olursuzluğunu gerektiren bir durum olmadığı gibi, bunu terk ettiğinde, onu sorgulayacak bir merci de yoktur. Ġazzâlî'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.[286]

b-Tanrı İnsanları Güçlerinin Üzerinde Bir Şeyle Yükümlü Kılabilir mi?

Ġazzâlî, Tanrı'nın insanları güçlerinin üzerinde ya da güçleri dahilinde olan her şeyle yükümlü kılabileceğini ileri sürer.[287] Onca, yükümlü kılınanın, 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.[288] 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 kölesine verdiği emri, yerine getirmekten aciz olduğunu bilse de, bu emrin gerekliliğinin devam etmesi imkansız değildir. İmkansızlık yönünden, bunun saçma oluşunu ileri sürmek olası değildir.*"[289]

O, Tanrı'nın her türden gaye ve amaçtan uzak olduğuna inandığı için, insansal açıdan kudreti bulunmayan birisinin yükümlü kılınması, kötü görülmesine rağmen, tanrısal açıdan kötü

---

[283] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 174 vd.; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 104 vd.; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 31 vd..
[284] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 174; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 104.
[285] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 161-162; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 104.
[286] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 175-177; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 104; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 31.
[287] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 178 vd.; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 104.
[288] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 178.
[289] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., s. 179; Tr., s. 130.

görülemeyeceğini söyler.[290] Mu'tezilenin, 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, Tanrı'ya fayda ya da faydasız gibi insansal değer kategorileri uygulanamaz.[291] Onca, insana, güç yetirilemeyen teklifin yapılması, insanın o teklife uyacağı ya da ondan dolayı ödül kazanacağı anlamına gelmez. Nitekim Kur'an'da, bunun örnekleri bulunmaktadır. Zira Tanrı, önce Hz. İbrâhîm'e oğlunu kurban etmesini emretmiş; Hz. İbrâhîm ona uymadan önce, emri yürürlükten kaldırmıştır (*nesḫ*). 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 Tanrı'nın haber verdiğinin aksine gerçekleşmesi mümkün değildir.[292] İkinci yanıtta Ġazzâlî, sözdeki totolojiye dikkati çeker. Çünkü onca, faydası olmayanla saçma (*'abeṯ*) aynı anlama gelmektedir.[293] Üçüncü yanıtta ise o, saçma olan şeyler, Tanrı hakkında imkansızdır, deyişini ele alır ve bu sözün Tanrı'ya iliştirilemeyeceğini göstermeye girişir. Çünkü, saçma (*'abeṯ*) faydaya gereksinimi olan birisine oranla, faydasız eylemi imler. Böylesi bir faydaya gereksinimi olmayan kimse için, saçma (*'abeṯ*) şeylerle meşgul oluyor demek, sadece mecazî olabilir ve hiçbir gerçeği ifade etmez. Bu tıpkı, rüzgar, ağacın dallarını sallamak suretiyle oynaşıyor ve alay ediyor, diyen birinin sözüne benzer. Çünkü rüzgarın ağaçların dallarını sallamasında, kendisi için hiçbir fayda söz konusu değildir. Tanrı'ya saçma (*'abeṯ*) şeylerle uğraşıyor demek, işte ağaca yapılan yukarıdaki nitelemeye benzer.[294]

c-Tanrı Kötülüklerden Arınmış Birine Acı Verebilir mi?

Ġazzâlî, kimi Mu'tezilî düşünürlerin sanısının aksine, Tanrı'nın kötülüklerden arınmış olan bir varlığa, acı ve azap verebileceğini iddia eder. Ayrıca, onca, Tanrı'nın verdiği acıdan dolayı, o varlığa ödül vermesi de şart değildir.[295] Oysa, kimi Mu'tezilî düşünürlere göre bu, imkansızdır; çünkü Tanrı'nın adaletine ve hikmetine aykırıdır. Böylesi bir durum, Tanrı'nın zulm etmekle suçlanmasına neden olur. Anılan nedenden ötürü, duyarlı Mu'tezilîler, bir pireye ya da tahta kurusuna, parmaklar arasında ovmak veya vurmak suretiyle acı ve sıkıntı verildiği zaman, Tanrı'nın onu diriltip, bu eziyetten dolayı, ödül vermesinin zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.[296] Ġazzâlî ise, hayvanlar, ergenlik çağına gelmemiş çocuklar ve deliler gibi yaptıkları kötülüklerden sorumsuz olanlara elem verilmesi ve azap çektirilmesinin, Tanrı'nın bir takdiri olduğuna inanır.[297] Bu konuda onca, azap ve eleme karşı ödül verilmesi gerekir, yargısı yanlıştır. Çünkü zorunluluk, fayda ve zararla ilintilidir; böyle bir durum ise, Tanrı için düşünülemez. Bundan ötürü, Tanrı zalimdir de denilemez; zira mülk onundur; o, mülkünde dilediği gibi hareket eder.[298] Ġazzâlî bu konuda, diyalektik bir söylemle şöyle der :

---

[290] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 179.
[291] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 180.
[292] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 180; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 104.
[293] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 180.
[294] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 180-181.
[295] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 182; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 104.
[296] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 182.
[297] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 182; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 104.
[298] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 183-184; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 104.

"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 gafletin, rüzgardan 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... Başkasının mülkünde tasarruf etmesi ve başkasının emri altında bulunması düşünülemeyen bir varlıktan, kesin olarak zulm kaldırılmıştır."[299]

Acaba Tanrı'nın, masum bir varlığa acı ve elem verip, bundan dolayı ona ödül vermemesi, tanrısal hikmete aykırı düşmez mi? Ġazzâlî, böyle bir şeyin düşünülemeyeceğini 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.[300]

d-Tanrı'nın İnsanlar İçin En İyiyi Yapması Zorunlu mudur?

Ġazzâlî'nin kanısına göre, Tanrı'nın, insanlar için en iyiyi yapması zorunlu değildir.[301] Onca Tanrı, dilediği gibi hareket etmede ve dilediği gibi hükmetmede serbesttir. Mu'tezile, Ġazzâlî'nin belirttiğine göre, Tanrı'ya birtakım kayıtlar koymuş ve O'nun varlıklar için en iyiyi yapması gerektiğini ileri sürmüştür.[302] O, anılan sava üç açıdan eleştiri yöneltir:

İlk eleştirisinde, zorunluluk kavramından hareket eder ve fayda ve zararın ilişmediği Tanrı için zorunluluğun söz edilemeyeceğini söyler.[303]

İkinci eleştirisi, evrende özde, kötülüğün olmadığını söylemeye dönüktür. Onca, özünde iyilik barındırmayan, hiçbir kötülük yoktur. Söz gelimi, kangren olmuş bir eli kesmek kötülük gibi algılanır; oysa bedenin hayrı için, o kolu kesmek kötülük değil, iyiliktir.[304] Öte yandan, iyi ve kötü, amaçlı varlık olan insanlara özgü bir değer kategorisidir; tanrısal açıdan bir anlam ifade etmemektedir; çünkü tanrısal eylem amaç gütmez; böylesi bir varlığın eylemine kötü denilemez.[305]

Üçüncü eleştiri ise, en iyi diye bir şeyin olmadığı, bu evrenin olası evrenlerin en iyisi olduğu öncülüne dayalıdır. Ġazzâlî'nin anılan öncülü temellendirmek için ortaya koyduğu örnek, kelâm geleneği içerisinde çok iyi bilinen ve farkına varmadan Tanrı'nın en iyiyi yapamayan bir varlık konumuna indirgeyen üç kardeş örneğidir. Örnek şöyledir:

"Üç küçük çocuk tasarlayalım. Bunlardan birisi, küçük yaşta iken Müslüman olarak; ikincisi, buluğa erdikten sonra Müslüman olarak ölmüş; üçüncüsü de, kafir olarak buluğa ermiş ve kafir olarak ölmüş olsun. Mu'tezilenin adalet anlayışına göre, buluğa eren kafir, ebedi olarak

---

[299] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., ss. 183-184; Tr., s. 134.
[300] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss.165-166 ve 183.
[301] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 184-185; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 104-105; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 31.
[302] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 161-162 ve 184; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 104; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 31 vd..
[303] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 161-162 ve 184; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 104-105.
[304] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 43-44.
[305] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 163-166; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 104-105.

cehennemde kalacak; buluğa eren Müslümanın, cennetteki derecesi, Müslüman olan küçük çocuğunkinden daha yüksek olacaktır. Bu durumda, Müslüman olan küçük çocuk, Tanrı'ya, 'ey Tanrı'm, niçin benim derecemi onun derecesinden düşük yaptın' dediğinde, Tanrı ona şöyle yanıt verecektir: 'Çünkü o, buluğa ermiş ve bana itaat etmiştir. Sen ise, buluğa erip, ibadet yapmak suretiyle, bana itaat etmedin.' Bunun üzerine küçük çocuk, Tanrı'ya şöyle diyecektir: 'Ey Rabb'im, sana ibadet edemememin nedeni, buluğa ermeden önce beni öldürmendir. Oysa buluğa 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 bilgimle bildim ki, sen eğer, buluğa 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, buluğa ermiş kafir, düştüğü cehennem çukurundan, haykırarak şöyle diyecektir: 'Ey Rabb'im, buluğa 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."[306]

e-Tanrı'nın İnsanların İtaatlerini Ödüllendirmesi Zorunlu mudur?

Ġazzâlî, Tanrı'nın kendisine itaat eden, emirlerini yerine getiren insanları ödüllendirmesinin zorunlu olmadığını söyler.[307] Onca Tanrı, insanları dilerse ödüllendirir dilerse cezalandırır. Hatta isterse, onları sonsuza kadar yok eder ve asla diriltmez.[308] 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.*"[309]

Yükümlü kılanın, ödül vermeye kudreti olduğu halde, ödül vermemesi, kötü bir eylem değil midir? Ġazzâlî'ye göre, kötü değildir; çünkü kötülük, yükümlülüğün, yükümlü kılınanın gayesine aykırı olduğu durumlar için söz konusudur. Oysa Tanrı, her türden amaç ve gayeden uzaktır.[310] Öte yandan, kişinin kendi mülkü olan ve kendisine hizmet etmekle yükümlü olan birisine, ödül vermesi gerekmez. İnsanlar da, Tanrı'nın mülkünün bir parçasıdır ve ona hizmetle yükümlüdür.[311] 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*

---

[306] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., Ar., ss. 184-185; Tr. s. 135. Aynı örnek için bkz. **İḥyâ**., cilt: I, s. 104.
[307] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 185; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 31.
[308] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 185-186.
[309] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., Ar., s. 185; Tr., s. 136.
[310] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 186.
[311] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 186-187.

işin karşılığı olarak verilir. Buna göre de, köleliğin faydası ortadan kalkmış olur. Halbuki köle, karşılıksız olarak efendisine hizmet etmek durumundadır. Çünkü onun kölesidir."[312]

Ġazzâlî, Tanrı'nın insanlara, yaptıklarından dolayı ödül ve ceza vermesi gerekmediğini savunurken, Tanrı'yı insansal dünyaya o denli yabancılaştırmaktadır ki, insansal düzeydeki, itaat, isyan, iman, küfür, adalet, zulüm vb. değer kategorilerinin, tanrısal düzeyde hiçbir anlamı kalmamaktadır. Buna rağmen o, Tanrı'yı, değerlerin de kaynağına oturtmaktadır. Aslında Ġazzâlî'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 Tanrı'yı yerleştirmekle, insanlığı ve insansal üretimleri de insandan soyutlamaktadır. Onun anılan çelişkileri ve anlamsızlıkları görmezden gelip insansal düzeydeki değerleri tanrısal düzeyde hiçe sayması, özde Tanrı'yı saltıklaştırmaya 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.*"[313]

f-Tanrının Peygamber Göndermesi Zorunlu mudur?

Ġazzâlî'ye göre, Tanrı'nın peygamber göndermesi sadece olasıdır; bir başka deyişle, imkansız değildir.[314] Oysa Mu'tezile, bunun vacip olduğuna inanmakla hata etmiştir.[315] Onca insanlar, değerler göreceli olduğu için, peygamberliğe gereksinim duyarlar. Öte yandan akılla, Mu'tezilenin sanısının aksine, Tanrı'yı bilmek de vacip değildir. Bu nedenle, Tanrı'yı 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.[316]

Ortaya koyduğumuz tartışmalar, Tanrı'nın kuralsız, ilkesiz ve sınırsız bir varlık olduğunu mu göstermektedir? Diğer bir deyişle, bunlardan hareketle, Tanrı'nın hiç sınır tanımadığını söyleyebilir miyiz? Ġazzâlî bu soruya çelişik ve imkansız şeyleri göstererek hayır demektedir. Onca, Tanrı ussal açıdan olurlu olan her şeyi yapabilir; 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."[317]

Bu formüller, mantıksal çelişki taşıyan durumları imlemektedir ve dış dünyada, bunlara uyan bir olgunun bulunması olası değildir. Şu halde, Tanrı'yı salt mantıksal çelişki yaratan durumlarla sınırlamak, onun ilke ve kurallara uyduğu anlamına gelir mi? İbn Rüşd'e kulak verirsek, 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:

---

[312] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., Ar., s. 186; Tr., s. 136.
[313] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., Ar., s. 187; Tr. s. 137.
[314] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 195-196; **İḥyâ**., cilt: I, s.105.
[315] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 195.
[316] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 189 vd.; **İḥyâ**., cilt: I, s. 105.

"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."[318]

İbn Rüşd'ün anılan yargısı bir parça katı bulunabilir; ancak, tümüyle yersiz ve gerekçesiz olduğu söylenemez. Çünkü, Gazzâlî'nin tanrısal eylemlere ilişkin tüm savları, tıpkı tanrısal öz ve nitelikler gibi, hem insansal kavrayışın hem de sağduyunun ötesine uzanmaktadır. Tanrı'yı saltıklaştırmak ve belirsizleştirmek adına, O'nu tümden kuralsızlaştırmak ve keyfi, gelişi güzel 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 vermeyi, itaat edeni cehenneme, isyan edeni cennete koyma olasılığını, dilediğini saptırma, dilediğini hidayete erdirmeyi, en iyiyi yapması gerekmediği vb. anlayışları oturtmak, Tanrı'ya duyulması istenen güveni sarsıcı nitelikte değil midir? İbn Rüşd'ün de kaydettiği gibi,[319] böylesi bir Tanrı karşısında evrende her an garip varlıkların yaratılmayacağından, orada sürekliliği olan bir düzenin bulunduğundan 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.

---

[317] Gazzâlî, **Tehâfüt**., ss. 203-204.
[318] İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, s. 643.
[319] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, ss. 640 vd..

III. BÖLÜM
EVRENİ ANLAMLANDIRMADA BİR KOYUT OLARAK TANRI

III.1. Tanrı'dan 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, onların sistemlerinin sadece bir parçasıdır; ama bu parça merkezî bir role sahiptir. Onların sistemlerinin ikinci parçası, Tanrı'nın dışındaki varlıkları imleyen evren tasarımıdır. Bu yüzden onlar, oluşturdukları Tanrı tasarımından hareketle, evrendeki varlık nesne ve olayları açıklamaya ve anlamlandırmaya yönelen kuramlar geliştirmişlerdir. Bu olgu, onların temel ilgisinin, Tanrı'dan hareketle evreni açıklamaya ve anlamlandırmaya yönelik olduğunu göstermektedir. Ġazzâlî öncesi Tanrı tasarımından hareketle evreni anlamlandırmaya ve açıklamaya ilişkin olarak geliştirilen kuramlara kısaca bir göz gezdirildiğinde, iki ana kuramın ortaya konulduğu görülür. Bunlardan ilki, kelâm geleneğine, ikincisi ise, İslam felsefesi geleneğine aittir. Felsefecilerce geliştirilen kuramın, kimi öğelerinin tasavvuf geleneğince benimsendiğini kaydetmeliyiz.[1] Kuramların farklılaşma nedeni, özde Tanrı kavramından neyi anladıklarıyla ilintilidir. Kelâmcılar, Tanrı'yı 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.[2] Kuşkusuz, iki kuramın kendi içinde kimi alt anlayışları barındırdığı söylenebilir. Söz gelimi, Bişr b. Mu'temir, Mu'ammer gibi kimi Mu'tezilî düşünürlerin, Tanrı'yı bazı ilkelere uyan bir varlık olarak algılamaları ve doğuş ve doğa (*tab'at*) kavramına evren kurgularında yer vermeleri,[3] el-Asamm gibi kimi düşünürlerin ilinekleri yadsımaları,[4] Nazzâm'ın gizillik ve açıklık (*kumûn ve ẓuhûr*) kuramıyla sonsuz bölünmeyi kabul eden anlayışı gibi.[5] Fakat bu alt anlayışlar, ana çatıyı pek fazla değiştirmemektedir. Ġazzâlî 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 Mu'tezile tarafından ortaya atılmış; saltık bir Tanrı anlayışından yola çıkan bir kuramdır ve Tan-

---

[1] Krş. Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, çeviren: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss. 29 vdd..

[2] Aslında burada kelâmcılarla İslam filozoflarının Tanrı'ya bakışları arasında keyfiliği düzenliliğe dönüştürme dışında hiçbir farklılık yoktur; çünkü İslam filozoflarına göre, her şey Tanrı ve göksel aracılar kanalıyla gerçekleştirildiğinden, düzen ve kurallılık içinde Tanrı her şeyi her an yapabilir. Öyle görünüyor ki, İslam filozoflarının Tanrı'sı da kelâmcıların Tanrı'sı gibi insanı sürekli şaşırtmaya adaydır.

[3] Bkz. Ebû el-Ḥasan el-Eş'ârî, **Maḳâlât el-İslâmiyyîn ve İḫtilâf el-Muṣallîn**, tahkik: Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, ss. 402-403; eş-Şehristânî, **el-Milel ve en-Niḥal**, cilt: I, tahkik: Aḥmed Fehmî Muḥammed, Beyrût 1948, ss. 86 ve 89; H. A. Wolfson, **Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı)**, çeviren: Kasım Turhan, Kitebevi, İstanbul 2001, ss. 493 vd..

[4] Bkz. Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyn el-Fırak)**, çeviren: e. R. Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 83.

[5] Kumûn ve ẓuhûr kuramı konusunda bkz. Ḫayyât, **Kitâb el-İntiṣâr ve er-Redd 'alâ İbn er-Râvendî el-Mulḥid**, tahkik: Muḥammed Ḥicâzî, Ḳâhire 1988., s. 97; Bağdâdî, **el-Fark**., s. 143; Şehristânî, **el-Milel**., cilt: I, ss. 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.

rı'nın, evrende, çelişmezlik ilkesine aykırı olmayan her şeyi yapabileceğini savlamaktadır.[6] Bu kuram, Ebû el-Ḥasan el-Eş'arî ve Ebû Manṣûr el-Mâturîdî tarafından, küçük değişikliklerle Sünnîleştirilmiştir. Anılan kuram, Bâḳillânî, Bağdâdî, Cüveynî gibi düşünürler aracılığı ile geliştirilmiş ve felsefî bir biçim almıştır.[7] Kuramın özü, sınırsız bilgeliğe, sınırsız güce ve anlık yaratıma sahip olan, eylemleri yalnızca ussal olursuzluklarla sınırlanan bir Tanrı'ya dayanmakta; bu Tanrı'nın kendini açması ve eylemlerinin ürünü sayılan bir evren anlayışını imlemektedir. Bu türden bir Tanrı tasarımından hareket eden kelâmcılar, evren kurgularında, Tanrı'nın 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.[8] Anılan metafizik, İslam kelâmcılarının elinde belli dönüşüme uğramış olmakla birlikte özgün değildir; çünkü kimi öğeleriyle Hint kimi öğeleriyle de Yunan düşüncesinden etkiler taşır.[9] 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 tâbi tutmuşlar, bu ayrımlara bağlı aksiyomlar oluşturmuşlardır. Onlarca, 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 Tanrı'nın yaratısıdır.[10] Tanrısal yaratma sürekli olduğu için ilineklerin varlıkları anlıktır; bu yüzden, evrende tanrısal müdahale ya da tanrısal yaratma olmadan herhangi bir etkinlikten söz edilemez, yani evrenin kendiliğinden bir iç işleyişi ve sürekliliği yoktur.[11]

Filozoflarca geliştirilen ve ilkeli bir Tanrı'dan ya da, onların sıkça kullandıkları deyişle, İlk Neden'den[12] 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.[13] Mümkün varlığın ise, Aristoteles'ten esinlenilerek, madde ve bi-

---

[6] Mu'tezilenin, özellikle erken dönemde anılan ilkeyi bir parça esnek tuttuğu, ancak daha sonraları sınırını daralttığı gözlenir. Bu konuda el-Eş'arî, **Maḳâlât** adlı yapıtında, Tanrı'nın kudreti sorunu çerçevesinde oldukça zengin bir materyal sunar. Bkz. el-Eş'arî, **Maḳâlât**., ss. 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, ss. 38 vdd..

[7] Bkz. Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, ss. 92 vd.; Mehmet Dağ, **Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, Doçentlik Tezi, Ankara 1976, ss. 20vdd..

[8] Bu metafiziğin ilk gelişim evresine ait görüşler için bkz. el-Eş'arî, **Maḳâlât**., ss. 301 vdd..

[9] Bkz. H. A. Wolfson, **age**., ss. 357 vdd..

[10] Örneğin bkz. Cüveynî, **eş-Şâmil fî Uṣûl ed-Dîn**, tahkik: 'Alî Sâmî en-Neşşâr ve diğerleri, İskenderiye 1969, ss. 139-140; en-Nesefî, **Tabṣira el-Edille fî Uṣûl ed-Dîn**, cilt: I, tahkik: Hüseyin Atay, TDV Yayınları, Ankara 1993, ss. 62 vd.; eş-Şâbûnî, **el-Bidâye fî Uṣûl ed-Dîn**, tahkik: Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 1995, ss. 19-20.

[11] Bkz. Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı**, OMÜİF Dergisi, sayı: 2, Samsun 1987, ss.35 vdd.; **Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı**, AÜİF Dergisi, cilt: XXIV, Ankara 1981, ss. 221 vdd.; H. A. Wolfson, **age**., ss. 397 vdd..

[12] Bkz. Kindî, **Risâle Ḥudûd el-Eşyâ' ve Rusûmihe**, tahkik: Muḥammed 'Abd el-Hâdî Ebû Rîde, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, cilt: I, Ḳâhire 1978, s. 113; Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâzıla**, çeviren: Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990, ss. 15-16.

[13] Bkz. Mehmet Dağ, **Fârâbî'nin İki Yapıtı**, OMÜİF Dergisi, sayı: 14-15, Samsun 2003, ss. 75 vd.; Gazzâlî, **Felsefenin Temel İlkeleri (Maḳâṣıd el-Felâsife)**, çeviren: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001, ss. 158 vdd..

çimden oluştuğu ileri sürülmüştür.[14] Onlarca zaman ve mekan ötesi olan Tanrı'yı ya da İlk Neden'i imleyen özüyle zorunlu varlık, kendisini düşününce evren, zaman dışı bir türümle (*ṣudûr*) 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 diğerinin 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 Tanrı'yı 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 akılın ışığı, güneş ışığının evrene yayılması gibi, ay altı dünyaya yayılır.[15] Kendilerinde düşünme ve kavrama yeteneği olanların tüm bilgileri ondan geldiği gibi,[16] ay altı evrendeki varlıkların ve doğal nesnelerin oluşumu da, ondan gelir.[17] Onuncu basamaktan sonra akıl basamakları sona erer ve nefs basamakları başlar. Nefs de akıllar gibi cisim değildir; ama cisme bitişiktir. Cisme bitişik olduğu için, ona bir parça karanlık ilişmiştir; çünkü madde onlarca, karanlık ve kötü; nefs ise aydınlık ve iyidir. Bu nefsler zincirinin son halkası, dokuzuncu gökler evrenidir. Bu açıdan özüyle zorunlu varlık dışında kalan, başkasıyla zorunlu varlıklar, ay-üstü evrene aittir ve akıl ve nefse sahip göksel varlıklardır. Onlar, yetkinliği imleyen dairesel hareketlere sahiptirler.[18] Oysa madde-biçim ikiliği taşıyan mümkün varlıklar, ay altı evrene aittir.[19] Onlarca madde, oldukça kurgusal bir zeminde ele alınır; öncesizdir ve varlık olasılığını ifade eder.[20] Bu anlayış, filozoflarla kelâmcılar 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 (*ṣûret*) verilmesinden meydana gelmiştir. Bu varlıkların meydana gelme ve biçim (*ṣûret*) verilme sürecinde, özüyle zorunlu varlığın dışında, başkasıyla zorunlu göksel varlıklar da etkinliğe sahip olduklarından, filozoflar ikincil nedenlere yer vermiş olmaktadırlar.[21] Bu, filozoflar ve kelâmcılar arasındaki ikinci önemli kırılma noktasıdır.

Anılan iki kuramı da, kendi düşün dünyasına maleden Ġazzâlî, her iki kurama da eserlerinde gönderme yapar. Ancak o, hiçbir kuramı ayrıntılı ve sistematik olarak ele almaz. Bunun, üç olası nedeni olabilir. Bu nedenlerden ilki, el- Munḳiẕ'da dillendirdiği gibi, töz-ilinek metafi-

---

[14] Bkz. Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâzıla**, ss. 35-36; Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 125.

[15] Bkz. Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâzıla**, ss. 28 vdd.; Mehmet Dağ, **Fârâbî'nin İki Yapıtı**, ss. 78 vdd.; Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., ss. 224 vdd..

[16] Bkz. Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâzıla**, ss. 66 vd.; Mehmet Dağ, **Fârâbî'nin İki Yapıtı**, s. 85; Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., s. 285.

[17] Bkz. Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâzıla**, ss. 45 vd.; Mehmet Dağ, **Fârâbî'nin İki Yapıtı**, ss. 80 vd.; Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., ss. 228 vdd..

[18] Bkz. Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâzıla**, ss. 39 vdd.; Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., ss. 211 vdd..

[19] Bkz. Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâzıla**, ss. 45 vdd..

[20] Bkz. Kindî, **Risâle Ḥudûd el-Eşyâ'**, s. 114.

[21] Bkz. Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâzıla**, ss. 33 vdd.; Mehmet Dağ, **Fârâbî'nin İki Yapıtı**, s. 80; Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., ss. 224 vdd..

ziğinin, hakikatin araştırılmasıyla ilintili olsa da, kelâmcıların ortaya koyduğu biçimiyle, onu ifade de yetersiz oluşuna inanması ve kılı kırk yaran ayrıntılı ve gereksiz tartışmalar içermesidir.[22] İkinci neden ise, bu konularda, ayrıntılı tartışmalar içeren eserlerin bulunmasıdır. Bu nedenle o, tartışmalarını anılan tasarımların dine aykırı bulduğu yönlerini eleştirmekle yetinmiştir.[23] Üçüncüsü, o, bu tartışmaların halkın kafasını karıştırdığına inanmaktadır ve kendi amacının, daha çok, halkı Kur'an'ın bid'at içermeyen anlaşılır tasarımına yönlendirmek olduğunu söylemektedir.[24]

Onun kelâmî eserleri, kelâm geleneğindeki töz-ilinek metafiziğine gönderme yapar.[25] Maḳâṣıd'ta filozofların evren imgesi betimlenirken filozofların tasarımı ortaya konur[26]; Tehâfüt el-Felâsifede ise, üç açıdan eleştirilir. İlki, evrenin öncesizliği sonucuna yol açması, ikincisi, ikincil nedenleri kabulü ve üçüncüsü, zorunlu neden-sonuç ilişkisini onaylamasıdır.[27] O tasavvufî eserlerinde, özellikle Me'âric, Mişkât, Meżnûn el-Kebîr ve Meżnûn 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 ayrımından yola çıkan ve töz-ilinek metafiziğine dayanarak evrenin yaratılmışlığını savunan bir kuram[28]; diğer yandan ise, zorunlu ve mümkün varlık ayrımından hareket eden, ikincil nedenleri dindeki meleklerle özdeşleştirerek onaylayan ve madde-biçim ikiliğine dayanan ve dört köke gönderme yapan bir evren kurgusu ortaya çıkmaktadır.[29] Fakat bu son kurgu oldukça tasavvufî bir içerime sahiptir. Ġazzâlî'nin iki kurgusunda da dikkati çeken unsur, evrenin öncesiz olamayacağını, zaman içerisinde var olduğunu kanıtlamak ve evrendeki her şeyde doğrudan Tanrı'nın etkisinin olduğunu göstermeye çalışmaktır.

Onun hangi kuramını ele alırsak alalım, hareket noktası, Tanrı tasarımıdır. Nitekim o, el-İḳtiṣâd'da şöyle der:

"*Biz evreni, yer, gök, nesneler ve âlem olarak değil, Tanrı'nın bir yaratığı olarak düşünürüz.*"[30]

Aynı anlayış tasavvufî içerimli eserlerinde şöyle dillenir:

---

[22] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiż min eż-Żalâl**, Hakikat Kitabevi, İstanbul 191984, s. 9; **İḥyâ' 'Ulûm ed-Dîn**, cilt: I, Beyrût, tarihsiz, s. 92.

[23] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 92.

[24] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 89 vdd..

[25] Krş. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd fî el-İ'tiḳâd**, tahkik: İ. A. Çubukçu ve Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1962, ss. 24 vdd.; aynı anlayışın çok basit düzeyde izleri **Ḳavâ'id el-'Aḳâ'id**'te de bulunur. Bkz. **İḥyâ**., cilt: I, ss. 99-100.

[26] Krş. Ġazzâlî, **Maḳâṣıd**., ss. 107 vdd..

[27] Krş. Ġazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût 1927, ss. 48 vdd..

[28] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 24-35; **İḥyâ**., cilt: I, ss. 99-100.

[29] Krş. Ġazzâlî, **el-Meżnûn bihi 'alâ Ġayri Ehlihi (el-Meżnûn el-Kebîr)**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: II, Beyrût 1986, ss. 122-123; **el-Ecvibe el-Ġazzâliyye fî Mesâ'il el-Uhreviyye (el-Meżnûn es-Sağîr)**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: II, Beyrût 1986, ss. 174 vdd.; **Mi'râc es-Sâlikîn**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: III, Beyrût 1986, ss. 109 vdd.; **Me'âric el-Ḳuds fî Medâric Ma'rife en-Nefs**, Beyrût 1988, ss. 161 vdd.; **el-Maḳsad el-Esnâ fî Şerh el-Esmâ' Allah el-Ḥusnâ**, tahkik: Aḥmed Ḳabbânî, Beyrût, tarihsiz, ss. 66 vdd.; **Kimya-yı Saâdet**, çeviren: A. Faruk Meyân, Bedir yayınevi, İstanbul 1979, ss. 40 vdd..

"Güneşten taşan 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."[31]

Onun, ikili evren tasarımını kavrayabilmek ve Tanrı tasarımından yola çıkarak evreni nasıl anlamlandırdığını görebilmek için, evrenden ne anladığını ortaya koymamız, onun benimsediği varlıkbilimsel ayırımları ve bunların Tanrı tasarımıyla ilintilerini tartışmamız gerekmektedir.

Önce onun kelâmî eserlerimde karşımıza çıkan tasarımını ele alalım. Ġazzâlî en temel kelâm kitabı olan el-İḳtiṣâd'ta, kelâm geleneğine uyarak, varlıkları, önceli ve öncesiz diye ikiye ayırır. Onca bu ayrım a priori bir ayrımdır; olumlama ve olumsuzlama yöntemine dayanır.[32] Öncesiz varlık, Tanrı'dır ve O, evrendeki hiçbir varlığa benzemez; hiçbir maddî nitelik taşımaz. O, hem özü hem de nitelikleriyle öncesizdir.[33] Öncesiz varlık olmasa varlıklar var olamazdı; çünkü anılan olasılık, zincirleme sonsuzca geriye gidişe neden olmaktadır.[34] Filozofların, Tanrı'nın dışında evreni de öncesiz saymaları dine aykırıdır; Tanrı'nın birliğini tehlikeye sokar.[35] Bu anlayışıyla Ġazzâlî, Tanrı'yı evrenin dışına itmeye ve evrenin kökenine yerleştirmeye çalışır. Nitekim onun, evreni tanımlarken takındığı tutumda bunu gözlemlemek olasıdır. O şöyle der:

"Evrenle, Tanrı'dan başka var olan, diğer bütün varlıkları kastediyoruz."[36]

Onun, öğretmeni Cüveynî'den esinlenen anılan tanımında, Tanrı'dan başka bütün varlıkları imlediğini söylediği evren, önceli varlıklar toplamıdır. Bu önceli varlıkları o, yine geleneğe dayanarak, mantıksal gerekçelerle, ikiye ayırır. Bunlar, töz ve ilinektir.[37] Tüm önceli nesneler bu iki öğeden oluşur. O bu olguya değinerek şöyle der:

"Tanrı hariç, diğer bütün varlıklarla cisimleri kastediyoruz. Bunların hepsinin ayrıntılı açıklaması şöyledir: Biz, varlığın var olduğundan (aṣl) 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 gereksinim duyuyor ise, buna ilinek adını veririz."[38]

---

[30] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., s. 4; Tr., s. 9. Aynı anlayış **Me'ârîc**'te şöyle dillenir: *"Hakikatte, Tanrı ve O'nun eylemlerinden başka varlık yoktur. Tüm varlıklar ve mülkleri O'nun eylemidir."* **Me'âric.**, s. 104.

[31] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 37.

[32] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 24 vd..

[33] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 35 vdd..

[34] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 25-26.

[35] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 26 vd.; **Tehâfüt.**, ss. 48 vdd. ve 116 vdd. ve 154 vdd..

[36] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., s. 24; Tr., s. 22.

[37] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 24.

[38] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., s. 24; Tr., s. 23.

Onca ilinekler, kendi başlarına var olamazlar; bu yüzden, var olmaları için töz gereklidir.[39] Öte yandan, bir ilineğin başka bir ilinekte var olduğu da düşünülemez. Bu zincirleme sonsuzca gidişe yol açar.[40] 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. [41] O bu olguyu, hareketi açıklarken şöyle ifadelendirir:

"...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 alırlardı... Hareketin var olduktan sonra yok olması, hareketin varlığının zorunlu bir sonucudur."[42]

Töze gelince, o da, varlığını ilineklere borçludur; bu yüzden, ilinekler yok olunca onlar da yok olur ve varlıklarının sürekliliği yoktur.[43] Töz, yer kaplayıcı olsa da, bu onun özünlü bir niteliği, yani, ondan ayrılmayan bir nitelik değildir. Onca, bir şeyin, tözün özünlü niteliği olabilmesi için, onun yokluğunun, tözün yokluğunu zorunlu kılması gerekir.[44] Ona göre, tözün yaratılmış olduğunun kanıtı ise, ilineklerden yoksun olmamasıdır. Çünkü, önceli şeylerden yoksun olmayan şey, öncesiz olamaz.[45] 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.[46]

Zaman ve mekan gibi göreceli kavramlar konusunda da Gazzâlî, kelâm geleneğine uyar ve mekanı nesnelerin yaratılmasına; zamanı ise, nesnelerin yaratılmasıyla, onlarda var edilen hareketlere bağlar. Böylece Tanrı'nın 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 öncedir; O, zamanı var ettiğinde, özünde bir değişim meydana gelmemiştir.*"[47]

---

[39] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd**., ss. 24-25 ve 31.
[40] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd**., s. 29-30.
[41] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd**., s. 27.
[42] Gazzâlî, **el-İktişâd** ., Ar., s. 37; Tr., s. 30.
[43] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd**., ss. 28 ve 37.
[44] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd**., s. 30.
[45] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd**., ss. 31 ve 37.
[46] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd**., ss. 25 vdd..
[47] Gazzâlî, **el-Maksad**., ss. 117-118. Zaman konusundaki Gazzâlî'nin görüşlerine benzer görüşlere felsefî çevrelerde de rastlanır. Ortaçağ İslam felsefecilerinin zaman konusundaki görüşleri ve kökenleri için bkz. Mehmet Dağ, **İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü**, AÜİF Dergisi, cilt: XIX; Ankara 1973, ss. 97 vd.;

Ġazzâlî'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.[48]

Ġazzâlî'nin el-İḳtiṣâd'ta sunduğu, anılan kuram, kelâm geleneğinin evren kurgularının sığlaştırılmış bir biçimidir. O, anılan anlayışa, halka önerdiği İḥyâ'nın Ḳavâ'id el-'Aḳâ'id bölümünde, evrenin yaratılmışlığını savunurken kısaca değinir ve evrendeki değişimi, yaratılmışlığına kanıt sayar.[49] Ancak halkı, bu türden ussal kurgular yerine daha yalın saydığı Kur'an'ın ayetlerini okumaya yönlendirir.[50]

Onun tasavvufî 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.[51] Daha önce de değindiğimiz gibi, onca zorunlu varlık, özüyle var olan ve varlığı için bir nedene gereksinim duymayan ilk varlık ve ilk nedendir.[52] Mümkün varlık ise, kendinde varlığı olmayan, varlığını zorunlu varlığa borçlu olan varlıktır.[53] Mümkün varlıkların göksel olanları ilk akıl ve etkin akıl gibi yetkindir. O, bunlara, kimi zaman filozoflara uyarak, başkası ile zorunlu (*vâcib bi ġayrihî*) varlık da der.[54] Onlarda, herhangi bir maddî özellik yoktur; çünkü madde edilgin, kötü ve karanlıktır. Yer yüzündeki mümkün varlıklar, madde ve biçim (*ṣûret*) ikiliği taşır ve onların biçimleri (*ṣûret*) , göksel kaynaklıdır; çünkü o, nefsi-ruhu imler.[55] 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.[56] Göksel etkilerle, yani dindeki adıyla melekler aracılığıyla, belli bir sureti almaya yetenek (*istiṭâ'*) oluşunca biçim verici, biçimi (*ṣûret*) gönderir ve nesneler varlık kazanır.[57] O, '*öğeler evreninde meydana gelen her şey, göksel hareketlere bağlıdır; öğelerin belli bir biçimi* (*ṣûret*) *alması için ortaya çıkan yetenek de göksel nefslerin iradesine dayanır*' demektedir. Tabi onca, tüm bunlar, tanrısal akla dayanır ve son çözümlemede bütün varlık ve nesneler, dolaylı olarak İlk Neden'e ya da Neden-

---

Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler, AÜİF Dergisi, sayı: 2, Ankara 1975, ss. 80 vd..

[48] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 24-25.

[49] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 99.

[50] Nitekim o, Kur'an'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.*" Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 99.

[51] Bkz. Ġazzâlî, **Miṣkât el-Envâr**, ss. 17; **el-Maḳṣad**., ss. 97-98; **Me'âric**., ss. 162-163.

[52] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., s. 163; **el-Maḳṣad**, s. 97.

[53] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., s. 163; **el-Maḳṣad**., s. 97.

[54] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 97.

[55] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 122 ve 141 vd.; **el-Meżnûn es-Sağîr**, ss. 166 vdd.; **Me'âric**., ss. 168 vdd..

[56] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., s. 169; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 40-41.

[57] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., ss. 114 vd. ve 169 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 41; **el-Meżnûn es-Sağîr**, s. 177; **el-Maḳṣad**., ss. 52 vd..

ler Nedeni'ne bağlıdır.[58] Ġazzâlî, anılan anlayışını ortaya koyarken, farklı evren bölümlemelerine baş vurur; bu anlayışlar hem tasavvuf hem de felsefe geleneğinde bilinen ayırımlardır.

O, tasavvuf ve İslam felsefesi geleneğine uyarak, tüm varlıkları kapsayan evreni, tinsel ve cisimsel (*rûḥânî-cismânî*), duyusal ve ussal (*ḥissî ve 'aḳlî*), yüce ve düşük (*'ulvî-suflî*), görünen ve görünmeyen (*şehâdet ve ġayb*), yaratılmış ve yaratıcı (*ḫalḳ ve emr*) evren olarak çeşitli şekillerde sınıflar.[59] O, bu ayrımların temelini şöyle ifade eder:

"*Bil ki, özde evren iki tanedir. Bunlar tinsel ve cisimsel (rûḥânî ve cismânî) evrenlerdir. İstersen sen buna, duyusal ve ussal (ḥissî ve 'aḳlî), istersen yüce ve aşağı ('ulvî ve suflî) dersin. Hepsinin anlamı birbirine yakındır. Sadece ifadeler farklıdır. Onları kendi özleri bakımından ele alırsan, tinsel ve cisimsel (rûḥânî ve cismânî) dersin, idrak eden göz açısından ele alırsan, duyusal ve ussal (ḥissî ve 'aḳlî) dersin. Birinin diğerine bağlılığı 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 (ġayb ve melekût) evreni dedikçe hakikati sözlerde arayan kimseler, çoğunlukla bunların çokluğundan hayrete düşerek anlamların çok olduğunu sanır.*"[60]

Ġazzâlî'nin bu ayrımları, filozofların ay üstü-ay altı evren ayırımlarının farklı dillerle ifadesidir; zaten onlar yer yer anılan ayırımlarını, Ġazzâlî'nin kullandığı kavramları kullanarak da ifade etmektedirler. Öte yandan o, aşağı (*süflî*), görünen (*şehâdet*), yaratılmış (*ḫalḳ*), cisimsel (*cismânî*) evreni, ateş, hava, toprak ve sudan oluşan dört kök, basit yer yüzü ve dört kökün bileşiminden oluşan varlıklar olarak nitelemekte; yüce (*'ulvî*) ve görünmez (*ġayb*), saltanat (*melekût*) ve yaratıcılık (*emr*) evrenini ise, yüce varlıklar (*el-aṣâr el-'ulviyye*), dindeki adıyla melekler, ruhlar, ilk akıl ve akıllar, kalem, levh gibi, ruhsal tözleri ve yer yüzündeki varlıkların oluşup bozulmasındaki aracıları içeren bir evren olarak görmektedir.[61] Onca bunlar da yaratılmış şeylerdir; ama maddî varlığa sahip olmadıkları ve Tanrı'ya yakın oldukları için, yücedirler. İnsan ruhu da, bu aşağı (*süflî*) ve karanlık dünyaya düşmeden önce oradaydı.[62]

---

[58] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., s. 115.

[59] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 13-14 ve 25-26; **el-Meżnûn es-Saġîr**, s. 174; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 25-26; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 49.

[60] Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 25.

[61] Bkz. Gazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 25-26; **el-Meżnûn es-Saġîr**, ss. 174 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 25-26; **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss.122-123; **Me'âric**., ss. 114 vd. ve 168 vd..

[62] Ġazzâlî'de ifadesini bulan bu düşüş motifi, Yeni-Platoncu kaynaklıdır ve Kur'an'da Adem'in cennetten kovulması motifiyle dillendirilmiştir. Ġazzâlî bu düşüş 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; yükseğe 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 durum, Rabb'ine doğru yolculuğa çıkan sâlikin 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 seyrederler. 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.*" Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 13-14.

Ġazzâlî, anılan evren anlayışını ortaya koyarken, üç olguya dikkat çeker. İlki, görünen evrenin, saltanat evreni karşısında değersizliğidir.[63] İkincisi, filozoflarda karşılaştığımız sıradizimli bir varlıklar hiyerarşisidir. Bu, tıpkı sayılarda olduğu gibi, biri diğerinin 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 Tanrı'dır.[64] O bu anlayışını şöyle ifadelendirir:

"*Üstünlük, duyusal ve ussal olarak ikiye ayrılır. Duyusal üstünlük, merdiven basamaklarında olduğu gibidir, buna yükseklik denir. Ussal üstünlük ise, varlıkların tinsel rütbesidir. Ussal dereceler de, duyusal 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. Söz gelimi 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.*"[65]

Ġazzâlî, aynı anlayışı nurlar öğretisiyle de dillendirir; dereceler düştükçe, nur özelliğinin yittiğini söyler.[66] Onun bu anlayışı, nedenlerden hareket edip, nedenlerin nedeni olan Tanrı'ya yükselmenin bir aracıdır. Ancak görünür nedenlere takılıp kalmamak gerekir.[67]

Üçüncüsü, aşağı (*süflî*) evrenin, yüce (*'ulvî*) evrenin örneği ve onun silik bir yansıması olduğu anlayışıdır.[68] 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 ge-*

---

[63] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 13-14.

[64] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 80 vd.; **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 122-124; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 40 vdd.; **Mişkât el-Envâr**, ss. 6 vdd..

[65] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 80-81.

[66] Krş. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 6 vdd..

[67] Bkz. Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, ss. 42- 44.

rektirir 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." [69]

Ġazzâlî'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 (*levḥ-i maḥfûẓ*), yine, ruhsal bir varlık olan kalemle nakşedildiği[70] anlayışına uygundur. Öte yandan bu anlayış, onun sistemi içerisinde oldukça işlevseldir; çünkü insansal ruhun karanlık olan bedenden kurtulup bilgeliğe ve Tanrı'ya yakın olan meleklere ve nihayet Tanrı'ya yaklaşmasında etkin bir rol üstlenmektedir. O, bunu, örneğin sonunda dile getirdiği, Hz. İbrâhîm'in deneyimiyle temellendirir. Çünkü, onca Hz. İbrâhîm, yıldızlar, ay ve güneşten hareketle, Tanrı'ya ulaşmış ve Tanrı'nın dostu sanını almıştır.[71]

Acaba, Ġazzâlî'nin ikili bir anlayışla ortaya koyduğu evren veya evrenler, nasıl var olmaktadır? Bu sorunun yanıtını bulmak için, onun yaratma (*ḫalḳ*) ya da türüm (*ṣudûr*) anlayışını irdelememiz gerekmektedir.

III.1.a.Tanrısal Tasarım, İstenç ve Gücün Nesnelleşmesi: Yaratma ya da Türüm

Ġazzâlî, evrenin var oluşunu, daha önce de belirttiğimiz gibi özde, Tanrı'nın öncesiz tasarımının bir açımlanması ya da dışsallaşması olarak görmektedir. Bu öncesiz tasarım, onca, varlıkbilimsel açıdan, zihinde varlığa karşılık gelmekte ve Tanrı'nın bilgisine işaret etmektedir.[72] O, Kur'an ve hadislerde sık sık kullanılan, levha ve kalem gibi simgeleri değerlendirerek, Tanrı'nın öncesiz tasarımının, ruhsal tözü imleyen levhaya, yine ruhsal bir töz olduğuna inandığı kalem ile çizildiğini söylemektedir.[73] Bu tasarım uyarınca, onca Tanrı, zaman içinde, Kur'an'ın ve hadislerin deyişiyle, altı günde, evren ve evrendeki nesneleri, irade ve kudretiyle dış dünyada varlık haline getirmektedir.[74] Bu meydana getirme, iki boyutludur; ilki, ilk yaratma boyutudur; ikincisi ise, daha sonra ele alacağımız, sürekli ya da anlık yaratma boyutudur.

Ġazzâlî'nin her şeyin başlangıçta belirlendiğini ima eden anlayışı, aslında bizim bildiğimiz bir analojiyi anımsatmaktadır. Bu analojiyi görmek için, analojinin kuruntusal bir bilgi verdiğini söylemesine rağmen ondan uzak duramayan Ġazzâlî'ye kulak vermek gerekir:

---

[68] Ġazzâlî bu anlayışını, yer yer, görünen evren saltanat evrenine göre, '*öze nispetle kabuk; insana nispetle gölgesi; ağaca nispetle ağacın meyvesi*' olduğu benzetmelerine baş vurur. Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 13-14.

[69] Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 26- 27.

[70] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn es-Saġîr**, ss. 180-181; **Kimya-yı Saâdet**, s. 26; **Mişkât el-Envâr**, ss. 30-31.

[71] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 27-28; aynı örnek için bkz. Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 43.

[72] Bkz. Ġazzâlî, **el-Muşteşfâ**., cilt: I, ss. 21-22; **Mihekk en-Naẓar**, s. 145; **Mi'yâr el-'İlm**., ss. 46-47; **el-Maḳṣad**., ss. 7-8.

[73] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn es-Saġîr**, ss. 180-181; **Kimya-yı Saâdet**, s. 26; **Mişkât el-Envâr**, ss. 30-31.

[74] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtişâd**., ss. 80 vdd.; **İḥyâ**. cilt: I, ss. 101 vd.; **el-Meżnûn es-Saġîr**, s. 180-181; **el-Maḳṣad**., ss. 52-53.

"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 (muṣavvir). Tanrı'nın eylemlerinde, durum böyle değildir; aksine O, hem takdir eden, hem bina eden, hem de süsleyendir (mizeyyin). Yani, takdir eden anlamında ḫâlıḳ; icad eden, bina eden anlamında bârî; biçimlendiren ve süsleyen anlamında da muṣavvirdir."[75]

Tam bu noktada, tanrısal tasarımın ilk yaratılışla altı günde nasıl gerçekleştiği ile ilgili Ġazzâlî'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 ayrışmaktadır. Bu sözcükler, kelâmcılarda karşılaştığımız, '*ḫalk ve ibdâ*' ile filozoflar ve tasavvufcularda karşılaştığımız '*feyż ve ṣudûr*' sözcükleridir. Ġazzâlî, son dönem eserlerinde bu kavramları kullanırken, çok titiz davranmaz; ama daha çok '*feyż* ve *ṣudûr*' kavramlarını kullanmaya çalışıyor gibi görünür. Bu tutum onda, ilk yaratılışta, hem yaratma hem de türüm kuramının onaylandığı izlenimini doğurur.

Onun kelâm kitaplarında yer alan yaratma kuramı, oldukça saltıkçı bir dille ifadelendirilir ve neden-sonuç zincirine yer vermeyen, sürekliliği bulunmayan, ol deyince hemen var eden bir anlayışı dillendirir.[76] Ġazzâlî, bu eserlerde öyle bir tutum sergiler ki, her şey aracısız doğrudan Tanrı'nın eylemidir ve o eylemlerinden dolayı sorgulanamaz.[77] Kuşkusuz orada da belli bir düzenden ve hikmetten 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 tasavvufî 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 (maḫlûḳât) kimileri, diğer kimi varlıklar aracılığı ile meydana gelmeyip, tüm bunlar, yalnızca Tanrı'nın kudreti ve yaratmasıyla var olmaktadır."[78]

Tasavvufî eserlerdeki yaratma, ikincil nedenlere yer veren, aşkın nedenlerin (*el-âṯâr el-'ulviyye*) etkinliğini dillendiren ve var oluşu bir nedenler zinciri olarak görerek, ilk nedenden başlatıp, etkinlikleri gittikçe azalan bir hiyerarşi içinde sunulan bir anlayışı imlemektedir.[79] Hatta yer yer, eleştirdiği filozofların görüşüne uyarak, evrenin, Tanrı'nın kendisini bilmesi sonucu

---

[75] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 52-53.

[76] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 80 vdd.; **İḥyâ**., cilt: I, ss. 101 vd..

[77] Ġazzâlî, Tanrı eylemlerinden dolayı sorgulanmaz anlayışını Kur'an'a dayandırır. Nitekim Kur'an şöyle der: "*Tanrı yaptıklarından dolayı sorumlu tutulmaz; ancak onlar sorumlu tutulurlar.*" **Enbiyâ Sûresi**, 23. Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 138-139.

[78] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., Ar., s. 99; Tr., s. 73.

[79] Bkz. Ġazzâlî, **Miṣkât el-Envâr**, ss. 25-26; **el-Meżnûn es-Sağîr**, ss. 174 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 25-26; **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 122-123.

bir türümle (*feyz*) oluştuğunu ifade etmektedir.[80] Ġazzâlî'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 aracılarla halka ulaşmasına ve insanın yazı yazmasındaki sürece benzetmektedir. Onun Fârâbî'den esinlenen yazı yazma benzetmesi[81] şöyledir:

"*İnsansal iradenin ilk eseri, kalbinde meydana geldiği ve sonra diğer yerlere ulaştığı gibi, Tanrı'nın iradesinin eseri de, önce arşta 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 ruh 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 (besmele) sözünün sureti, beyninin birinci odasında meydana geldiği ve yaptığın iş buna uygun olarak ortaya çıktığı gibi, kainatta meydana gelecek her şeyin sureti, önce Levh-i Mahfûz'a kaydedilir. Beynindeki latif kuvvetin sinirleri, sinirlerin 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 kirişlerini, kasları ve parmak sinirlerini harekete getirdiği gibi, melek denen bu latif cevherler, yıldızlar ve onların ışıkları vasıtasıyla süflî olan aleme gelir ve oradaki dört unsuru harekete geçirir. Bu dört şey sıcaklık, nemlilik, soğukluk ve kuruluktur. Mürekkep kalemini, Tanrı'nın adıyla (besmele) yazısı meydana gelecek şekilde kaydırıp durdurduğun 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, kalemin 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.*" [82]

---

[80] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 122-123; **Me'âric**., s. 115.

[81] Bkz. Mehmet Dağ, **Fârâbî'nin İki Yapıtı**, s. 69.

[82] Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 41. O aynı anlayışı, '*Tanrı Adem'i kendi suretinde yarattı*' hadisini yorumlarken de dillendirir ve şöyle der: "*Adem'in eylemlerine gelince, bunlar seçimli eylemlerdir ve (irade) Adem'in eyleminin kaynağıdır. Eseri önce zihinde (ḳalb) 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. Kalemin 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 elçisinin, 'Tanrı Adem'i kendi suretinde yarattı' sözünün anlamını kavrar.*" Ġazzâlî, **el-Meżnûn es-Saġîr**, ss. 176-177.

Ġazzâlî, bu iki farklı yaratma anlayışının farkına varmış olmalı ki, o, var etmeyi ikiye ayırmakta, ilkine, saltık var etme (*el-îcâd el-mücerred*) ikincisine ise belirleyerek var etme (*el-îcâd bi't-taḳdîr*) 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 birleşmediği için, o da tek başına yeterli olamaz. Kuşkusuz orta bir hal olması için, yaşla kuru karıştırılmalıdır. Bu karışımla kastedilen çamurdur. Ardından şu ile toprağın iyice birleşmesi ve sağlamlaşması için, yüksek bir ısıya tâbi tutulmaları gerekir. Şu halde insan, salt çamurdan yaratılmamakta, aksine ısıya tabi tutulmuş çamurdan (min ṣalṣâlin ke'l-faḫḫâr) 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 kadarı 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.*" [83]

Öyle anlaşılıyor ki, Ġazzâlî, Kur'an'da geçen, '*bizim emrimiz göz açıp yumma gibidir*'[84], '*ol deyince olur*'[85] ve '*Tanrı, dilediğini yapar*'[86] gibi deyişleri saltık yaratma; '*her şeyi bir ölçüyle var ettik*'[87] gibi deyişleri de takdire göre yaratma olarak algılamaktadır. Takdire göre yaratma, saltık yaratmanın keyfiliğini bir ölçüde aşmakta ve ölçüye göre bir araya getirme, ölçüye göre 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, Ġazzâlî'nin dilinde, güneş ışığının güneşten çıkması, insan ve gölgesi,[88] elin hareketinin, elin gölgesinin hareketiyle birlikte olması,[89] insanın bir işi yapması örneğiyle ve kimi zaman da, mekanik örnekle dillenir.[90] 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:

---

[83] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 53.
[84] **Kamer Sûresi**, 50.
[85] **Âli İmrân Sûresi**, 47; **Nahl Sûresi**, 41; **Yâsîn Sûresi**, 82.
[86] **Burûc Sûresi**,116.
[87] **Kamer Sûresi**, 49; **Hicr Sûresi**, 21.
[88] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 13; **el-Maḳṣad.**, ss. 115-116.
[89] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 24.

"Belki namaz vakitlerinin bilinmesine yarayan 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 kapta, 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 hareket oluşturması, belli bir ölçüye göre olmaktadır. İşte tüm bunlar azalıp çoğalmayan nedenlerin takdiriyle olmaktadır. Zaman sandığının işlemesi, topun tasa 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." [91]

Ġazzâlî, 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.[92]

Ġazzâlî, örnekten yola çıkarak, Tanrı'nın 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[93] ve Mu'tezile ile polemiğe girerken yadsıdığı doğuş (*tevellüd*) görüşünü onaylayarak şöyle devam eder:

"Eğer aracın yapımını kavradıysan, hareketin belli bir ölçüye göre takdir edildiğini, bunun ondan doğan (mâ yetevelledü minhe) 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, felekler, yıldızlar, yeryüzü, deniz, hava, evrendeki

---

[90] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 67; **el-Ḥikme**., s. 40; **Kimyâ-yı Saâdet**, s. 41; **el-Meżnûn es-Saġîr**, ss. 176-177.

[91] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 67-67.

[92] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 68.

tüm büyük nesneler, tıpkı 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 saatin bilinmesini sağlayan topun hareketinin bilinmesine neden olması gibidir... Gökyüzünün hareketinin yeryüzünde değişikliklere neden olduğu bilinmektedir."[94]

Ortaya koyduğumuz bu veriler, Ġazzâlî'nin biri aracısız ve saltık, diğeri ise, aracılara 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, Kur'an'ın tanrısal yaratmanın sürekliliğine gönderme yapmasıdır. Başka bir deyişle, Kur'an'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*'[95] ayetine dayandırırlar 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, evreninde yok olacağını belirtirler. Kelâmcılar ise, sürekli yaratmayı, '*Tanrı her an bir iştedir*'[96], '*sizi de eylemlerinizi de Tanrı yarattı*'[97], '*kendileri yaratılmış olanlar bir şey var edemezler*'[98], '*o her şeyin yaratıcısıdır*'[99] gibi ayetlere dayandırırlar ve Tanrı'nın anlık yaratması olmasa, evrenin sürekliliğinin (*beḳâ*) olmayacağını söylerler.

Ġazzâlî, gerek saltıkçı yaratma gerekse görünüşte ikincil nedenlere ve neden-sonuç kavramlarına yer veren ve düzenli bir var etmeyi imleyen koşullu yaratma kuramında, sürekli yaratmayı onaylar. Acaba, gerek saltıkçı gerekse koşullu yaratma kuramı ele alındığında Ġazzâlî, sürekli yaratmayı nasıl temellendirmekte; evrenin kendiliğinden neden-sonuç ilişkisine dayanan bir iç işleyişinin olduğuna inanmakta mıdır?

Ġazzâlî'nin saltıkçı sürekli yaratma kuramı, el-İḳtiṣâd'ta ve filozoflarla polemiğe girdiği Tehâfüt'te ortaya çıkar ve her iki eser de Eş'arî kelâm geleneğine bağlı olarak kaleme alınmıştır. O, anılan anlayışını ortaya koyarken, önce Mu'tezile ardından da İslam filozoflarına cephe alır.[100] Mu'tezileye cephe alma nedeni, Bişr b. Mu'temir ve Mu'ammer gibi kimi düşünürlerin,

---

[93] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 68-69.
[94] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 68-69.
[95] **Fâtır Sûresi**, 41.
[96] **Rahmân Suresi**, 29.
[97] **Saffât Sûresi**, 90.
[98] **Arâf Suresi**, 191.
[99] **Râ'd Sûresi**, 16.
[100] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 90 vdd. ; **Tehâfüt**., ss. 190 vdd.

sürekli yaratmaya, kimi yönleriyle sınır koyan, doğuş (*tevellüd*) kuramını savunmalarıdır.[101] Ġazzâlî'nin doğuş kuramı konusundaki tutumu çelişkilidir; çünkü el-İḳtiṣâd'ta onu yadsırken el-Maḳṣad'ta onu onayladığını ima eden ifadeler kullanır.[102] Anılan doğuş kuramı, bir eylemin ya da bir nesnenin diğerinden çıkmasını, bir başka deyişle, doğmasını ifade etmektedir.[103] Kimi Mu'tezililerin böylesi bir düşünceye yönelmelerinin nedeni, tanrısal adaleti korumak, ona kötülük iliştirmemek ve insanı eylemlerinin öznesi olarak sunup, tanrısal ve hukuksal yargılamaya olanak sağlamaktır.[104] Ġazzâlî el-Maḳṣad'ta onayladığı anılan anlayışa, el-İḳtiṣâd'ta Tanrı'nın kudretine ve etkinlik alanına sınırlar koyduğu için karşı çıkar. Onca böylesi bir anlayış, Tanrı'nın kudretine sınır koymasının yanısıra, evrende kimi etkin öznelerin ve evrenin, kendine özgü bir iç işleyişinin olduğunu ima eder ki, bu, Tanrı'nın dışında başka yaratıcılar benimsemek, O'na ortak (*şirk*) koşmak anlamına gelir. Onun bu söylemi, Mu'tezileyi 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.[105]

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 uslamlamanın bilgiyi doğurduğu örneklerini verir ve tartışmasını, yüzük ve elin hareketi örneği üzerinde yoğunlaştırır.[106]

Onca, gerek eldeki gerekse parmaktaki hareket ilinektir ve ilineklerin birinin diğerinden çıkması olanaksızdır; zira onların varlığı anlıktır. Ayrıca elin hareketinin bir içi de bulunmamaktadır. Bu durumda, yani içi olmayan şeyden, bir hareketin doğduğu söylenemez. Buna ek olarak, el, kendisinden kimi şeylerin çıkacağı, birtakım nesneleri içeren bir varlık olmadığı gibi, hareket, elin özünlü, yani, kendisinden ayrılamayan bir niteliği de değildir. Bu koşullar altında, yüzüğün hareketinin, elin hareketinden doğduğunu söylemek için, hiçbir ussal neden yoktur.[107] Acaba bu olguyu gözlem kanıtlayamaz mı? Ġazzâlî, 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.*"[108]

Ġazzâlî'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:

---

[101] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 95 vd..
[102] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 68.
[103] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 98.
[104] Bkz. Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı**, ss. 35-36; **Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı**, s. 221.
[105] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 90 vdd.; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 35.
[106] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 95 vd..
[107] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 96-97.

"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." [109]

Anılan uslamlamasıyla Ġazzâlî, bir eylemin ya da bir nesnenin diğerinden doğmasını, yan yanalık ve birliktelik ilişkisi olarak sunar ve bu tür ilişkilerdeki zorunluluğu sadece, imkansızlık ya da koşulla koşullu arasındaki ilişkiye indirger.[110] Böylece zorunluluğun dış dünyada değil, mantıksal alanda geçerli olduğunu ima eder. O ardından, imkansızlık bulunmayan durumlarda, Tanrı'nın adetinin yürürlükte olduğunu; bu nedenle, o türden ilişkilerde olurluluğun egemen olduğunu söyler.[111]

Ġazzâlî'nin filozoflarla girdiği polemik, daha kapsamlıdır ve doğrudan onların evren kuramını hedef almaktadır. O, filozofların evren kurgularını ele alırken onların görüşlerini saptırarak ele alır ve eleştirebileceği bir biçime sokar. Nitekim, filozofların öyle bir iddiası olmamasına rağmen onca 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.[112] Oysa, ona göre, böylesi bir tutum, tanrısal adete aykırı eylemleri imleyen mucizelerin yadsınması sonucuna götürür. O şöyle der:

"Sorunun tartışılması gerekir; çünkü değneğin yılana dönüşmesi, ölülerin 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."[113]

O, evrende mucizelerin olası olduğunu göstermek için, filozofların zorunlu ilişki dedikleri şeyin, varlıkbilimsel bir zorunluluk mu, yoksa salt bilgikuramsal, yani, mantıksal bir zorunluluk 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

---

[108] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., s. 96; Tr., s. 71.
[109] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., s. 97; Tr., s. 72.
[110] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 97-98.
[111] Ġazzâlî bunu **İḳtiṣâd**'ta 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."* Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 97.
[112] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, s. 191.
[113] Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, s. 192.

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.*'[114] 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.[115] Ġazzâlî 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.

Ġazzâlî, 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*'[116] söyler. Onca, aralarında ilişki bulunan tüm bu olgular, Tanrı'nın 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 Tanrı'nın gücü dahilindedir.*'[117]

Ġazzâlî, anılan anlayışını, *ateş-pamuk* örneğinden hareketle temellendirmeye girişir. Onca, olağan adet uyarınca, ateş pamuğa yaklaştırılınca pamuk yanar; ancak bu, onların birbirine değmeksizin, pamuğun yanıp kül olamayacağı anlamına gelmez. Çünkü yanmayı meydana getiren özne, filozofların sandığı gibi, ateş değil, Tanrı'dır; çünkü ateş, cansızdır ve cansızların hiçbir etkinlikleri yoktur.[118] 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.*"[119]

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:

---

[114] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 195.
[115] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 196 ; **el-İktişâd**., s. 96.
[116] Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 195.
[117] Ġazzâlî, **Tehâfüt**., ss. 195-196.
[118] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., ss. 195-196.
[119] Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 196.

"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."[120]

Gazzâlî'ye göre, pamuğun yanmasının ateşten kaynaklandığı sanısı, Tanrı'nın anlık yaratımlarını imleyen adeti sonucu, her defasında, ateşle pamuğu yan yana ve birlikte gözlemekten kaynaklanan psikolojik alışkanlığın ürünüdür.[121] Böylece Gazzâlî, neden-sonuç ilişkisini, ünlü İngiliz filozofu David Hume gibi alışkanlığa indirger[122] ve ilişkideki zorunluluğu reddeder. Onca, baba ile cenin arasında da birliktelik ve yan yanalık ilişkisi bulunmasına rağmen, Tanrı'nın varlığına inanan filozoflar, babanın, ne spermayı rahme bırakmak suretiyle ceninin öznesi ne onun yaşamasının ne görmesinin ne de işitmesinin nedeni olduğunu ileri sürerler.[123] Onlarca da, tüm bu olgular, Tanrı'nın doğrudan ya da melekler aracılığı ile meydana getirdiği eylemleridir. Ancak onlar, diğer olgular söz konusu olduğunda, yan yanalık ilişkisini zorunlu ilişki saymaktadırlar.[124] 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."[125]

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 çıktığına 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.[126]

---

[120] Gazzâlî, **Tehâfüt**., s. 196.
[121] Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt**., s.196.
[122] Gazzâlî'nin neden-sonuç ilişkisine yönelttiği eleştiriler ile David Hume'un yönelttiği eleştiriler kimi yönleri ile benzemekle birlikte arada köklü farklılıklar da bulunmaktadır. Bkz. Hasan Aydın, **Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı / Karşılaştırmalı Bir İnceleme**, OMÜİF Dergisi, sayı: 16, Samsun 2003, ss. 38 vdd..
[123] Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt**., s.196.
[124] Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt**., s. 196.
[125] Gazzâlî, **Tehâfüt**., ss. 196-197.
[126] Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt**., s. 197.

Ġazzâlî, ardından, önceli olan nesnelerin, kendi ilkelerinden zorunlu olarak çıktığını kabul eden, fakat biçimleri almaya hazırlıklı olmanın, bu evrendeki görünür nedenlerden kaynaklandığını söyleyenlerle tartışmaya girişir.[127] Çünkü onların kanısına göre, bu ilkelerden 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. Söz gelimi, parlak nesne, güneşin ışınlarını alır ve bir başka yeri aydınlatmak üzere yansıtır; mat cisim ise, onu kabul etmez. Bazı nesneler güneşte yumuşar, bazısı ise sertleşir. Bunun gibi, ilke tek olduğu halde, mahaldeki yetenek hallerinin farklılığından ötürü, eserler farklılaşır.[128] Ġazzâlî, 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.[129]

Ġazzâlî 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 Tanrı'nın, yine iradesiyle onda yanmayı yaratmaması olasıdır.[130] 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? Ġazzâlî 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 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*

---

[127] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 197 vd..
[128] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., ss. 197-198.
[129] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 198.
[130] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 198.

at olmuş ve kütüphaneyi, idrarı ve dışkısıyla kirletmektedir; yine evde bir parça ekmek bırakmıştım, 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."[131]

Ġazzâlî, sisteminin götürebileceği anılan olası sonuçlara verdiği yanıt, bunların imkansız şeyler olmadığı; bunları özünde imkansız sayanların tanrısal adetin zihinlerinde yarattığı koşullanmışlığın etkisinde olduklarını; ancak Tanrı'nın bu türden mümkün şeyleri her an yaratmayıp, sadece mucize anlarında yarattığı şeklindedir.[132] Onca Tanrı, olağan zamanlarda, adetini değiştirmeyeceğine ilişkin, bizde, bir bilgi yaratmıştır.[133] 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.*" [134]

Ġazzâlî'nin filozoflara ikinci yanıtı verirken benimsediği yöntem, onların görüşlerinden hareket etmektedir. Onca, ateşin iki parça pamuk yaklaştırıldığında, 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. Bu yolla, Tanrı ya da melekler, ateşte sıcaklığını, 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.[135] Ayrıca Tanrı, madde her şeyi alıcı olduğundan, söz gelimi, toprak ve öteki unsurlar, bitkiye; kendilerini hayvan yemesiyle kana; sonra kan spermaya dönüşür; daha sonra da, sperma, rahimde yerleşerek, canlı varlık tabiatını alır; bu durum, doğanın olağan akışında

---

[131] Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 198-199.
[132] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 199 vd..
[133] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, s. 199.
[134] Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, s. 200.

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 yanalığı yadsınmadan, olağanüstü şeylerin gerçekleşmesi ve mucizenin ortaya çıkması olası olur.[136]

Ġazzâlî, filozofların yağmurun yağması, yıldırımların düşmesi, yerin sarsılması gibi, peygamberin nefs gücüyle meydana getirmesini olası saydıkları şeyleri, aracısız olarak ya da meleklerin aracılığı ile Tanrı'ya bağlamayı önerir.[137] Bu türden olguların gerçekleşme anının da, peygamberin şeriatı tesis etmek için, yardıma muhtaç olduğu an olarak sunar.[138] Ardından şöyle der:

"*Bütün bunlar filozofların görüşlerinin hedeflerine uygundur ve görüşlerinin zorunlu sonucudur.*"[139]

Onca filozoflar, dört kökün farklı oranlarda birleşerek, belli bir nesnenin biçimini almaya hazır olmasını ve bu biçimi almasını, göksel etkilere bağladıklarından ve evrende bir takım tılsımlı olayları olası gördüklerinden, anılan sonuçları kabul etmelidirler.[140] Bu koşullar altında, onlarca da, Tanrı'nın ussal açıdan mümkün olan şeyleri yapabileceğini yadsımak olanaksızlaşmaktadır.[141] Daha önce de kaydettiğimiz gibi Ġazzâlî'ye göre, Tanrı'nın 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.*'[142] Bunlarla ilgili olmayan tüm durumlar olasıdır ve Tanrı'nın gücü dahilindedir. Bu nedenle Tanrı, ölü insanın elini hareket ettirip, onu oturan ve elinin hareketinden düzenli bir yazının çıkmasına ve buna benzer tüm olağanüstü şeyleri yapma gücüne sahiptir; bunlar adete aykırı görünseler de, özünde imkansız şeyler değildir.[143]

Ġazzâlî'nin filozoflarla tartışırken benimsediği tutum, aslında tanrısal sürekli yaratmayı, görünürdeki neden-sonuç ilişkisinin yan yanalığını yadsımadan gerekçelendirmeye ve bu koşullarda mucize gibi olağan dışı olguları temellendirmeye dönüktür. Anılan görüşün ifade tarzı, Tehâfüt'te, ortaya konduğu biçimiyle, sanki Ġazzâlî'nin kendisinin gerçekte katılmadığı bir görüş olduğu gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Nitekim o, yer yer Tehâfüt'teki kimi düşüncelerinin doğrudan kendi görüşü olmadığını ifade eder.[144] Ancak, onun hayatının son dönemlerine doğru kaleme aldığı eserlerde, oradaki görüşlere benzeyen görüşlere rastlanır. Nitekim, o, el-Maḳṣad'ta, evrende sürekli bir neden-sonuç ilişkisinin olduğu izlenimini veren, zaman sandığı örneğine başvurur. Bu mekanik örnek, evrenin kendine özgü bir iç işleyişinin olduğu sanısını

---

[135] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., ss. 199-200.
[136] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., ss. 200-201.
[137] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 201.
[138] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 201.
[139] Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 201.
[140] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 202.
[141] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 203
[142] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., ss. 203-204.
[143] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 205.
[144] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt**., s. 43; **el-İḳtiṣâd**., s. 215.

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 olduğu, bu nedenlerin değişmez olduğu ima edilir.[145] Anılan örneklerin en ilginci, zaman sandığı örneğidir ve daha öncede 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 Ġazzâlî, en azından mekanik örnek verdiği el-Maḳṣad'da, Tanrı'nın sonuçla bir arada, yan yana yarattığı nedenin, sonucu üzerinde etkili olduğunu söylemekte midir? Ġazzâlî'nin bu soruyu nasıl yanıt verdiğini, anılan yapıtın, Tanrı'nın yarar veren (*nâfi'*) ve zarar veren (*żârr*) adını açıkladığı bölümde yakalamak olasıdır. O, nedenin, sonucu üzerinde etkili olmadığını şöyle ifade eder:

"*Zehirin, kendi özüyle, öldürdüğünü ve zarar verdiğini, yemeğin özüyle doyurduğunu ve yarar verdiğini, melek insan ve şeytanın, ya da felek, yıldızlar ve bu ikisinin arasındaki varlıkların, herhangi birinin özüyle, 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 iliştirildiği gibi. Bu şuna benzer: Sultan, iyilik ya da zarar bildiren bir evrakı imzaladığında, onun fayda ya da zararı kalemden değil, kalemi bu iş için kullanandandır. Diğer nedenler, aracılar 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, insan elindeki kalem gibidir. Yani katip vesiledir; ona yazdıran Tanrı'dır. Durumun seçme sahibi (iḫtiyâr) varlıklarda (ḥayvân) böyle olduğu bilinince, cansızlarda (cemâdât) daha açık olduğu kendiliğinden bilinir.*" [146]

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*

---

[145] Ġazzâlî evrensel düzenin değişmez olduğunu **Ravża eṭ-Ṭâlibîn** ve **el-Ḥikme**'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 adetinde 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.*" Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., s. 12.

[146] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 115.

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."[147]

Ġazzâlî'nin bu söylemi, hangi nedeni ele alırsak ele alalım, tıpkı Tehâfüt ve el-İḳtiṣâd'ta savunduğu gibi, Tanrı'nın dışındaki tüm nedenlerin, sonucu üzerinde etkili olmadığını göstermektedir. Neden ve sonuç tanrısal adet gereği yan yana bulunmakta, biri diğerini tanrısal yaratmayla var kılmaktadır.[148]

Bu durumda, Ġazzâlî'nin evrenin, kendine özgü bir iç işleyişi olan ve nedenin sonucunu var kıldığını ima eden bir örneği kullanmasının anlamı var mıdır? Sözü ona bırakalım; zira o zaman sandığı örneğinden sonra, bu soruya yanıt teşkil edebilecek ilginç bir ifadeye yer vermektedir:

"*Tanrısal işleri, örfî örneklerle anlatmak zordur; fakat örneklerden maksat, benzetme yapmaktır. Sen örneği bırak, amaca kulak ver; benzetme ve örnekten sakın.*"[149]

III.1.c. Aranedenciliğin İnsansal ve Tanrısal Sonuçları:

Ġazzâlî'nin gerek saltık yaratma gerekse nedenlerle ilintili koşullu yaratma anlayışını ele alalım, sonuç değişmemekte, ister aracılı ister aracısız olsun, her şey Tanrı'nın öncesiz takdiri, kudreti ve anlık yaratımıyla bağlantılı hale gelmektedir. Bu, İbn Rüşd'ün deyişiyle, zorunlu neden-sonuç ilişkisinin yadsınması[150] ve onun yerine, Macit Fahri'nin kaydettiği gibi tanrısal aranedenciliğin (*occasionalism*)[151] kabul edilmesi demektir. Çünkü o, nesnelerdeki etkin gücü (*ṭabi'at*) yadsımakta[152]; görünen nedenlerin, hem etkili hem de tanrısal yaratma için gerekli olmadığını ima etmektedir. Çünkü onca, gereklilik, yarar ya da zarar veya emir söz konusu olduğunda geçerlidir; oysa Tanrı'ya, ne yarar ne zarar ne de emir verecek bir kaynak bulunmaktadır.[153] O, Kur'an'a dayanarak, '*Tanrı dilediğini yapar*'[154] ve '*yaptıklarından dolayı da sorumlu tutulmaz*'[155] demektedir. Bu durum, hem insansal hem de tanrıbilimsel açıdan kimi sorunlara yol açmaz mı? Söz gelimi, '*her şeyi Tanrı takdir ediyor ve anlık yaratımlarıyla var ediyorsa,*

---

[147] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 86-87.

[148] 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 yıkalırdı.*" Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 108.

[149] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 69.

[150] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, ss. 631 vd.; **el-Keşf.**, ss. 291 vdd..

[151] Bkz. Majid Fakhry, **Islamic Occanionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas**, London 1958, ss. 56 vdd..

[152] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, s. 632.

[153] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 118.

[154] **Burûc Sûresi**,116.

[155] **Enbiyâ Sûresi**, 23.

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 Tanrı'ysa evrene ilişkin bilgiyi nasıl elde edeceğiz? Daha da önemlisi, Tanrı'nın her seferinde, dış dünyada aynı şeyi, aynı yolla yaratacağından nasıl emin olacağız? Öte yandan, anlık yaratımlara dayanan ve gölgeye indirgenen dış dünyanın, gerçekliğinden yine O'nun yarattığı bilgiyle nasıl emin olacağız?'[156] Ġazzâlî, sorunların kimilerinin farkındadır ve onların kimilerinin yanıtları eserlerinde bulunmaktadır. Şimdi hem sorunları hem de Ġazzâlî'nin onlara, eğer varsa, verdiği yanıtları irdeleyelim.

A-İnsansal sorunlar:

a-Yükümlülük ve Çalışmanın Temellendirilememesi:

Ġazzâlî'ye göre, insanın tek etkinliği, tanrısal takdir sonucu yaratılan eylemleri kazanmaktır. O, her ne kadar, insan nefs sahibi olduğu için, onun etkinliklerinin olmayacağını söylemese de, insanın yaratılmış kudretinin, nesnesi üzerinde etkili olmadığını kaydetmektedir. Nitekim bu anlayış, hem el-İḳtiṣâd'ta, hem İḥyâ'nın Ḳavâ'id el-'Aḳâ'id bölümünde hem de tasavvufî eserlerde yinelenir.[157] Örneklik teşkil etmesi açısından el-İḳtiṣâd'taki düşüncelerini aktarabiliriz:

"*Söz gelimi, insan elini hareket ettirmek istediği zaman, Tanrı'nın onun elinin hareketsiz kalmasını istediğini var sayalım. Bu durumda, 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 neden 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 kudret nesnesinin diğerine tercih edildiğinin sanılması da, imkansızdır... Tanrı'nın insanın kudreti dışında olarak, hareketi onun elinde var etmesi akla uygundur. Buna göre, insanda ortaya çıkan her hareketin ve bu hareketin üzerinde yarattığı 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... Söz gelimi, sizin bir aklınız olduğu gibi, nesnelere ilişen 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*

---

[156] Bu soruların çoğunun İbn Rüşd tarafından farklı sözcüklerle de olsa ortaya atıldığını kaydetmeliyiz. Onun **Tehâfüt et-Tehâfüt** adlı polemik kitabı anılan sorular ekseninde Ġazzâlî'nin sistemini eleştirmeyi ve onun karşısında filozofları savunmayı amaçlar. O, eleştirilerini, **Fasl el-Makal** ve **el-Keşf** adlı yapıtlarında da sürdürür.

anlama gelirler denirse, yanıt olarak deriz ki:...Eğer bu sözünüzle, kudret nesnesinin insansal kudretle ortaya çıkmadığı için, onun acizlik anlamına geldiğini kastediyorsanız, bu görüşünüz gerçekten doğrudur."[158]

Kulun eylemlerini Tanrı takdir ediyor ve yaratıyorsa, insan, eylemlerin sonuçlarından dolayı niçin üzülüyor? Ayrıca bu koşullar altında, onun çalışmasına ne gerek vardır? Ġazzâlî, anılan soruyu, el-Maḳṣad'ta farklı sözcüklerle sorar ve yanıtlar:

"İnsan, emrin Tanrı'dan kaynaklandığını, değişmeyeceğini, belirlenen ne ise onun olacağını bilmelidir... Bilmelisin ki, belirlenen gerçekleşecektir... Eğer, 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 takdiridir şeklindedir. İlk soruya, yanıt olarak şöyle derim: Takdir edilen olacaktır; üzüntü boşunadır sözünün anlamı, o takdir edilmemiş, takdirin dışındadır, demek değildir. Aksine bundan kasıt, üzüntü gereksizdir; bir faydası yoktur demektir. Çünkü üzüntü, takdir edilmişi, ne değiştirebilir ne de uzaklaştırmaya neden olabilir. Bundan dolayı, üzüntünün gerçekleşmesine neden olan şeye üzülmek, 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 olacaksa, onu elde etmek için çalışmaya gerek yoktur, mutsuz olacaksa, bu durumda çalışmak yarar sağlamaz. Bu düşünce cehalettir. Bu kişi mutlu olacaksa, 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 atalete çağıran düşünce ondan uzaklaşır."[159]

---

[157] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 90 vdd.; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 34 vd.; **el-Maḳṣad.**, s. 55; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 103-104.

[158] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., ss. 90-93; Tr., ss. 67-69. Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**'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, kanıt 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."* **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 34-35.

[159] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 70-71.

Kuşkusuz onun bu söylemi, takdir edilenin değişmeyeceği anlamına geldiği için,[160] insanın çalışması gerektiği anlayışını yeter düzeyde 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? Ġazzâlî, anılan sorulara doktor-hasta ilişkisini örnek göstererek, yanıt verse de,[161] hiçbir yerde, insansal etkinliklerin, Tanrı'nın 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 tanrıcı (*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.[162] Aksi bir düşünce, Tanrı'nın nesnesini zorunlu kılan bilgisini ve sınırsız kudretini sınırlamak anlamına gelir.

b-Bilginin Temellendirilememesi:

Her şey tanrısal takdir ve sürekli yaratma sonucu meydana geliyor ve görünen nedenler sonucu üzerinde bir etki yaratmıyorsa, deneysel bilgi nasıl olurlu olacaktır? Çünkü, neye bakarsak bakalım, tek neden olarak Tanrı'yı göreceğiz. Bu ise, bilginin dışlanması demektir.[163] Ġazzâlî'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 büyülü bir dünyada, olup bitenlerin gerisindeki ilişkilere dayanan bilgi var olamaz*'[164]; çünkü her an değişebilir olan sihirli bir dünyada, herhangi bir hastalığın nedeni belli bir virüsken, Tanrı bunu değiştirebilir ve başka bir nedene

---

[160] Ġazzâlî 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 hükmetti 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.*" **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., ss. 33-34. Aynı anlayış **İḥyâ**'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 günahtan korunması O'nun hidayet ve rahmetiyledir. Yine kulun itaate güç yetirmesi, 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.*" **İḥyâ**., cilt: I, s. 86. Aynı deyişler için bkz. **Kimya-yı Saâdet**, s. 80.

[161] Ġazzâlî'nin doktor örneği özetle şöyledir. "*İnsan hastalandığında, söz gelimi 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 teklifi, tıpkı 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 neliğini 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. Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 134-135.

[162] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 61-62.

[163] Bkz. Pervez Hoodbhoy, **İslâm ve Bilim**, çeviren: Eser Birey, Cep/Düşün Yayınları, İstanbul 1993, ss. 158 vd..

dayandırabilir ya da nedensiz var edebilir. Bu yüzden nedenin sonucunu var kılmadığı ve nedenlerin sürekli olmadığı bir düşün sistemi bilgiyi dışlar.[165] Bu bağlamda İbn Rüşd'e kulak vermek gerekmektedir; çünkü o, Ġazzâlî'nin anlayışını bilgi açısından ileteceği olumsuz sonuçları ilk dillendiren kişidir. Nitekim o şöyle der:

"*Akıl varlıkların nedenleriyle birlikte kavranmasından başka bir şey değildir...O halde, nedenleri yadsıyan kişi, aklı yadsımış 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 bilebilen 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 özünlü yüklem kategorilerinin ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını bilmesi gerekir.*"[166]

İbn Rüşd, neden-sonuç ilişkisini yan yanalığa indirgeyip yadsıdığı, bunun da bilgiyi olursuz kıldığını düşündüğü için Ġazzâlî'yi ve onun gibi düşünenleri safsata yapmakla suçlar ve Sofistlere benzetir.[167] İbn Rüşd, ne düşünürse düşünsün, Ġazzâlî'nin bilgiyle 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.[168] Kuşkusuz Ġazzâlî'nin bu argümanları insanı yok saymakta; onu Tanrı'nın öncesiz takdirinin önünde kuklaya çevirmektedir.

d-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 Ġazzâlî'nin buna yanıtı, evrendeki tanrısal âdeti bize göstermek olacaktır. Ancak o, âdetle ne kastetmektedir? Âdet terimi, tanrıbilimsel açıdan, Tanrı'ya iliştirilebilir mi?

İbn Rüşd'e bakılırsa, Ġazzâlî, nesnelerin zorunlu sonuçlar meydana getiren doğalarını yadsımakla, her türden nesnel özneyi ve nesnel dünyayı yadsımıştır.

---

[164] Bkz. Cemal Yıldırım, **Bilim Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, s. 22; Pervez Hoodbhoy, **age.**, s. 35.

[165] Bkz. Pervez Hoodbhoy, **age.**, s. 145 vd..

[166] İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, ss. 633-634.

[167] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, ss. 631 ve 658.

[168] Bkz. Ġazzâlî, **Tehâfüt.**, s. 200.

"Bunu yadsıyan kimsenin, her eylemin, mutlaka bir öznesi bulunduğunu kabul etmesi olası değildir...Nesnelerin tek tek, her varlığa özgü eylemleri gerektiren ve nesnelerin 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, yokluk gerekmektedir."[169]

Âdet kavramı, Ġazzâlî'nin sisteminde, Tanrı'nın, saltık iradesine dayalı anlık yaratmasını imlemektedir ve evrenin ve evrendeki düzenin varlık nedenidir. İbn Rüşd, Ġazzâlî'nin âdet kavramına da karşı çıkmaktadır. Onca âdet, çoğunlukla yapılan bir eylemi ifade eder ve üç anlamda anlaşılabilir. İlki, Tanrı'nın nesnelerin düzenini belirleyen âdeti; ikincisi, nesnelerin bu olağan düzene uygun âdeti; üçüncüsü ise, bizim nesneler hakkında yargıda bulunma âdetimizdir. Bu âdet, Tanrı'nın âdeti olamaz; çünkü âdet, eylemin sık sık yinelenmesiyle kazanılan bir yetenektir. Nesnelerin âdeti de olamaz; nefs 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 Tanrı'ya iliştirilemez.[170] Kaldı ki, Ġazzâlî'ye göre, âdet kesintiye uğramayan, hep sürekliliği olan bir âdet de değildir. Onca, Ġazzâlî'nin tanrısal âdeti bozmasını mucize gibi olağandışı durumlarla sınırlaması da, bir anlam ifade etmemektedir; çünkü Tanrı'nın, aklen olası olan her şeyi yapabileceğini, evren mülkü olduğu için orada dilediği gibi, hiçbir zorunluluğa dayanmadan, hiçbir amaç ve gaye gütmeden hareket edebileceğini söylemektedir. Bu durumda, onun herhangi bir şeyi meydana getirmesinde uyacağı zorunlu bir ilke ya da kural yok demektir.[171] Bu koşullarda evrende bir düzenin bulunduğu, tanrısal eylemlerin düzenli olduğu nasıl söylenebilir?

B-Tanrısal Sorunlar:

a-Tanrı'nın Varlığını ve Niteliklerini Temellendirememe:

Görünen dış dünyada, tek özne Tanrı ve tanrısal niteliklerin bir yansıması ise, bu durumda evrenden hareketle Tanrı'nın varlığına ve niteliklerine kanıt getirmek, olanaksızlaşmaktadır.[172] Çünkü, eğer bu dünyada, sonucu üzerinde etkili eylemler yoksa, yani, sonucunu var kılan bir nedenden söz edilemiyorsa, Tanrı'nın evrenin nedeni olduğu söyleminin ne anlamı kalmaktadır? Öte yandan Tanrı'ya iliştirilen nitelikler, insansal nitelliklerin aşkınlaştırılmış bir biçimi olduğundan, insanın niteliklerini olumsuzlayarak, tanrısal nitelikler konusunda konuşmak da olanaksızlaşmaktadır. Zorunlu neden-sonuç ilişkisinin olmadığı bir yerde, hiçbir şey Tanrı ve nitelikleri için neden sayılamaz. Ġazzâlî'nin, '*her öncelinin önceli oluşunun bir nedeni var-*

---

[169] İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, ss. 631-632.

[170] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, ss. 634-635.

[171] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, s. 643.

[172] 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*

dır'[173] öncülünden hareketle, Tanrı vardır, sonucuna ulaşmaya çalışması, nedensel ilişkiyi yadsıması yüzünden, sistemsel bir çelişkiye neden olmaktadır. Bu çelişki, Ġazzâlî'nin doğal nedenselliği yadsıdığı, ama tanrısal düzlemde iradî nedenselliği onayladığı savıyla da aşılamaz; zira görünür nedenlerin yadsındığı bir durumda, görünmez nedenden söz etmenin bir anlamı kalmamaktadır. İbn Rüşd, Ġazzâlî'nin anılan tutumunun, tanrısal hikmeti yadsımak anlamına geldiğini belirterek şöyle der:

"*Kısaca, neden-sonuç ilkesini ortadan kaldıracak 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 özneden çok, rastlantıya dayanır' diye açıklamak daha doğrudur... Nedensiz ve illetsiz olan şey, rastlantısaldır; zira biz bu türden bir çok olay gözlemlemekteyiz... (Gazzâlî ile aynı görüşü benimseyen) Eş'arîler, böyle bir görüşü kabul etmenin, ya tanrısal 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.*"[174]

c- Tanrı'nın İyi ve Adil bir Varlık Olduğunu Temellendirememe:

Her şeyi doğrudan tasarlayan ve her şeyi var eden Tanrı ise, o halde gerek doğal, gerekse insansal kötülüklerin temelinde O yatıyor demektir. Nitekim Ġazzâlî, gerek iyi gerekse kötü her ne varsa, Tanrı'nın takdiri ve yaratısı olduğunu söyler.

"*Hayır, şer, yarar, zarar, iman, küfür, bilgi, inkar, kurtuluş, hüsran, azgınlık, doğruluk, itaat, isyan, şirk ve imanın hepsini Tanrı yaratır ve O'ndan kaynaklanır. Hükmünü bozacak, kazasını yadsıyacak, bir güç de bulunmamaktadır. Dilediğini saptırır; 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.*"[175]

Ġazzâlî, kötülüklerin Tanrı'nın iradesinin dışında düşünülmesinin, insanın ya da şeytanın yaratması olduğunu söylemenin, Tanrı'ya şirk koşmak olduğunu ve kötülük iyiliklerden çok olduğu için, insan ve şeytanın yaratısının Tanrı'nın yaratısından çok olduğunu ileri sürmek ve Tanrı'yı aciz bir varlık konumuna sokmak olduğunu iddia eder.[176] Ġazzâlî'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. Yanıt şöyledir:

"*Emir başka, irade başkadır. Bu yüzden, emrine itaat etmediğinden, kölesini döven bir efendiye, sultanın ceza vermesi üzerine, kölesinin itaat etmediğini göstermek üzere, sultanın*

---

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.**, ss. 291-292.

[173] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 24; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 99.

[174] İbn Rüşd, **el-Keşf.**, ss. 293 ve 297.

[175] Ġazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, Ar., s. 103; Tr., ss. 283-284.

[176] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 87 vd.; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 103-104.

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."[177]

Bu tutumuyla Ġazzâlî, aslında Tanrı'yı, 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, Tanrı'nın mülküdür; O, mülkünde dilediğini yapar; bu, O'nun açısından ne kötü ne de zulümdür.[178] Bu, Tanrı'nın adaletine de aykırı değildir; çünkü adalet, bir şeyi yerine koymaktır. Tanrı iyiliği ve kötülüğü yerli yerince yarattığı için, adildir.[179]

Ġazzâlî'ye göre, doğal kötülükler de, Tanrı'nın eylemidir; fakat, özünde hiçbir eylem kötü değildir. Çünkü, onca, içinde hayır barındırmayan bir kötülük yoktur.[180] Nitekim, deprem, sel, salgın hastalıklar, sakatlık tanrısal uyarılardır ve insanları ahirette ebedi ceza karşısında uyarmak, Tanrı'nın hikmetini ve yüceliğini göstermek içindir. O şöyle der:

"Tanrı, bir kimsenin organlarından birini alırsa, bu eğitme (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

---

[177] Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, Ar., s. 104; Tr., s. 284.

[178] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., s. 134; **İḥyâ**., cilt: I, s. 104; **el-Meżnûn el-Kebîr**, s. 137; **Kimya-yı Saâdet**, s. 81.

[179] Adaletin her şeyin yerli yerine konulması olduğunu söyleyen Ġazzâlî, anlayışını ortaya koyarken şu örneği verir: *"Çoğu 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 paylaştırırken, tüm malları zenginlere, silahları bilginlere, kitapları, mescid 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."* Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 73-74.

[180] Bu anlayış İslam filozoflarınca da savunulur. Ġazzâlî'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."* Ġazzâlî anılan örneği verdikten sonra, içinde hayrı barındırmayan bir şerrin olmadığını söyler ve şerri tümden 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-Maḳṣad**., ss. 44-45. **el-İḳtiṣâd**'ta da aynı düşünceleri yineleyen Ġazzâlî şöyle der: " *Tanrı'dan korkmayan bazı kimseler, kendi gayelerine uygun olmadığı zaman, O'nun eylemlerine kötü diyebilir. İşte bundan dolayı, onların feleğe ve zamana küfrettiklerini 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."* Ġazzâlî 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, inançsızın birisinin eşiyle zina etmesi'* vb. örnekleri üzerinde durur. Bkz. **el-İḳtiṣâd**., ss. 165 vdd.. Yine aynı eserde şöyle der: *"Şer özünde şer değildir. Aksine o, özü itibariyle 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-İḳtiṣâd**., ss. 78-79.

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 zıtlarıyla 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)." [181]

d-Tanrı'nın İlkeli Bir Varlık Olduğunu Temellendirememe:

Ġazzâlî, Tanrı'nın dilediğini yapacağını, dilediğini yaratacağını söyler. O'nun ne dilemesi ne de yaratması bir amaç ya da gaye tarafından güdülenmiştir.[182] Onun eylemlerinin tek ilkesi, aklen çelişik olan şeyi yapmamaktır. O, her ne kadar, Tanrı'nın 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.[183] Neden-sonuç arasındaki ilişkiyi tanımadığına göre, o, ülkesini, herhangi bir ilke ya da geleneğe dayanmadan keyfî bir biçimde yöneten zalim bir sultana benzer. O, hiçbir kurala uymadığı için, onun eylemlerini kestirmenin bir yolu da bulunmamaktadır.[184] 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 kafiri cennetine koyup onu ödüllendirebilir; çünkü O, dilediğini yapar ve yaptıklarından dolayı da sorgulanamaz.[185]

III.2. Gerçeklik ve Sanallık: Tanrı'nın Göstergeleri Olarak Varlık ve Nesneler

Ġazzâlî, İslam düşünce geleneğini ve Kur'an ayetlerini değerlendirerek, evrendeki her şeyin Tanrı'nın göstergesi (*âyât*) olduğunu ileri sürer. Zira onca, Kur'an, her şeyi Tanrı'nın yarattığını, her nesnenin onu övdüğünü (*tesbîh*), içimizde ve dış dünyada onun işaretlerinin bulunduğunu, evrende insan gereksinimi karşılamak için her şeyin var edildiğini söylemekle, bu olguya işaret etmektedir.[186] Bu tür ayetlerden yola çıkan Ġazzâlî, el-Ḥikme 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 kelâmî gerekse tasavvufî anlayışında, aslında dış dünya, sanısal bir duruma indirgenmektedir. İbn Rüşd'ün de dediği gibi, nedenin sonucu üzerinde etkili olduğunu ve nesnelerin kendine özgü değişmez doğalarının ve bu doğalarına bağlı eylemlerinin bulunduğunu

---

[181] Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 13 ve 23 ve 35.

[182] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 163 vd.; **Tehâfüt**., ss. 56 vd.. Ġazzâlî, **Me'âric** adlı yapıtında Kur'an'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, Kur'an ve hadislerdeki bu türden ifadeleri, çıkış kaynağı ve ilintileriyle değil de, ürünleri ve sonuçları itibarıyla yorumlamak gerekir.*" **Me'âric**., s. 167.

[183] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, s. 643.

[184] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, s. 643.

[185] Eş'arîlerin ve büyük ölçüde o geleneği izleyen Ġazzâlî'nin ilkesiz Tanrı anlayışlarının, doğurduğu ahlakî problemler son dönemlerde de tartışma konusu olmuştur. Özellikle İlhami Güler'in **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım)** adlı yapıtı bu bağlamda anılmaya değerdir.

yadsıyan birinin, dış dünyanın gerçek olduğunu söylememesi gerekir.[187] Çünkü, her şey doğrudan tanrısal eylemin bir yaratısıysa, Ġazzâlî'nin kelâmî görüşüyle söylersek, sürekliliği olmayan töz ve anlık varlığa sahip ilinekten oluşuyorsa, kendinde varlığı yok demektir. Zaten Ġazzâlî, '*biz alemle, Tanrı'nın nitelikleri ve eylemlerini kastediyoruz*'[188] dediğine göre, geriye işaret eden ve edilen ayrımı kalmamaktadır. Bu, onun, Tanrı'yı 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.[189] Bilinemeyen, ilkesi olmayan şeye gösterge aramak ne ölçüde doğrudur? Tasavvufî anlayışa yöneldiğinde, aslında Ġazzâlî, söylediğimiz bu olguları fark etmiş gibidir; çünkü, göstergeciliğin değerini tümden yadsımasa bile, onu sıradan insanlara özgü kılmış; seçkinlerin ulaştığı aşamada gösteren-gösterilen ikiliğinin kalktığını ifade etmiştir.[190] O, bunu yer yer Kur'an'ın Hz. Muhammed'le ilintili olarak söylediği, '*attığın zaman sen atmadın, öldürdüğün zaman sen öldürmedin*'[191] ve '*nereye dönerseniz dönün, Tanrı'nın yüzü oradadır*'[192] ayetine ve '*ben onun işittiği kulağı gördüğü gözü, konuştuğu dili oldum*'[193] ve Mûsâ'ya Tanrı'nın, '*ben hasta oldum beni sormadın*'[194] dediğini bildiren hadise dayanır.[195] Bu sözler varlığın birliği öğretisini savunuyor gibidir; ama Ġazzâlî, bu anlayıştan kaçınmaya da çalışır. Ayrıca o, '*iki dünyada Tanrı'dan başkası yoktur*'[196]; '*şahit de şahit olunan da O'dur*'[197] demekte, dış dünyayı, saltanat (*melekût*) evreninin silik bir kopyası olarak görmekte, onu insanın gölgesine benzetmekte,[198] onun varlığının mecazi olduğunu ifade etmektedir.[199] 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 (bâṭıl). O, özü gereği var olmadığı için, gerçek değildir (bâṭıl); başkası nedeniyle varlık kazandığı için gerçektir... Yani kendi açısından*

---

[186] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, 32; **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 98-99; **el-Maḳṣad.**, ss. 98-99 ve 116; **Mişkât el-Envâr**, ss. 23-24; **el-Ḥikme.**, ss. 3 vdd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 559 vdd..

[187] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, ss. 631-632.

[188] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, 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.

[189] Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, cilt: II, s. 643.

[190] 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 işarettir. Varolan her şeyin, O'na nispeti, görünüştedir. Gerçek kendisinden ibarettir*". Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 21.

[191] **Enfâl Sûresi**, 17.

[192] **Bakara Sûresi**, 115.

[193] Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 22.

[194] Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 22.

[195] Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 21-23.

[196] Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 24.

[197] Bu deyiş Kur'an ayetidir. Bkz. **Burûc Sûresi**, 3. O anılan ayeti aktardıktan sonra şöyle der: "*Şahit Tanrı'dır; şahit olunan (meşhût) ise ilahi güzelliğin (cemâl) tecellisi, yani bir yansımasıdır. Bu durumda Tanrı, hem şahit hem de şahit olunan olur.*" Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 19.

[198] Ġazzâlî bu anlayışını, yer yer, görünen evren saltanat evrenine göre, öze nispetle kabuk; insana nispetle gölgesi; ağaca nispetle ağacın meyvesi benzetmelerine baş vurarak anlatır. Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 13-14.

[199] O şöyle der: "*Tanrı'nın dışındaki varlıklar Tanrı ile vardır. Bu yüzden onların kendinde varlıkları yoktur. Onların varlıkları kendinde varlık olmadığı için mecazidir.*" Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 52-53.

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 (bâṭıl) ve bilmelidir ki, Tanrı'nın dışında hiçbir varlık gerçek değildir." [200]

Ġazzâlî tüm bu söylemlerine karşın, göstergeciliğe sisteminde önemli bir yer ayırır. Onun göstergeci anlayışının iki boyutu bulunmaktadır. İlki, nesnelerin insanlar için yararını (*inâyet*) ele alıp, buradan Tanrı'ya ulaşmaktır. İkinci boyutu ise, doğrudan, amaca uygun düzene ve uyuma dikkat çekerek, buradan Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini göstermektir. Onun bu anlayışının iki boyutu da, Kur'an'dan esin almaktadır; zira Kur'an, gök yüzünün yıldızlarla süslendiğinden, orada bir çatlağın bulunmadığımdan, dağların, yıldızların, güneşin, ayın, denizin, hayvanların, suların vb. insan için Tanrı tarafından yaratıldığından söz eder ve insanları, hem Tanrı'nın kudreti hem de inayetini gözlemlemeye çağırır.[201] 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 erekler peşinde koşmanın, insanın kolayca elde edebileceği yakın nedenleri görmesini engellemesi, olguların kendilerini doğru bir biçimde algılanmasının önünde perde olması ve acele sonuçlar üretmeyi desteklemesidir.*' [202]

a-Düzenden Yola Çıkan Göstergecilik:

Ġazzâlî 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 bırakacak, 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.*"[203]

Anılan uslamlamadan hareket eden Ġazzâlî, evrende gözlemlediği her düzenli olguyu, tanrısal bilgi ve kudretten yola çıkarak açıklar. Bu düzeni, yer yer tanrısal âdaletle de ilintilendirir.[204] O, evrendeki düzeni görmezden geleni köre benzetir.[205] Onca, ay, güneş ve yıldızların şaşmaz hareketleri, mevsimlerin birbiri ardınca gelmesi, varlıkların biri diğerinin gerek-

---

[200] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 97-98.

[201] Örneğin bkz. **Nebe Sûresi**, 6-16; **Bakara Sûresi**, 164; **Nûh Sûresi**, 15-18; **Vâkı'a Sûresi**, 58-73; **Fussilet Sûresi**, 53; **Zâriyât Sûresi**, 20-21; **Kâf Sûresi**, 6; **Furkân Sûresi**, 61; **En'âm Sûresi**, 97; **Nâzi'ât Sûresi**, 31-33; **Mülk Sûresi**, 15.

[202] Gomperz'in ereksellik konusundaki görüşleri, Mehmet Dağ tarafından özetlenmiş; İslam düşünürlerinin erekselci anlayışları kökenleri ile birlikte ortaya konmuştur. Bkz. Mehmet Dağ, **Fârâbî'nin İki Yapıtı**, s. 57, dip not. 143.

[203] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, s. 80. Aynı anlayış için bkz. **el-İḳtiṣâd.**, ss. 99-100; **el-Maḳṣad.**, s. 54; **el-Ḥikme.**, ss. 3-4.

[204] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 72 vd.; **Me'âric.**, s. 99.

[205] O şöyle der: "*Alemdeki her şeyi O yaratmıştır. Yarattıklarını 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 çarpınca, bir şeyi devirince, 'bunu niye yol üstüne ayak altına koyarlar' der. Halbuki o şey ayak altında değildir. Fakat o, yolu görmemektedir.*" Ġazzâlî, **el-Mežnûn el-Kebîr**, s. 136; **Kimya-yı Saâdet**, s. 81.

sinimini karşılayacak bir biçimde sıradizime sahip oluşu, yetkinden yetkin olmayana doğru inişi, insanın kendisi ve sahip olduğu organları Tanrı'nın göstergeleri olarak yorumlanmalıdır.[206] O şöyle der:

"*Evrenin parçalarının yarısına göz gezdirsek, ve sonra o parçalardaki hikmetleri saymaya kalksak, süsleyici (müzeyyin) ismini daha iyi kavrarız. Bu düzen ve güzellik, evrenin her parçasında, hatta karıncanın organlarında bile vardır. Hayvanın en küçük organı olan gözdeki hikmetleri açıklamaya kalksak, söz uzar ve anlatmakla bitiremeyiz. Gözün tabakalarını, biçimlerini, ölçüsünü, renklerini, onda bulunan hikmetleri bilmeyen, onun görünüşünün ötesini bilmiyor demektir; onun biçimlendiricisini bilmeyen, görünüşü aşamamıştır. Bu sözümüz, hayvan ve bitkiler ile, onların her parçası için geçerlidir.*"[207]

Ġazzâlî, akıllarının olmadığını söylediği hayvanların düzenli eylemlerini de, tıpkı İbn Sînâ[208] gibi Tanrı'nın bir göstergesi sayar; çünkü onca onlar, bu eylemleri kendi başına yapamazlar; bu ancak tanrısal ilhamla olasıdır.[209] Nitekim onca, kuşların kuluçka süresince yumurta üzerinde yatmaları, taneleri kolayca bulmaları, insanı hayrette bırakan yuvalar yapmaları, kanatlarıyla kuluçka döneminde yumurtaları sarmaları, yavrularına ağızlarıyla yiyecek taşımaları,[210] dişi ve erkek güvercinlerin yardımlaşmaları,[211] yarasa, baykuş ve huma kuşunun sadece gece dışarı çıkmaları,[212] kelebeğin havada yaşaması,[213] köpeğin sahibine zarar vermemesi,[214] kargaların ölülerini gömmeleri,[215] arılardaki ve karıncalardaki hiyerarşik yapı, toplu yaşamaları,[216] ipek böceğinin yaprakları yemesi[217] vb.yi Tanrı ilham etmektedir.[218] Tüm bunlar düzenli eylemlerdir; aklı olmayan bir varlığın bunları yapması olanaksızdır. Ona göre, aynı durum, aklı olmayan bebeğin doğar doğmaz, karanlıkta bile olsa, annesinin memesini bulması olgusu için de geçerlidir. O, büyük ölçüde İbn Sînâ'dan esinlenerek[219] söyle 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 aciz bırakan bu hususun, bilginin dışında, ondan tamamen ayrı bir yönünün bulunduğunun kesin olarak bilinmesi gerekir. Aynı*

---

[206] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 54 ve 72 vd.; **el-Ḥikme**., s. 5 vdd.; **Kimyayı Saâdet**, s. 563 vd.; **el-Meżnûn el-Kebîr**, s. 136 vd.

[207] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 54.

[208] Bkz. Mehmet Dağ, **İbn Sînâ'nın Psikolojisi**, ss. 364 vd..

[209] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 87-90; **el-Ḥikme**., ss. 42-67; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 567-568.

[210] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 53 vd.; **Kimyayı Saâdet**, s. 567.

[211] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 50 vd..

[212] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., s. 49.

[213] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., s. 49.

[214] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 53 vd..

[215] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., s. 55.

[216] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 58 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, s. 567.

[217] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 60 vd..

[218] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 60 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 567-558.

şekilde, arıların evlerini altı köşeli olarak yapmaları, bir gerçektir. Bunlar içinde, dört köşeli, yuvarlak, yedi köşeli veya herhangi bir şekle rastlanmamaktadır. Bunun nedeni, kuşkusuz, altı köşeli şekilde, geometrik kanıtların işaret ettiği ve başka hiçbir şekilde bulunmayan ayırıcı bir özelliğinin olmasıdır...Tanrı, peteklerini yapmalarında, kendilerine altı kenarlı şekli tercih etmelerini sağlamıştır. Şimdi, acaba bu arılar, üstün bir zekaya sahip insanların çoğunun 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."[220]

b-Gözetimden (İnâyet) Yola Çıkan Göstergecilik:

Ġazzâlî'ye göre, bir bütün olarak evren, hem içinde bulunan varlık ve nesnelerin hem de insanın gereksinimlerine uygundur.[221] Bu durum kendi başına ve tesadüfen gerçekleşmiş olamaz; bir planlayıcı gereklidir.[222] İşte bu gereksinime uygunluk, Kur'an'ın da dediği gibi, hiçbir şeyin boşu boşuna yaratılmadığını göstermektedir.[223] Ġazzâlî anılan gereksinime uygunluğu insansal açıdan şöyle dillendirir:

"*Bil ki, evrenin, üzerinde aklını kullanarak düşündüğünde, gereksinimin olan her şeyin içinde var edildiği bir eve benzediğini görürsün. Gök tavan gibi yükseltilmiş; yeryüzü yaygı gibi uzatılmış; yıldızlar kandil gibi asılmış; madenler hazine gibi saklanmıştır. 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.*"[224]

O, anılan saptamayı yaptıktan sonra, Kur'an ayetlerinden, döneminin biliminden ve gündelik gözlemlerinden hareketle, varlık ve nesnelerin, hem birbiri açısından hem de insan açısından yararlarını saymaya başlar. Onun, Kur'an ayetlerini en başa alması, konuyu dinsel açıdan temellendirmek gibi bir işlevi olsa da, söylemi Kur'an'ın deyişlerini aştığı için, döneminin bilimini ve gündelik deneyimlerini onda okuması olarak algılanabilir. O, sık sık, Tanrı'yı yüceltmek adına, saydığı yararların aslında çok az olduğunu, insanın kavrayamayacağı nice yararlı ve hikmetli olguların bulunduğunu hatırlatır.[225]

---

[219] Ġazzâlî İbn Sînâ'nın söylediklerini aynen tekrar eder. Bkz. Mehmet Dağ, **İbn Sînâ'nın Psikolojisi**, ss. 364 -365.

[220] Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, Ar., ss. 88-89; Tr., ss. 66-67. Aynı deyişler için bkz. **el-Ḥikme.**, ss. 60 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, s. 567.

[221] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 5 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 563 vd.;

[222] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 54.

[223] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 32. Kur'an hiçbir şeyin gereksiz yaratılmadığı anlayışını şöyle dillendirir: "*Göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmadık.*" **Sâd Sûresi**, 27.

[224] Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 5.

[225] Ġazzâlî şöyle der: "*Tanrı'nın tüm varlıklarını ya da onlardan birisindeki tüm hikmetleri saymaya kalksak, aciz kalırız. İnsanların hikmetler konusunda kavrayabileceği, sadece Tanrı'nın onlara bildirdiği kadarıdır.*" **el-Hikme.**, ss. 4-5. Aynı anlayış için bkz. **Kimya-yı Saâdet**, ss. 563-564.

O, önce gökyüzünün ve oradaki nesnelerin, ardından yeryüzünün ve oradaki varlık ve nesnelerin insansal yararını ele alır. Onca, gökyüzünün, muhteşem güzelliğinin, üzüntüleri ve kederleri azaltmak, kalpteki vesveseleri kaldırmak, korku ve endişeyi yok etmek, Tanrı'yı anımsatmak, kalbe O'nun büyüklüğünü yerleştirmek, zihinlerdeki sıradan düşünceleri yok etmek, aşk hastalığı olanlara şifa, özlemi olanlara teselli, sevenlere arkadaş, Tanrı'ya dua edenlere dergah olmak gibi bir dizi işlevi bulunmaktadır.[226] 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 eğmekte, kışın ışığını azaltmakta, yazın da artırmaktadır. O, bunları, insan ve bitkilerin yararı için yapmaktadır.[227] Ġazzâlî, güneşin önemini belirtmek için, '*eğer Tanrı geceyi kıyamete değin sürdürse, size O'ndan başka kim ışık verir*'[228] ayetini anar. Gece, ay ve yıldızlar da boşuna yaratılmamıştır. Tanrı geceyi, insanlar dinlensin diye var etmiştir.[229] 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, Tanrı'nın yüceliğini hatırlatmak içindir.[230] Yıldızlar, hem insanın içini rahatlatan gökyüzünün süsleri olarak hem müneccimlik yapanlara aracı olmak hem de kara ve denizde insanları yollarını bulmaları için var edilmişlerdir.[231]

"*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.*" [232]

Tanrı'nın hikmetlerinin en büyüklerinden birisi de, O'nun, felekleri (*eflâk*) yaratmasıdır. Bu felekler, yeryüzünün sabit ve sağlam bir biçimde durmasını sağlamayı amaçlamaktadır. [233]

Ġazzâlî'ye göre, yeryüzünün yaratılış hikmetiyse, canlılar için barınak olmak, onların yiyeceğini, insanları rahatsız eden leşlerin gömülmesini sağlamaktır.[234] Onca Tanrı, '*yeri biz döşedik; ne güzel döşeyiciyiz*'[235]; '*biz yeryüzünü, hem dirilere hem de ölülere toplanma yeri, yaptık*'[236]; '*ondan suyunu otlağını çıkardık, tüm bunları size ve hayvanlarınıza faydalı olsun diye var ettik*'[237] diyerek bu olgulara işaret etmektedir.[238] Ayrıca onca, Tanrı'nın yer yüzünü sürekli sallamaması, bunu arada bir yapması da tanrısal hikmete işaret eder. Nitekim o, Tanrı yeryüzünü sürekli sallasaydı orada yaşanmazdı; O, bunu, arada bir yapmakta ve insanları bu-

---

[226] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 5-6.
[227] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 7 vdd..
[228] **Kasas Sûresi**, 71.
[229] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 9 vd..
[230] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 10.
[231] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss.10-11.
[232] Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 11.
[233] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 11.
[234] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 12 vd.; **Kimya-yı Saâdet.**, s. 566.
[235] **Zâriyât Sûresi**, 48.
[236] **Mürselât Sûresi**, 25-26.
[237] **Nâzi'ât Sûresi**, 31-33.
[238] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 12.

nunla uyarmaktadır, demektedir.[239] Ġazzâlî'ye göre, hikmeti gereği yer yüzünün hazineleri olan madenleri insanlar için var eden Tanrı,[240] 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.*"[241]

Tanrı dağları, Kur'ân'da bildirdiği gibi, sapasağlam dikmiş, yerin sarsılmasını önlemek için ağırlık yapmış, suyun merkezi olmasını sağlamıştır. Dağlar, kerestelik ağaçların, yaban hayvanlarının yaşam alanlarıdır. Ayrıca Ġazzâlî, dağların kavimlerin doğal korunma yeri olduklarını, düşman saldırısında mevzi görevi gördüklerini, madenlerin çoğunun orada yaratıldığını söyler[242] ve ekler:

"*Tüm bunlar, abes olarak, rasgele yaratılmış değildir. Hepsi varlıkların gereksinimine uygun olarak yerli yerince yaratılmış ve bununla evrenin iyiliği gözetilmiştir.*"[243]

Onca, denizler de boşuna yaratılmamıştır. Çünkü, Kur'an, onların, insanların taze etler yemeleri, inci ve mercan gibi süs eşyası çıkarmaları, gemilerle seyahat etmeleri ve yük taşımaları için yaratıldığını söyler.[244] 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.[245] 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.*"[246]

Tanrı'nın varlıklar için yarattığı en yararlı şeylerden birisi de, Ġazzâlî'ye göre, sudur. Çünkü su, hem insan, bitki ve hayvanların yaşamlarını sürdürmede hem de toprağı çamur haline getirip ev yapmada gereklidir.[247] Onca hava, varlıkların yaşamlarını sürdürmek,[248] yağmur bitki-

---

[239] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 13.
[240] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 13-14; **Kimya-yı Saâdet.**, s. 566.
[241] Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 15.
[242] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 15-17; **Kimya-yı Saâdet.**, s. 566.
[243] Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 16.
[244] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 17 vd.; **Kimya-yı Saâdet.**, ss. 568-569.
[245] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 18-19.
[246] Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, s. 18.
[247] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 19 vd..
[248] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme.**, ss. 21 vd.; **Kimya-yı Saâdet.**, s. 569.

leri bitirmek,[249] ateş yemek pişirmek, ısınmak, madenleri eritip işlemek, geceleyin aydınlanmak ve ısınmak için var edilmiştir.[250] O, hayvanların yaratılış amacının ise, insanlara etiyle, sütüyle, yünüyle, yük taşıyıcılığı ile yardım etmek olduğunu söyler.[251] Tanrı hayvanları insanın hizmetine verdiği için, onlara akıl vermemiştir. Eğer onca, Tanrı file, deveye, ata akıl verseydi, insandan daha güçlü olduklarından, kendilerini kullandırmazlardı.[252] Tanrı'nın inekten süt, arıdan şifa olan bal çıkarması, insanlara en büyük nimetidir.[253] Bitkilerin var edilmesi de, insanın ihtiyaçlarına dönüktür ve onlar olmasa insan gıdasız kalır.[254] Ġazzâlî, insanın kendi organlarının da, tıpkı hayvanlarınki gibi, gereksinimlerine uygun olduğunu belirtir. Nitekim onca 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, kanı temizlemek için ciğer, kalbi korumak için kalp kafesi, onu hayvanlardan ayırmak için aklı, güzel görünmek için tırnakları, saçları ve kirpikleri vb. yaratmıştır.[255] Ġazzâlî, insanın organlarını Tanrı'nın 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 bilen Tanrı'nın bir takdiridir.*"[256]

III.3. Tanrı'nın 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, saltık olan Tanrı'ya 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, Tanrı'nın insanlardan birisini seçip, kendi istemiyle ona, bilgi ve hikmeti verdiğini kabul etmek, onları diğer insanlardan ayrıcalıklı bir konuma yükseltmek demektir. Gerçekten Kur'an'a bakıldığında, peygamberlerin gerek bilgikuramsal gerekse varlıkbilimsel açıdan diğer insanlardan üstün kılındığının ifade edildiğini, onlara diğer insanlara verilmeyen, kimi ayrıcalıkların verildiğinin söylendiğini görürüz. Bu ayrıcalıklar, vahiyde olduğu gibi, kimi zaman bilgi kaynaklarındaki bir ayrıcalığa,[257] kimi zaman da, Hz. Muhammed örneğinde olduğu gibi, dörtten fazla kadınla evlenebilmek, kendisini sunan kadınlarla birlikte olmak, eşlerine ayrıcalık tanımak gibi sosyal olgulara dönük olabilmekte-

---

[249] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 22 vd..
[250] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 23 vd..
[251] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 51 vd..
[252] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 53 vdd..
[253] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 58 vd..
[254] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 67 vd..
[255] Bkz. Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., ss. 26 vdd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 563-566.
[256] Ġazzâlî, **el-Ḥikme**., s. 36.

dir.[258] Ayrıca, Kur'an'da muhkem ve müteşâbih ayetlerden söz edilmesi[259] ve kimi yorumlara göre, müteşâbih olanların yalnızca bilgide derinleşmiş (*râsiḫ*) olanlarca bilinebileceğinin söylenmesi,[260] seçkincilik ve sıradancılık anlayışının meşrulaştırılmasında ve kapsamının genişletilmesinde etkin bir rol oynamıştır.

Kendinden önce oluşturulmuş düşün geleneğini ve Kur'an'ın anlayışını dikkate alan Ġazzâlî, seçkincilik ve sıradancılık öğretisini onaylamış ve ona bilgikuramsal ve varlıkbilimsel anlayışında önemli bir yer vermiştir. Onun bu konuda en yakın esin kaynağının Fârâbî olduğu söylenebilir. Nitekim o, Fârâbî'deki anlatıma[261] oldukça yakın bir ifadeyle genelde varlıkları, Tanrı'dan yola çıkarak varlıkbilimsel değeri gittikçe düşen bir varlık hiyerarşisi benimsemekte ve aynı hiyerarşiyi insanlara da uygulamaktadır.[262] 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, bilgeler (*'ulemâ*) ve yer yer de siyasiler gelmektedir.[263] Çünkü veliler, Tanrı ile tıpkı peygamber gibi, ilham kanalıyla da olsa, kimi bilgiler almakta[264]; siyasiler ise, onun kimi zaman dillendirdiği deyişiyle, Tanrı'nın insanları yönetmeleri için yarattığı insanlar ve Tanrı'nın gölgeleri olmaktadır.[265] O kelâmcı ve fıkıhçıları, onların kimi konularda, halk düzeyini aştıklarını söylese de,[266] 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 yönetimsel durumlarını dikkate alan bir sınıflamadır. O bu sınıflamasını, kimi zaman seçkinler seçkini (*ḫavâss el-ḫavâss*), seçkin (*ḫavâss*) ve halk (*'avâmm*) olarak betimlerken[267] kimi zaman da seçkinler (*ḫavâss*) ve halk (*'avâmm*) olarak dillendirmektedir.[268] Bu sınıflama onca, insanların kendiliklerinden oluşturduğu bir sınıflama değildir. O bu sınıflamayı dört temelden hareketle tanrısal bir zemine oturtur. İlk temel, Tanrı'nın öncesiz takdiridir. Çünkü Tanrı, takdiri gereği, kimilerini öne almış, kimilerini geride bırakmıştır. Bu durum değiştirilemez. O şöyle der:

---

[257] Örneğin bkz. **Fussilet Sûresi**, 6; **Nisâ Sûresi**, *163*.

[258] Örneğin bkz. **Ahzâb Sûresi**, 30-33, 50-53.

[259] Kur'an'daki, muhkem ve müteşâbih deyişlerinin geçtiği ayetler paradoks içerir. Nitekim, **Hûd Sûresi**, 1. ayet Kur'an'ın tamamının muhkem olduğunu söylerken, **Zümer Sûresi**nin 23. ayeti onun tamamının müteşâbih olduğunu söyler. **Âli İmrân Sûresi**nin 7. ayeti ise bir kısmının muhkem, bir kısmının da müteşâbih olduğunu söyler.

[260] Bkz. İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, TDV Yayınları, Ankara 1989, s. 129.

[261] Bkz. Fârâbî, **el-Medinet'ül Fâzıla**, ss. 30 vdd..

[262] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., ss. 105 vdd..

[263] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 122-123 ve 141-142; **el-Maḳṣad**., ss. 28-29 ve 35-36 ve 45-56 ve 77-78 ve 80 -82 ve 105; **İḥyâ**., cilt: I, s. 19; **Mişkât el-Envâr**, ss. 6 vd.; **Me'âric**., s. 105.

[264] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 87 ve 105 vdd.; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 29-30; **Mi'râc es-Sâlikîn**, s. 139; **Mişkât el-Envâr**, s. 35; **İḥyâ**., cilt:I, ss. 25 vd.; **Mîzân el-'Amel**, s. 53; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., ss. 78-79. **Me'âric**., s. 89.

[265] Bkz. Gazâlî, **Devlet Başkanlarına (Nasihat'ül-Mülûk)**, çeviren: Osman Şekerci, Sinan Yayınları, Ankara 1978, s. 52.

[266] Krş. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 60 vdd. ve 89 vd.; **el-Meżnûn es-Saġîr**, ss. 171-172; **er-Risâle el-Va'ẓıyye**, ss. 57-59; **Fayṣal et-Tefriḳa**., ss. 129-131; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., ss. 47-48.

[267] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 6 .

[268] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 89 vd.; **el-Meżnûn es-Saġîr**, ss. 171-172; **er-Risâle el-Va'ẓıyye**, ss. 57-59; **Fayṣal et-Tefriḳa**., ss. 129-131; **el-İḳtiṣâd**., ss. 51-52; **el-Maḳṣad**., s. 116.

"Yaklaştıran da, uzaklaştıran 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, kendine daha yakın bir yerde oturtsa, doğal olarak, onu diğerinin önüne geçirmiş olmakla, onu yüceltmiş (takdîm) 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 ('ulemâ), 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 gerileten...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)."[269]

Ġazzâlî'nin seçkincilik ve sıradancılık öğretisini dayandırdığı ikinci temel, insanların zihinsel düzeyleri ile ilintilidir. O bu olguyu, '*sana ruhtan soruyorlar*' ayetine gönderme yaparak şöyle dillendirir.

"Tanrı elçisi, neden ruhun sırrının ve hakikatinin ortaya konulmasından men edildi denirse, şöyle yanıt verilir: Ruh, zihinlerin anlayamayacağı, algıların kaldıramayacağı bir takım niteliklere sahiptir. Çünkü insanlar, sıradan ('avâmm) ve seçkinler (ḫavâs) 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 Ḥanbeliye 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 uzaklaştırdılar. Fakat yine de, O'ndan cisimsel eklentileri tümden uzak tutmaya akılları yetmedi; çünkü onun bir yönünün bulunduğunu iddia ettiler. Ama bunun yanında, Eş'arîler ve Mu'tezilîler, sıradanlıktan kurtularak, Tanrı'yı cisimlikten ve yönden 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 ilişti-rildiğinde, seni hemen dinsizlikle suçlarlar ve derler ki: 'Bu bir benzetmedir (teşbîh); çünkü sen,

---

[269] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 105.

özel bir biçimde, kendini, Tanrı'nın nitelikleriyle donatıyorsun.' Oysa, onların bu söylemi, Tanrı'nın en özgün niteliğini bilmemekten kaynaklanmaktadır."[270]

Ġazzâlî'nin seçkincilik ve sıradancılık öğretisinin dayandığı üçüncü temel, ikincisiyle iç içedir ve Kur'an'nın halka özgü (*ḫaṭabî*), kelâmcılara 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'ıẓa el-ḥasene) ve onlarla en güzel şekilde tartışarak (câdilhum bi'lleti hiye aḥsen) davet et.' Bil ki, hikmetle, güzel öğütle ve tartışmayla Tanrı'ya çağıran ayrı ayrı gruplardır.*" [271]

O, bu anlayışının uzantısı olarak, Kur'an'ın insanbiçimci deyişlerinin halka özgü olduğunu, oysa insanbiçimciliği (*teşbîh*) yadsıyan kısımlarının ise, seçkinlere özgü olduğunu ima eder.[272] İnsanbiçimci ifadelerin ve Kur'an'ın içsel yorumunun, kimi kez halka anlatılmamasını önerir; halkı ondan uzak tutmaya çalışır[273]; ama İbn Rüşd'ün deyişiyle, halka dönük eserlerde, bu konuda ayrıntılı bilgiler aktarır.[274] Ancak, onun bu tutumu, halkı değişik grupların inançlarından uzak tutmaya dönüktür ve müceddidlik 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.

Ġazzâlî'nin, seçkincilik ve sıradancalık 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.[275] Ruh onun tarafından, duyusal ruh, hayalî ruh, aklî 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 aklî idrak aşamalarıyla iç içedir ve halk, en çok, vehmî idrake ulaşabilir; oysa seçkinler, kalp gözü aracılığı ile, tümel akıl ve tümel nefsle ilişki kurarak, aklî idrak aşamasının zirvesine ulaşırlar.[276] Bu nedenle halkın bilgisi kuruntudan ibarettir; gerçek tümel bilgi seçkinlerin bilgisidir ve Tanrı'nın vergisidir.

---

[270] Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., ss. 47-48. Aynı anlayış için bkz. **el-Meżnûn es-Saġîr**., ss. 170-172.

[271] Ġazzâlî, **el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm**, ss. 6-7; **İlcâm el-'Avâmm**., s. 120. Ġazzâli, anılan anlayışa dayanarak insanların inançlarını da sınıflandırır. Onca sırasıyla, insanların bilgisel derecelerine göre, burhanî, 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**., ss. 114-117.

[272] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 94.

[273] Bu anlayış en belirgin olarak **İlcâm el-'Avâmm 'an 'İlm el-Kelâm** (ss. 60 vdd.) adlı yapıtta belirir.

[274] Bkz. İbn Rüşd, **el-Keşf**., ss. 267 vd..

[275] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 90-91; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 40; **Me'âric**., ss. 41 vd..

[276] Bkz. Ġazzâlî, **Miṣkât el-Envâr**, ss. 34-39.

a-Seçkinler Seçkini (Ḫavâss el-Ḫavâss):

Bu gurup, Ġazzâlî'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[277]; bu uykuda iken gerçekleşebileceği gibi, uyanık iken de gerçekleşebilir.[278] Tanrı'nın izniyle mucizevî olgular gerçekleştirirler[279] ve nefisleriyle doğayı ve diğer nefisleri etkilerler.[280] Halkı, Tanrı'ya ve ahiret bilgisine yönlendirirler ve Tanrı adına şeriatı kurarlar. Bu şeriat, Ġazzâlî'ye göre, hem dünya hem de ahiret mutluluğunun kaynağıdır.[281] Peygamberlerin zihni, ateş değmeden tutuşan fitil gibidir[282]; onlar peygamberliği çalışarak elde etmemişlerdir; uzlet hayatı yaşayıp, dünyadan uzaklaşarak Tanrı'ya yaklaşmaya çalışmışlarsa da, bu, peygamberliği kazanmak için değildir; çünkü peygamberlik, doğrudan Tanrı vergisidir.[283]

Ġazzâlî 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. [284]

Onun kanısına göre, peygamberler, güvenilir; yani doğru sözlü, ussal yetenekleri çok üstün, emanete sadık, günahsız, Tanrı katında en yüksek dereceye sahip, eşsiz kimselerdir.[285] Ancak onların, Tanrı katındaki dereceleri, birbirinden az da olsa farklılaşır. Onların, Tanrı'ya en yakını, İslam peygamberi Muhammed'dir.[286] Ġazzâlî bu anlayışı, '*Mûsâ sağ olsaydı, bana uymaktan başka çaresi olmazdı*'[287], '*ben ademoğullarının seçkiniyim (seyyid); bununla gururlanıyorum ve ben Adem yaratılmadan da peygamberdim*'[288], '*Adem çamurla su arası bir şey iken ben peygamberdim*'[289], '*ben peygamberlerin yaratılışça ilki, gönderilişçe sonuncusuyum*'[290], '*Tanrı'nın ilk yarattığı şey Muhammed'in tözüdür*'[291], '*sen olmasan felekleri yaratmazdım*'[292] hadislerine dayandırır.[293] Ġazzâlî, peygamberler arasında derecelendirmeye değinirken, tıpkı İslam filozofları gibi dinin ve şeriatın geçirdiği bir evrimden de söz eder.[294] Onca, '*din ve şeriat,*

---

[277] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 104 -106; **Me'âric.**, ss. 89-90 ve 125; **Mişkât el-Envâr**, ss. 35-36; **el-Ḥikme.**, s. 77; **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 128-129; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 29-30.
[278] Bkz. Ġazzâlî, **Fayṣal et-Tefriḳa.**, s. 122; **Kimya-yı Saâdet**, s. 29.
[279] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd.**, ss. 208-209; **Tehâfüt.**, s. 192; **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 146-148.
[280] Bkz. Ġazzâlî, **el-Meżnûn el-Kebîr**, ss. 147-148; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 28-29.
[281] Bkz. Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet.**, ss. 46-47.
[282] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, ss. 72 ve 132-133
[283] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, s. 131.
[284] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, s. 106.
[285] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 51 ve 117; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 73 -75.
[286] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 51 ve 82.
[287] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 51.
[288] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 51; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 50.
[289] Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 50; **Me'âric.**, s. 116.
[290] Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 50-51; **Me'âric.**, s. 116
[291] Ġazzâlî, **Me'âric.**, s. 118.
[292] Ġazzâlî, **Me'âric.**, s. 118.
[293] Bkz. Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 50-51; **el-Maḳṣad.**, s. 51; **Me'âric.**, ss. 116 vdd..
[294] Bkz. Mehmet Dağ, **İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, ss. 11-13.

Adem ile başlamış, Nûh, İbrâhîm, Mûsâ gibi peygamberlerden geçerek olgunlaşmış, Hz. Muhammed ile bu gelişim son noktasına ulaşmıştır.'[295] 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, Ġazzâlî'nin Hz. Muhammed'i ve onun örnekliğinde diğer peygamberleri, Kur'an'dan ve hadislerden yola çıkarak nasıl aşkınlaştırdığının ilginç bir örneğini sunmaktadır:

"Tanrı elçisinin insanlar üzerinde hakları bulunmaktadır. Bu hakların ilki, onun getirdiği her şeyi, söylediklerini, kalp ile tasdik edip, dil ile, o, Tanrı'nın tüm insanlığa gönderdiği elçisidir, diyerek tanıklık etmek, hem emrettiği hem de yasakladığı tüm şeylerde ona uymaktır. Aynı şekilde, ona karşı sevgi beslemek, içten olmak, onu ululamak, ona itaat etmek ve ona dua etmek (ṣalâvât) gerekir. İşte tüm bunlar zorunludur (vâcib). Bil ki, tüm İslam topluluğu (ümmet), Tanrı elçisinin şeytandan ve günahlardan korunmuş olduğu 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 elçiliği sırasında, bilerek veya bilmeyerek (ḳaṣd ev ġayr ḳaṣd) yalandan ve sözünden dönmekten uzaktır. Çünkü bunlar, hem ussal hem de görüş birliği (icmâ') ile mucizeye aykırıdır ve kabulü imkansızdır. Onu, peygamberlikten önceki 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 uzlaşı ile mucizeye aykırıdır. Bildirdiği şeylerde yanılgı, sadece, bir koşulla olası olabilir; o da, derhal farkına varmaktır. Bu yanılgı 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 (ümmet) 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

---

[295] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, s. 119.

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 (vâcip) 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 bulunması, 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 ölüleri diriltmesi, bilgisiyle ebedi geçerli hüküm vermesi, zihnine ve amaçlarına ilişen 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 (nesḫ) ve şeriatının hükümlerinin ebedi olması, mucize olan kitabının değişim ve bozulmadan 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 şefaat eden ve şefaati ilk kabul edilen olması, ümmetinin yarısının kıyamet 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." [296]

Ġazzâlî'nin, bu kadar ayrıcalıklı kıldığı peygambere, olumsuz şeyler yüklemenin ya da onu aşağılamanın, acaba cezası nedir? Bunu da ondan dinleyelim:

---

[296] Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., ss. 74-77.

"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 elçisinde kusur gören, ayıplayan, huyunda, yaratılışında, dininde ve ahlakında, nesebinde, iffet ve şerefinde ona bir noksanlık ve kusur iliştiren, hakaret amacıyla, onu bir şeye benzeten, önemsemeyen ve diliyle küçümseyen kimse, öldürülmelidir."[297]

b-Seçkinler (Ḫavâss):

Seçkinler, Ġazzâlî'ye göre, velileri, bilgeleri ve siyasileri içermektedir. Onca veliler, Tanrı'nın seçkin kulları ve Tanrı dostlarıdır. Bu kimseler, bu dünyadan el etek çekerek, kendi çabaları ve içsel deneyimleriyle Tanrı'ya ulaşmaya çalışan kimselerdir.[298] Kuşkusuz, her çaba gösterenin, bu aşamaya ulaşacağı konusunda, bir güvencesi 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 nefs aracılığı ile oradan bir takım hakikatleri elde ederler ve tıpkı peygamberler gibi bu bilgi alma, hem uyanık hem de uykuda iken gerçekleşebilir.[299] Aynı durum, bilgeler içinde geçerlidir. Onların yaşantısı tümüyle peygamberlerin yaşantısına benzer. Onlara, tıpkı peygamberler gibi, inziva hayatı sevdirilmiştir; gönül gözü açılmıştır ve hakikatleri, bizzat yaşayarak elde etmeleri sağlanmıştır.[300] Velilerin ve bilgelerin temel ereği, ahiret ve tevhit bilgisine yönelmek, ihya ve tecdit hareketiyle insanları şeriata ve tanrısal yükselişe yönlendirmektir.[301] Onlar ahlakıyla, mizacıyla, dünyaya değer vermemeleriyle, iradelerini Tanrı'ya teslim etmeleriyle halka örneklik ederler. Yani peygamberden sonra, onun yaşamının örneği olurlar.[302] 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 müceddidin geleceğini bildirmiştir.[303] Bu anlayışa uygun olarak Ġazzâlî, velilerin ve bilgelerin görevinin ihya olduğunu söyler.[304] Ancak onların başarı ve başarısızlıklarının Tanrı'nın takdirine bağlı olduğunu kaydeder. Nitekim o şöyle der:

"Sıradan insanları, diğer dünyadaki mutluluğa iletmeye çalışanlar, onları doğru yola yönlendirenler, görünüşte peygamberler, veliler ve bilginler gibi görülse de, aksine, onların dilleri aracılığı ile sıradan insanlara doğru yolu gösteren Tanrı'dır. Onlar, yalnızca Tanrı'nın tedbiri ve kudreti altında iş gören varlıklardır."[305]

---

[297] Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 77.
[298] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., s. 89; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 27-28.
[299] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, s.105 vd.; **Me'âric**., ss. 87-88; **Mişkât el-Envâr**, ss. 35-36; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 29 vd.; **Fayṣal et-Tefriḳa**., s. 122.
[300] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., ss. 75-76.
[301] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 60 vd.; **el-Maḳṣad**., ss. 45-46 83 ve 96 ve 116.
[302] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 45-46 ve 82-83.
[303] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ**., s. 43.
[304] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 96.
[305] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., s. 116.

Ġazzâlî, 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. Ġazzâlî'nin siyaseti peygamberlik kurumunun içine dahil etmesi, teolojik kökenli siyaset felsefesinin bir uzantısıdır ve bu anlayış ortaçağ İslam 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 dünyevî bir konudur. Bu olgunun farkına varamayan Ġazzâlî'ye göre, peygamberlerin siyaseti, hem dışa hem de içe hitap eder.[306] Hz. Muhammed öldükten sonra, siyasal görevi seçkin dört halife sürdürmüş; ardından halifelik sona ermiş, sultanlık dönemi başlamış ve siyasal bozulmalar baş göstermiştir.[307] Onca bu sultanlar, halkın sadece dışına hitap etmektedir. Oysa gerçek siyaset, hem iç hem de dış dünyaya hitap etmeli ve halkı birleştirmeyi başarmalıdır.[308] Bu anlayış, Ġazzâlî'nin toplumsal birleştiricilik projesinin bir yansımasıdır ve siyasilere, bu konuda düşen görevleri anımsatmaya dönüktür. O, kendi hayatı siyasilerle iç içe geçmesine karşın, son dönem eserlerinde, bilgeleri siyasilerden uzak durmaya çağırır.[309] Bunun nedeni, siyasilerin yaşamını 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 gözlemlemesi 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 yaklaştığı kadar, Tanrı'dan uzaklaşır... Sultanın yanına giden âlimlerin Müslümanlara zararı kumarcılardan ve hilecilerden daha çoktur.*"[310]

O, anılan kötü durumu değiştirmek için, Platon ve ondan esinlenen Fârâbî'nin bilge hükümdarını anımsatırcasına siyasilerin bilge olmaları, şeriatı iyi bilmeleri, halkı, uhrevi saadete yönlendirmeleri gerektiğini söyler; çünkü onca siyaset, dinin ikiz kız kardeşidir.[311] Siyasal düzenin sağlam olmaması, dinsel yaşamı da tehlikeye sokar. Bu yüzden Ġazzâlî, zalimde olsa,

---

[306] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt:I, s. 19. Ġazzâlî'nin siyaset konusunda görüşleri için bkz. Zerrin Kurtoğlu, **İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku**, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, ss. 216-234.

[307] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 44 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, s. 211.

[308] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 19-20.

[309] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 66 vd.; **Kimya-yı Saâdet**, s. 211.

[310] Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 211.

[311] Bkz. Ġazzâlî, **el-İḳtiṣâd**., ss. 236 vd..

yöneticilere isyanı meşru görmez.[312] 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, Nasîhât el-Mülûk'de şöyle der:

"*Tanrı, insanoğlundan iki grubu seçip, yaratıkları üzerine üstün kıldı: Peygamberler ve devlet başkanları.*"[313]

O, bu anlayışının uzantısı ve döneminin düşün geleneğine uyarak sultanları, Tanrı'nın yer yüzünde 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.*"[314]

c-Sıradan İnsanlar ('Avâmm):

Toplumun çoğunluğunu oluşturan bu insanlar, bilgikuramsal açıdan, kuruntusal idrak aşamasını aşamamış; bu yüzden hakikati elde etmek için, yol göstericiye (*mürşîd*) gereksinimi olan insanlardır.[315] Gazzâlî'nin bu anlayışı Fârâbî'nin yapıtlarına dayanmaktadır.[316] Onca, eğer, bu insanların zihni, sapkın guruplarca karıştırılmamış ve sapkın inançlarla doldurulmamışsa, bunları, gerek kelâmî gerekse hakikate yönelik diğer tartışmalardan uzak tutmak gerekir. Ancak inançlarında kuşku oluşmuşsa, o zaman, kimi hakikatler onlara açılır.[317] Bu nedenle, Tanrı'nın nitelikleri önceli mi öncesiz mi, Kur'an yaratılmış mı yaratılmamış mı, herhangi bir ayetin içsel yorumu şu mu bu mu ya da ruh, kader ve Tanrı'nın nitelikleri türünden tartışmalardan onları uzak tutmaya çağırır.[318] Ayrıca onları, Tanrı'ya cisim ve cisimsel nitelikler iliştirmedikleri sürece, Kur'an'ın insan benzeşimli ayetlerini çevirtiden (*te'vîl*) uzak tutmak gerekir.[319] Hz. Mu-

---

[312] Bkz. Gazzâlî, **el-İktişâd.**, ss. 239.

[313] Gazâlî, **Nasihat'ül-Mülûk**, s. 52.

[314] Gazâlî, **Nasihat'ül-Mülûk**, s. 52.

[315] Bkz. Gazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 45-46 ve 82-83; **Eyyuhâ el-Veled**, ss. 161-162; **Ḫulâṣa et-Taṣânîf.**, ss. 146-147; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 19-20; **er-Risâle el-Ledünniyye**, s. 109.

[316] Bkz. Fârâbî, **es-Siyâset'ül-Medeniyye**, çevirenler: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, KB Yayınları, İstanbul 1980, ss. 43-44.

[317] Krş. Gazzâlî, **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 88 vdd.; **İlcâm el-'Avâmm.**, ss. 61 vdd.; **er-Risâle el-Va'ẓıyye.**, ss. 57-59.

[318] Bkz. Gazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss.47-48 ve 85; **el-Meẓnûn es-Saġîr**, ss. 171-172. Gazzâlî aynı tutumunu **İḥyâ**'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.*" **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 57-58. O, bir başka parçada ise şöyle der: "*Herhangi bir şey özünde herkesin anlayamayacağı kadar ince olur ve onu ancak seçkin insanlar (ḫavâss) anlayabilir. Onlara gereken bunu başkalarına açmamaktır. Eğer açarlarsa, sıradan insanlar ('avâmm) onu anlayamayacağı için fitneye neden olur. Peygamberin ruhun sırrını gizli tutup açıklamaması bu yüzdendir... Aynı şekilde, Tanrı'nın nitelikleri konusunda da herkesin anlayamayacağı incelikler vardır. Bu yüzde Tanrı elçisi onu, ilim, irade ve kudretlerine benzeterek anlattı.*" **İḥyâ.**, cilt: I, s. 94.

[319] Gazzâlî, ruh, Tanrı ve nitelikleri konusunu halka açmamayı önerir; kader konusu anlaşılabilir bir konudur ama halka açılmamalıdır; insanbiçimci (*teşbihî*) ifadeler konusunda ise, iyi anlatılırsa anlaşılabileceğini söyler, ama bu konu da kimi zaman sıkıntı doğurabilir. O bu yüzden halka selefin, anılan deyişleri doğrultusunda susmaları anlayışını salık verir. **İḥyâ.**, cilt: I, ss. 94-98. Onun halka önerdiği selefî anlayışın insanbiçimci nitelikler konusundaki tavrı onca şunlardır: "*Aşkınlaştırma ve maddî niteliklerden arındırma (taḳdîs), olduğu gibi kabul (taṣdîḳ), yetersizliğin itirafı (el-i'tirâf bi'l-'acz), susma (sükût), olduğu gibi koruma (imsâk), içsel anlamı araştırmama (el-keff), seçkinlere teslim olma (et-teslîm li ehl el-ma'rife).*" **İlcâm el-'Avâmm.**, ss. 61-62.

hammed'in deyişiyle, herkese algılama düzeyi ve zihinsel kapasitesi doğrultusunda konuşmak zorunludur. Yalın hakikati algılayamayacak düzeyde olana, hakikati anlatmak, onu zayi etmektir.[320] Onca, halka düşen, tahkikî iman değil, taklidî 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, işitici olduğunu ve O'nun benzeri bir şey olmadığını onaylamaktır. O-nun, bunları kabul etmesi ve hakikatini araştırmaması gerekir. Konuşma, bilgi ve diğer niteliklerin önceli mi öncesiz mi olduğu gibi soruları hatırına getirmeden ölen kimse mümindir...Ona, kelâmcıların 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 ('avâmm) böyle inanmışlardır. Ancak kim yaşadığı yerde (belde) konuşulan, tanrısal konuşmanın önceliliği ve öncesizliği, tanrısal oturmanın (istivâ), tanrısal inmenin (nüzûl) ve diğerlerinin neliği hakkında yapılan tartışmaları duyar, bunları kalbine sokmaz, ibadet ve eylemiyle meşgul olursa, iman sınırının içinde kalır. Eğer 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 sözüdür. Tanrısal oturma (istivâ) gerçektir, kibirlenerek bu konuda soru sormak bir yenilik icat etmektir (bid'at); onun nasıllığı bilinmemektedir.' Yine, şeriatın getirdiği tüm şeylere, öz olarak (mücmel), gerçekliğini ve neliğini 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, kelâmcının katında hasta olarak kabul edilmez. Az bir söz ona yeterlidir; onun kanıtları incelenmesi şart 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 aklı 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. Fakat burada önemli bir sorun vardır. O sorun şudur: Her aklı zayıf olan gururludur ve önde olma isteğine 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 o-*

---

[320] Bkz. Gazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 57-58; **Eyyuhâ el-Veled**, s. 165; **Ḫulâṣa et-Taṣânîf**., s. 151; **Mişkât el-Envâr**, s. 6.

lan,...selefin yoluna uymak, elçiye inanmak, öz olarak Tanrı'nın indirdiği, elçisinin haber verdiği şeyleri araştırmadan, kanıtları incelemeden onaylamaktır. Onların, tartışma yerine takva ile uğraşmaları gerekir. Peygamber, dostlarını tartışmaya dalmış görünce, kızmış ve yüzü kızarmış bir durumda şöyle demiştir: 'Ben size bunu mu emrettim? Siz durmuş kitabın bir kısım ayetlerini diğer kısmıyla tartıştırıyorsunuz. Tanrı'nın size emrettiğini yapın; yasakladıklarından da sakının ve tartışmayın.' Peygamberin bu yaptığı, doğru olan yöntemi salık vermektir."[321]

Ġazzâlî, kelâmın kılı kırk yaran tartışmalarını bir kenara bırakıp, sağlam taklidî inancı olanları, peygamberleri, velileri ve selefi 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 Tanrı'ya ulaşmaya çalışmaktır.

III.4. Bir Bütün Olarak İnsanın ve Evrenin Ereği:

Klasik İslam düşüncesi, Kur'an'ın hiçbir şey boşuna yaratılmamıştır,[322] 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 kelâmcılara, gerek filozoflara, gerekse tasavvufçulara bakılırsa, farklı sözcüklerle ifade edilse de, Tanrı ve eylemlerinin bilinmesi ve insanın gerçek yaşam olduğuna inanılan ahiret hayatına hazırlanmasıdır.[323] Onlarca, insanın mutluluğu bunda saklıdır ve evren bunun için var edilmiştir. Kelâmcı, Tanrı'nın, evreni yaratırken, oraya göstergelerini yerleştirdiğini, bu göstergeleri görüp, şeriatın gereklerini yerine getirenin sonsuz mutluluğu imleyen cennete gideceğini; göstergeleri görüp Tanrı ve niteliklerini çıkarsayamayan ve şeriata uymayanların ise, sonsuz acıyı imleyen cehenneme gideceğini söyler.[324] Filozoflar ve onlardan etkilenen tasavvufçular, kelâmcının dillendirdiği anlayışı farklı sözcüklerle şöyle ifade ederler: '*Tanrı gizli bir hazineydi, bilinmek istedi ve evreni var etti.*'[325] Bu açıdan insana düşen, Tanrı'yı bilmek; onun eylem ve nitelikleriyle bezenip, O'na yükselmektir. Onlar bunu yer yer Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmak olarak da nitelerler. Bu durumda, Tanrı'ya benzeyen ve O'na yakın olan, sonsuz mutluluğu elde edecek, O'na ulaşamayan ise karanlıklar içerisinde kalacaktır.[326]

Ġazzâlî, hem kelâmcıların hem de filozofların ve tasavvufçuların söylemini eserlerinde dillendirir. Onca, daha önce de değindiğimiz gibi, bu dünyanın kendinde bir gerçekliği yoktur.[327] Bu dünyanın bir parçası gibi görünen insan, özü itibarıyla, yani ruhsal açıdan, saltanat

---

[321] Ġazzâlî, **er-Risâle el-Va'ẓıyye**, ss. 57-59.

[322] Örneğin bkz. **Sâd Sûresi**, 27; **Duhân Sûresi**, 38.

[323] Örneğin krş. İbn Sina/İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**, çeviren: M. Ş. Yalt Kaya ve Babanzade Reşid, YK Yayınları, İstanbul 1996, ss. 123 vdd.; İbn Rüşd, **el-Keşf.**, ss. 189 vdd; eş-Şâbûnî, **el-Bidâye fî Uşûl ed-Dîn**, hazırlayan: Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 1995, ss. 19 vdd.; H. Kamil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, s. 61.

[324] Bkz. eş-Şâbûnî, **age.**, ss. 90 vd..

[325] Bu deyiş kudsî hadis olarak nitelenir ve tam metni şöyledir: "*Gizli bir hazineydim; bilinmek istedim ve varlıkları yarattım.*" Aclûnî, **Keşf el-Ḫafâ**, cilt: II, Beyrut 1351, s. 132.

[326] Bkz. Mehmet Dağ, **Fârâbî'nin İki Yapıtı**, ss. 39-40.

[327] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 97-98.

(*melekût*) evrenine; ilinti olan beden yönüyle ise, gelip geçici, kendinde sürekliliği olmayan aşağı (*süflî*) evrene aittir.[328] Onda, madde-ruh ayrımı çok keskindir; ruh aydınlığı, madde ise karanlığı simgeler.[329] Ruhun bedene ilişmesi bir düşüştür.[330] Bu nedenle Gazzâlî, tıpkı Yeni-Platonculukta ve bu geleneği izleyen İslam filozoflarında olduğu gibi, insanın en aşağılara atıldığını ifade eder. Bu anlayışı, Kur'an'ın, '*insanı aşağıların aşağısına indirdik*'[331] ve Hz. Muhammed'in, '*Tanrı varlıkları karanlıkta yarattı; sonra da onlara kendi nurundan saçtı*'[332] deyişiyle destekler. Bedene girmek ve aşağı evrene düşmekle, karanlıklar içerisinde kalan ruh, kendi ait olduğu yere dönmeyi arzulayacaktır. İşte bu arzu onca, insanın gerçek ereğini imlemektedir. Bu nasıl gerçekleşecektir? Yani ruh, düştüğü karanlıktan tekrar kurtulup, kaynağına, geldiği yere nasıl ulaşacaktır? Bu bağlamda Ġazzâlî'nin Hz. Muhammed'in göğe yükselişini ifade eden miraç (*yükseliş*) motifinden hareketle, bir Tanrı'ya yükseliş öğretisi oluşturduğu görülür.[333] Bu öğretinin temelini, iki olgu oluşturmakta ve onca bu iki olgu, insan ve evrenin ereğini dile getirmektedir. Bunların ilki Tanrı'ya yönelik bilgi; ikincisiyse Tanrı'ya götüren eylemdir. O şöyle demektedir:

"*Bil ki, yer ve gökler ile ikisinin arasındakiler, (Tanrı'ya yönelik) bilgi ve eylem yüzünden yaratılmışlardır.*"[334]

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.[335] Onun yükseliş öğretisini ayrıntılı olarak ele almak gerekmektedir; çünkü onca, evrenin ve insanın ereği orada gizlidir.

Ġazzâlî'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.[336] Onca insan, bilici ve yapıcı güçleri açısından, hayvanla melek arasında orta bir yerdedir.

"*İnsan iki derece arasında orta bir yerdedir. Sanki o, hayvanlık ve melekliğin bireşiminden oluşmuş bir varlıktır.*"[337]

Ġazzâlî'ye göre, iç ve dış duyular ile hareket yetileri açısından insan, hayvana benzerken, aklı ile onlardan ayrılır ve meleklere benzer.[338] Ancak meleklere olan bu benzeyiş gizil

---

[328] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, ss. 90 vd.; **Me'âric.**, ss. 40-41; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 19 vd..
[329] Bkz. Ġazzâlî, **er-Risâle el-Ledünniyye**, s. 91; **Mişkât el-Envâr**, s. 13.
[330] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, ss. 13-14.
[331] **Tîn Sûresi**, 5.
[332] Bkz. Ġazzâlî, **Mişkât el-Envâr**, s. 14.
[333] Gazzâlî'nin en temel konusu budur; bu nedenle **Me'âric el-Ḳuds**, **Mi'râc es-Sâlikîn**, **Risâle eṭ-Ṭayr** ve **Mişkât el-Envâr** adlı yapıtlar tamamen bu konuya ayrılmıştır. Yine **İḥyâ**'nın **Acâ'ib el-Ḳulûb** bölümüyle, **Kimyâ-yı Saâdet** ilk bölümlerinin ana konusu budur. O'nun deyişiyle söylersek, '*nefs bilgisinden hareketle adım adım Tanrı'ya yükselmek*' ana hedeftir. Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, s. 32.
[334] Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, s. 61.
[335] Bkz. Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 61-63.
[336] Bkz. Ġazzâlî, **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 41 vd.; **Me'âric.**, ss. 60 vd.; **Mi'râc es-Sâlikîn**, ss. 124 vd.; **Mizân el-'Amel**, ss. 30 vd..
[337] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 28.
[338] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 28-29; **Mizân el-'Amel**, ss. 30-31.

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.[339] Bunları, bedeni helak etmemek için elde etmek zorunludur. Ġazzâlî, dünyadan bunlardan ötesini talep etmemek gerektiğini söyler. Onca dünya, din yolunun konaklarından biridir; yolcuları, Tanrı'ya götüren bir yol ve misafirlerin yiyeceklerini alabilmeleri için açıkta kurulmuş bir pazardır.[340] O, ahiretin tarlasıdır. Dünyaya anlam veren, Tanrı'ya ulaşmada bir araç olmasıdır.[341] Bu yüzden, orada dine hizmet etmeyen her şey kötüdür. O şöyle der:

"*O halde, dünyada kötü olanlar, din için olmayanlardır... Bunun için peygamberimiz, dünya ve içindekiler lanetlenmiştir (mel'ûn); ancak, Tanrı'yı anmak ve buna yardım edenler lanetli değildir, demiştir.*"[342]

Ġazzâlî, Hz. Muhammed'in diliyle lanetli ve Kur'an'ın diliyle de, gelip geçici ve bir oyun olduğunu söylettiği dünyayı,[343] Hz. İsâ'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.[344] Ġazzâlî, yine Hz. Muhammed ve Hz. İsâ'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.[345] Onca, bunun gerçekleşmesinin, birbiriyle iç içe olan iki aşaması vardır.

İlk aşama, öfke ve şehvet yetilerinin etkisi altında olan nefsi ıslah etmek, onun deyişiyle, kötülüğü emreden nefsi (*en-nefs el-emmâre*), kendini kınayan nefse (*en-nefs el-levvâme*), ardından, güvene ermiş (*en-nefs el-mutma'inne*) ve razı olunmuş nefse (*en-nefs el-merżyye*) dönüştürmektir.[346] O, insan nefsinin yükselişine ilişkin bu aşamaları Kur'an ayetlerine dayandırır.[347] 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 nefsle ilinti içinde olan ve onlardan bilgiler alan kuramsal aklın denetimine girmesini imlemektedir. O, bunu yer yer insanın şeriatın emrinin altına girmesi ve sabretmesi olarak da niteler.

İnsanın kurtuluşunun ikinci aşaması, onun doğrudan bilişsel yetileriyle ilintilidir. Onca bilişsel yükseliş, sanısaldan kesin bilgiye yükselişi imlemektedir. Bu yükselişin ilk basamağı,

---

[339] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, ss. 19 ve 55; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 52-53.
[340] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 19; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 51 ve 54-55.
[341] Bkz. Ġazzâlî, **İḥyâ**., cilt: I, s. 19; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 55-56.
[342] Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 56.
[343] **Hadîd Sûresi**, 20. Bkz. Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, ss. 377-378.
[344] Bkz. Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 53.
[345] Bkz. Ġazzâlî, **Eyyuhâ el-Veled**, ss. 155-156; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 53-54; **Ḫulâṣa et-Taṣânîf**., s. 137.
[346] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., ss. 39-40; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn**., s. 41.
[347] Ġazzâlî'nin görüşünü dayandırdığı ayetler şunlardır: **Fecr Sûresi**, 27-28; **Yûsuf Sûresi**, 31 ve 53; **En'âm Sûresi**, 112; **İsrâ Sûresi**, 85; **Ra'd Sûresi**, 28. O, bu ayetlere ek olarak, '*cihadın en erdemlisi nefisle olandır*', '*en azılı düşmanın iki yanın arasındaki nefistir*' hadislerini de kullanır. Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric**., ss. 39-40.

duyular, ikinci basamağı, hayal, üçüncü basamağı, kuruntular, dördüncü basamağı ise, ussallardır.[348] 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."[349]

Bu yükseliş Ġazzâlî'nin dilinde, kalbi bütün dünyevi isteklerden çekmeyi, duyular ve dış dünya ile bağları koparmayı, dinsel pratikleri takva ile yerine getirmeyi gerektirir. Tanrı'nın takdiriyle, bu yükselişi gerçekleştirenler, melekler aracılığı ile kesin bilgiye ulaşırlar; hakikat onların gönlüne melekler vasıtasıyla, korunmuş levhadan akar. Böylece, meleklere benzeyen ve ruhunu düştüğü yere geri çıkarmayı başaran insan, meleklere yakın olmakla Tanrı'ya da yaklaşmış olur.[350]

Ġazzâlî, nefsin ve ruhun bu yükselişiyle, insanın en büyük mutluluğu ve yaşamının ereğini gerçekleştirdiğine inanır. Bu yükseliş ve yaklaşma, onun tanrısal nitelikleri ve isimleri doğrudan deneyimlemesine, hakikatin tekliğini kavramasına neden olur. Bu kavrayış, onun dilinde, meleklere benzemek ve Tanrı'nın 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 (refîḳan li'l-mele'i el-'alâ min el-melâ'iketi) olur." [351]

Ġazzâlî'nin bu nitelemesi, Tanrı'yı 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.[352]

Onca, nefsinin ve ruhunun yükselişini sağlamış insan, arınmış ruhuyla, ölünce, sonsuz mutluluğa ulaşır; halkın deyişiyle cennete, velilerin deyişiyle Tanrı'ya kavuşur. Ġazzâlî, bu anlayıştan hareketle, insanları cennete gitmek için değil, seçkinlerin yaptığı gibi Tanrı'ya kavuşmak için O'na yükselişe çağırır ve makbul olan eylemin karşılıksız olduğunu kaydeder.[353] Fakat, gerek yükselişin gerekse Tanrı'ya kavuşmanın insanın eylemlerinden çok, Tanrı'nın dile-

---

[348] Bkz. Ġazzâlî, **Me'âric.**, ss. 74-76; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 73-76; **Mişkât el-Envâr**, ss. 34-36; **el-Maḳṣad.**, ss. 28-29.

[349] Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, s. 74.

[350] Bkz. Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 29; **Kimya-yı Saâdet**, s. 75; **Mişkât el-Envâr**, ss. 35-36; **Me'âric.**, s. 76.

[351] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad.**, s. 27.

[352] Bkz. Ġazzâlî, **el-Munḳiẕ.**, ss. 40-41; **Kimya-yı Saâdet**, ss. 47 vdd.; **İḥyâ.**, cilt: I, s. 39; **Ravża eṭ-Ṭâlibîn.**, ss. 25-27; **Mişkât el-Envâr**, , ss.18 vd.; **el-Maḳṣad.**, ss.120-124.

mesine bağlı olduğunu söylemeyi ihmal etmez. Çünkü onca, seçkinlerin deyişiyle Tanrı'ya kavuşmak ya da kavuşamamak, halkın deyişiyle cennete ya da cehenneme gitmek insanın eleminin 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 çağrıştırırsa, sözümü bu şekilde anlamamalısın. Bilmelisin ki, ben böyle bir şey söylemiyorum. Aksine diyorum ki, insan cennete, Tanrı'nın fazlı, keremi ve rahmetiyle gider.*"[354]

Onun kimi eserleri, insanın önüne koyduğu cenneti, maddî niteliklerle donatırken,[355] kimileri, onun tümden ruhsal olduğunu,[356] kimisi ise, hem ruhsal hem de maddî cennetin bulunduğunu ima eder.[357] 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; şeriatın emir ve yasaklarına muhatap olan, sonuçta sevap ve ceza görecek olan da yine odur. İnsan, onu arındırdığında kurtuluşa erer; kirlettiğinde ise hüsrana uğrar. O varlıkların özüdür ve bedenin ölmesiyle yok olmaz, bâki kalır. Eğer o bilgilerle donanırsa, Tanrı'ya kavuşma müjdesiyle sevinir ve sonsuz mutluluğa erişir.* "[358]

Onun maddî dirilişi yadsıdıkları ve ikinci yaşamın ruhsal olduğunu söylediği için, filozofları dinsizlikle suçlaması,[359] bu açıdan oldukça anlamsızdır. Kaldı ki o, cennetin ve cehennemin neliğinin ve gerçekliğinin insan tarafından bilinemeyeceğini de söylemektedir. Nasıllığı

---

[353] Bkz. Gazzâlî, **el-Maḳṣad.**, ss. 58-59.

[354] Gazzâlî, **Ḫulâṣa et-Taṣânîf.**, s. 134. Aynı pasaj **Eyyuhâ el-Veled**'te 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.

[355] Onun bu tutumu, ikinci yaşamın ruhsal olduğunu söyleyip maddî dirilişi yadsıyan filozofları dinsizlikle suçlarken belirginleşir. Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 235 vd.; **el-Munḳiẕ.**, s. 16; **el-İḳtiṣâd.**, s. 249; **Fayṣal et-Tefriḳa.**, s. 133.

[356] Bkz. Gazzâlî, **Me'âric.**, s. 55.

[357] Bkz. Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, ss. 57 vd.. Gazzâlî'nin bu konudaki çelişkileri erken dönemlerde fark edilmiş ve eleştiri konusu olmuştur. İbn Tufeyl şöyle der: "*Gazâlî 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. Tehâfütü'l-Felâsife adlı yapıtında felsefecileri bedensel dirilişi (haşr-i cismani) inkar ettikleri, ödül ve cezayı yalnız ruhlara özgü kabul ettikleri için dinsizlikle itham ettiği halde, Mîzân adlı yapıtının başlarında felsefecilerin bu konudaki görüşleri ile sufilerin inançlarının çakıştığını, el-Munkız'da ise kendi inançlarının da tasavvuf önderlerinin inançları ile uygunluk içinde bulunduğunu, bu gerçeğe uzun araştırmalardan sonra ulaştığını söyler. Gazâlî'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... Gazâlî, görüşleri böyle bölümledikten sonra şöyle der: 'Anlam bakımından birbiriyle çelişen bu sözlerin hiçbir yararı olmasa bile muhatabı atalarından öykünme yoluyla aldığı inanç konusunda kuşkuya düşürmek gibi bir yararı vardır. Bu yarar doğru yola ve gerçeğe yöneltmek için yeterlidir. Çünkü kuşku duymayan kişi bakmaz; bakmayan görmez; görmeyen ise kör ve şaşkın kalır.*" İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**, çevirenler: M. Şerafettin Yaltkaya ve Babanzade Reşit, (İbn Sînâ'ın **Hay bin Yakzan**'ı ile birlikte basım), YK Yayınları, İstanbul 1996, ss. 71-72.

[358] Gazzâlî, **Me'âric.**, Ar., s. 55; Tr., s. 26.

[359] Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 235 vd.; **el-Munḳiẕ.**, s. 16; **el-İḳtiṣâd.**, s. 249; **Fayṣal et-Tefriḳa.**, s. 133.

bilinemeyen bir şeyin, ruhsal olduğunu söyleyenleri dinsizlikle suçlamak, ne ölçü de doğrudur? Nitekim o, cennet ve cehennemin neliğinin bilinemeyeceğini şöyle anlatmaktadır:

"*Hatta daha ileriye giderek diyeceğim ki, hiç kimse ne ölümün ne cennetin ne de cehennemin gerçekliğini (ḥaḳîḳat) bilemez. Bu hususlar ancak, ölümle birlikte cennet ve cehenneme girdikten sonra bilinir. Çünkü cennet, haz veren nedenlerden ibarettir. Eğer hazzı 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.*" [360]

Ġazzâlî'nin insanın ve evrenin ereğini betimlerken ortaya koyduğu uslamlamalar, 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 uzaklaşıp kendi hayal dünyasına dalmakla elde edileceğini savlaması; insanın önüne, ne olduğunu kendisinin de bilmediğini söylediği, Tanrı'ya 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, insanın yönünü öte dünyaya yönlendirmektir. Kuşkusuz bu, aslında bilimin, sanatın, felsefenin, kısacası, tüm uygarlığın bir kenara itilmesidir.

Ġazzâlî'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, Ġazzâlîci kalıtın İslam düşüncesindeki etkileri neler olmuştur? Ondan sonra ortaya çıkan ıslahat hareketleri ve günümüz modern İslam düşüncesinde görülen yeniden yapılanma teşebbüsleri Ġazzâlîci anlayışı aşabilmiş midir? Bu sorulara yanıt bulabilmek için, Ġazzâlî'den sonra İslam düşüncesinin gelişimini ana hatlarıyla ele almak ve modern yeniden yapılanma hareketleri ile Ġazzâlî'nin bireşimci tecdit ve ihya hareketini, yöntembilimsel ve temel düşünsel çerçeve açısından karşılaştırmak gerekmektedir.

---

[360] Ġazzâlî, **el-Maḳṣad**., ss. 33-34.

IV. BÖLÜM
ĠAZZÂLÎ'NİN TANRI VE EVREN TASARIMININ GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

IV.I. Gazzâlî'den Günümüze İslam Düşüncesi ve Gazzâlîci Kalıt:

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 Gazzâlîci 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 düşünürlere bakılırsa, Gazzâlî'den sonra İslam dünyası düşünsel açıdan ciddi bir duraklama ve gerileme süreci içerisine girmiştir.[1] Bu duraklama, İslam düşüncesindeki 8-11. yüzyıllar arasındaki düşünsel dinamizmi yok etmiş, hem felsefeyi hem de pozitif ve dinsel bilimleri saf dışı etmiştir. Bu araştırıcılara bakılırsa, Gazzâlî sonrası tam bir taklit dönemidir ve şerhler ve haşiyelerle geçmişin bir tekrarıdır; bu nedenle geçmişi aşıp yeni ürünler ortaya konulamamıştır. Onlarca bunda, Gazzâlî'nin felsefeyi reddinin güçlü bir rolü olmuştur. Öte yandan bu dönem, pratik ve kuramsal düzeydeki tasavvufun tarikatlaşma dönemidir ve Gazzâlî bu hareketi pekiştirmiştir. Bu hareketler de, insanları bu dünyadan uzaklaştırıp, ahirete yöneltmiş; bilgiyi bu dünyanın araştırılmasında değil, tıpkı 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 kaderci ve tevekkülcü bir anlayış egemen olmuştur.[2] Modern araştırıcılara 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. Söz gelimi, 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*

---

[1] Bkz. Gaston Bouthoul, **Zihniyetler**, çeviren: Selmin Evrim, İÜEF Yayınları, İstanbul 1975, ss. 93 vd.; Pervez Hoodbhoy, **İslam ve Bilim**, çeviren: Eser Birey, Cep/Düşün Yayınları, İstanbul 1992, ss. 157 vd.; Cemal Yıldırım, **Bilim Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, ss. 67 vd.; Ahmet Emin, **İslam'ın Bugünü**, çeviren: Abdulvehhab Öztürk, Gaziantep 1977, ss. 122 vd.; Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yayınları, İstanbul 1979, ss. 253 vd.; Hüseyin Atay, **Önsöz**, Fahreddin Razî'nin Kelâm'a Giriş'i (el-Muhassal) içinde, KB Yayınları, Ankara 2002, ss. 32 vd.; Cemil Sena, **Hazreti Muhammed'in Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, ss. 327 ve 333 vd..

[2] Bkz. Pervez Hoodbhoy, **age.**, ss. 157 vdd.; Süleyman Uludağ, **age.**, ss. 253 vdd.; Cemil Sena, **age.**, ss. 333-334.

istikamet vermemiş olmasalardı, Araplar Galileleri, Keplerleri ve Newtonları yetiştiren bir millet olmuş olabilirlerdi."[3]

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 araştırıcılarının da kaydettiği gibi İslam düşüncesi Gazzâlî öncesi ve sonrası diye ikiye ayrılmaktadır.[4] Hatta kimi düşünürlere göre, Gazzâlî sonrası İslam düşüncesi, Eş'arî kelâmı ile Gazzâlî'nin Eş'arî ve sufi düşünceyi birleştiren eklektik düşüncesinin bir bireşimidir.[5] 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 bireşimci 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 bireşimci bir düşünürdür[6] ve düşüncelerinin hemen hepsinin izleri, Eş'arî kelâm geleneği, tasavvuf, İslam felsefesi ve fıkıh ekolleri içerisinde sürülebilir. Onun özgünlüğü, bir toplum projesi etrafında farklı akımların görüşlerinin 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 Eş'arî kelâm geleneği ve öğretmeni Cüveynî'nin düşüncelerine dayanmaktadır.[7] Bu yüzden İslam dünyasında felsefenin kaderini Gazzâlî'ye bağlamaktan çok, kelâm ve felsefe arasındaki mücadelede, fıkıhçıların felsefeye hücumlarında ve felsefecilerin benimsediği düşünsel çerçevede aramak gerekir. Gazzâlî'nin önceki kelâmcılardan 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 kelâm geleneğine dahil etmesi; bir başka deyişle,

---

[3] Anılan pasajı, Aydın Sayılı, Sachau'nun, Beyrunî'nin **Kitâb Tahkik mâ li'l-Hind** adlı yapıtının çevirisi olan **Alberuni's India** (cilt: I, 1879, s.X) adlı yapıta yazdığı önsözden aktarmakta ve aynı anlayışı onaylar bir tutum takınmaktadır. Bkz. Aydın Sayılı, **Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri**, DTCFFAE Araştırma Dergisi içinde, cilt:I, Ankara 1963, s. 10.

[4] 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 uyarlarlar. Çünkü onlarca felsefenin dışlanması, İslam düşüncesinde pozitif bilimlerin de dışlanması demektir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin etkisi salt kelâmla sınırlı kalmamıştır. Örneğin bkz. Pervez Hoodbhoy, **age.**, ss. 157-158; Hüseyin Atay, **age.**, s. 33-34; A. Adnan Adıvar, **Tarih Boyunca Bilim ve Din**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, ss. 89-90.

[5] Ahmet Emin, **İslam'ın Bugünü**, s. 122.

[6] W. Montgomery Watt, **Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)**, çeviren: Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989, s. 2.

[7] Krş. Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, Doçentlik Tezi, Ankara 1976, ss. 11 vdd.

yabancı kökenli olarak görüldüğü için daha başından beri tepki gören felsefeyi[8] İslamileştirmesidir. Aslında bu İslamileştirme hareketi Iḫvân eṣ-Ṣafâ, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da da vardır; Ġazzâlî'nin yaptığı, bu hareketi daha köktenci bir anlayışla Kur'an'a iyice uygun bir hale getirmektir. Nitekim onun türümcü (*ṣudûr*) evren kurgusu, yetiler psikolojisi, bilgiyi ilhama indirgemesi, mantık, siyaset ve ahlak anlayışı vb. neredeyse bütünüyle Yeni-Platoncu İbn Sînâ ve Fârâbî'nin düşüncelerinin bir uzantısı gibidir. Bu yüzden ondan sonraki kelâmcılar - söz gelimi Faḫr ed-Dîn er-Râżî– İslam dünyasında felsefî-kelâmın öncülüğünü üstlenmişlerdir ve bu konuda kendilerine dayanak noktası olarak Ġazzâlî'yi almışlardır.[9] Felsefe, ilk bakışta dine aykırı gibi görünen birkaç unsuru ayıklandıktan sonra kolayca kelâma dahil edilebildiğine göre, bu durumda felsefenin savunduğu düşünsel çerçevenin özde kelâm geleneğinden çok da farklı olmadığı düşünülebilir. Ġazzâlî'nin bilime büyük bir darbe vurduğu söylenen, neden-sonuç ilişkisini yadsıyıp yerine aranedenci bir anlayış ikame etmesi de, büyük ölçüde Eş'arî geleneğin bir uzantısıdır ve önyargısız bir araştırma, bunun bütün İslam düşünürlerinin kabul ettiği '*Tanrı'nın her şeye gücü yeter*' ve '*Tanrı için akden olurlu olan her şey olasıdır*' anlayışının bir uzantısı olduğunu gösterebilir. Bu nedenle Ġazzâlî'nin nedenselliğe yönelttiği eleştiriler, kimi öğeleriyle Mu'tezilî düşünce geleneği içerisinde de bulunmaktadır.[10] Hatta, kimi araştırıcılara göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin neden-sonuç ilişkisine bakışı da Ġazzâlî'den çok farklı değildir; çünkü onlar da, bir bütün olarak, tıpkı Ġazzâlî gibi, ortaçağın genel kabulü olan, '*cansız nesnelerin bir etkinliğinin olamayacağı*' önermesine inanmışlar; ay-altı evrendeki tözsel dönüşümü canlı ve etkin saydıkları göksel varlıklara bağlamışlardır.[11] Böylelikle onlar da, tıpkı Ġazzâlî gibi neden-sonuç ilişkisini bir yan yanalık ilişkisine indirgemişler ve görünür nedenlerin sonucu üzerinde etkisinin olmadığını savunmuşlardır.[12] Ġazzâlî'nin bireysel aydınlanmayı ön plana çıkaran, bu aydınlanmayı gerçekleştirmek için içe yönelmeyi ve dünyadan uzaklaşmayı savunan anlayışı da İslam felsefesinde ve tasavvufta yaygındır[13]; bu yüzden dünyayı ve maddeyi kötüleme anlayışını da salt Ġazzâlî'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 Ġazzâlî'ye ait değildir ve istisnaları bulunmakla birlikte, neredeyse tüm İslam düşünürlerinin paylaştığı bir

---

[8] Bkz. Zerrin Kurtoğlu, **İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku**, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, ss. 25 vd..

[9] Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, **Fahrettin Râzî**, çeviren: Burhan Köroğlu, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, cilt: II; İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 268.

[10] Bkz. Majid Fakhry, **Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas**, London 1958, ss. 22 vdd.; Mehmet Dağ, **İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı**, OMÜİF Dergisi, sayı: 2, Samsun 1987, ss. 35 vdd.; Hasan Aydın, **Ortaçağ İslam Düşüncesinde Neden Kavramı ve Nedensellik**, İnsancıl Dergisi İçinde, İstanbul, Nisan 2002, ss. 30 vdd..

[11] Bkz. Mehmet Dağ, **Fârâbî'nin İki Yapıtı**, OMÜİF Dergisi, sayı: 14-15, Samsun 2003, ss. 79 vd.; Mehmet Dağ, **Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler**, OMÜİF Dergisi, sayı: 16, Samsun 2003, s. 33.

[12] Mehmet Dağ, **Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler**, s. 33 vd.

[13] 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)**, çeviren: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, ss. 21 vdd..

düşüncedir.[14] Bu durumda, Gazzâlî'nin düşüncelerinin kaynakları görmezden gelinerek, ondan 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 yansıması 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 Arapça'ya 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.*'[15] 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.[16] 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 Tanrı'ya ve öte dünyaya odaklanması, dünyevi olan her şeyin dinselleştirilmesi ve birer inanç öğesi haline getirilmesi gibi temel düşünsel çerçevelerin duraklama ve gerilemedeki rolü hesaba katılmalıdır.[17] Söz konusu ettiğimiz bu olgular dikkate alındığında, en azından üst yapı kurumları açısından İslam dünyasındaki düşünsel duraklamada ve gerilemede hem kelâmcılar 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 düşüncesindeki 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, Eş'arî anlayışla sufî anlayışı birleştirmiş,[18] 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

---

[14] Bu konuda bkz. Hasan Aydın, **Ortaçağ İslam Düşüncesinde İnsan İmgesi ve Özgürlük Sorunu**, İnsancıl Dergisi içinde, İstanbul, Eylül 2000, ss. 18 vdd.; İlhami Güler, **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım)**, Ankara Okulu, Ankara 2002, ss. 77 vdd..

[15] Bkz. Aydın Sayılı, **agm.**, s. 22.

[16] Anılan nedenleri göz önüne alarak yapılan irdelemeler için bkz. Aydın Sayılı, **agm.**, ss. 5 vdd.; Pervez Hoodbhoy, **age.**, ss. 175 vdd.; Hasan Aydın, **Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe Neden Geriledi? (Alt-Yapı Kurumlarından Kaynaklanan Nedenler)**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 94, İstanbul 2002, ss. 52 vdd..

[17] Bu nedenleri önemseyen çözümlemeler için bkz. Aydın Sayılı, **agm.**, ss. 5 vdd.; Pervez Hoodbhoy, **age.**, ss. 175 vdd.; Hasan Aydın, **Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe Neden Geriledi? (Üst-Yapı Kurumlarından Kaynaklanan Nedenler)**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 95, İstanbul 2002, ss. 44 vdd..

[18] Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı (Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine)**, çeviren: M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, ss. 294-295.

içeren felsefenin adını dinsizlikle özdeşleştirmiş, dünyalık ve gereğinden fazla bilgi peşinde koşmayı yermiştir.[19] Onun bu hareketi, bilimleri de içeren felsefenin medrese programlarına alınmasını engellemiş, İslam dünyasında felsefe karşıtı hareketleri beslemiş, Sünniler arasında sufiliğin ve tarikatların yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki, Ġazzâlî'nin bu projesi siyasal odaklarca da desteklenmiştir. Bu nedensiz değildir; çünkü Ġazzâlî'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 Ġazzâlî aşılamamışsa, bu, Ġazzâlî'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 Ġazzâlî'den sonra önemli sayılabilecek bir düşünürün yetişmediği söylenemez. Ġazzâlî'den sonra İslam düşüncesi, elbette başka önemli düşünürler yetiştirmiştir. Söz gelimi, İbn Sînâ ve Ġazzâlî'nin düşüncelerinden önemli esinler alan İşrâkî hareketin öncülerinden Şihâb ed-Dîn es-Suhreverdî,[20] tasavvuf geleneğine bağlı olan ve Ġazzâlî'ye çok şey borçlu olduğu anlaşılan İbn 'Arabî,[21] İslamın batısında yetişmiş ve Ġazzâlî'ye cephe almış, ona karşı felsefeyi savunmuş ve kimi kayıtlarla Meşşa'î düşünceye bağlı olan İbn Rüşd[22] ve tarih felsefesi alanındaki çalışmalarıyla İslam düşüncesine önemli katkılar sağlamış İbn Ḫaldûn,[23] İşrâkî geleneğe mensup Ṣadr ed-Dîn eş-Şirâzî (*Molla Ṣadrâ*)[24] bunlardan kimileridir. Bu düşünürlerin hemen hiçbiri kendisinden önceki düşünsel çerçeveden köklü bir kopuş yaratamamış; hepsi Ġazzâlî'de doruğuna ulaşan Tanrı merkezli düşünsel çerçeveyi devam ettirmişler ve toplum üzerinde yenileştirici bir etki de yaratamamışlardır. Bunlardan özellikle İbn Ḫaldûn, 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 kopamadığı 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 felsefî bir yöntem benimsiyor gözükmesine karşın, Ġazzâlî'yi örnek alarak, ona oldukça yakın argümanlarla felsefeyi mahkum etmesinde ve sufiliğe yönelmesinde yakalamak olasıdır.[25]

---

[19] Ġazzâlî, **İḥyâ' 'Ulûm ed-Dîn**, cilt: I, Beyrût, tarihsiz, ss. 42-43.

[20] Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, **Şihabeddin Suhreverdî Maktûl**, çeviren: M. Alper Tuğsuz, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: I, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 411 vd..

[21] Bkz. A. E. Afifi, **İbn Arabi**, çeviren: Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 11 vd..

[22] Bkz. Ahmed Fuat el-Ehvâni, **İbn Rüşd**, çeviren: İlhan Kutluer, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 163 vd..

[23] Bkz. Muhsin Mehdi, **İbn Haldun**, çeviren: Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: III, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 109 vd..

[24] Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, **Sadruddin Şirazî (Molla Sadrâ)**, çeviren: Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 153 vd..

[25] Bkz. Hasan Aydın, **Bastığı Dalı Kesen Adam: İbn Haldun**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 58, İstanbul 1999, ss. 80 vd..

Acaba Ġazzâlî'den sonra onu aşmaya çalışmış ve toplumda etki uyandırmış hiçbir ciddi düşünsel hareket meydana gelmemiş midir? Bu soru bizi, Ġazzâlî sonrası ortaya çıkan ıslahat ve modernist hareketleri incelemeye itmektedir.

IV.1.a. Modern Öncesi Islahat Hareketleri:

Ġazzâlî'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 uyandırırlar ve Ġazzâlî'de ifadesini bulan tecdit ve ihya hareketine oldukça benzer bir nitelik taşırlar ve toplumu dönüştürmeyi amaçlarlar.[26] Bu benzerlik daha çok yöntembilimsel bir benzerliktir ve özünü, Kur'an'a ve sünnete, bir başka deyişe, asrı saadete dönüş oluşturur.[27] Bunların en önemlileri, 13. yüzyılda Aḥmed b. Ḥanbel'in takipçisi olarak ortaya çıkan İbn Ḥazm[28] ve İbn Teymîye'nin[29] yeniden yapılandırması, 18. yüzyıldaki Muḥammed 'Abd el-Vahhâb'ın Vahhabilik akımı,[30] Hintli Ahmet Sirhindî'nin ve ondan etkilenen Şah Veliyyullah Dehlevî'nin[31] düşünsel hareketleridir. Özellikle bu son hareket, kimilerince modern İslamın doğuşunu simgelemektedir.[32] Bu hareketlerin tümü, İslam toplumunun içinde bulunduğu duraklama ve gerilemeden yakınarak, bir toplumsal eleştiriyle Kur'an ve sünnete dönüş hareketi başlatmışlar, İslam düşüncesinin gelişimi için içtihat kapısının açılması gerektiğini savunmuşlardır. Onların Kur'an ve sünnete dönüş hareketleri, özde İslamın ilk döneminin kültürüne geri dönüşü amaçlar ve bu nedenle fetih hareketleri sonrası İslam dünyasına giren ve Ġazzâlî tarafından Kur'an'da okunarak meşrulaştırılan kültürel mirası ve geleneksel İslamı dışlamaya dönüktür. Bu yüzden, özellikle İbn Ḥazm, İbn Teymîye ve 'Abd el-Vahhâb gibi düşünürler, tasavvuf ve felsefe gibi akımlara karşı çıkmışlar, mezhepsel bölünmeleri eleştirmişler ve akılcı tutumu yadsıyıp ayet ve sünnetlerin dışsal (*ẓahirî*) anlamına sarılmaya çağırmışlardır.[33] Sirhindî ve onun takipçisi Şah Veliyyullah ise, tasavvufa tümden karşı olmak yerine, Ġazzâlî'ye yaklaşarak, sufiliği ıslaha yönelmişlerdir.[34]

Modern öncesi ıslahat hareketlerini ele alan Fazlur Rahman bu hareketlerle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"*Bu ıslahat hareketlerinin tasavvuf ile ilgili tavırları tam bir reddedişten belli yerlerde değiştirilmiş şekliyle kabul edişe kadar değişiklik gösterse de, ortaçağ tasavvufunun mutlak*

---

[26] Bkz. Mehmet Aydın, **Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi**, Fazlur Rahman'ın İslam adlı yapıtının çevirisinin içinde, Selçuk Yayınları, Ankara 1993, ss. XVIII vd..

[27] Bkz. Fazlur Rahman, **İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri**, çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III içerisinde, Ankara Okulu, Ankara 2002, ss. 43-44; Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, ss. 283 vd..

[28] Bkz. Kasım Turhan, **age.**, ss. 284 vd..

[29] Bkz. Kasım Turhan, **age.**, ss285 vd.; Sirac el-Hakk, **İbn Teymiye**, çeviren: Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: III, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 19 vd..

[30] Bkz. Abdulhamid Sıddıkî, **Arabistan, Yemen, Irak, Suriye ve Lübnan'da Rönesans: Muhammed İbn Abdulvahhab ve Hareketi**, çeviren: Lamii Güngören, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: IV, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 241 vd..

[31] Bkz. Abdulhamid Sıddıkî, **Şah Veliyyullah Dehlevî**, çeviren: Y. Ziya Cömert, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: IV, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 345 vd..

[32] Bkz. J. M. S. Baljon, **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, çeviren: Ş. Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara 1994, ss. 14-15.

[33] Bkz. Macit Fahri, **age.**, ss. 283 vdd..

[34] Bkz. Abdulhamid Sıddıkî, **agm.**, s. 347 ve 356 vdd..

dünyayı ret tutumları[35] *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 ahlakî kötülükleri ortadan kaldırmaya çabalayarak, neticede, topluma daha dinamik bakış açısı kazandırdılar. Bu ıslahat hareketlerinin başat ilgisi, cemiyetin toplumsal-ahlakî 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 uğradığı toplumsal bozulmuşluk haliydi. Onlar öteki dünya hakkındaki inançları düzeltmek ya da güçlendirmek üzere varolmuş değillerdi; hedefleri, zamanlarındaki toplumu karmaşaya düşüren toplumsal ahlakî başarısızlıkları ıslah etmek idi. İşte bu yüzden, mahiyetleri icabı bu hareketler asıl ya da ilk İslamın ana özelliği olan hareketçiliği ve ahlakî dinamizmi, muhtelif derecelerde kuvvetlendirmişlerdir. Tümü siyasal olarak faaldiler; çoğu ideallerini gerçekleştirmek 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 sünnet 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 sebepledir ki, hepsi birden içtihat kapısını savunuyor ve nihai otoriteliği 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".*[36]

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 ereklemektedir.

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,

---

[35] Çeviride bir ifade yanlışı var gibi gözükmektedir. Doğrusu, '*dünyayı mutlak ret tutumları*' olmalıdır.
[36] Fazlur Rahman, **İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri**, ss. 43-44.

daha çok dış dinamiklerin bir ürünüdür[37] 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 düşüncesini 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 hareketin 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 ıslahat hareketlerine bazı şeyler borçlu olmakla birlikte,[38] onun doğuşunun ana nedeni, Müslümanların Batı düşüncesi ile yüz yüze gelmeleridir. Bilindiği gibi Batı, XII-XIII. 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.[39] 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.[40] Batı, bilim ve düşün alanındaki söz konusu devrimi, siyasal devrimlerle perçinlemiş; yayılmacı politikasıyla hammadde kaynağı olarak gördüğü ve Tanrı eksenli 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, Cemâleddîn Afganî ve

---

[37] Bkz. Macit Fahri, **age.**, ss. 302; Ferhat Koca, **Kur'an-ı Kerim'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme**, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, ss. 76 ve 106 vd..

[38] Fazlur Rahman, **İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri**, s.s. 44-45; Mehmet Aydın, **Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi**, ss. XXI vd..

[39] Bkz. S. F. Mason, **Bilimler Tarihi**, çeviren: Umur Daybelge, KB Yayınları, Ankara 2001, ss. 113 vd.; Cemal Yıldırım, **age.**, ss. 78 vdd.; A. Adnan Adıvar, **age.**, ss. 119 vdd..

[40] Bkz. M. Postan, **Ortaçağlarda Bilim Neden Geri Kalmıştır?**, çeviren: Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, ss. 174 vd.; Pervez Hoodbhoy, **age.**, ss. 32 vd..

Mısırlı Muḥammed 'Abduh olarak kabul edilir.[41] Aynı hareket Hindistan'da Seyyit Ahmet Han, Emir Ali, Muhammet İkbâl gibi düşünürlerce, farklı formlarda dillendirilmiştir.[42] Anılan hareket, Tanzimat sonrası Osmanlı imparatorluğunda yenilik yanlısı aydınlarca da dillendirilmiş, gerek Osmanlıcılık 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.[43] Yeniden yapılanmacı hareket, süreç içerisinde gelişimini sürdürerek devam etmiş; kimi parçalanmalara uğramıştır. Nitekim anılan hareketin Reşîd Rızâ ile selefiyeciliğe, Ferit Vecdi ile bireşimci muhafazakarlığa, Tâhâ Ḥüseyin'le laik-batıcılığa ve Ḥasan el-Bennâ, Mevdudî ve Seyyid Ḳutub gibi düşünürlerce de yeni ihyacılığa kaydığı söylenebilir.[44] Bu hareketler, daha sonraları S. Ḥüseyin Naṣr, Fârukî, Kirmânî, vb. düşünürler aracılığı ile bilginin İslamileştirilmesi hareketiyle belli ölçülerde birleştirilmeye çalışılmıştır.[45] 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, Ġazzâlîci anlayışın izlerini bulmak ve hatta Ġazzâlîci anlayışın pek fazla değişmeden devam ettiğini söylemek olasıdır. Ancak dikkate değer olan yön, yeniden yapılanma yanlısı düşünürlerde de, Ġazzâlîci 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 Ġazzâlî'de en yalın ifadesini bulan geleneksel İslami düşünsel çerçevedir; onlar, görünüşte eleştirel bir yaklaşımla Ġazzâlî'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 Kalıt:

Modern dönem yeniden yapılanmacı hareketler, tıpkı Ġazzâlî'nin tecdit ve ihya hareketinde olduğu gibi, belli bir toplum projesine gönderme yaparlar, bu haliyle onların genel içeriği

---

[41] Bkz. Macit Fahri, **age.**, ss. 301 vd..

[42] Bkz. Macit Fahri, **age.**, ss. 312 vd..

[43] Bkz. Bu düşünürlerin modernist söylemleri **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar**, (Rağbet Yayınları, İstanbul 1999, ss. 4 vdd..) adlı bir kitapta toplanmıştır.

[44] Bkz. Ferhat Koca, **agm.**, s. 107.

[45] Bkz. İlhan Kutluer, **İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar**, Bilgi, Bilim ve İslam II içinde, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, ss. 24 vd..

siyasi bir nitelik taşır.[46] Aynı olgu, özde geleneksel İslam düşüncesinde de vardır; çünkü geleneksel İslam düşüncesinde de din ve dünya ayrımına yer yoktur.[47]

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 Kur'an'ı yorumlama yöntemlerine yöneliktir. Sıraladığımız bu ilgi alanları, bir yandan, kendi varlık nedenlerine anlam vermeyi ereklerken, 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, Kur'an'dan hareketle kendini yasallaştırmaya çalışır.

I. Aşama: Yeniden Yapılanmayı Gerekçelendirme ve Geleneğin 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, Kur'an İslamının, bilime ve gelişime açık, dinamik olan gerçek yüzünü örtmüş ve İslam kültür ve uygarlığını yozlaşmaya ve gerilemeye mahkum etmiştir.[48] Hemen her yenilenme hareketi yanlısında karşılaştığımız bu düşünceleri Yaşar Nuri Öztürk şöyle ifadelendirir:

"...Hz. Muhammed'e isnat edilen sözlere dayanılarak, onun tebliğ ettiği kitabın onaylayamayacağı bir tür ikinci İslam sahneye çıkmıştır. Bu ikinci İslam, birkaç yabancı kültürün verilerinden aldığı örf ve kabullerle 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

---

[46] Aslında bu siyasi nitelik, daha Cemâleddîn 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 düşünülebilmelidir. 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, ss. 43-44. Öyle görünüyor ki, Öztürk ve onun gibi düşünenler, Atatürk'le birlikte gelen laik ve seküler yapıyı, Kur'an'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.

[47] Geleneksel İslam düşüncesinde din ve dünya ayrımının yerinin bulunmadığı bilinen bir olgudur. Ancak geleneğe karşı duran modernistler de anılan ayrıma karşı çıkarlar. Söz gelimi, 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.

[48] Bkz. Muhammed Abduh, **Tevhîd Risâlesi**, çeviren: Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1986, ss. 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 Yapılanma / Kur'an'a Dönüş**, ss. 23 vd.; Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss. 22 vd..

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 coğrafya olan Arap Yarımada'sının Cahiliyye denen kültürü ile yüz yüze gelmiş ve boğuşmuştur. Cahiliyye yerine oturan İslam, Emevîler tarafından saltanat kaygıları ve Arap olmayanlara duyulan nefretin de itişiyle erozyona tabi 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... Abbasîler devrinde Arapça'ya çevrilen Eski Yunan metinlerinin etkisi, kronolojik bakımdan son sıralarda olmakla birlikte, kalıcılık ve derinlik bakımından belki de birinci sıradadır. Hatta Muhammed İkbal gibi tartışmasız bir düşünce otoritesi, bu etkinin Müslüman düşünürlerin Kur'ansal ufuklarını kararacak 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 makâsıd (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 devrinin (bilim ve düşüncede yaratıcılığın duraksama devri) etkisi ile esas kaynağı olan Kur'ân'dan uzaklaşarak gelenekselleşmiş ve vahye dayalı yapısına büyük ölçüde yabancılaşmıştır."[49]

Modernist yeniden yapılanmacı düşünürlerin, geleneğe yönelik bu eleştirileri, ciddi bir anakronizm içerse de, özde, onların amaçları açısından oldukça işlevseldir; çünkü, geleneğin oluşturduğu İslamî miras, fetih hareketleriyle gelen pek çok düşünsel öğeyi, döneminin koşulla-

[49] Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 23-25.

rını gözeterek İslamileştirmiş, o düşünsel mirası İslamî bir metafizik ekseninde yeniden örgütlemiştir. Bu, onların İslamı zamanlarının koşullarına uyarlamak için zorunluydu; çünkü Kur'an ne sistematik bir hukuk, ne sistematik bir teoloji, ne sistematik bir felsefe vb. içeriyordu. Ayrıca Kur'an 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 İslamî yapı kurmayı denemektedirler. Bu aslında geleneğin ve özellikle Gazzâlî'nin geçmişte yaptığının bir tekrarıdır. Bu yüzden modernistlerin, geleneğin dini yozlaştırması ve saptırması iddiaları, aslında geçmiş düşünürlerin kasıtlı bir eylemi olmaktan çok, tarihsel gelişimin ve bu gelişime İslam toplumlarının ayak uyduramamasının bir sonucudur.

II. Aşama: Kur'an'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 özle kastettikleri çoğunlukla İslamın ana kaynaklarıdır.[50] Bu kaynak kimi kez, sadece Kur'an olarak sunulurken, kimi kez buna hadis de eklenir.[51] Ancak onların genelde hadis kültürüne bakışları eleştireldir ve hadislerin kabulünde Kur'an'a uygunluk esastır.[52] Kur'an'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.*"[53]

---

[50] Modernistlerin, geleneğin İslamı yozlaştırdığı iddiası, belli bir tarih imgesine dayanır ve bu imge Kur'an'da nesnellik kazanır. Nitekim Kur'an, peygamberliği meşrulaştırırken, sık sık bir önceki peygamberin öğretisinden halkın sapmasını ve insan eliyle tahrif edilmesini veri olarak kullanır. Son peygamber olan Hz. Muhammed, Yahudi ve Hıristiyanlıkta 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 tecdit ve ihya kavramı gündeme gelmektedir. Modernistler, anılan tarih imgesine dayanarak, Hz. Muhammed'den sonraki sapmaları Kur'an'a dönerek kendilerinin ortadan kaldıracaklarını savlamaktadırlar; çünkü onlarca Kur'an bozulmadan kalan tek kutsal kitaptır. Dolayısıyla onların tarih imgesi, öz, özden sapma ve öze dönüş üçgeninde anlam bulur. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Hasan Aydın, **Kur'an'ın Tarih Tasarımı Işığında Yeniden Yapılanma Hareketleri ve Post-İslamcılık**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 97, İstanbul 2002, ss. 92 vdd..

[51] Bkz. Muhammed Abduh, **age.**, s. 184 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 17 vd.; M. Şemsettin Günaltay, **agm.**, ss. 28 vd.; Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 39 vd..

[52] Bkz. Aḥmed Emîn, **Żuḥâ el-İslâm**, cilt, II, Beyrût, tarihsiz, s. 128 vd.; Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, cilt: IV, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1989, ss. 33-34; Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2001, ss. 576 vd..Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 24 vd..

[53] Süleyman Ateş, **Gerçek Bin Bu II**, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul tarihsiz, s. 68. Modernistlerin hadisler konusundaki tutumları için bkz. J. M. S. Baljon, **age.**, ss. 31 vd..

Hadislere karşı bu eleştirel tutum, geleneksel İslam düşüncesiyle modern yeniden yapılanmacılar arasındaki en gerilimli noktalardan birisidir.[54] Modernist yeniden yapılanmacı düşünürlerin hadis kültürüne karşı çıkmaları, hadislerin Kur'an'ı nesnelleştirmesi ve onun pek çok yargısını, tarihsel ve yerel koşullarla bağıntılı hale getirmesidir. Hadise karşı çıkan yeniden yapılanmacıların bir kısmı aynı anlayışla, Kur'an ayetlerinin oluşum nedenlerini ifade eden nüzûl sebeplerine karşı da eleştirel tavır alırlar[55]; onları kabul eder gibi görünenler ise, '*sebebin özel oluşu, ayetin hükmünün genelliğini engellemez*'[56] 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.[57] Bunda, gelenekçi İslam düşünürlerinin de kaydettiği gibi, kimi gerçek payları olmakla birlikte, hadis kültürüne tümden cephe almak çok makul olmasa gerektir.[58] Çünkü hadisler, Kur'an'ın yorumu niteliğindedir; gelenekçi düşünürlerin de ifade ettiği gibi, onların reddi peygamberin Kur'an yorum işlevinin reddi anlamına gelmektedir.[59] Öyle anlaşılıyor 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, '*Peygamberin Kur'an'ı yorumlamasının kendi dönemini bağladığını*' ima etmektedirler[60]; oysa gelenekçilere göre, Hz. Muhammed'in yorumu evrenseldir ve her dönemde geçerlidir; çünkü dinin peygamberidir, onu en doğru şekilde o anlamıştır.[61] Söz gelimi 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*

---

[54] Modernistlerin hadislere karşı takındıkları olumsuz tutumun eleştirisi için bkz. Yavuz Ünal, **Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış**, Etüt Yayınları, Samsun 2001, ss. 34 vdd..

[55] 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 tümden 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 sûrenin sonunda sûreden çıkardığı genel ilkeleri sıralar ve Kur'an'ı genel ilkelere indirger. Sözgelimi bkz. Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'n Çağdaş Tefsiri**, cilt: I, ss. 53 vd. ve 111 vd..

[56] Bu ilke aslında geleneğe ait bir ilkedir. Bkz. Ferhat Koca, **agm.**, s.93.

[57] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2003, ss. 76 vd.; Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 24 vd..

[58] Bu konuda krş. Yavuz Ünal, **age.**, ss. 31 vdd..

[59] Yavuz Ünal, peygamberin '*tebliğ, tebyin, helal ya da haram kılma, örnek olma*' görevlerinden söz ederek bu olguyu vurgulamaya çalışmaktadır. Bkz. Yavuz Ünal, **age.**, ss. 11 vdd..

[60] Fazlur Rahman, Kur'an'ın ve hadislerin, lafzî ve tarihî anlamlarına bağlılığın İslam düşüncesinin gelişiminin önünde set bir kaya olduğunu söylemekte ve onları tarihî 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 kullanmanın 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.

[61] Bkz. İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, TDV Yayınları, Ankara 1989, ss. 231 vdd..

zamanüstü 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 sözüyle göstermiştir ki, Allah elçisi dinin değişmezlerini koyma yetkisini değil, Allah tarafından konan değişmez hükümlerin, içinde bulunulan şartlara uygulanmasını üstlenmiştir."[62]

Bu durumda, gelenekten kopan modernist yeniden yapılanmacı düşünürlere göre, İslamın biricik kaynağını Kur'an oluşturmaktadır.[63] Bu onlara göre, İslamın bilgi kaynağının salt Kur'an olduğu anlamına gelmez; zira Kur'an, temel bilgi kaynakları olarak, vahiy'in yanında, kalp gözü, basiret, duyular, mütevatir haber ve aklın önemli yer tuttuğunu söyler.[64] Bu, gelenekçi düşünürlerce de onaylanır.[65] Onlar Kur'an'ın akla ve duyulara gönderme yapmasını, gelenekçi düşünürlere uyarak, Kur'an'daki bağlamından kopartıp, Kur'an'ın bilime teşvik ettiği biçiminde yorumlar ve bu bilimi modern bilimle özdeşleştirirler.[66] Kalp gözü ve basiret terimi onlarca ilhamı olası saymak anlamına gelir; fakat bu ilhamın nesnel bir bilgi kaynağı olduğu anlamına gelmez.[67] Onlar bu konuda yadsıdıkları geleneğe sığınırlar ve klasik kelâm geleneğinin de ilhamı nesnel bir bilgi kaynağı olarak görmediğini vurgularlar; bu tutumlarıyla tasavvuf geleneği ile çelişirler. Onlarca ilham, tıpkı klasik kelâm geleneğinde kabul edildiği gibi, sadece ilham sahibini bağlar[68] ve geçerliliğinin olabilmesi için vahye, yani kutsal kitaba uygun olması

---

[62] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 260. Burada modernistlerin bir çelişkisine bir soruyla dikkat çekmekte yarar vardır: '*Eğer hadisler ve Kur'an'a ilişkin peygamberin yorumları tarihsel ve yerelse, bir başka deyişle, onlar dönemini bağlıyorlar ve bugün geçerlilik taşımıyorlarsa, hadislere karşı niçin bu kadar katı, eleştirel ve yadsımacı bir tutum takınıyorlar?*' Öyle anlaşılıyor ki, bu çelişkinin temel nedeni, gelenekçiler karşısında tarihselliği savunmada çektikleri sıkıntıdan kaynaklanmaktadır. Tarihselliği savunamadıkları zamanlarda, Kur'an'ı nesnelleştiren hadislerin sıhhati konusuna sarılmakta ve bundan destek almaya çalışmaktadırlar.

[63] Hüseyin Atay, dinin ilk kaynak olarak Kur'an'ı değil aklı görmektedir; o, bu anlayışıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 34 ve 112-113.

[64] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 39 vd..

[65] Bkz. Şerafettin Gölcük, **İslam Akâidi**, Esra Yayınları, Konya 1994, ss. 36 vd. ve 53 vd..

[66] Süleyman Ateş şöyle der: "*Kur'an'ın ilme verdiği değer, her türlü takdirin üstündedir. Kur'an'ın inen ilk ayeti, oku emriyle başlar; okumanın vasıtası olan kalemden, öğretimden 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 lâyıkıyla korkar' (Fâtır,28) gibi ayetleriyle dinin gerçek manasını, Allah'ın kudret ve azametini ancak bilginlerin gereği gibi anlayacağını ifade etmekte, 'bilmiyorsanız, bilenlerden sorun' (Nahl,43) ayeti ile de, her şeyi ehlinden, bileninden sorup öğrenmeyi öngörmektedir... İslamın üstün gördüğü, değer verdiği ilim, sadece din ilmi değil, mutlak ilimdir. İlmin her çeşidi, özellikle müsbet ilimdir. Hz. Peygamber, ilmi, Müslümanın yitiği 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**, Arısan Matbaacılık, Ankara, tarihsiz, s. 213. Aynı anlayış için bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, çeviren: Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993, ss. 94-95. Kur'an'daki bilgiyi, aklı, deneyimi vurgulayan ve evren üzerinde düşünmeyi salık veren ayetleri modern bilime yönlendirme olarak algılamak, pek doğru olamasa gerektir; çünkü Kur'an'ın amacı, bilim yapmayı salık vermek değil, evrenden hareketle insanları Tanrı'ya götürmektir. Kaldı ki, Kur'an'ın bilgiyle kastettiği de beşerî bilgi değil daha çok vahiydir.

[67] Bkz. Yaşar Nurî Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 287 vd..

[68] Burada modernistlerin bir çelişkisine dikkat çekmekte yarar vardır. Modernist düşünürlerin kimileri ilhamı nesnel bir bilgi kaynağı olarak görmezler; buna rağmen onlar özde tüm insansal bilgiyi Tanrı'nın yaratısı olarak görürler. Söz gelimi, 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**, çeviren: Mevlüt Uyanık, İslamî 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.

şarttır. Bu yüzden Yaşar Nuri Öztürk, adeta Gazzâlî'yi hareket noktası seçerek, Kur'an'a uygun ilhamın Kur'an yorumundaki işlevine değinir ve müteşâbihlerin yorumunda ilhamı bir veri olarak ele alır. Ancak onca, ilham sahibinin bilgi donanımının bulunması şarttır ve yorumu kendini bağlar.[69]

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 Kur'an'ı sunmaktır. Söz gelimi 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 yüzdendir 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.*"[70]

Şu halde Kur'an'a dönüş, gelenekçilerin de paylaştığı anılan bilgi kaynaklarının yeniden gündeme getirilmesini sağlayacak ve bu bilgi kaynaklarından elde edilen bilgiler Kur'an'ın kontrolünden geçirilerek İslam dini yeniden yapılandırılacaktır. Burada, yeniden yapılanmacıların, '*Kur'an'a dönüşle, Kur'an'ın indiği döneme dönüş arasında önemli bir ayrım yaptıklarını*'[71] hatırlatmamız gerekmektedir. Bu ayırımı modernist düşünürleri hem gelenekçilerden hem de modern öncesi ıslahat hareketlerinden ayıran önemli bir noktadır; zira gelenekçiler ve modern öncesi ıslahat hareketi önderleri için, Kur'an'ın indiği dönem ve o dönemin yorumu evrensel ve genel geçerdir. Modernistler, her ne kadar, peygamber dönemi ile asrı saadet 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 Kur'an'ı dönemimizde vahiy olunuyormuş gibi dönemimizin koşullarına uyarlamaktır.*'[72] Nitekim Hüseyin Atay şöyle der:

"*İslamın temel kaynağı Kur'an'dır. Kur'an Hz. Muhammed zamanında yazılmış ve üzerinde, sözlerinde bir değişiklik olmayan tarihî 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 anlamanın yöntemlerini, kurallarını incelemek gerekmektedir.*"[73]

---

[69] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 448.

[70] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 362.

[71] Fazlur Rahman, **İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri**, s. 43-44; Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, s. 44.

[72] Bkz. Fazlur Rahman, **İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri**, s. 45.

[73] Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, s. 63. Atay'ın anılan pasajında üç önemli vurgu vardır: İlki, Kur'an'ı tarihsel bir belge olarak sunma; ikincisi, Kur'an'ın sözel anlamını aşma; üçüncüsü ise, Kur'an'ı yaşatmak için onu modern döneme uyarlamadır. Atay'ın bu görüşleri tüm yeniden yapılanmacılarca dillendirilir. Aslında söz konusu ettiğimiz üç husus, Kur'an'ı tarihsel ve yerel bir kitap konumuna indirgemek ve onda savunulan dini aşarak yeni-modern bir din yaratmak olarak algılanabilir.

Hüseyin Atay'ın pek çok modernist düşünürce paylaşılan bu savı, Kur'an'ı yaşatmayı; gelenekçi düşünürleri, Kur'an'daki tarihsel öğeleri modern döneme taşımakla suçlamayı amaçlamaktadır ve tarihsel olanı aşmayı salık vermektedir. Öyle anlaşılıyor ki, yeniden yapılanmacıların hareket zemini, Mehmet Akif'in dillendirdiği, '*doğrudan Kur'an'dan alarak ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslamı*' sloganında ifadesini bulmaktadır.[74]

Acaba Kur'an'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, Kur'an'a dönüş ekseninde yapılan yeniden yapılanma, bir reform hareketi değil, bir tecdit ya da ihya hareketidir. Çünkü onlarca reform, Batı uygarlığına ait bir kavramdır; oysa İslamın ana kaynağı deforme olmamıştır. İslam Kur'an'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, müceddidlerin çıkacağını haber vermiş ve İslamda yenileşme için tecdit, yani yeniden yapılanma kavramını seçmiştir.[75]

b-Yeniden yapılanma düşünce alanında yeni çığırlar açmalı ve İslamın metafizik anlayışıyla örtüşmeyen tüm düşüncelerle mücadele etmelidir. Bu anlayış gelenekçilerce de paylaşılır. Bu bağlamda bilginin İslamileştirilmesi, kelâmın yenilenmesi önemli bir problem olarak görülmektedir.[76] Diğer bir önemli problem de, gelenekçilerin de mücadele ettiği, '*sekülerizm ve Batı kökenli dinsizliği savunan materyalist akımlarla*' mücadeledir.[77]

c-Yeniden yapılanma salt düşünce alanında olmamalı, pratik yaşamı kucaklamalıdır. Bu nedenle, yeni siyaset kuramları ve yeni bir fıkıh oluşturulmalıdır; geleneksel deyişiyle, içtihat kapısı açılmalıdır. Bu fıkıh, amaç hükümlerle araç hükümleri ayrıştırmalı, araç hükümlerin toplumsal göreli, tarihsel ve yerel olduğunu, oluştuğu dönemi bağladığını göstermelidir. Amaç hükümler, araç 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 Kur'an'a uymayan uygulamaları reddetmelidir.[78]

---

[74] Mehmet Akif'in bu sloganı Yaşar Nuri Öztürk tarafından yinelenir. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, s.27.

[75] Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 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**, ss. 17 vdd.

[76] 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.

[77] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, s. 7; Fazlur Rahman, **İslami Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler**, ss. 79 vd.; İlhan Kutluer, **agm**., ss. 19 vdd..

[78] Bkz. Fazlur Rahman, **İslami Yenilenme: Alanı, Yöntemi, Sunduğu Seçenekler**, ss. 75 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, s. 43; Hüseyin Atay, **Dinde Reform**, ss. 27 ve 57 vd..

d-Yeniden yapılanma, geleneğin aksine, Kur'an'ın indiği dönemin kültürüne odaklanmak yerine, yaşanılan dönemin kültürüne ve düşüncesine odaklanmalıdır.[79] Bu odaklanma yeni ve modern kavram ve değerlerin İslamileştirilmesi için zorunludur.[80]

III. Aşama: Yeni Bir Kur'an Yorum Modeli

Kur'an'a dönüş hareketinin savunucusu olan modernist yeniden yapılanmacı düşünürler, yeniden yapılanmaya yükledikleri görevleri icra etmek ve kendi projelerini Kur'an'a mal etmek için yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemler geleneksel İslamın Kur'an yorum modelini bir çok konuda dışlamakta ve Kur'an'ı kendi amaçlarına hizmet ettirmeyi, Kur'an'la kendi düşüncelerini yasallaştırmayı hedeflemektedir. Çünkü hadislerin inkarı temelinde, Hz. Peygamberin Kur'an yorumu yadsınmakta ya da en azından tarihsel sayılmakta; nüzûl sebepleri kimi kez görmezden gelinmekte veya onların ayetleri döneminin koşullarıyla sınırlamadığı ifade edilmekte; nesih olgusu dışlanmakta[81]; Kur'an ayetleri ve sözcükleri yerel-tarihsel bağlamlarından kopartılmakta; geçmiş Kur'an yorumları, çoğu kez sapma olarak nitelendirilmekte ya da Kur'an'ı anlamamakla itham edilmektedir.[82] Bu sıraladığımız olguların hepsi, gelenekçi düşünürlerin deyişiyle, Kur'an'ın lafzî, yani sözel anlamının aşılması, Kur'an ayetlerinin ve kavramlarının içeriğinin boşaltılması anlamına gelmektedir.[83] Çünkü gelenekçi düşünürlere göre, '*Kur'an, 7. yüzyıl Arap dilini kullanır; o kavramların içeriği, ya Kur'an'ı Kur'an'la yorumlama ya da erken dönem sözlüklerle yapılabilir; bu anlamda, Kur'an'ın kavramlarının doğru anlamı, oluştuğu dönemdeki Arapların anladığı anlamdır.*'[84] Yeniden yapılanmacılarca, gelenekçilerin, '*tarihsel öğeleri ön plana çıkaran lafzî yorum anlayışları aşılmalıdır; çünkü bu sosyal değişim gerçeğini dikkate almamakta ve İslamı, tarihin belli dönemindeki kültürüne ve o kültüre uygun yorumuna mahkum etmektedir; bir başka deyişle, İslamı Araplaştırmaktadır.*'[85] Oysa Kur'an'ı her dönemde, o dönemin kültürel koşulları ekseninde yeniden yorumlamak, onu tüm zamanlarda geçerli kılmak için zorunludur. Bu yüzden '*Kur'an sürekli yeniden yorumlanmalıdır.*'[86] Onların sürekli yorum söylemini nesnelleştirmek için sözü Fazlur Rahman'a bırakalım:

---

[79] 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.

[80] Yeniden Yapılanmaya biçilen misyonu bütüncül olarak kavramak içinbkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 6 vdd.; Hüseyin Atay, **İslam'ı Yeniden Anlama**, Ankara 2001, ss. 10 vdd.; Fazlur Rahman, **İslami Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler**, ss. 61 vdd.

[81] Bkz. Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, cilt: I, ss. 212 vd.; J. M. S. Baljon, **age.**, ss. 68-69.

[82] Bu tür iddialar en çok modern bilimin ışığında yorumlanan ayetler için söz konusu edilir. Bkz. J. M. S. Baljon, **age.**, ss. 113 vdd; J. J. G. Jansen, **Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar**, çeviren: Halilrahmân Acar, Fecr Yayınları, Ankara 1993, ss. 69 vdd.; Süleyman Ateş, **İslam'a İtirazlar.**, ss. 211 vdd.; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 19 vdd..

[83] Mehmet Erdoğan, **agm.**, ss. 12-13 ve 35; İlhan Kutluer, **agm.**, ss. 23 vdd..

[84] Bkz. Mehmet Erdoğan, **agm.**, ss. 12 vd.; Bekir Topaloğlu, **İslamî İlimlere Kaynak Olması Açısından Kur'ân-ı Kerîm**, İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 200, ss. 254 vd; İsmail Cerrahoğlu, **age.**, ss. 289 vdd..

[85] Ferhat Koca, **agm.**, ss. 112 vd. ve 123 vdd.. Benzer bir anlayışı, Süleyman Karagülle tarafından söyle ifadelendirilmektedir: "*Kur'an Arapların dili üzerine indirilmiştir ama, ilâhî bir Kitab'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, ss. 104.

[86] Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 63 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 486 vd..

"Gelenekler büyük kafaların ve zihinlerin yaratıcı zihinsel faaliyetleri için yollar göstermeleri bakımından yaşayan dinler için kaymetli olmakla birlikte, o dini insanlığın diğer kasmından (ve diğer zamanlardan) fiilen soyutlayan şeylerdir. Netice olarak, bütün dinlerin sürekli canlandırılması ve yeniden şekillendirilmesi (yani sürekli yeniden yorumlanması) fikrini taşımaktayım."[87]

Biz burada üç yeniden yapılanmacı yorum modeli üzerinde duracağız, bunlardan ilki Fazlur Rahman'a, İkincisi Hüseyin Atay'a, üçüncüsü ise Yaşar Nuri Öztürke aittir. Üç model üzerinde durmamız, görünüşte bir çok yorum modeli olmasına rağmen, aslında bu modellerin ulaştıkları sonuçların benzerliğini göstermeyi amaçlamaktadır.[88] Gelenekçilerin yorum modeli üzerinde ayrıca durmayacağız; çünkü onların yorum modelini, modernist yorum modelini eleştirel açıdan değerlendirirken işlevsel olarak kullanacağız.

Fazlur Rahman'ın Yorum Modeli:

Kur'an yorumbilimine ilişkin yeniden yapılanmacı anlayışlar içinde savunuculuğu yapılan en temel modellerden birisi Fazlur Rahman'a aittir[89]; bu model pek çok yeniden yapılanmacı düşünürün esin kaynağı olmuştur ve Türkiye'de akademik ilahiyatçılar arasında önemli bir yansıma bulmuştur.[90] Onun modelinin ana çatısını kendi söyleminden dinleyelim:

"İslamın günümüz dünyasında bir akide / inanç ve davranış sistemi olarak canlılık ve geçerliliğine dair Müslümanların sesli ve kararlı konuşmaları samimiyse, 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 tabi 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 belir-

---

[87] Fazlur Rahman, **Kısa Bir Hayat Hikayem**, çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III içinde, Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 10.

[88] Modernist yorumlar için bkz. J. J. G. Jansen, **age.**, ss. 39 vdd.; J. M. S. Baljon, **age.**, ss. 13 vdd..

[89] Fazlur Rahman, yeni yorum modelini ortaya koymadan önce, geleneksel İslamı bütünsel açıdan bir eleştirye tâbi tutmuştur. Bu eleştirel tutum, pek çok yeniden yapılanmacıda da vardır. Ancak Fazlur Rahman'ın eleştirisi bütünseldir ve tasavvuf, fıkıh, kelâm, 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**, çeviren: Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Anakra 1993, ss. 1 vdd..

[90] Örneğin bkz. Ferhat Koca, **agm.**, ss. 112 vdd.

lemek bir yana, Kur'an'ın top yekün mesajının genel kastını da sistemli ve tutarlı / bütüncül tarzda açığa çıkaracaktır.

b-Sonraki kademede, Kur'an'ın hukuki bildirimleri / yasaları ile bu yasaların yerine getirmesi beklenen gayeler / hedefler arasında bir ayrım 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."[91]

Fazlur Rahman'ın, bu yorum ilkeleri Ferhat Koca'nın deyişiyle, '*Kur'an'ın kendi oluşturduğu tarihsel koşullara giderek, onun hedeflerini saptamak ve bu hedefleri genel ilke haline getirip günümüz koşullarına uyarlamak*'[92] gerektiğinden söz etmektedir. Onca, bu yüzden Kur'an yorumunun iki boyutu vardır; ilk boyut, Kur'an'ın oluştuğu döneme inmeyi ve tarihsel eleştirel yöntemle onun bütüncül ereklerini bulmayı amaçlar.[93] 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 Kur'an'dan çıkarsanan hedefler ışığında günümüz modern sorunlarına eğilmeyi gerektirir.[94] Fazlur Rahman'ın bu yorum modeli, Kur'an'ın sözel anlamını saptayıp aşmaya, sözel anlamların altında yatan gizli, örtük amaçları ortaya çıkarmaya dönüktür. Bu nedenle bu yorum anlayışı bir tür içselciliktir (*bâtınîlik*) ve özde Kur'an'ın sözel anlamlarını, yani nesnel anlamını tarihsel saymak ve onun günümüz ortamına taşınmasına engel olmak gibi bir amacı vardır.[95] 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 ahlakî bir toplum kurmak için temel çıkış noktaları olduğunu belirtmekte ve her dönemin kültürel koşullarına İslamı adapte etmek için olanaklar sağladığını kaydetmektedir.[96] Ona göre, geleneğin yaptığı gibi, Kur'an'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. Kur'an'ın vurgusunun özde ahlaksal olduğu, onun bir bilim, tarih ve hukuk kitabı olmadığı kabul edilmeli; ona bütüncül bir bakışla yönelmelidir.[97] Fazlur Rahman'ın, lafzî anlama odaklanan geleneği aşmaya yönelik tüm bu söylemlerine karşın, İslamın metafizik yargılarını aşmaya çalışmaması[98] bir çelişki olarak görülebilir; eğer sosyolojik alana özgü olan sözel anlam tarihsel ve yerelse, Kur'an'ın esas amacı sözel anlamdan çok gayelerde odaklanıyorsa, aynı durum metafizik yargılar için neden geçerli olmasın? Kur'an'ın belli kısmına uygulanan yöntem onun tümüne de uy-

---

[91] Fazlur Rahman, **İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler**, ss. 76-77.
[92] Ferhat Koca, **agm.**, s. 114.
[93] Fazlur Rahman, **İslam ve Cağdaşlık**, çeviren: Alpaslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990, ss. 73.
[94] Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, ss. 75-76.
[95] Bkz. Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, ss. 94 vd..
[96] Bkz. Fazlur Rahman, **İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri**, ss. 55 vdd..
[97] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 14 vd..
[98] Bkz. Fazlur Rahman, **İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler**, s.76.

gulanabilir ve böylelikle, hem ibadete hem de metafiziğe ilişkin yargılar, amaçları esas alınarak, sözel yönleri tarihsel sayılabilir.

Hüseyin Atay'ın Yorun Modeli:

Atay'ın Kur'an yorum modeli, Fazlur Rahman'ınkinden bir ölçüde farklı görünür; ama amacı açısından aynıdır. Onca da, Kur'an'ın ayetlerini yeniden ele almalı ve çağcıl bilgiler ışığında yorumlamalıdır; yani geleneğin sözel yorum anlayışı aşılmalıdır.[99] 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.[100] Bu tutum Fazlur Rahman'ın deyişiyle tüm yeniden 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 bulunmaktadırlar.'*[101] Atay'ın sözelci yorumla kastettiği rivayet, akılcı yorumla kastettiği ise dirayet tefsîridir.[102] 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 demiştir: "*İkindi Namazı, Benû Kureyza'da kılınacak.*" Bu emir üzerine grup yola çıkar; daha yolda iken ikindi olur ve akşam olmadan oraya varamayacaklarını anlarlar. Bunun üzerine ne yapacaklarını tartışırlar; bu tartışmada iki anlayış belirir. Bir grup, '*peygamber, ikindi namazı Benû Kureyza'da kılınacak dediğine 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 ikindi namazını geciktirmek gerekmediği*' anlayışını savunur. İlk grup, ikindiyi Benû Kureyza'ya varınca; peygamberin sözünü amaçsalcı yorumlayan ikinci grupsa, yolda, ikindi vaktinde kılarlar. Bu durum dönüşte peygambere anlatılınca, peygamber susar ve bu susma, iki yorumu da doğru kabul ettiği şeklinde yorumlanır.[103]

Atay, Kur'an 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, zahirî (*dış görünüşçüler*) ve nasçılar (*dogmacılar*) da denilmektedir. Akılcılar ise, sözü amacına göre yorumlarlar ve sözlük anlama takılıp kalmazlar.[104] Atay, sözelci anlayışın savunduğu yorum anlayışını, '*ne dedi*'; akılcıların yorum anlayışını ise, '*ne demek istedi*' formülüyle ayrıştırmaya çalışır.[105] İlk dönemlerde İslam dünyasında, onca, lafızcılar egemendir. O, bu kimselerin, aklını kullanmayıp, yalnızca çocuklar kadar Kur'an ve hadisi anladıklarını söyler ve sözel anlamın dışına çıkan her düşünceye, bid'at diye-

---

[99] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 43 vdd..
[100] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss.45 vd..
[101] Fazlur Rahman, **İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler**, s. 70.
[102] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 45-46.
[103] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss.44-45.
[104] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 45-45 ve 64-65.
[105] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 46-49.

rek karşı durduklarını ve içtihadı engelledikleri belirtir.[106] Öyle anlaşılıyor ki Atay, sözelcilerle daha çok literatüre selefiye (*öncekiler*) diye geçen grubu kastetmektedir. Çünkü, Kur'an'da savunulduğunu söylediği akılcı anlayışın, fetih hareketleriyle serpildiğini ima etmektedir.[107] Ancak o, bir dönem beliren akılcı yorum anlayışının, İslam devlet sistemi oturduğunda ve gelenekselleştiğinde yittiğini ve taklit devrinin başladığını söyler.[108]

Atay, amaçsalcı yorum anlayışından yanadır; Kur'an'ın '*ne dediğinden çok neyi demek istediği ya da neyi söylemeyi amaçladığını dikkate almak*' gerektiğini belirtir.[109] Böylesi bir yorum, İslam dinini tarihsel bir anlayışın dışına çıkarak, '*doğrudan Kur'an'ı zamanımızda vahiy olunmuş gibi anlayıp, tarihi aşarak günümüz bilgisine, hayat şartlarına göre yaşama uyarlamak için zorunludur.*'[110] O, amaçsalcı yorum anlayışını yasallaştırmak için, pek çok modernist düşünürün yaptığı gibi, Hz. Ömer'in uygulamalarına baş vurur ve onu İslamın ilk reformcusu olarak sunar.[111] Aynı olgu gelenekçilerce de dillendirilir; ancak, Ömer'in tutumunu Kur'an'ın lafzî hükmünü yürürlükten kaldırmak değil, sadece bir tahsis olduğu; vakti gelince o sözel hükmün yeniden uygulanabileceğini söylerler.[112] Atay'a göre Ömer, gelenekçilerin sözelci savlarının aksine, amaçsalcı yorumun işlevselliğini kavrayan ilk siyasal önderdir ve bu yorum modeliyle, Kur'an'da yer alan kimi uygulamaları yürürlükten kaldırmıştır.[113] Atay, bu bağlamda dört örnek üzerinde durur. İlk örnek zekatla ilgilidir. Tarihsel kayıtlara göre, Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir döneminde mali işlerle görevlendirilince, kalbi İslama ısındırılacaklara Kur'an'ın emriyle verilen ve Hz. Peygamber döneminde yürürlükte olan zekattan pay vermeyi kaldırmıştır. Bu uygulamaya son verirken de, '*artık sizi boşuna beslemeye gerek yok; biz şimdi güçlü durumdayız*' anlayışını savunmuştur.[114] Atay, Hz. Ömer'in bu uygulamasıyla, Kur'an'ın sözel bir buyruğunu, amaçsal bir yorumla yürürlükten kaldırdığını söyler ve Dinde Reform adlı yapıtında, bu anlayışın peşine şu deyişleri ekler:

"*Hz. Ömer öyle yaptığı zaman, Hz. Peygamberin ölümünden henüz bir yıl geçmemişti. Şimdi bin dört yüzyıl geçtiği halde, bin dört yüzyıl önceki bir müçtehidin sözünü, o zamanki uygulamasını, hala tıpatıp uygulamak ve onun en iyi dindarlık olduğuna inanmak, düşünmeye tenezzül etmemek değil midir?*"[115]

Atay'ın üzerinde durduğu ikinci örnek boşamayla ilgilidir. Onca, Kur'an, bir tek '*boş ol*' sözüyle kadını boşamaktan söz etmemesine rağmen Hz. Ömer, Kur'an'a ters olarak böyle bir uygulama başlatmıştır. Bunu, kadınların haklarını azalttığını düşünen Atay, anılan uygulamasından dolayı Hz. Ömer'i yanlış bulur; ancak amaçsalcı yorumu dikkate alarak, Hz. Ömer'i, o

---

[106] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., s. 47.
[107] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., s. 47.
[108] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., s. 47.
[109] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss. 64-65.
[110] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., s. 63.
[111] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss.35 vd. ve 51 vdd..
[112] Bkz. Hayrettin Karaman, **Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi**, İslamî Araştırmalar içinde, cilt: V, sayı: IV, 1991, s. 285. Bu örnekle aslında tartışılmak istenen, Kur'an'da'ki bidirimlerin zamana, koşula, maslahata, örfe 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, ss. 78 vdd..
[113] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss. 51.
[114] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss. 51-52.
[115] Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., s. 52.

kararı almaya iten tarihsel koşulları bilmek gerektiğini söyler.[116] Üçüncü örnek, hırsızın elinin kesilmesi ayetiyle ilgilidir ve Hz. Ömer amaçsalcı yorumuyla, bunu da uygulamamıştır. Bir başka deyişle el kesme hükmünü ağır koşullara bağlamıştır. Hatta, sahibi tarafından aç bırakılarak mağdur edildiği için hırsızlık yapan bir kölenin elini kesmemiştir.[117] Dördüncü örnek, Hz. Ömer'in, altında Peygamberin Kureyş ile Hudeybiye barış anlaşmasını yaptığı ağacı kestirmesidir. Atay'a göre, bu uygulama da amaçsalcı yorumun ürünüdür; çünkü peygamber ölünce, anılan ağaç ziyaret akınlarına uğramıştır ve Hz. Ömer bunu, şirk tehlikesi olarak algılamıştır.[118]

Atay, Hz. Ömer'in uygulamalarıyla, geleneksel aktarımlara baş vurarak temellendirdiği amaçsalcı yorum anlayışı doğrultusunda yeni, modern bir fıkıh ve tefsîr bilimi oluşturmayı önerir.[119] Onca modern fıkıh, geleneğin savunduğu gibi Kur'an'ın zahirine bağlı olmamalı; amaçlarını dikkate almalıdır. İslam toplumlarının çağdaşlaşması, ancak Kur'an'ın amaçsalcı yorumuna dayanan bir fıkıhla mümkündür. Bu fıkıh, içtihat kapısını açmalı, yeni anlayışlar ortaya koymalıdır.[120] Onca, Kur'an'ın amaçsal yorumuyla aklı kullanarak, hayatın hemen her alanında İslamî bir yapı kurulmalıdır. O, bu yapıyı kurarken aklın işlevsel olmasını ister ve dinin yargısıyla aklın yargısını birleştirmeye çalışır.[121] Onun bu birleştirmeyi yaparken akla yüklediği anlam ilginçtir; çünkü klasik İslam geleneğindeki ve dolayısıyla Gazzâlî'deki tanrısallaştırılmış akla çok benzer. O, 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 fiilî vahiy; Kur'an ise nazarî bilgi vahyidir. Kur'an, bilgi vahyi, bilgi veren vahiy olup, onu işleme koymayı, fiilleştirmeyi, fiilî 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 koymasıdır."[122]

Görüldüğü gibi Atay'ın yorum modeli de, tıpkı Fazlur Rahman'ınki gibi Kur'an'ın sözel anlamını aşmayı, onun amaçlarına eğilmeyi öngörmektedir ve bu haliyle gelenekci düşünürler-

---

[116] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss 52-54..
[117] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss. 66 vd..
[118] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss. 54-55.
[119] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss. 26-27.
[120] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss.57 vd..
[121] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss.112 vdd..
[122] Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss. 112-113.

den bir kopuşu ifade etmektedir; ancak onun kopmaya çalıştığı, rivayetçi-sözelci geleneksel anlayıştır; buna karşın o, dirayetçi-akılcı-amaçsalcı geleneği 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 kelâmı insan beyninin sistem tutamaklarından da arınmıştır.*'[123] Onun sistemsizliği savunan yorum modelinin iki boyutu vardır. İlk boyut, Fazlur Rahman ve Hüseyin Atay'da da karşılaştığımız, amaç hükümlerle araç hükümleri ayırmaya yöneliktir ve bu daha çok İslamın mu'âmelât kısmının yorumunda karşımıza çıkar. Onca amaç hükümler, zaman üstü ve evrenseldir; araç hükümler ise, tarihsel ve yereldir.[124] Araç hükümleri tarihsel ve yerel sayma anlayışı bir kenara bırakılırsa, amaç hükümler, '*el-meḳâṣıd el-ḫamse*' 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.[125] O, amaç ve araç hükümler ayrımını şöyle ifadelendirir:

"*Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, boşanma, evlenme, aile vs. konuların iki yönü vardır: A-Makâsıd (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 özdür. Yani makâsıt... Bu böyle olduğu içindir ki Kur'an, muamelât denen hukuksal alanda düzenleme yaparken, sürekli bir biçimde örfe (mârufa) gönderme yapar.*"[126]

İkinci boyut, muhkem ve müteşâbih kavramında odaklanır; onca muhkem, Kur'an'ın tartışma, yorum ve felsefe dışı tutulan temel dayanakları, temel aksiyomlarını içerir. Kur'an'ın deyişiyle bunlar, kitabın anasıdır. Kur'an yorumlanırken bu ana ilkeler göz önünde bulundurulmalıdır.[127] Müteşâbihe gelince o, lafız ve anlam yönünden bir başkasına benzediği için kesin anlamını ortaya çıkarmada zorluk çekilen söz veya beyanlardır. Öztürk'e göre, Kur'an'ın yaklaşık yüzde doksanı müteşâbihtir. Onca bu durum, Kur'an'ın zaman üstülüğünün bir göstergesidir; çünkü bu sayede Kur'an, farklı anlam boyutları sergiler ve insan idrak ve faaliyetlerinin çeşitli yönlerine yanıtlar verir.[128] O şöyle demektedir:

"*Cenab-ı Hak, vahyi, bizzat Kur'an'ın ifadesiyle 'iç içe anlam boyutları ihtiva eden (mesânî) müteşâbih bir kitap olarak indirmiştir' (Zümer Sûresi, 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*

---

[123] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 11.
[124] Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, s. 25.
[125] Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, s. 25.
[126] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 452.
[127] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 485-486.
[128] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 486.

alabilirler. İnsanlık, geldiği tekamül çizgisine ışık tutacak tanrısal işareti bu yolla yakalayabilecektir. İşin esası budur."[129]

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 bireyselleştirmektir.[130] Kimi modern yorumcuların, '*metnin anlamı öznenin algılayışına bağlıdır*'[131] 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 ayrımının aynısıdır[132]; ancak müteşâbih kavramını[133] 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 Kur'an 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, Kur'an'ın kavramlarının içeriği belirsizleştirilmektedir; gelenekçilerin ifadesiyle Kur'an, tarihsel ve Hz. Muhammed'in yaşamında ve yorumunda nesnelleşen sözel anlamından koparılmaya çalışılmaktadır.[134] Hadislerin ve nüzûl 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, Kur'an'da yer aldığı ve Tanrı sözü olduğunu savundukları için her dönemde geçerli olduğunu söyledikleri Kur'an'ın sosyal alandaki ayrıntılı hükümlerinin bir kenara itilmesi, İslam'ın adalet, eşitlik, hak, özgürlük,

---

[129] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 486.

[130] 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.

[131] Aslında postmodern yorum anlayışı, dini simgelere indirgeyen İslam filozoflarında da karşımıza çıkar. Nitekim, Fârâbî, '*yorum yorumcunun sezgisidir, bu sayede asıl ferden çıkarılır demektedir.*' Mehmet Dağ, Fârâbî'nin bu sözünü postmodernistlerin '*gerçek öznel olarak algıladıklarım, imgelediklerimdir*' deyişiyle karşılaştırır ve aynı olduğunu söyler ve bu yüzden postmodernizmin bir geriye dönüş hareketi olduğunu savunur. Bkz. Mehmet Dağ, **Fârâbî'nin İki Yapıtı**, s. 67, dip not. 159.

[132] Araç-amaç hüküm ayrımından yola çıkan ve İslamı 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 ibtidâiye*' (sabit, hiç değişmeyen) olarak ikiye ayırır ve sabit olanları, Gazzâlî'nin '*el-maḳaṣid el-ḫamse*'sini (*beş amacını*) altıya çıkararak, '*dinin, canın, aklın, malın, neslin, namusun muhafazası*' olarak sıralar. Bkz. Musa Carullah, **İslam Şeriatının Esasları / Değişkenler ve Sabiteler**, yayına hazırlayan: Hatice Görmez, Kitâbiyât, Ankara 2002, ss. 26 ve 35.

[133] Kur'an'daki müteşâbih kavramıyla ilgili farklı yorumlar ileri sürülmüştür. Bu yorumlardan bir tanesi de Mehmet Dağ'a aittir. O, müteşâbih kavramının, sözel anlamından hareket ederek Kur'an'ın tarihsel ve yerel koşullu yargılarını benzeşimli-örneksemeli anlatıma indirgemek ve bu anlayışla onları kendi döneminde bırakmaktan yanadır. Onca Kur'an, sadece dönemine özgü örnekler sunmaktadır ve bu açıdan Kur'an tümden müteşâbih sayılabilir. Bkz. Mehmet Dağ, **İslam Araştırmalarında Yöntembilim Sorunu**, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, (27-30 Haziran 1989), OMÜİF Yayınları, no: 55, Samsun 1989, ss. 161 vd..

[134] Bkz. Mehmet Erdoğan, **agm**., ss. 12-14.

yasallık vb. genel ve içeriksiz bir takım kavramlara indirgenmesidir.[135] Aynı durum, Yaşar Nuri Öztürk örneğinde gördüğümüz gibi, müteşâbih kavramıyla, Kur'an'ın evrene ilişkin kavramlarına da uygulanmakta ve onların da içeriği belirsiz hale getirilmektedir.[136] Aslında bu tutum, içsel (*bâtınî*) bir yoruma yönelmek ve Kur'an'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, Tanrı'nın belirli ve anlamlı bir şey söylemediği anlamına alınabilir[137]; 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 ettirilmek 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 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 kıstas 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, ashâbının 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

---

[135] İnsan ilişkilerine yönelik Kur'an ayetlerinin yorumuyla ilgili gelenekçi-modernist anlayışlar için bkz. Osman Eyüpoğlu, **Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yorumları İlişkisi**, Doktora Tezi, Samsun 2003, ss. 135 vdd..

[136] Evrene ilişkin Kur'an Ayetlerinin yorumuyla ilgili gelenekçi-modernist anlayışlar için bkz. Osman Eyupoğlu, **age.**, 176 vdd..

[137] Mehmet Dağ, **Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler**, s. 31.

kalmıyor... Hz Ömer diyor ki: 'Cahiliyye şiirini toplayın; çünkü o Arab'ın divanıdır; Kur'an bununla anlaşılacaktır.' Dolayısıyla terkibi mana anlaşılıyorsa ve biz bu manayı Rasûlullah ve ashâbından almışsak ve günümüze kadar da bir çizgi halinde bize gelmişse, bizim bu çizgiyi sürdürmemiz, bu açıyı genişleterek, aynı açının içinde kalarak devam ettirmemiz gerekir. Hıristiyanlığın bambaşka bir mahiyetle Helen kültürü içinde erimesi tarihen yaşanmış. Bu risk var, bunu görmemiz lazım".[138]

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 Kur'an'ın kavramlarının içeriğinin boşaltılmasının zorunlu olduğuna inanmaktadırlar. Nitekim onlar gelenekçileri bu anlamda İslamı tarihe hapsetmek ve statükoyu korumakla suçlamaktadırlar. Söz gelimi Ferhat Koca, modernistlerin gelenekçilere yönelttikleri eleştirileri 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 tarihî 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 bütünüyle 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."[139]

Kur'an'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, Kur'an'a ters düşmeyen tüm kavram, kurum ve kabullerini'*[140] kapsar. Bu İslamileştirme, hem sosyal değişmeyi onaylamayı hem de Batı kültürünün Doğuya sızması ile gelen sekülerizmi redder görünürken, ironik bir biçimde sekülerizmin ürünlerini İslamileştirmeyi hedefler. Bu olgunun, bilginin İslamileştirilmesine yönelik bölümü konusunda Fazlur Rahman şöyle der:

---

[138] Mehmet Erdoğan, **Kur'an'da Ahkâm Ayetleri ile İlgili Küllîlik ve Cüz'îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)**, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, ss. 12-14.

[139] Ferhat Koca, **agm.**, s. 107.

[140] 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."[141]

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 özümsenmiş 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 İslamileştirilmiştir (bu da seküler yeniliklerin İslamileştirilmesi görevidir)."[142]

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.[143] Şu halde modernistler geleneği aşmaya çalışırken onu tekrar ediyorlar demektir ve onların hareketinin temelinde de Gazzâlîci mantık 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.[144]

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 Kur'an yorumlarıyla ilişkilidir ve '*Kur'an'ın çoğunlukla özel değil, genel yargılar içerdiği*' anlayışına dayanır. Özellikle evrene ilişkin söylemlerinde Kur'an ayrıntılı açıklamalara yer vermez; ana çatıyı, genel ilkeleri ve evrendeki gelişim düzenini ilişkin anlayışları belirler.[145] Şu halde anılan ana çatıya uygun olan her şeyi İslam kabul eder. Bu tez hadisler ve nüzûl sebepleri kabul edilirse onaylanamaz; çünkü, Kur'an genel değil aksine özel, tarihsel koşullu yargılar ve kavramlar içerir. Evrene ilişkin Kur'an'ın ayrıntılı açıklama vermediği doğ-

---

[141] Fazlur Rahman, **Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap**, s. 136.
[142] Fazlur Rahman, **İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler**, s. 81.
[143] Fazlur Rahman, **İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler**, s. 81.
[144] Bkz. Mehmet Dağ, **Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler**, ss. 26 vdd..
[145] Bkz. Fazlur Rahman, **Kur'an'ın Öğretiler Sistemi**, çeviren : Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III, Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 16; Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar**, ss. 218 vdd.; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 486-487; Hüseyin Aydın, **İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)**, TDV Yayınları, Ankara 2002, ss. 14 vd..

rudur; ancak, ayrıntılar o dönemin kültüründe yinelenmeyi gerektirmeyecek bir açıklıkta vardır; nitekim Kur'an'ın yorumu olan hadisler, bu konuda ayrıntılı açıklamalar içerir.

İkinci tez değerler alanıyla ilgilidir; onlarca '*değerler alanında, Kur'an araç hükümler yanında amaç hükümlere yer verir; araç hükümler koşulludur ve dönemini bağlar; amaç hükümler ise zaman üstüdür.*'[146] Bu amaç hükümlere uyan her şey İslamileştirilebilir. Bu tez de eleştiriye açıktır; zira, Kur'an amaç hükümlerden söz etmez; bu amaç hükümleri, yorumcular Kur'an'ın sözel anlamını aşarak kendileri çıkarmaktadır. Oysa bu tutum, kimilerinin dediği gibi ilkel mitolojilere de uygulanabilir; söz gelimi, '*Tanrı'nın gazabını engellemek için insan kurban etme geleneğini savunan bir deyişin altından, çoğunluğu ya da toplumu koruma ilkesi ya da amacı çıkarılabilir ve böylece ilkel bir dinden modern içerikli bir din yaratılabilir.*'[147]

Üçüncü tez, ortaçağda Kuzey kültürünü İslamileştirirken de işlevsel olarak kullanılan '*bilgi müslümanın yitik malıdır, onu nerede bulursa almalıdır*', '*bilgi Çin'de de olsa gidip alınız*', '*İslam bilimi teşvik eder*' anlayışında ifadesini bulur.[148]

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, Tanrı'ya bağlar. Bu tez, diğer üç tez gibi ortaçağda ve Gazzâlî'de de bulunmaktadır[149] ve bu anlayış günümüz gelenekçilerince de paylaşılmaktadır.[150] Bu anlayışın en tipik ifadesi Yaşar Nuri Öztürk'te bulunur. O şöyle der:

"*...hukuk devletinin temel değerleri veya üzerine oturduğu omurga, esası 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 bu günlere dendiği zaman, hemen ret veya kabul hükmü 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 karşılaştığınız 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 idealdır, diyor. Platon, idealizmin bağlı olduğu zaman üstü realiteler veya idealar Allah'tan gelir, diyor.*

---

[146] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 452; Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss. 64-65; Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, ss. 75 vd..

[147] Anılan düşünce Mehmet Dağ'a aittir ve bu düşünce Postmodern İslamcılık adlı bir yazımda ona nisbet edilerek gündeme getirilmiştir. Bkz. Hasan Aydın, **Postmodern Islamcılık**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 90, İstanbul 2001, s. 21.

[148] Bkz. Ahmet Yüksel Özemre, **İslâmiyette İlim**, Bilgi, Bilim ve İslam I içinde, İslamî Araştırmalar Vakfı, İstanbul 1992, ss. 39 vdd..

[149] Söz konusu anlayış, Clement, Şehristânî, Gazzâlî gibi gerek Hıristiyan gerekse Müslüman ortaçağ düşünürlerince savunulmuş bir anlayıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Dağ, **İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, OMÜİF Yayınları, sayı: 5 , Samsun 1991, ss. 10-11.

[150] Bkz. Şerafettin Gölcük, **age**., ss. 113-114.

Nereden buldu bunu Platon?[151] *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, Montesqieu 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*[152]*... O halde hukuk hayatının ve hukuk devletinin izafiyet üstü, rölativite 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 ilahi bir ışık vardır.*"[153]

Bu İslamileştirme etkinliğini daha nesnel hale getirmek için, bilginin ve değerlerin İslamileştirilmesi konusunda kimi örnekler vermek gerekmektedir.

Bilginin İslamileştirilmesi:

Bilginin İslamileştirilmesi tezi,[154] Batılı bilimsel düşüncenin dayanaklarının eleştirisinin bir sonucudur. Bu eleştiri, kimi zaman modern biliminin Hıristiyanlıkla ilintisi kimi zaman da seküler temeli üzerinde yoğunlaşır.[155] Bu eleştiriler özgün değildir; çünkü Batı düşünce geleneği içerisinde T. Kuhn, Popper, P. Feyerabend gibi düşünürlerce dillendirilmiştir.[156] 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 Hıristiyan değerlerini bünyesinde barındırır ve bu nesnellik iddiasıyla Batılı-Hıristiyan değerleri dünyaya empoze eder. Öte yandan Batıda bilimsel gelişim, kimi öğeleriyle dinsel düşünceyi saf dışı etmektedir; söz gelimi evreni açıklarken Tanrı'yı işin

---

[151] Öztürk, Platon'u demokrasi yanlısı gibi göstermekte, onun bir Tanrı'ya inandığını ima etmektedir. Oysa Platon'un demokrasi karşıtı olduğu, çok tanrıcı bir inanca sahip olduğu bilinmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, Öztürk, dipnot göstermeden düşünürlere istediği düşünceyi söyletme yolunu benimsemektedir.

[152] Yaşar Nuri Öztürk, '*hak ve ışık Tanrı'dan gelir; bu, her devirde böyledir*' demekle, modern dönemdeki gelişmeleri de tanrısal bir temele oturtmaya çalışmaktadır.

[153] Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 51-52.

[154] İlhan Kutluer, İslam ülkelerinde modern bilimin kavranılışını, çeşitli grupları ayrıştırarak 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 ayrıştırdıktan sonra bir değerlendirmeyle, kendisinin bilginin İslamileştiilmesini savunan gruba daha yakın durduğunu ima eder. Bkz. İlhan Kutluer, **agm.**, ss. 21 vdd.. Bizce ayrım özde yapaydır; Kutluer'in söz konusu ettiği laiklik yanlısı batıcılar bir kenara bırakılırsa, diğer grupların hepsi özde bilginin İslamileştirilmesi tezi ekseninde bir araya getirilebilir. Aradaki nuanslar, 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.

[155] İlhan Kutluer, **agm.**, ss. 19 vdd.; İsmail Farukî, **Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi**, çeviren: Mehmet Paçacı, İslami Bilimde Metodoloji Sorunu, Fecr Yayınları, Ankara 1991, ss. 11 vdd.; M. Zeki Kirmanî, **İslam Bilim Üzerine Son Tartışmalar**, çeviren: Mustafa Türker, İslami Bilimde Metodoloji Sorunu, Fecr Yayınları, Ankara 1991, ss. 173 vdd..

[156] Bilginin İslamileştirilmesi tezini savunanlar sık sık söz konusu düşünürlere gönderme yaparlar. Söz gelimi krş. Necmettin Tozlu, **Bilim ve Hayat**, TDV Yayınları, Ankara 1998, ss. 5 vdd..

içine karıştırmamakta; onun Tanrı'dan bağımsız nesnel bir iç işleyişinin olduğunu savunmaktadır. O bu haliyle insan eksenli ve tümüyle dünyevidir.[157] Bu din dışı öğelerle Batılı dinsel duyarlılığı olan düşünürler de mücadele etmektedir.[158] Modern bilim kimi öğeleri ile Hıristiyan bir düşünsel çerçeveye dayanıyorsa, Müslüman düşünürler de kendi kültürel duyarlılıklarını dikkate alarak İslamî bir bilim oluşturabilirler. Necmettin Tozlu'nun deyişiyle, *'tabiatı Kur'an'ın verileri ışığında'*[159] okumayı deneyebilirler. 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 Kur'an ekseninde değerlendirilmesine karşı çıkmazlar.[160] Onlarca da, modern bilimin, seküler temeli ve dine ters düşen unsurları dışlanarak İslamî metafizik doğrultusunda yeniden örgütlenebilir. Bu hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimler alanında yapılmalıdır.[161] Yine Freudculuk, Darwincilik, Marksçılık, olguculuk (*pozitivizm*) gibi din dışı akımlar ile mücadele edilmelidir.[162] Bu mücadelede ve bilimi İslamileştirmede genelde kabul gören temel hareket noktaları, Fârukî'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." [163]

Benzer ilkeler Seyyid Ḥüseyin Naṣr tarafından da önerilmektedir; bu benzerliği görmek için onun önerdiği ilkeleri de kaydetmekte yarar vardır:

"*1-Tüm bilimin kutsallığı.*

2-Allah'ın bilgisini bilimin üzerinde tutan bir bilgi hiyerarşisi.

3-Gerçekliğin her düzeyinin birbiriyle ilişkisi.

4-Tabiat olaylarının Allah'ın işareti (ayetleri) olarak kutsal karakteri.

5-Kur'anî vahiyde tabiatın yer alması.

---

[157] Bkz. M. Zeki Kirmanî, **agm.**, ss. 181 vd.; İsmail R. Farukî, **agm.** Ss. 15 vdd.; Necmettin Tozlu, **age.**, ss. 107 vdd.; İlhan Kutluer, **agm.** ss. 24 vd..

[158] Necmettin Tozlu, **age.**, ss. 99 vd..

[159] Bkz. Necmettin Tozlu, **age.**, s. 73.

[160] Krş. Fazlur Rahman, **Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap**, ss. 136; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 19 vdd..

[161] Bkz. Fazlur Rahman, **Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap**, ss. 136 vd..

[162] Krş. Necmettin Tozlu, **age.**, ss. 26 vdd.; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 40-41.

[163] Bkz. İsmail R. Farukî, **Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi**, ss. 21 vd.

6-Yardımcı nedenler inkar edilmeksizin, tüm yatay nedenler üzerinde düşey nedenlerin veya ilahi iradenin üstünlüğünün bilinmesi."[164]

Gerek modernistler gerekse gelenekçilere göre, istisnaları olmakla birlikte anılan düşünsel çerçevede, yani İslamî paradigmada hareket etmek koşuluyla Batının tüm bilimsel keşifleri ve buluşları İslamileştirilebilir; çünkü Kur'an pek çok ayetiyle bilimi teşvik eder. İslamileştirilen bu bilimler onlarca İslam ülkelerinde eğitimin bir parçası haline getirilmelidir.[165] Söz gelimi, 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, ubûdiyetimi artıracak bir motivasyon olarak değil...İslam alimleri kainata yaklaştıkları zaman, ondan bir bilgi alıp da bu bilgiyi işledikleri zaman düşünce sadece Cenab-ı Hakk'a ubudiyeti 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, bîgane, son derece yabancılaşmış tarzda ders okutuyoruz ve talebelerden de bunu bekliyoruz. Batılıların ilim iktisabı hususundaki metodolojisini İslamileştirmek mümkün tabi. Bunu, kendimize mal etmek mümkün. Batılıların paradigmasına, düşünce kalıplarına düşmeden bu mümkün."[166]

Modern düşünürler, söz konusu İslamî düşünsel çerçeveyi dikkate alarak Batının seküler düzlemde elde ettikleri pek çok bilimsel keşif ve icatları İslamileştirirler. Özellikle modernistlerin bu olguda temel dayanağı, Kur'an yorum yöntemleridir ve bu yöntem daha önce de gösterdiğimiz gibi Kur'an'ın kavramlarının içeriğini boşaltmaktadır. Onlar, içeriği boşaltılan kavramları te'vîl ederler ve bu yöntemle çoğu bilimsel keşifleri Kur'an'a iliştirirler.[167] Bilimin İslamileştirilmesi anlayışını onaylamakla birlikte, kimi gelenekçiler, Kur'an ayetlerini te'vîl ederek, onların 7. yüzyıl Arap dilindeki anlamını bozmaya karşı çıkarlar. Söz gelimi, 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 lilâlemin olarak gönderildiği malumdur. Milâdî 6. asrın lisanı ile tenzil olunan Kitap'la 20. asrın terminolojisinde kullanılan kelimeler arasındaki benzerliklerle yola çıkıp bir

---

[164] Bu ilkeleri Necmettin Tozlu aktarmaktadır. Bkz. Necmettin Tozlu, **age.**, s. 110.

[165] İlyas Ba-Yunus, **Faruki ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler**, çeviren: Mevlüt Uyanık ve Mehmet Paçacı, İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu içinde, Fecr Yayınları, Ankara 1991, ss. 153 vdd..

[166] Ahmet Yüksel Özemre, **Tartışma-Görüşler**, Bilgi, Bilim ve İslam I içinde, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, ss. 61-62.

[167] Bkz. J. J. G. Jansen, **age.**, ss. 69 vd.; J. M. S. Baljon, **age.**, ss. 113 vdd..

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 usül 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...' İlmin 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 olmadığı ortadadır. Yine Mısırlı ziraat mühendisi Abdürrezzak Nevfel, "zevc" kelimesinden elektronu, protonu çıkardı. Lisede 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 tavırda 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."[168]

Çoğu gelenekçinin İslamileştirmeden anladıkları, Batı bilimine İslamî bir metafizik temel oluşturmak ve bilimsel bulguları bu metafizik eksende İslam düşüncesinin içine dahil etmektir.[169] Bir modernist olan Fazlur Rahman'ın tutumu da buna yakındır; çünkü o da, Kur'anî kavramlarda modern bilimi okumaya karşı durur. Ancak modernistlerin çoğu, söz gelimi, Muḥammed 'Abduh, Hüseyin Atay, Yaşar Nuri Öztürk, Süleyman Ateş, hatta geleneğe yakın duran İsmail Karaçam, 'Abd el-Fettaḥ et-Tabbâra gibi düşünürler, açıkça Kur'an'ı te'vîl ederek, ona, pek çok bilimsel keşif ve buluşu okuturlar.[170] Sözgelimi, Kur'an'ın, '*duḫân*' (*duman, buhar*) sözcüğü[171] alınıp, gaz bulutu şekline dönüştürülerek, Kur'anın bing-bang teorisini doğruladığı;[172] '*evrenin altı günde yaratıldığını*[173]' ifade etmekle, altı aşamayı dillendirdiği[174]; '*kainatta her şeyi bir ölçüye göre var ettik*'[175] deyişiyle evrende bir düzenin ve doğa yasalarının varolduğunu savunduğu ifade edilir.[176] '*Eğer onlara gökten bir kapı açsak ve oradan göğe çıksalar*'[177] gibi deyişleri insanlığın uzaya çıkmasının müjdecisi olduğu[178]; '*görmedin mi Tanrı bulutları*

---

[168] Ekmeleddin İhsanoğlu, **Tartışma-Görüşler**, Bilgi, Bilim ve İslam I içinde, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, ss. 99-100.

[169] Bkz. İlhan Kutluer, **agm.**, ss. 25 vd..

[170] Bkz. J. J. G. Jansen, **age.**, ss. 39 vd.; Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 218 vd.; Yaşar Nuri Öztürk., **Kur'an'daki İslam**, ss. 19 vd.; İsmail Karaçam, **Sonsuz Mucize Kur'an**, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, ss. 213 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **İlmin Işığında İslamiyet**, çeviren: Mustafa Öz, İstanbul 1981, ss. 65 vd..

[171] '*Sonra göğe yöneldi, o duḫân (duman, buhar) halindeydi.*" **Fussilet Sûresi**, 11.

[172] Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, s. 227; İsmail Karaçam, **age.**, s. 221; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, s. 67; Hüseyin Aydın, **age.**, s. 56 ve 79 vd..

[173] **Hûd Sûresi**, 7.

[174] Süleyman Ateş, **İslama 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. Bkz. Hasan Aydın, **Kur'an'da Çeşitli Yaratma Kavramları**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 30, İstanbul 1996, ss.10 vdd..

[175] **Ra'd Sûresi**, 8.

[176] Bkz. Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, s. 233 vd.; İsmail Karaçam, **age.**, s. 248; Hüseyin Aydın, **age.**, s. 103.

[177] **Hicr Sûresi**, 14-15.

[178] Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, s. 250 vd.

sürer, sonra onları toplayıp birleştirir'[179] gibi ifadeleri yağmurun oluşmasını açıkladığı[180]; '*yer ve göklerin direksiz durduğu*'[181] deyişinin, çekim yasasını dillendirdiği[182]; yine '*bir günün 50 bin yıla eş değer bir zaman diliminin bulunduğundan* [183] söz eden ayetin, Einstein'ın izafiyet teorisinin müjdecisi olduğu belirtilir.[184] Benzer bir biçimde Kur'an'ın '*gemilerin suda yüzdüğünden*'[185] söz eden deyişleriyle suyun kaldırma kuvvetine işaret ettiği[186]; '*her şeyi çift yarattık*'[187] deyişiyle eşeyli ve eşeysiz üremeye dikkat çektiği[188]; '*insanı önce nutfeden, sonra alakadan, bir çiğnemlik etten yarattık'*[189] gibi deyişleriyle ise, modern jinekoloji biliminin temelini attığı ileri sürülür.[190] '*Tanrı yerin ve göğün nurudur*'[191] ayetinin elektiriği müjdelediği[192]; '*balın şifa olmasının*'[193] tıbbî bir devrim yarattığı[194]; '*yukarıya doğru çıktıkça nefes alış verişlerinin zorlaşacağını*'[195] belirtmekle basınç yasalarını belirlediği ifade edilmektedir.[196] '*Tatlı suyla tuzlu suyun karışmadığını*'[197] belirten ayetin bilimsel bir devrim olduğu[198]; '*ebabil kuşlarının attığı taşların[199]*' nükleer enerji ya da mikrobun işareti olduğu[200]; Kur'an'da geçen '*19 sayısının*'[201] bilgisayara ve onun aracılığı ile keşfedilen Kur'an'ın sözel düzeninin mucizeviliğine kanıt teşkil ettiği[202]; '*ay ve güneşe yörüngeler belirledik[203]*'; '*Tanrı geceyi gündüze, gündüzü geceye katar*'[204]; '*yer yüzünü yayıp düzenledi*'[205] gibi ifadeleri Kur'an'ın yer yüzünün küre şeklinde olduğunu söylediğinin bir kanıtı[206]; '*evreni ellerimizle biz döşedik, biziz onu genişletmekte olan*'[207] ayetiyle evrenin genişlemesi teorisine ışık tutuğu[208] vb. savunulmaktadır. Hatta kimilerince, otomobil, cep telefonu, telsiz, televizyon, bilgisayar vb. araçları Kur'an'ın haber verdiği göste-

---

[179] **Nûr Sûresi**, 43.
[180] Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, ss. 254 vd..
[181] "*Sizin görebileceğiniz bir direk olmaksızın göğü yarattı.*" **Lokmân Sûresi**, 10.
[182] Bkz. Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 233 vd.; İsmail Karaçam, **age.**, ss. 247 vd..
[183] "*Melekler ve ruh O'na miktarı elli bin yıl olan bir günde çıkar.*" **Mâ'ide Sûresi**, 4. Benzer anlayış, Yahudilikte de bulunmaktadır.
[184] Bkz. Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 223 vd.; İsmail Karaçam, **age.**, ss. 257 vd
[185] "*..size delillerini göstermek için gemi, Allah'ın nimetiyle denizde yüzüp gider...*" **Lokmân Sûresi**, 31.
[186] İsmail Karaçam, **age.**, ss.268 vd..
[187] "*İyice düşünesiniz diye her şeyi çift çift yarattık.*" **Zâriyât Sûresi**, 49.
[188] Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, ss. 277 vd..
[189] **Mü'minûn Sûresi**, 12-14.
[190] Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, ss.308 vd.; Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 252 vd.. Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 76 vd..
[191] **Nûr Sûresi**, 35.
[192] Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, ss. 279 vdd..
[193] **Nahl Sûresi**, 68-69.
[194] Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, ss.295 vd.; Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 267 vd..
[195] **En'âm Sûresi**, 125.
[196] Bkz. Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 70 vd..
[197] **Rahmân Sûresi**, 19-20.
[198] Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, ss. 269 vd..
[199] **Fîl Sûresi**, 3-4.
[200] Bkz. J. M. S. Baljon, **age.**, s. 39.
[201] **Müddesir Sûresi**, 30.
[202] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 21-22.
[203] **Yâsîn Sûresi**, 38-40.
[204] **A'râf Sûresi**, 54.
[205] **Nâzi'ât Sûresi**, 30.
[206] Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, ss. 238 vdd.; Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 228 vdd..
[207] **Zâriyât Sûresi**, 47.
[208] Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, ss.246 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, s.68.

rilmeye çalışılmaktadır.[209] Üretmeden başkalarının ürettiği şeylere sahip çıkmayı erekleyen tüm bu çabalar, bilginin İslamileştirilmesi, bir başka deyişle, Batılı bilimsel keşif ve buluşların Kur'an'a iliştirilmesi anlamına gelmektedir ve pek çok modern düşünürün 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.[210] Bu olguya değinen İsmail Karaçam şöyle demektedir:

"*Tarihen sabitir ki Rasülüllah 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 insanlarının havsalasına 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 yer yüzüne kitap ve peygamber göndermekteki hikmet ve sünnetine götürmektedir ki, o da Allah'ın kullarına emirlerini, yasaklarını, kendisine yapılacak ibadetlerin keyfiyetini ve insanlar arasında uyulması gerekli 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 içtimaî, ahlakî, vicdanî, hukukî, idarî, siyasî... bütün düstur ve hükümleri sinesinde barındırdığı gibi, insanlar için ibret verici bir çok haberi de ihtiva etmekte, bütün bunlarla beraber, asırlardan beri müspet 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.*"[211]

Değerlerin İslamileştirilmesi:

Değerlerin İslamileştirilmesi olgusu da tıpkı bilginin İslamileştirilmesi olgusunda olduğu gibi, Batının bir dizi siyasal devrimlerle elde ettiği hukuksal, siyasal ve ahlaksal değeri Kur'an'da okumayı ereklemektedir.[212] Yeniden yapılanmacıların bu konuda temel dayanakları

---

[209] Bkz. Ömer Çelakıl, **Kur'an-ı Kerim'in Şifresi**, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul 2002, ss. 73 vdd.. Bilgisayara Kur'an'ın işaret ettiğini Yaşar Nuri Öztürk de savunmaktadır. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 22.

[210] Bkz. Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, ss. 213.; Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 211 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 65 vd.; Süleyman Karagülle, **Kur'an-ı Kerîm'in İlahî Kaynaklı Olduğunun Müsbet Bilimlerle Tesbiti**, Bilgi, Bilim ve İslam I içinde, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, ss. 85 vdd..

[211] İsmail Karaçam, **age.**, ss. 213-214.

[212] J. M. S. Baljon, kimi modernistlerin değerler alanında ortaya koydukları verileri, '*pratik sorunlar, politik düşünce, toplumsal hayat*' başlıkları altında inceler ve onların düşüncelerini özetler. Bkz. J. M. S. Baljon, **age.**, ss. 124 vd.. Aynı olgu ile ilgili geniş bilgi J. J. G. Jansen'ın **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.**, ss. 143 vdd..

Kur'an'ın tarihsel koşullu araç hükümler yanında amaç hükümler de içerdiği anlayışlarıdır. Onların Kur'an'ın tarihsel koşullu ayetlerinden amaçlar, illetler (*nedenler*) ekseninde çıkardıkları genel yargılar, değerlerin İslamileştirilmesinde onlara ışık tutar.[213] Onlar, tıpkı Batılı bilime yönelttikleri eleştiriler gibi Batılı değerlerin kimi zaman Hiristiyan kimi zaman da seküler temeline gönderme yaparak eleştirirler; bu eleştirilerine rağmen savunmacı ve tepkisel bir yöntemle Batılı olan pek çok değerin Kur'an'da bulunduğunu kanıtlamaya yönelirler.[214] Bilginin İslamileştirilmesi konusunda bir parça eleştirel tavır takınan gelenekçiler, Kur'an'ın somut değerlerinin yadsınması ve onun yerine yeni değerlerin gündeme getirilmesi konusunda onlara muhalefet ederler.[215] Fakat onlar da Kur'an'ın somut değerleri onanmak koşuluyla, Kur'an'ın sustuğu alanlarda, örf, maslahat vb.ye dayanarak bir kısım değerlerin içselleştirilebileceğini savunmaktadırlar.[216] Modernistlerce, gelenekçilerde olduğu gibi, tüm değerlerin kaynağı Tanrı'dır 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 dünyasının değerler alanındaki gelişiminin önünü tıkamıştır.[217] Onlarca, Batılı düşünürlerce eleştirilen zina edeni taşlayarak öldürme (*recm*) Kur'an'ın buyruğu değil bir İsrâ'iliyyâttır[218]; mürtedin öldürülmesi, İslamî bir hüküm değildir; tarihin İslamı yanlış yorumlamasının ürünüdür[219]; şarap içene sopa atmak, örfî bir uygulamadır, özde İslamî değildir.[220] Krallık ve sultanlık yönetimi de Kur'anî bir anlayışa dayanmaz; bu ortaçağın Kur'an'ı yanlış yorumlamasının tipik bir örneğidir[221]; çünkü Kur'an, yönetimle ilgili ayrıntılı hükümler içermemekle birlikte, şûrâ kavramını kullanarak özde demokratik bir düzenin savunuculuğunu yapmaktadır.[222] Laiklik, özde din ve vicdan özgürlüğünü simgeler, ve Batıda engizisyonların olduğu dönemlerde İslam, '*senin dinin sana benim ki de bana*'[223], '*din de zorlama yoktur*'[224] gibi deyişlerle din ve vicdan özgürlüğünün temelini atmış ve insanlığa örnek olmuştur.[225] İslam yetimleri korumuş, zekatla sosyal adaletsizliğin önüne geçmiş; köleliği kaldırmak için mücadele etmiş ve insanların Tanrı önünde eşit olduğu anlayışını savunmuştur.[226] Hırsızın elini kesin söylemi ile, tarihin anladığı gibi çalanın elini kesmeyi değil, hırsızlığı önlemeyi salık vermek iste-

---

[213] Sözgelimi bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 5 vdd..

[214] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 28 vdd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 298 vdd.; Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 57 vdd.; Fazlur Rahman, **Şûra'nın Yorumu Hakkında Yeni Bir Tartışma**, çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III içinde, Ankara Okulu, Ankara 2002, ss. 129 vdd..

[215] Türkiye'deki gelenekçi ve modernistlerin görüşleri için bkz. Osman Eyüpoğlu, **age.**, ss. 126 vdd..

[216] Krş. Osman Eyupoğlu, **age.**, ss. 126 vdd..

[217] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 25 ve 46 vdd..

[218] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 528 vd.; Süleyman Ateş, **Gerçek Din Bu I**, ss. 94 vd..

[219] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 307 vd.; Osman Eyupoğlu, **age.**, ss. 135 vd..

[220] Bkz Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, cilt: III, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1989, ss. 60; Osman Eyupoğlu, age., ss. 143 vd..

[221] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 247 vdd..

[222] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 31 vd.; Fazlur Rahman, **İslam'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü**, çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III içinde, Ankara Okulu, Ankara 2002, ss. 139 vdd..

[223] **Kâfirûn Sûresi**, 3-4.

[224] **Bakara Sûresi**, 256.

[225] Bkz. Süleyman Ateş, **Gerçek Din Bu I**, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, tarihsiz, ss. 107 vd..; Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 96 vd..

[226] Bkz. Süleyman Ateş, **Gerçek Din Bu II**, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, tarihsiz, ss. 230 vd..

miştir.[227] 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. Yine kadını horlayan ve ona şiddet uygulayan toplumda, ilk çözüm olarak görülen şiddeti son çözüm olarak sunmuştur.[228] Bugün İslam toplumları eğer değerler alanında geri gibi görünüyorlarsa, bu, Kur'an'ın savunduğu değerlerden kaynaklanmamakta; aksine onun lafzî ve yanlış yorumuna dayanmaktadır.[229] Gelenekçiler, modern düşünürlerin Kur'an'ın ve sünnetin lafzî anlamına dayanan, recm, mürtedi öldürme, hırsızın elini kesme, miras hükümleri, kısas, vb konularda Kur'an 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[230] ve Kur'an'da savunulan her değerin evrensel, dolayısıyla bugün de geçerli olduğunu savlarlar.[231] Söz gelimi 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.*"[232]

Modernist yeniden yapılanmacı düşünürlere göre, Kur'an'ın lafzî yorumu aşılıp, amaçsal yorumuna ulaşılırsa, Batılı pek çok değerin ve bu arada insan haklarının temel ilkelerinin Kur'an'da yer aldığı kendiliğinden görülebilir. Bu yüzden, '*çağ Kur'an'ın gerisinde, biz Müslümanlar da çağın gerisinde*'[233] 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.*"[234]

IV.3. Bir Bütün Olarak Tanrı ve Evrene İlişkin Kuramsal Kalıt:

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 çatısını pek tartışmazlar ve bu konuda gelenekçilerle, birkaç istisna husus dışında, neredeyse aynı anla-

---

[227] Bkz. Hüseyin Atay, **Dinde Reform**., ss. 66 vd..

[228] Bkz. Süleyman Ateş, **Gerçek Din Bu I**, ss. 34 vdd.. Kimi modernistler, dövün emrini, ayette geçen 'ż-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.

[229] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, ss. 8 vd..

[230] Sözgelimi krş. Afif Abdulfettah Tabbâra, **age**., ss. 376 vdd..

[231] 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, ss. 39 vdd.. Değerler alanında gelenekçi-modernist bakış arasındaki farklılık için krş. Osman Eyupoğlu, **age**., ss. 135 vdd..

[232] Fahrettin Atar, aktardığımız düşünceleri, Ferhat Koca'nın Kur'an'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, **Müzakerler**, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 172.

[233] Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, s. 5.

[234] Yaşar Nuri Öztürk, **Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş**, s. 98.

yışı 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.[235] Bu savunmacı tutum bir parça ironiktir; çünkü savunma sırasında, tıpkı geçmiş İslam felsefesi ve kelâm geleneğinde olduğu gibi, karşı çıkılan fikirler, İslamî bir kimliğe sokularak içselleştirilir. Tanrı ve evren tasarımı ile ilgili savunmacı yazın irdelendiğinde, büyük ölçüde geleneğin kavramlarının, modern değerler ve bilgiler ışığında yeniden inşa edildiği görülür.[236] Ortaçağın töz-ilinek metafiziği, Yeni Platoncu sudur kuramı tarihsel olarak görülür,[237] yaratma anlayışı ve öncesiz tasarımcılık aynen benimsenerek, modern fiziğin yüzeysel algılanışı ışığında, yaratma kuramı temellendirilmeye çalışılır.[238] Atom altı parçalardaki belirsizlik kullanılarak, tanrısal iradenin etkinliği vurgulanır; ortaçağın sünnetullah ya da tanrısal âdet deyişi doğa yasaları olarak algılanır[239]; kadercilik ya Mu'tezilî yanlış algılanmış argümanlara dayanılarak yadsınır ve konu doğa yasaları çerçevesinde yeniden ele alınır[240] ya da bu konuda bilinemezci (*agnostik*) bir tutum yakınılır.[241] Tanrıtanımaz akımlara karşı, evrendeki eşsiz düzenden hareketle kanıtlar gösterilmeye çalışılır ve evrenin bir bütün olarak Tanrı'nın göstergesi olduğu fikri, ortaçağdaki gibi devam ettirilir.[242] Kur'an'ın evrene ve Tanrı'ya yönelik insanbiçimci deyişleri, eleştirilere karşı koymak amacıyla, mecazi olarak algılanır ve dilin yetersizliğinden hareketle temellendirilir ve yorumlanmaya çalışılır.[243] Tanrı'nın kızması, intikam alması, tuzak kurması, saptırması vb.ye değinen Kur'an ayetleri te'vîl edilerek İslamın Tanrı'sının iyi bir Tanrı olduğu gösterilmeye çalışılır[244]; peygamberliği yadsıyan, vahyi nefsî telkin olarak gören ve vahyin oluştuğu dönemin koşullarını aşamadığını söyleyen düşünürler reddedilmeye ve vahyin imkanı kanıtlanmaya çalışılır.[245] Bu kanıtlama işinde, kimilerince, Kur'an'ın döneminin koşullarını aştığı gösterilmek için, asırlar sonra ortaya çıkmış bilimsel bilgi ve bulu-

---

[235] Krş. Muhammed Abduh, **age.**, ss. 73 vdd.; M. Reşid Rıza, **Muhammedî Vahiy**, çeviren: Salih Özer, Fecr Yayınları, Ankara 1991, ss. 19 vdd.; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 31 vdd.; Süleyman Ateş, **Gerçek Din Bu I**, ss. 126 vdd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 81 vdd.; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 59 vdd.. 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, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 54.

[236] Bu yapılırken geleneğin kavramlarının içeriği boşaltılır; içerik tarihsel sayılır. Ana kavramlar aynen tekrar edilir, ama içeriğe modern veriler doldurulur. Klasik kelâmın verilerinin tarihsel olduğu hakkında bkz. İlyas Çelebi, **Müzakere**, İslam Düşüncesinde Arayışlar I, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, ss. 256-257.

[237] Hasan Hanefî, **Kelam İlmi ve Bugünkü Durumu**, çeviren: M. Sait Özarvarlı, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, ss. 314.

[238] Bkz. Süleyman Ateş, **İslama İtiralar.**, ss. 225 vdd.; İsmail Karaçam, **age.**, ss. 221vdd.; Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 649 vd.; Hüseyin Aydın, **age.**, ss. 37 vdd..

[239] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 650vd.; S. Hayri Bolay, **Kur'an Davet Ediyor (Kur'an'da İman Esasları)**, TDV Yayınları, Ankara 1994, ss. 96; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 143 vd..

[240] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 77 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 325 vd.; Hüseyin Atay, **Kur'an'a Göre İman Esasları**, Ankara, tarihsiz, ss. 89 vdd..

[241] Bkz. Saim Yeprem, **Müzakereler**, İslam Düşüncesinde Arayışlar I, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, ss. 60-61.

[242] Muhammed Abduh, **age.**, ss. 89 vdd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 81 vdd.; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 61 vdd..

[243] Bkz. Süleyman Ateş, **Gerçek Din Bu I**, ss. 162 vd..

[244] Bkz. Süleyman Ateş, **Gerçek Din Bu I**, ss. 126 vdd. ve 162 vd..

[245] Bkz. M. Reşid Rıza, **age.**, ss. 67 vdd..

şun Kur'an'da yer aldığı gösterilmeye çalışılır.[246] Aslında tüm bu yapılanlar, ortaçağda ilk dönem Müslümanların ve Gazzâlî'nin, Kuzeyin bilimsel ve felsefi kültürüyle karşılaştıklarında yaptıkları şeyin aynısıdır. 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 kelâm biliminin 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 Arapça'ya intikal etti, tercüme edildi. Bunu üzerine bir çok meslekler, mezhepler daha zuhur etti. Mesela o vakte kadar Meşşaiyyûn ekolünü bilmezlerdi... Sonra Tabiiyyûn zuhur etti... En çok Meşşaiyyûn mesleği yaygınlaştı, onlara girenler pek çoğaldı. Bu cihetle onlara karşı dini müdafaa gerekli görüldü. Böylece gerek İşrakiyyûn, gerek Meşşaiyyûn mesleklerine karşı dini müdafaa lüzumu hissedilince, o yolda kitaplar yazılmaya başlandı, yani kelâm ilmine felsefe karıştırıldı. Çünkü öyle icap etti... Bu nasıl oldu? Evvela âlimler o ilimleri tahsil ettiler. Sonra İslami inançları felsefeye karşı müdafaa 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 buldu. Şimdi bunlara karşı müdafaa lazım geldi. Nasıl ki kelâm alimleri ve bilhassa son dönemlerde yetişenler, hem Tabiiyyûn hem Meşşaiyyûn hem de İşrakiyyûna karşı müdafaada bulundular ve muvaffak oldular; şimdi biz de, zamanımızdaki din karşıtlarına karşı müdafaada bulunmak lazımdır. Biz kendimizden bir şey katarsak nasıl olur? Biz onların müdafaalarını 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 nâmütenehidir; 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 dersen bize gülerler, ne söylüyorsun derler? ... Sonra Meşşaiyyûn Cenab-ı Hakk'ın varlığını kabul etmektedir... Hulasa

---

[246] Bkz. İsmail Karaçam, **age.**, ss. 213 vdd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 36 vdd.; Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 211 vdd..

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 yaptılardı. 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."[247]

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 söyledikleri daha yakından irdelenebilir. Bu irdeleme Gazzâlîci kalıtı görmek için zorunludur. Önce onların Tanrı tasarımlarına göz atmak gerekmektedir; çünkü her ne kadar, Tanrı'ya 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, Dehriler, Tabiatçılar ve sapkın olarak kabul edilen İslamî fırkalarla polemik içerisinde ele alınırken, modern dönemde, Batı kökenli materyalist, pozitivist, darwinist, vb. düşünürler eksene alınarak konu irdelenir ve onların tanrıtanımaz 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, münafik olsun, son devirlerde aldığı isimlerle ilimci olsun (Auguste Comte ... ve yandaşları), evrimci olsun (Charles Darwin... ve yandaşları), tarihi maddeci (Karl Marx ... ve yoldaşları), 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 aklî 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*

---

[247] Musa Kazım, **Kelâm Kitaplarının Asrın İhtiyaçlarına Göre Islâhı ve Yazılması,** sadeleştiren: İlyas Çelebi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 19939, ss. 47-51.

açıkça kabul etmeyenler çıkmıştır. Gerçekte inanmayan ve dine karşı çıkanlar, bir inanç sistemi ve din oluşturmak istediklerinin farkında değillerdir."[248]

Dine karşı çıkan bu akımları eleştirme eyleminde, dikkati çeken altı öncül vardır; ilki, '*Tanrı inancının insan ruhunda fitri 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, '*sebepsiz hiçbir şeyin var olamayacağı*'; altıncısı ise, '*aklın ve bilimin her şeyi çözemeyeceği ve insanın sınırlı olduğu*' düşüncesidir.[249] 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, Kur'an'ın, '*Allah insanları bu fitrat dini üzerine yarattı*'[250] ve Hz. Muhammed'in, '*insan fitrat üzere yaratılmıştır*'[251] 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 belirterek, bu fikrin insan zihninde yaratılıştan mevcut ve bizde bu düşünceyi yaratanın da Allah olduğunu kabul etmişlerdir. Dinin fitri 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 yaratamayacağına göre, onu yapan, yaratan bir yaratıcının varlığına inanmak durumundadır. b-Biz en vahşi eski kavimlerde de baba, efendi ve yaratıcı inancı görmekteyiz. c-İptidaî kavimlerde tamamen saf ve temiz olan dini unsurlar mevcuttur...' İslamda akılları hayrete uğratan bir delil de, dinin fitri oluşunun yaklaşık on dört asır önce bildirilmesidir... Bahsedilen konulardan anlıyoruz ki, Allah'ın varlığının insan ruhunda yaratılıştan itibaren mevcut olduğu görüşü ispat ediliyor.*"[252]

Aynı anlayış modernist kanada daha yakın gözüken 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 ulaşılamaz. 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.*

---

[248] Şerafettin Gölcük, **İslâm Akaidi**, Esra Yayınları, Konya 1994, ss. 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 formda bir tekrarıdır.

[249] Bkz. Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, 81 vdd.; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 61 vdd.; Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, Çelik Yayınevi, İstanbul 1989, ss., 33 vd..

[250] **Rûm Sûresi**, 30-31.

[251] Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, s. 98.

[252] Afif Abdülfettah Tabbâra, **age.**, ss. 96-97.

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."[253]

Diğer beş öncül, evreni, tıpkı Gazzâlî gibi Tanrı'nın varlığının kanıtı ya da göstergesi olarak görmenin bir uzantısıdır ve bu anlayış Kur'an'ın, '*göklerde ve yerlerde bakanlar için ibret vardır*'[254]; '*Tanrı her şeyi hak ile yarattı*'[255]; '*içinizde ve dışınızda işaretler vardır*'[256] gibi deyişlerine dayandırılır. Anılan deyişlere dayanan gerek modernist gerekse gelenekçi düşünürler, evreni Tanrı'nın bir göstergesi sayarlar.[257] Ortaçağdan beri değişmeden varlığını sürdüren bu anlayış[258], 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 pozitivizm yadsınmasına rağmen, nesnel olgulardan hareketle Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar oluşturulmakta; neredeyse Tanrı'nın varlığı, tümüyle somutlanmaya çalışılmaktadır.[259] Bu çelişki, hem gelenekçi hem de modernist düşünürlerde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim 'Abd el-Fettah et-Tabbâra şöyle demektedir:

"*Allah'ın varlığına delalet eden en büyük kanıtlardan birisi de kainattır. Üzerinde yaşadığımız arz, görünen ve fakat düşünüldüğü zaman insanı şaşırtan yıldızlar sistemi... Kur'an'ın kesinlikle 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.*"[260]

Kainattan hareketle Tanrı'nın varlığına kanıt getirirken, modern Batılı tanınmış düşünürlerden sık sık aktarımlarda bulunulur ve evrendeki tüm nesnelerdeki Tanrı'nın 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 onlardaki 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.[261] 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 et-Tabbâra şöyle ifadelendirir:

"*Bütün mahlukların yaratılışındaki hikmetin, yaratıcının sonsuz ilim ve hikmetine delalet ettiğine, Kur'an 'bu her şeyi mükemmel yapan Allah'ın işidir*"[262]; '*O, yarattığı her şeyi güzel*

---

[253] Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, s. 34.
[254] **Câsiye Sûresi**, 3.
[255] **Ankebût Sûresi**, 44.
[256] **Fussilet Sûresi**, 53.
[257] Bkz. Ahmet Hamdi Akseki, **İslâm Dini (İtikat, İbadet, Ahlak)**, Nur Yayınları, Ankara 1993, ss. 69 vd..
[258] Bkz. Mehmet Dağ, **Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler**, ss. 32-33.
[259] Bkz. Mehmet Dağ, **Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler**, ss. 28 vd..
[260] Afif Abdülfettah Tabbâra, **age.**, ss. 82-83.
[261] Bkz. Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 81-104; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 61 vd.; Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, s. 33.
[262] **Neml Sûresi**, 88.

yaratandır..."[263] *ayetleri ile dikkat çekmektedir. O halde tesadüf, kendisinde ilim, hikmet, mükemmellik, sağlamlık bulunduran bir varlık yaratamaz.*"[264]

Günümüz İslam düşünürlerine göre, gerek insan doğasından gerekse kainattan hareket eden ve Kur'anca önerilen deliller, birlikte kullanılmalıdır; evrenden hareketle Tanrı'nın varlığını çıkarsayamayanlara fıtri delil, onu yeterli görmeyenlere de evrenden hareket eden deliller gösterilmelidir. Fakat onlarca, Tanrı'nın varlığının delilleri salt bunlardan ibaret değildir.

"*Eğer milyonlarca zeki insanı Allah'a imana çağıran sübjektif 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.*"[265]

Öyle anlaşılıyor ki, hem gelenekçi hem de modernist İslam düşünürleri önemli ölçüde evrendeki varlık ve nesnelerin Tanrı'nın varlığını kanıtladığına inanmakta ve bu düşüncenin esin kaynağı olarak Kur'an'ı göstermektedirler. Fakat Fazlur Rahman gibi, modernist olup felsefe kültürü olanların Kur'an'da, evrenden hareketle Tanrı'ya yönlendiren ayetleri, kesin delil kategorisine sokmaması, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dönük çabaların felsefede köklü bir eleştiriye uğramasından kaynaklanıyor olmalıdır. Onca, Kur'an'ın Allah'ı gaybe iman kapsamında değerlendirilmeli, insanı evren üzerinde düşünmeye sevk eden ayetleri de, O'nun varlığının akıldışı veya anlamsız olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Kur'an'ın yaptığı salt bir hatırlatmadır; bu nedenle, Kur'an'ın Allah'ı kanıtlanacak bir varlık değil, keşfedilecek bir varlıktır.[266] Fazlur Rahman'ın bu anlayışı, İslam sufilerinin ve Gazzâlî'nin tasavvufî dönemdeki söylemini anımsatmaktadır. O şöyle demektedir:

"*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.*"[267]

İster kanıtlamaktan isterse keşfetmekten söz edelim, gelenekçisi ve modernisti ile İslam düşünürlerine göre, '*Tanrı vardır*' önermesi tartışma götürmez bir önermedir; Fazlur Rahmanın deyişiyle, O, '*Temel Hakikat*'tir.[268] Acaba bu temel hakikat nasıl bir varlıktır? Onun özü, neliği bilinebilir mi?

Modern İslam düşünürleri, kimi istisnaları olmakla beraber, tıpkı gelenekte ve Gazzâlî'de olduğu gibi, Tanrı'nın varlığının bir bilgi konusu olduğunu ima etmekte[269]; ancak onun neliği konusunda, yine Gazzâlî'de olduğu gibi, bir parça bilinemezci (*agnostik*) tutum takınmaktadırlar.[270] Bu bilinemezcilik (*agnostisizm*), '*Tanrı'nın varlıkları üzerinde düşünün fakat zatı üzerinde düşünmeyin*' hadisi ile, '*Tanrı yaratıklarına benzemez*' ayetine dayandırı-

---

[263] **Secde Sûresi**, 7.
[264] Afif Abdülfettah Tabbâra, **age.**, s103.
[265] Afif Abdülfettah Tabbâra, **age.**, s. 97.
[266] Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 41.
[267] Fazlur Rahman, **Kısa Bir Hayat Hikayem**, s. 11.
[268] Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 41.
[269] Bkz. Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, s.s. 33-34; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 61 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, **age.**, ss. 69-70; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 81 vd..
[270] Bkz. Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, s. 43; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 69-70; Ahmet Hamdi Akseki, **age.**, s. 70; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 124-125..

lır.[271] Bu bilinemezci (*agnostik*) tutuma rağmen, garip bir şekilde geleneğe uyularak Tanrı'nın zâtî (*özünlü*), subûtî (*olumlu*) ve haberî nitelikleri ayrı ayrı ele alınır ve açıklanmaya çalışılır.[272] Günümüz gelenekçileriyle modern yeniden yapılanmacıları arasında bu noktada herhangi bir farklılık yoktur. Zâtî nitelikler, olumsuz (*selbî*) niteliklerdir ve varlık, öncesizlik, sonrasızlık, birlik, özüyle var olma, sonradan olan şeylere benzememe; subûtî nitelikler ise, hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, tekvîn nitelikleridir.[273] 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 fiilî (*eylemsel*) niteliklerle ilişkilendirilir. 'Uluvv, 'ayn, vech, yed, zâtla ilişkilendirilirken, '*arşa istiva, nüzûl, rahmet, gazap, intikam alma*' vb. fiilî niteliklerle ilişkili olarak görülür.[274] Bu niteliklerin açıklanmasında, genelde ya selefe uyularak te'vîlci anlayıştan uzak kalınır ve söz gelimi, '*Tanrı'nın yüzü vardır ama yüzünün neliğini bilemeyiz*' denilir ya da sonraki kelâm geleneklerine uyularak, te'vîlci bir anlayış benimsenir. Söz gelimi '*yüz, varlık*', '*el, kudret*' olarak yorumlanır vb..[275] Ancak ister te'vîlci isterse te'vîli yadsıyan bir anlayış benimsensin, onların neliğinin bilinemeyeceği sık sık dillendirilir. Söz gelimi 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 dağınık olarak zikredilen tanrısal isim ve sıfatların hepsi haktır.*"[276]

Bu haberî niteliklerin gerek zât gerekse fiille ilgili olanları, Batılı ve ateist düşünürlerce sık sık eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştirinin konusu, Kur'an'ın Tanrı'yı 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.*"[277]

Kur'an'da sunulan Allah'a yöneltilen bu eleştiriler, bu konuda tepkisel bir yazının oluşmasına neden olmuş, bu tepkilerde, ya Kur'an'ın tanrısının üç doğası bulunan Hıristiyanlığın ve evreni yaratınca yorulup oturan Yahudiliğin Tanrı'sından daha yüce olduğu gösterilmeye ya da Kur'an'daki kızma, saptırma, intikam alma gibi ifadeler te'vîl edilerek, O'nun iyiliğinden , merhametinden ve düzenliliğinden söz eden ifadeler ön plana çıkarılarak konu geçiştirilmeye çalışılmıştır.[278] Kur'an'ın Tanrı'sına yönelik bu eleştiriler, Süleyman Ateş gibi, haberî niteliklerin

---

[271] Bkz. Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, s. 43; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 69-70; Ahmet Hamdi Akseki, **age.**, s. 70; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 124-125.

[272] Bkz. Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss. 35 vd.; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 70 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, **age.**, ss. 70 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**,ss. 121 vd..

[273] Bkz. Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss. 35 vd.; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 70 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, **age.**, ss. 70 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**,ss. 121 vd..

[274] Bkz. Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss. 40.

[275] Bkz. Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss. 40-43.

[276] Bkz. Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, s. 43.

[277] Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 40.

[278] Bkz. Süleyman Ateş, **Gerçek Din Bu I**, ss. 126 vdd.; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, 40 vdd..

te'vîl edilmemesi gerektiğini söyleyen düşünürleri bile, te'vîle yönlendirmiştir. Söz gelimi, Tanrı'nın kızması, saptırması, kalp ve gözleri mühürlenmesini bildiren ifadeler, '*Tanrı'nın 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 Tanrı'nın doğaya koyduğu yasalar gereği başlarının belaya girmesi şeklinde algılanmıştır.*'[279] Bu bağlamda, Eş'arî geleneğinde ve Gazzâlî'de gündeme gelen '*Tanrı dilediğini yapar*' anlayışı, Mu'tezilî argümanlara gönderme yapılarak, '*Tanrı'nın kötü şeyleri yapmayacağı; kötülüğün, ya tanrısal yasaları dikkate almamak ya da insanın nefsini terbiye etmemesinden kaynaklandığı*' şekline dönüştürülmüştür.[280] Bu anlamda modern İslam düşünürlerinde, Tanrı'nın ahlakîliği sorunu önemli bir tartışma konusu olarak gündeme getirilmiştir.[281] Gelenekçiler bu konularda klasik Sünnî kelâm geleneğini aynen sürdürmektedirler.[282]

Modernist İslam düşünürlerine göre, evren aşkınlaştırılan, bir parça ilkeli ve kurallı bir varlık haline getirilmeye çalışılan Tanrı'nın bir açılımıdır. Aynı anlayış Tanrı'yı, fâ'il-i muhtâr olarak gören gelenekçiler için de geçerlidir; onlarca da evren Tanrı'nın bir yaratmasıdır. Aşkınlaştırma, Tanrı'yı etkisiz kılmak anlamına gelse de, onlar bu felsefî sorunu görmezden gelirler ve evreni, Tanrı'nın ilim, irade, kudret ve tekvîn niteliğinin bir ürünü olarak görürler.[283] Onlarca Tanrı, öncesiz bilgisiyle evrendeki her şeyi planlamış ve her şeyin yasalarını hesaplamış ve saptamıştır. Bu yüzden, onlara göre, Tanrı'nın 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 olarak bütün teferruatıyla tatbik edilen bir program vardır.*'[284] 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.*"[285]

Bu plan, bir öncesiz tasarımdır ve bu tasarım, kader diye de adlandırılır.[286] Bu kader, ya korunmuş levha (*levḥ-i maḥfûẓ*) 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*

---

[279] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 55 vd.; Süleyman Ateş, **Gerçek Din Bu II**, ss. 187 vd..

[280] Bkz. Bkz.İlyas Çelebi, **Doğal Felaketler: İnsan ve Din**, İslam Düşüncesinde Arayışlar III içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 1988, ss. 37 vdd..

[281] Bkz. İlhami Güler, **age.**, ss. 39 vdd..

[282] Bkz. Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 80.

[283] Bkz. Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 78 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, **age.**, ss. 75 vd.; Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, age., ss. 38 vd..

[284] Afif Abdülfettah Tabbâra, **age.**, ss. 86-87.

[285] Afif Abdülfettah Tabbâra, **age.**, s. 87.

[286] Bkz. İlyas Çebi, **agm.**, ss. 37 vd..

sahnesinde görünmeden önce, Allah'ın ilminde bütün detayıyla mevcut idi. Allah'ın bilgisinde bulunanlar, zamanı gelince varlık sahnesinde görünür." [287]

Modern İslam düşünürleri, tıpkı gelenekçilerde olduğu gibi, '*Tanrı yaptıklarından sorumlu tutulmaz*'[288] ayetine gönderme yaparak,[289] Tanrı'nın öncesiz tasarımında gerektiğinde değişiklik yapabileceğini kabul ederler ve ona hiçbir şeyin zorunlu olmadığını belirtirler.[290] Fakat burada doğal yasalara uygunluk bir ilke olarak kabul edilir.[291] Fazlur Rahman'a göre, bu '*dinamik, her şeye etkin olarak katılan, dualara yanıt veren etkin bir Tanrı'nın sahip olması gereken bir olanaktır.*' [292]

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, tıpkı 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 Tanrı'dır; evren zaman içinde var kılınmıştır.[293] Evrenin var edilmesi ile ilgili, geleneğin 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*'[294] olduğunu bildiren ayeti, altı aşama olarak yorumlarlar,[295] '*yer ve gök bitişikken biz onları ayırdık*'[296]; '*Tanrı duman halinde olan göğe yöneldi*'[297] gibi ayetleri ise, modern varlık ve oluş kuramları kapsamında değerlendirirler ve öyle yorumlarlar.[298] Bu bilginin İslamileştirilmesi anlayışının bir uzantısıdır. Bu İslamileştirmeyi 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.'[299] *Yalnız yeri, yani dünyamızı iki günde yaratmıştır. 'Arzı iki günde yarattı.'*[300] *Bazı kısa görüşlü kimseler, kainatın binlerce yılda meydana geldiğini ileri sürerek Kur'an'a 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*

---

[287] Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss. 58-59.
[288] **Enbiyâ Sûresi**, 23.
[289] Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss. 39-40.
[290] Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, s. 39; İlyas Çelebi, **agm.**, ss. 38 vd..
[291] Bkz. İlyas Çelebi, **agm.**, ss. 38 vd..
[292] Fazlur Rahman, **Kısa Bir Hayat Hikayem**, s. 10.
[293] Bkz. Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss. 58; Ahmet Hamdi Akseki, **age.**, ss. 78 vd.; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 72 vdd..
[294] **Hûd Sûresi**, 7.
[295] Bkz. Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, s. 226; İsmail Karaçam, **age.**, ss. 224-225.
[296] **Enbiyâ Sûresi**, 30.
[297] **Fussilet Sûresi**, 11.
[298] Bkz. Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 226 vd.; İsmail Karaçam, **age.**, ss. 221 vd..
[299] **Hûd Sûresi**, 7.
[300] **Fussilet Sûresi**, 9.

ilmin ışığı altında bu yaratılış safhalarını görelim: 'O'nun kürsisi gökleri ve yeri kaplamıştır'[301] ayetinin bildirdiği üzere yüce Allah, yaratmayı her şeyi kaplayan arşından yönetmektedir. Gökler ve yer yaratılmadan arş su üzerinde idi. 'Arşı su üzerinde idi'[302] ayeti bunu ifade eder. Tefsir kitaplarına göre arş, kainat yaratılmazdan 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 kütlenin, zamanla parçalara ayrılıp yıldızları teşkil ettiğini şu ayetlerden anlıyoruz. 'Sonra göğe yöneldi, o duman halinde idi.'[303] 'İnkar edenler görmediler mi ki, önceleri göklerle yer bir idi biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık. İnanmıyorlar mı?'[304] er-Rakt, bitişmek, birbirine yapışık olmak; el-fatk ise bitişik iki şeyi birbirinden ayırmak demektir. Bu ayetlere göre gökler iki olayla meydana gelmiştir. 1. Rakt 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 kütlesinden 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 kütlesinden koptuğunu ispatlamıştır. Kur'an'ı Kerim'de aynı şeyi asırlarca önce söylemiştir.'[305]

Benzer yöntem kullanılarak, dağların, denizlerin, bitkilerin, hayvanların vb.nin yaratılışı ele alınır ve bu olgulardan söz eden ayetler, bilimsel keşiflerin habercisi sayılır. Kur'an'ın dünyanın şeklini küre olarak sunduğu, dünyanın kendi ekseni etrafında döndüğünü savunduğu, çekim yasasından söz ettiği vb. ileri sürülür ve ayetlerle bunlar doğrulanmaya çalışılır.[306]

Aynı anlayış, '*her çanlı şeyi sudan yarattık*',[307] '*insanı topraktan*',[308] '*balçıktan*',[309] '*pişmiş çamurdan var ettik*'[310] ifadelerine de uygulanır ve bunlar modern bilimin verileriyle doğrulanmaya çalışılır.[311] 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*'[312] ayetinden hareketle aşama ya da evrim kavramı gündeme getirilerek aşılmaya çalışılır. Söz gelimi Süleyman Ateş, anılan ifadeleri, Tanrı'nın koyduğu yasalar çerçevesinde işleyen bir evrime işaret ettiği şeklinde yorumlar; fakat buradaki evrimi, Darwin gibi, tesadüfe değil Tanrı'ya bağ-

---

[301] **Bakara Sûresi**, 255.
[302] **Hûd Sûresi**, 7.
[303] **Fussilet Sûresi**, 11.
[304] **Enbiyâ Sûresi**, 30.
[305] Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, s. 227.
[306] Bkz. Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 228 vdd.; İsmail Karaçam, **age.**, ss. 225 vdd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 65 vdd..
[307] **Furkân Sûresi**, 54.
[308] **Rûm Sûresi**, 21.
[309] **En'âm Sûresi**, 2.
[310] **Rahmân Sûresi**,14.
[311] Bkz. Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 249 vd.; İsmail Karaçam, **age.**, ss. 300 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age**, ss. 92 vd..
[312] **Nûh Sûresi**, 13.

lar.[313] İnsanın topraktan yaratıldığı deyişine gelince, bu toprakla insan vücudundaki metallerin benzerliği anlayışına dayanılarak doğrulanmaya çalışılır. Karaçam şöyle der:

"Bugün modern ilimler ispat etmiştir ki, insan vücudu, arzın 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."[314]

İnsanın anne karnında, nutfeden alaka, alakadan çiğnenmiş et, çiğnenmiş etten kemiklerin yaratılmasına, kemiklere et giydirilmesine değin geçirdiği aşamalar[315] da bilimsel anlayışların ışığında ele alınır; bu aşamaların her biri bilimsel bir devrim olarak nitelenir.[316] Süleyman Ateş aşamalardan söz eden ayeti aktardıktan sonra şu açıklamayı yapar:

"Bu ayetler ilim ve atom çağı olan XX. asırda teşrih ve jinekoloji babında 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."[317]

Gerek modernist gerekse gelenekçi İslam düşünürlerine göre, evren ilk yaratma ile yaratılmış ve olmuş bitmiş değildir; bu süreç devam etmektedir; çünkü Kur'an, *'Tanrı her an iştedir'*,[318] *'ol der ve olur'*,[319] *'evreni biz yarattık, biziz onu genişletmekte olan'*[320] gibi ifadeleriyle tanrısal yaratmanın sürekliliğine işaret etmektedir.[321] Bu yüzden tüm günümüz İslam düşünürlerinin Batı kökenli deist Tanrı tasarımlarına karşı çıktıkları görülür; çünkü bu tasarıma göre Tanrı evreni yaratmış; ona uyması gereken yasaları yerleştirmiş; onun iç işleyişine bir daha müdahale etmemektedir. İslam düşünürlerine göre bu anlayış, İslamî anlayışla örtüşmez; zira böyle bir Tanrı'ya ne dua edilebilir, O, ne bir peygamber gönderebilir ne de ahiret hayatını var kılabilir.[322] Tanrı'nın sürekli yaratıcılığı konusunda Yaşar Nuri Öztürk şöyle der:

"... Allah yaratır ve yaratılışta dilediğini artırır, deniliyor. Kur'an düşüncesinin en önemli noktalarından biri bu ayette ortaya konmuştur... 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 inişinden 1500 yıl sonra, yeni yeni fark etmektedir.

---

[313] Bkz. Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, cilt: IV, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1989, ss. 189 vdd. Ateş bu konuda bir de makale kaleme almıştır. Bkz. Süleyman Ateş, **Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi**, AÜİF Dergisi, cilt: XX, ss. 127-146.

[314] İsmail Karaçam, **age.**, s. 301.

[315] **Mü'minûn Sûresi**, 12-14.

[316] Bkz. Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss. 252 vd.; İsmail Karaçam, **age.**, ss. 308 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age**, ss. 76 vd..

[317] Süleyman Ateş, **İslam'a İtirazlar.**, s. 254.

[318] **Rahmân Suresi**, 29

[319] **Yâsîn Sûresi**, 82.

[320] **Zâriyât Sûresi**, 47

[321] Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, cilt: VII, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1990, ss. 366-367; S. Hayri Bolay, **age.**, s. 36.

[322] Bkz. Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, ss. 173 vdd..

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: 'Göğe 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 kelam 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, Yartıcının 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 düşünürüdür."[323]

Aynı anlayışı Öztürk, Kur'an'daki '*nesḫ ve ḫalḳ-ı cedîd*' kavramını ele alarak şöyle geliştirir:

"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 oluşun sürekli yenilenmesini ifade eden neshin esas anlamı budur. Biz varlığı sürekli aynı kalan bir kütle gibi görsek 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 cedid bu oluş sırrını anlatmaktadır. Nesh denilen kavramın Kur'ansal esası da budur."[324]

Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an'daki sürekli yaratma anlayışını ilk kavrayanın Muhammet İkbâl olduğunu söylese de, bu anlayışın kökleri ortaçağa dayanır ve gerek kelâm geleneğinin ve Gazzâlî'nin töz-ilinek metafiziğinin anlık yaratımında gerekse İslam filozofların ve tasavvufçuların sürekli tecelli kavramında karşımıza çıkar. Hatta aynı anlayış gelenek yanlısı günümüz

---

[323] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 157-158.
[324] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 320.

düşünürlerince de sık sık yinelenir. İbn Rüşd'ün, Eş'arî kelâmcıların 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, '*Tanrı'nın 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, tıpkı gelenekteki gibi, Tanrı'nın dilediğini yaratacağını ve yaptıklarından sorumlu tutulmayacağını ifade ederler; yine O'nun yaratmasının her şeyi kuşattığını belirtirler.[325] 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 sorumlu değildir... Hasılı, bu kainatın bir Yaratıcısı vardır... O'na hiçbir şey vacip değildir, İstediğini istediği şekilde yaratır. Kimse O'na 'şunu niçin şöyle yaptın?' diyemez. O; yaptığından sorulmaz.*"[326]

Fakat buna rağmen, modernist düşünürler gelenekçilerden farklı olarak, Tanrı'nın keyfî eylemlerini sınırlama çabası içindedirler ve evrende sünnetullahın, onların deyişiyle doğa yasalarının işlediğine kanidirler.[327] Tanrı hikmeti, adaleti ve bilgisi gereği, her şeyi yasalara uygun yapar. Bu bağlamda, '*Allah'ın yasalarında bir değişiklik bulamazsınız*'[328] ayeti sık sık vurgulanır. Hatta Fazlur Rahman gibi düşünürler, Kur'an'da evrene verilen müslim nitelemesini, tanrısal yaslara evrenin boyun eğmesi olarak algılarlar.[329] Kimi modernist düşünürlere göre, Tanrı'nın kurallılığı hiçbir koşulda bozulmaz; bu yüzden mucize gibi olağanüstü sayılan etkinliklerde bile bizim henüz kavrayamadığımız ilahî yasalar egemendir;[330] kaldı ki onlarca, mucize devri insanlığın çocukluk dönemine aittir[331] ve Hz. Muhammed'den sonra mucize söz konusu olamaz; onun esas mucizesi Kur'an'dır. Hz. Muhammed'den sonra mucize kalmamışsa, tasavvuftaki kerametler de geçersizdir. Kimi modernist düşünürlerce, Kur'an'da mucizevî nitelikli deyişlerin de yorumlanmaya ve doğa yasalarına uygun bir forma sokulmaya çalışıldığı görülür.[332] Bu düşünce, gelenekçi düşünürlerce eleştirilmiş ve modernistler üzerinde Batılı bilimin determinist ve pozitivist dünya görüşünün bir yansıması olduğu dillendirilmiş ve reddedilmiştir.[333] Bu arada kimi gelenekçi düşünürlerin, modernistlerde karşılaşılan, mucizeyi kurallı hale getirme girişiminin kökeni olarak İbn Sînâ'yı gösterdikleri gözlenmektedir.[334] Gelenekçilerin, mucize tartışmalarına bağlı olarak, geleneğin olumsal dünya imgesini aynen yineledikleri görülmektedir. Mustafa Tahralı bir tartışmada, modernistlerin anlayışına da değinerek şöyle demektedir:

---

[325] Bkz. İlyas Çelebi, **age.**, 37 vd..

[326] Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, s. 39.

[327] Bkz. İlyas Çelebi, **age.**, 37 vd.; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 143 vd.; Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss. 58-59.

[328] **Ahzâb Sûresi**, 11.

[329] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 143.

[330] Bkz. Muhammed Abduh, **age.**, ss. 133 vd..

[331] Bkz. J. M. S. Baljon, **age.**, s. 87.

[332] Bkz. J. M. S. Baljon, **age.**, ss. 85 vd..

[333] Bkz. İsmail Kara, **İslam ve Pozitivizm**, Bilgi, Bilim ve İslam II içinde, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, ss. 44 vd..

[334] Bkz. İlhan Kutluer, **Tartışmalar III**, Bilgi, Bilim ve İslam II içinde, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, ss. 54-55.

"Kelâm bakımından, itikadımız yönünden denilir ki, 'Allah dilerse ateş suyu kaynatmaz', 'Allah dilerse ateş yakmaz.' İman konusu bu. İnsan bunu çocukluğunda ezberler, sonra unutur 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. Hıristiyanlar bunu reddettiler ve ilmen onun piç olduğunu söylediler. Şimdi bu ilmi benimseyen ifadeler görüyoruz burada. Acaba bize aksettiğinde 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 yetiştirmedi; benimseyerek, övünerek anlattığımız işte ulûm-u fünûn-ı sahîha bunu gerektirdi. İkinci husus, Asaf'ın 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 fiziği 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; ben 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."[335]

Modernistlere göre evrende değişmez yasaların olması, evrenin kendine özgü bir işleyişi olduğu anlamına geliyor mu? Söz gelimi neden-sonuç ilişkisi ve onlardan genellemeyle elde edilen yasalar sürekli yaratılıştan bağımsız mıdır? Bu soruya modern düşünürlerin verdiği yanıt, '*her şeyi Tanrı yaratır*' deyişinde saklıdır. Yasalar hem ilk varlığını hem de sürekliliğini Tanrı'ya ve tanrısal yaratmaya borçludur. Neden ve sonuç ilişkisi de öyledir. Söz gelimi 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."[336]

Fazlur Rahman'ın anılan soruya verdiği yanıt, tıpkı Süleyman Ateş gibi kader kavramıyla ilintilidir; ancak onun konuyu kavrayışı bir parça farklıdır ve modernistler arasında daha çok kabul görmüş gibidir. Bu yüzden onun söylemini kendi ağzından dinlemekte yarar vardır:

---

[335] Mustafa Tahralı, **Tartışmalar III**, Bilgi, Bilim ve İslam II içinde, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, s. 48.

[336] Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, s. 59.

"Kur'an, kainatın yaratılışı hakkında az şey söylemiş olmasına rağmen, tabiat ve tabiî 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, tabiî olaylarda görülen düzenlilik ve kararlılık kadar vurgulanmaktadır. Tohum ekip gelişen fideleri beslerseniz meyvelerini toplamayı ümit edebilirsiniz, aksi halde hiçbir şey elde edemezsiniz. O halde tabiî sebeplerin geçekleşmesi kaçınılmaz ve inkar edilmez bir gerçektir. Fakat tabiî sebepler haricinde daha temel diğer bir sebeplilik (causation) vardır. İşte bu sebeplilik, tabiî olaylara tümden bir anlam kazandırmakta ve bizatihi tabiî sebepler açısından bakıldığında hiçbir anlamı olmayan olaylar, anlaşılır bir duruma gelmektedir. Bu daha yüksek olan sebeplilik, tabiî sebepliliğin ne bir ikinci nüshası, ne de onun bir ekidir. Tabiî sebepler içerisinde çalışmaktadır veya daha ziyade onunla aynıdır ... Kur'an hem tabiî 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 bilkuvve olan bir takım imkanları (potentialitiy) 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: 'Rabbiniz 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) iletti (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, Hicr, 21). Eğer varlıklar kendi kanunlarını çiğneyip ölçülerinden taşsalardı 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."[337]

Modernist düşünürler, bu kurallı evren içindeki değişmez ölçüye ve düzene bedensel olarak insanın da bağlı olduğunu düşünmekte; insanın etkinliklerinde de Tanrı'nın sürekli yaratıcılığının egemenliğini vurgulamaktadırlar. Fakat kader kavramını geleneğin ve gelenekçilerin

[337] Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 145-146.

yaptığı gibi, insan davranışlarına uygulamaktan kaçınmaktadırlar.[338] Onlarca insanın içsel süreçleri yani potansiyelleri özgürdür; bu nedenle o kendisi karar alır ve eylemleriyle evrendeki tanrısal yasalara tâbidir. Dolayısıyla insan yasalar oranında özgürdür. Onlar, gelenekçilerce dillendirilen Tanrı'nın her şeyi insanın alnına yazdığı anlayışına da karşı çıkarlar[339]; fakat bunun tanrısal öncesiz ve değişmez bilgisiyle nasıl uzlaştırılacağı konusunda pek tartışmaya girişmezler. Onlara göre, Kur'an'daki kader, ölçü ve takdir anlamına gelir ve alın yazısı anlamına gelen kader olarak yorumlanamaz; bu geleneğin yanlış anlamasının bir ürünüdür[340] ve insanın alın yazısının belirlendiği ve insanın bunu asla değiştiremeyeceği anlamındaki kader, İslamın iman esasları arasında sayılamaz.[341] Nitekim Fazlur Rahman şöyle der:

"*Hiç şüphesiz ki, ortaçağ sonlarında, Müslüman toplumlarda güçlü bir cebriye (predeterminizm) anlayışı yaygın idi... Fakat böyle bir fikrin Müslümanlar arasında yayılmasına sebep olan Kur'an değil, dışarıdan gelen bir çok yabancı 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 şeklinde 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 mahlukat yaratılmışlık damgası olan ölçülme özelliğini taşır, yani bu onun kabiliyetlerinin sonlu olduğunu gösterir. Ama bu kabiliyetlerin alanları, insanda olduğu gibi çok geniş olabilir. Kur'an bu kabiliyetlerin bizzat fiile dökülmelerinden söz etmiyor; konu ettiği, bu kabiliyetlerin kendileridir. Kur'an'a 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.*"[342]

Eylemlerini tanrısal yasalar ve kabiliyetleri çerçevesinde insan kendisi de seçse, sürekli yaratma kuramına göre onun yaratıcısı Tanrı olacaktır. Şu halde Tanrı'yı 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

---

[338] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 77; Hüseyin Atay, **Kur'an'a Göre İman Esasları**, ss. 89 vdd.; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 98 vd..

[339] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 77 vd. ; Hüseyin Atay, **Kur'an'a Göre İman Esasları**, ss. 89 vdd.; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, 98 vd..

[340] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 77 vd. ; Hüseyin Atay, **Kur'an'a Göre İman Esasları**, ss. 89 vdd.; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, 98 vd..

[341] Bkz. Hüseyin Atay, **Kur'an'a Göre İman Esasları**, ss. 89 vdd.; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, 98 vd..

[342] Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.77.

yanıtın özünü değerlerin göreliliği ve insana bağımlılığı oluşturur. Onlar bu tutumlarıyla Tanrı'yı bir parça nötürleştirmeye çalışırlar; ancak buna çelişik bir biçimde, tüm insansal değerleri Tanrı'nın koyduğunu ileri sürerler. Modernistlerin Tanrı'yı kötülük sorunundan nasıl kurtardıklarını görmek için Yaşar Nuri Öztürk'ü dinlemekte yarar vardır:

"*Her şeyi Allah yaratır. Ancak O'nun yarattıkları, varlık yapıları 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 ortay çıkıyor. Yani insan, yaratılış düzenini ihlal edip sorumluluklarını savsakladığında, kötülük, çirkinlik ve şerden bahsetmeye başlıyoruz.*"[343]

IV.3.c. Tanrısal Eksenlilik, Göstergecilik ve Erekselcilik:

Evrendeki her şey bir bütün olarak Tanrı'nın 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 eksenli bir evren tasarımını 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, Tanrı'nın bir göstergesidir.[344] Nitekim Kur'an '*içinizde ve dışınızda Tanrı'nı göstergeleri vardır*'[345] demektedir. Onlar göstergeci düşünsel çerçeveden hareketle, evrenin kendinden çok, evrenin ereğine odaklanmışlar, erekselci bir evren anlayışına sarılmışlardır. Söz gelimi, Fazlur Rahman'a göre evren, '*akla sığmaz enginliği ve mükemmelliği ile insanlar için Tanrı'nın varlığına işaret olmak için hizmet etmelidir. Çünkü onu sonsuz ve yegane bir varlık yaratmıştır.*'[346] Ona göre, Tanrı'nın göstergeleri, tabiî ve tabiatüstü olarak ikiye ayrılır ve insanlar daha çok tabiatüstü, olağandışı ve mucizevî olguları doğrudan Tanrı'nın göstergesi sayma eğilimindedirler. Fakat Kur'an, eski peygamberlerin şahsında tabiatüstü, olağandışı ve mucizevî işaretlerden söz etse de, Hz. Muhammed söz konusu olduğunda bu tür işaretlere yer vermez; çünkü, insanlık artık tabiatüstü, olağandışı ve mucizevî göstergelere bağlanma aşamasını geçmiştir. Bu yüzden Kur'ân tabiatın olağan akışındaki tanrısal göstergelere dikkat çekmektedir.[347] Gelenekçiler, hem olağan düzeni hem de olağandışı ve mucizevî işaretleri, Tanrı'nın göstergesi sayarlar ve olağandışı, mucizevî göstergelerin Hz. Muhammed'le bittiğine karşı çıkarlar. Çünkü onlarca mucize Hz. Muhammed'le bitmiş olsa da, olağanüstü göstergenin devamı olan keramet hala geçerlidir.[348] Gelenekçilere göre, Gazzâlî'nin savunduğu gibi, deprem, sel vb. doğal felaketler de Tanrı'nın olağanüstü bir işaretidir; çünkü bunlar, insanlık için bir uyarıdır ve insanların suçlarının bir cezası niteliğindedir. Bu açıdan bu felaketler de Tanrı'nın göstergesi olarak hizmet görürler. Modernistler, afetlerin doğa yasası çerçevesinde oluştuğunu kabul etmekle birlikte, onların Tan-

---

[343] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 260.

[344] Bkz. Abdulfettah Tabbara, **age.**, ss. 81 vdd.; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 61 vdd.; Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss., 33 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, **age.**, ss. 69-70.

[345] **Fussilet Sûresi**, 53.

[346] Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 150.

[347] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 150 vd..

[348] Bkz. Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 149 vdd..

rı'nın göstergesi olduğunu; çünkü tüm yasaları koyanın Tanrı olduğunu söylerler. Fakat onlar, anılan felaketlerin, Tanrı'nın insanı cezalandırması olduğu anlayışından kaçınırlar.[349]

'Abd el-Fettaḥ et-Tabbâra gibi geleneğe, Süleyman Ateş gibi modernistlere yakın duran düşünürler, Tanrı'nın göstergeleri olarak gördükleri doğadaki düzenliliği ayrı ayrı ele alarak buradaki tanrısal göstergeleri göstermeye yönelirler. Olara göre Kur'an, evrendeki unsurlar arasında bir gaye, plan ve düzen bulunduğunu belirterek, insanı Tanrı'ya yönlendirmektedir. Bu yüzden onlar, güneşin, ayın, yıldızların, bitkilerin, hayvanların vb. yaratılışlarındaki düzen ve planlılığı, hem Kur'an ayetleri hem de modern bilimsel verileri dikkate alarak aktarırlar.[350] Aynı anlayış anımsanacağı gibi, Ġazzâlî'nin el-Ḥikme adlı yapıtında da işlenmişti. Bunu, 'Abd el-Fettaḥ et-Tabbâra'dan bir örnekle daha nesnel hale getirebiliriz:

"*Bütün 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 aklı olanlar için ibretler vardır.'*[351] *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 olarak yere dökülür. Yağmur ise, tatlı su kaynağıdır. Eğer yağmur olmasaydı yer yüzü 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 ilmî gerçekleridir. Biraz önce belirttiğimiz ayet, tabiattaki unsurlar arasında bir gaye, plan ve düzenin bulunduğunu belirtmektedir. Nitekim bunlar Allah'ın varlığının apaçık aklî delilleridir. Ayetin, 'şüphesiz bunda aklı 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.'*[352] *Ayette dağlar 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.*"[353]

---

[349] Bkz. İlyas Çelebi, **agm.**, ss. 49 vdd..
[350] Bkz. Süleyman Ateş, **İslama İtirazlar.**, ss, 211 vdd.; Abdul Fettah Tabbara, **age.**, ss. 81 vdd..
[351] **Bakara Sûresi**, 165.
[352] **Ra'd Sûresi**, 3.
[353] Afif Abdülfettah Tabbara, **age.**, s. 87.

Ortaçağda ve Gazzâlî'de olduğu gibi hayvanların düzenli eylemleri de Tanrı'ya bağlanır ve O'nun bir göstergesi olarak görülür. İsmail 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 hücresine) işlemiş bir göç proğramı ile izah edilebilmektedir. La Puissace et la Fragilite 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... 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.*"[354]

Hem gelenekçi hem de modernist düşünürlere göre, tabiattaki düzenliliğin Tanrı'nın göstergesi oluşunun yanında ikinci bir temel amacı daha vardır ve bu amaç insan odaklıdır. Çünkü düzenlilik insanın faydasınadır ve O'nun Tanrı tarafından kayırıldığını, gözetildiğini ifade eder.[355] 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. 'Yer yüzünde olan her şeyi sizin için yaratan O'dur' (Bakara, 29). 'Görmediniz mi Allah, göklerde ve yerde bulunan her şeyi size boyun eğdirdi ve size görülen ve görülmeyen 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 lütuf 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 hayatî ihtiyaçlarını karşılaması için tabiat ona hizmet etmeye hazırdır.*"[356]

Tüm bu ifadelerden anlaşılıyor ki, Gazzâlî'de olduğu gibi günümüz İslam düşünürlerine göre de, göstergecilik, Tanrı merkezlilik ve ereksellik metafizik sistemlerinin ana çatışı olarak kabul edilmektedir. Bu nedensiz değildir; Hüseyin Aydın'ın deyişiyle, '*özellikle erekselcilik insanı Tanrı'ya götürmekte; bu yüzden erekselciliğin reddi, tanrıtanımazlıkla aynı şey sayılmaktadır.*'[357] Modern düşünürlere göre, insan evrene bakınca oradaki göstergeleri ya da kendi gereksinimlerine uygunluğu ve erekselliği görüp Tanrı'ya ulaşmalı ve O'na şükretmelidir.[358] Tıpkı

---

[354] İsmail Karaçam, **age.**, s. 298.
[355] Bkz. Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 68; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 164 vd..
[356] Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 164-165.
[357] Hüseyin Aydın, **age.**, s. 150.
[358] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 93.

Gazzâlî'nin dediği gibi, onlarca da kurtuluş, yani insanın sonsuz mutluluğa ulaşması, göstergeleri görüp Tanrı'ya 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 çağırmalarıdır. Onlarca, İslam dünya ve ahiret dengesini kurmaya çağırmaktadır; ne dünya için ahireti ne de ahiret için dünyayı boş vermek gerekir.[359] Bu yüzden onlar, tasavvuftaki, dünyadan el etek çekme anlayışıyla sık sık polemiğe girerler. Onlarca, İki dünya arasındaki dengeyi kuran kişi, hem maddî hem de ruhanî hazlar toplamı olan cennete giderken, bu dengeyi bozup, Tanrı'nı kendisine yüklediği misyonu yerine getirmeyenler ve O'na boyun eğmeyenler, maddî ve manevî acılar toplamı olan cehenneme gider.[360]

IV.3.d. Seçkincilik ve Sıradancılık:

Günümüz İslam düşünürlerine göre, insanın kurtuluşu, evrendeki göstergeleri görüp, Tanrı'ya 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 öğreti de geleneksel İslam düşüncesinin ve Gazzâlî'nin bir kalıtıdır ve peygamberlik ve velilik kurumuyla bağlantılıdır.

Modernist İslam düşünürleri, bilgikuramsal açıdan peygamberlik kurumunu sistemlerinin merkezine oturtmalarına rağmen,[361] onlardan kimileri, kurumsal olarak tarikatlarla, bilgikuramsal açıdan ise ilhamla ilişkilendirdikleri velilik kurumunu reddederler.[362] Bu anlayış, gelenekçi düşünürlerce eleştirilmektedir. Onlarca velilik, ilham ve keramet gibi kavramlar haktır; bunları yadsımak hem Sünnî akideye hem de Kur'an'a terstir.[363] Modernistlere göre, daha önce de değindiğimiz gibi ilham, bir bilgi kaynağı olmakla birlikte özneldir, ayrıcalıklı bir bilgi kaynağı değildir. Bu yüzden ilham alma iddiası, salt o iddiayı ortaya atanı bağlar ve nesnel bir bilgi vermez.[364] Onlarca İslam dünyası, ilhama dayalı bilgileri önemsemekle tarikatlara kurban olmuş, ayrıcalıklı bilgi sahibi olduğunu iddia eden insanlar eliyle geri bırakılmıştır.[365] Onlara göre, Kur'an'da geçen velilik, Tanrı dostu anlamına gelir; ayrıcalıklı bir sınıfı değil, Tanrı'ya inanan ve salih amel yapan tüm Müslümanların ulaşabileceği bir mertebeyi imler.[366] İslam'ın 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.[367] Modernist düşünürler, ilham gibi vahyin de öznelliğinin farkındadırlar; ancak bu vahyin peygamberin dilinde nesnelleştiği anda, nesnel bir bilgi halini aldığını

---

[359] Bkz. Afîf Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 180 vdd..

[360] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 209 vd..

[361] Bkz. Muhammed Abduh, **age.**, ss. 131 vd.; M. Reşid Rıza, **age.**, ss. 23 vd.; Fazlur Rahman, **Vahiy ve Peygamber**, çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III içinde, Ankara Okulu, Ankara 2002, ss. 27 vd.; Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 513 vd..

[362] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 287 vd. ve 634 vd.; Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 22 vd..

[363] Bkz. Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 148 vd..

[364] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 287 vd..

[365] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 600 vd.; Hüseyin Atay, **Dinde Reform.**, ss. 22-23.

[366] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 638.

[367] Yaşar Nuri Öztürk., **Kur'an'daki İslam**, ss. 537 vd.; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 167 vd..

ifade etmektedirler.[368] Kuşkusuz bu açıdan ilham da aynıdır; dile döküldüğünde o da nesnelleşir. Fakat onlara göre, vahiy gelecekten haber verir, ilmi hakikatlere ters düşmez. Burada pek çok modernist düşünürün, vahyi tümden Cebrail isimli bir meleğe bağlamalarına ve peygamberin onda bir etkinliğinin olmadığını söylemelerine[369] rağmen, Fazlur Rahman'ın, Şah Veliyyullah ve Muhammet İkbâl'e dayanarak vahyin sürecine peygamberi de dahil ettiğini anımsatmalıyız. Onca Şah Veliyyullah, vahyin ürünü olarak görülen '*kelimeler, deyimler, deyişler ve üslup Peygamber'in zihninde önceden mevcuttu demektedir.*'[370] O da geleneksel ve diğer modern düşünürlerle birlikte vahyin kazanılmış olmadığını, vehbî olduğunu ifade etmesine rağmen, Veliyyullah'ın etkisiyle şöyle demektedir:

"*...açıktır ki, duyulan kelimeler bizzat sesli maddî kelimeler değil, tamamen zihnî, manevî (mental) sesi olan kelimelerdir. Çünkü Ruh ve ses ona göre içseldir (enfüsî) 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.*" [371]

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 Tanrı'yı 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.[372] Kurtuluşu arzulayan ve sonsuz mutluluğu imleyen cennete gitmek isteyen insanlar, peygamberlere ve onların Tanrı adına ortaya koyduğu vahiylere itaat etmeli; onu yaşamlarının rehberi kılmalıdırlar.

Kurtuluş Peygamberlere uymaktan geçiyorsa, peygamberi olmayan toplumlar ne olacaktır? Gerek gelenekçiler gerekse modernistlerce, Kur'an peygamberlerin 25 tanesinin adını belirtmekle birlikte, her topluma peygamber gönderdiğini söylemektedir.[373] Çünkü yine Kur'an'ın ifadesine göre, tanrısal vahye ulaşmayan insanların sorumlu tutulmaları söz konusu değildir.[374] Bu durumda her topluma bir peygamberin gönderildiğini ve peygamberlerin Kur'an'da ifade edilenlerle sınırlı olmadığı bilinmelidir.[375] Peygamberler, şeriatları farklı olsa da

---

[368] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk,**Kur'an'daki İslam**, ss. 362.

[369] Yaşar Nuri Öztürk, '*vahyi, Cebrail peygamberin gönlüne mana olarak indirdi, peygamber onu sözsel olarak ifadelendirdi*' anlayışına bile karşı çıkar. O, böyle düşünenleri Kur'an'ın peygamberin sözü olduğunu kanıtlamaya adım 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 sözsel kısmı Tanrı'ya aittir (bkz. M. Reşid Rıza, **age.**, ss. 19 vd.). Süleyman Ateş, sözsel kısmı Cebrail'e bağlasa da, o da vahye beşeri 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.

[370] Fazlur Rahman, **Vahiy ve Peygamber**, s. 33.

[371] Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 195.

[372] Bkz. Muhammed Abduh, **age.**, ss. 129 vd ve 135 vd.; M. Reşid Rıza, **age.**, ss. 25 vd.; Afif Abdulfettah Tabbâra, **age.**, ss. 164 vd.; Şerafettin Gölcük, **age.**, ss. 113 vd.; Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss. 51 vd.; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 167.

[373] **Fâtır Sûresi**, 24.

[374] **İsrâ Sûresi**, 15.

[375] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 167; Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Nasıl Yozlaştırıldı**, ss. 518-519.

özde aynı dini, yani tevhit dinini tebliğ etmişlerdir; dinde bir gelişim yoktur, o statiktir, ama şeriatta peygamberler vasıtasıyla bir gelişim yaşanmıştır; çünkü o statik değil dinamiktir ve koşullara ve kültürlere göre değişir.[376] Bu yüzden, onların hepsi din olarak İslamı tebliğ etmişlerdir ve yine bu nedenden dolayı peygamberlik, Fazlur Rahman'ın deyişiyle bölünmez bir bütündür. Onların birinin diğerinden üstünlüğü yoktur, fakat yetenek açısından aralarında kimi farklar bulunmaktadır.[377] Gelenekçilerce de paylaşılan bu öğretiye göre, modernistler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiîler gibi diğer dinî grupların da peygamberlerine tâbi olmaları, Tanrı'nın bir olduğuna ve ahiretin bulunduğuna inanmaları ve salih amel işlemeleri koşuluyla cennete gidebileceğini söylerler.[378] Bu anlayış gelenekçilerce Kur'an'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.[379]

Hemen hemen bütün İslam düşünürlerine göre, tüm peygamberler, doğruluk, emanet, keskin zeka, güvenirlilik vb. niteliklere sahiptirler ve insanlığa örnektirler. Onlar insan içinden çıkar, Tanrı'dan aldıkları vahyi iletirler, hitap ettikleri toplumu fiilen eğitirler, vahyi insanlığa öğrettikleri için muallimdirler.[380] Buna rağmen, kimi modernistlere göre, onların teşrî yetkisi yoktur; bu yetki sadece Tanrı'ya aittir. Oysa gelenekçiler, peygamberlerin kutsal metni yorumlama yetkilerinin yanında teşri yetkisinin olduğunu savunurlar.[381] Gelenekçilerin bu anlayışını eleştiren Yaşar Nuri Öztürk şöyle der:

"*Peygamber de Kur'an dışında hüküm koyamaz; koyar derseniz şirk olur. Hz. Peygamber, Allah'ın kulu ve elçisidir. Elçi, temsilcisi olduğu kuvvetin tebliğcisidir, ortağı değil. O halde, Hz. Peygambere izafe edilen sözlerin, Kur'an'da olmayan hükümler getiren kısımlarını Hz. Peygambere isnat edilmiş uydurma sözler olarak kabul etmek, Kur'an imanının zorunlu sonuçlarından birisidir.*"[382]

---

[376] Din-şeriat ayrımı hem gelenekçi hem de modernist düşünürlerde rastlanan bir ayrımdır. Aslında ayrım, Ebû Hanife'ye dayanır. O da ayrımı Kur'an'a dayandırır; çünkü Kur'an, tüm peygamberlerin İslamı tebliğ ettiğini söyler (**Âli İmrân Sûresi**, 85); ama her peygambere ayrı şeriatlar verildiğini (**Mâ'ide Sûresi**, 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 ahirete 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, şeriattaki 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, aklı ve toplum bilincini yönlendiren ana ilkeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yüzden modernistler, Kur'an'da şeriata 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 Kerimin Evrensel Mesajına Çağrı**, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1990, ss. 5 vd..; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 171 vd. ve 297 vd.; Ahmet Hamdi Akseki, **age.**, ss. 18-19; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 678.

[377] Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 171.

[378] Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, ss. 303 vd.; Süleyman Ateş, **Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı**, ss. 36 vd.

[379] 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**, ss.17 vdd..

[380] Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, ss. 522 vd.; Süleyman Ateş, **Yeni İslam İlmihali**, ss. 50-51.

[381] Bkz. Yavuz Ünal, **age.**, ss. 13 vdd..

[382] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 677.

Günümüz İslam düşünürlerine göre, Tanrı Hz. Muhammed ile peygamberlik kapısını kapamıştır; çünkü insanlık Kur'an'la sonul hakikatleri öğrenmiş, aklını geliştirerek, yaşamını sürdürecek hale gelmiştir. Gelenekçilere göre kurtuluş için, Hz. Muhammed dini nasıl yorumlamışsa onu aynen kabul etmek, modernistlere göre ise, insanların Kur'an'ı çağlarının gerçeklerine göre yorumlamak ve aklını Kur'an'ın bütüncül-amaçsalcı 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 vahiylere ihtiyaç kalmadığını iştiyakla benimsemişlerdir. Ama insanlığın ahlakî 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 aldığını da belirtmek yerinde olur.*"[383]

Modern İslam düşünürlerine göre özde vahiy, zaman ve mekan ötesi olmakla birlikte,[384] 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 yaptıkları, söz gelimi misvak kullanmak gibi davranışlar 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 amelî 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*

---

[383] Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 169.

[384] Modernistlerin, vahyi, zaman ve mekan ötesi saymakla neyi kastettiklerini anlamak güçtür. Eğer vahyin kaynağına gönderme 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 tümden zaman ve mekan ötesi saymamaları gerekir. Eğer vahiy olarak, Kur'an'dan çıkarsadıkları genel ilkeleri kastediyorlarsa, bu ilkeler Kur'an'ın değil, ondan kendilerinin çıkardıkları ilkelerdir.

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."[385]

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 ulaştırmada hizmet verme elçiliğidir. Yani burada söz konusu olan Hz. Peygamberin elçiliğini yapmaktır."[386]

Hz. Muhammed'in elçiliğini yaparken, gelenek ve gelenekçiler gibi insanlar arasında herhangi bir ayrım yapılmamalı, hakikat tüm çıplaklığı ile ortaya konmalıdır. Bu nedenle modernistler, özellikle, Fazlur Rahman geleneği ve geleneksel düşünceyi, 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 takiyye ya da inançları bilinçli olarak gizlemeye inanan; Sünnîler 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 felsefî eserlerinde bedenî 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 Bâtınî eserler yazıyordu. Gerçekten de Bâtınîlik, 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 aşırılar meydana getirme eğilimi göstermektedir."[387]

---

[385] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 496.
[386] Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, s. 545.
[387] 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 Kur'an'ın mesajını tüm halka yayma arzularıyla uyum içerisindedir.

SONUÇ

SONUÇ

Klasik İslam düşüncesinin ana sorunu, Tanrı-evren ilişkisinde odaklanır. Bu olgu, hem kelâm hem İslam felsefesi hem de tasavvuf ekolleri için geçerlidir. Ġazzâlî (*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 Ġazzâlî, 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, '*Kur'an'a dönüş*' ve '*İslamileştirme*' kavramıyla ifade edilebilir. Kur'an'a dönüş, düşüncenin tek meşru kaynağı olarak Kur'an'ı sunmayı ereklerken, İslamileştirme kavramı, fetih hareketleri ve çeviri kanalıyla İslam dünyasına aktarılan Kuzey kültürünü İslam düşüncesine taşımayı ve Kur'an ekseninde meşrulaştırmayı hedeflemektedir. Aslında İslamileştirme hareketi, Ġazzâlî'den çok önce başlamıştır, ama son şeklini henüz almamıştır. Ġazzâlî kendisinden önce başlamış İslamileştirme etkinliğine daha köktenci bir tutumla yönelmiş, Kur'an'a aykırı gördüğü düşünceleri saf dışı etmeye çalışarak, toplumda yayılmaya yüz tutan Kuzey kökenli düşünceleri, İslamî bir metafizik doğrultusunda yeniden örgütlemiştir. O bunu yaparken Yeni-Platoncu kaynaktan beslenen İslam felsefesini ve kimi öğeleriyle aynı geleneği sürdüren İslam tasavvufunu, hatta kimi unsurlarıyla Hint ve Yunan düşüncesinden izler taşıyan klasik kelâm geleneğini, Kur'an ekseninde eleştiri süzgecinden geçirmiş ve İslam dışı olarak gördüğü anlayışları ayıkladıktan sonra onları kendi sistemine, bir başka deyişle İslamî anlayışa dahil etmiştir.

Ġazzâlî anılan toplum projesini ve sentezini, Yeni-Platoncu ve onların izleyicisi olan İslam filozoflarının felsefî kültürden devşirdiği tanrısal aydınlanmacı bir bilgikuramsal temele oturtmuş ve tüm bilgiyi, vahiy, tanrısal yaratma ve ilhama indirgemiştir. Anılan bilgikuramsal temelden yola çıkarak bir Tanrı ve evren tasarımı ortaya koyan Ġazzâlî, tasarımın hareket noktası olarak '*Tanrı vardır*' önermesini seçmiş; bu haliyle tasarımını daha başlangıcında dogmatik bir kabulden hareketle yapılandırmıştır. O, bu kabulü doğrulamak için, geleneğe uyarak, sentezci tutumuyla ikili bir yaklaşım benimsemiştir. İlk tutum, kelâm geleneğine ve nispeten İslam felsefesine aittir ve evren ve evrendeki varlık ve nesnelerden hareketle, Tanrı vardır öncülünü uslamlama yoluyla kanıtlamayı ereklemektedir. Bu bağlamda o, yaratılmışlık, düzen, gözetim ve olurluk kanıtlarını kullanmış; ama bu yolu, sıradan halka özgü kılmaya çalışmıştır. Onun tercih ettiği ikinci yol, İslam felsefesi ve tasavvufunda karşılaştığımız seçkinci yoldur ve Tanrı'nın varlığını, ussal kanıtlarla değil, içsel deneyimlerle doğrulamaya yöneliktir. Ġazzâlî'ye bakılırsa, anılan iki yolla Tanrı'nın varlığı kuşkuya yer bırakmayacak bir açıklıkla ortaya konulabilir. O, Tanrı'nın varlığını ortaya koyduktan sonra, O'nun neliği sorununa eğilmiş ve sorunu, hem bilgikuramsal hem de varlıkbilimsel düzlemde irdelemeye çalışmıştır. O, bilgikuramsal açıdan soruna yöneldiğinde, insan bilgisinin sınırlılığına gönderme yaparak, bilinemezci bir tutum sergilemektedir ve Tanrı'nın 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 olduğunu 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 Kur'an'a dayandırmaktadır. Tanrısal nitelikler ise onca, saltık ve aşkın olmanın yanında, özle ilişkisi açısından ele alındığında ilintililik, içsellik ve görecelik özelliklerine sahiptir. Ġazzâlî'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 Eş'arî kelâm geleneğini aynen yinelemektedir. Onca, özellikle her şeyin öncesiz bilgisini ve tasarımını içeren tanrısal bilgi, dışsallaşan; irade kudret, kelâm gibi nitelikler ise, dışsallaştıran konumundadır. Tanrısal bilginin, irade, kudret ve kelâmla dışsallaşması, evren ve evrendeki varlık ve nesnelerin varlık nedenidir. Bilginin dışsallaşma araçları arasında yer alan kelâmın, yaratmanın yanında diğer bir görevi ise, kutsal kitaplara ve onlar aracılığı ile ortaya konan toplumsal düzene ilişkin değerlere yöneliktir. Ġazzâlî'ye göre, tanrısal bilginin dışsallaşması ne öncesiz ne de zorunlu bir süreçtir. Bu bağlamda o, Kur'an'a gönderme yaparak, tanrısal iradenin keyfiliği öğretisini savunmakta ve O'nun hiçbir kurala uyma zorunluluğunun olmadığını kaydetmektedir. Bunu ortaya koyarken, Tanrı'ya kimi şeylerin zorunlu olduğunu, en azından O'nun kendi koyduğu kurallara uyma gerekliliği bulunduğunu savunan Mu'tezile ve filozoflarla sık sık tartışmaya girmektedir.

Ġazzâlî, 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 kelâm geleneğine ait töz-ilinek metafiziği temelinde yapılanırken, ikincisi, Yeni-Platoncu gelenekten beslenen İslam felsefesi ve tasavvufundan esinlenen türümcü (*sudûrcu*) bir anlayış temelinde yapılanır. O, iki anlayışı ile de, Kur'an'ın etkisiyle tanrısal merkezli bir evren tasarımına yönelmekte ve nesnelerin kendiliğinden bir etkinliğinin olabileceği anlayışını yadsımaktadır. Bu haliyle o, Tanrı'nın 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 Mu'tezile ve İslam filozofları ile tekrar polemiğe giren ve bu polemik sırasında nesnelerin özünlü niteliklerini yadsıyan Ġazzâlî, her türden eylemi doğrudan ya da aracılar (*melekler*) yoluyla Tanrı'nın eylemi olarak nitelemekte ve aradenedenci bir anlayışa yönelmektedir. Evrendeki her şey doğrudan ya da dolaylı olarak tanrısal eylemlerin ürünü ise, evrenin kendinde bir gerçekliği yok demektir. Nitekim Ġazzâlî de aynı anlayışı savunmakta; buna rağmen paradoksal bir biçimde, kendinde gerçekliği olmadığını söylediği evrendeki her türden olguyu ve her türden etkinliği Kur'an'a dayanarak Tanrı'nın göstergesi saymaktadır. Göstergeci anlayışı savunurken, Helenistik felsefeden izler taşıyan döneminin biliminden yararlanan Ġazzâlî, evrendeki düzen ve evrenin insana göreliği olgusuna sıkı sık gönderme yaparak evrene bakışı, erekselci bir boyuta taşımaktadır. Bu bakış ortaçağın genel bakışıdır ve Ġazzâlî'nin

doğduğu kültürel ortamda yaygındır. Onca, nesnelerden, olaylardan ve ilişkilerden çok, onların ardındaki erek önemlidir; çünkü nesneler, olgular ve olaylar gelip geçici, onların işaret ettiği erek ise daimidir. Onca, İnsanın kurtuluşu sürekliliği olan anılan ereğe odaklanması, gelip geçici olan dünyadan el etek 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 (*levḥ-i maḥfuẓ*) bilgiyi, melekler aracılığı ile kalbine akıtmayı başarabilir ve böylece melekleşebilir. Kurtuluşa giderken Ġazzâlî, tıpkı İslam filozofları gibi, seçkinci ve sıradancı bir tutumu savunmakta; seçkinci anlayışının odağına peygamberleri ve velileri oturtmaktadır. Nitekim onca, sıradan insanların Tanrı'ya 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 tâbi olmalıdırlar. Başka bir deyişle, sıradan insanın kurtuluşu, bir seçkine, yani bir mürşide bağlanmakla olasıdır.

Ġazzâlî'nin anılan eklektik Tanrı ve evren tasarımı, İslam dünyasında belli bir yankı uyandırmış; hem erekselci, göstergeci, dünyayı dışlayıcı tutumuyla insanların gözünü Tanrı'ya ve öte dünyaya döndürmüş hem de tanrısal aydınlanmayı ve seçkinciliği ön plana çıkartmasıyla tasavvuf ve tarikat hareketlerini beslemiştir. Bu durum, İslam düşüncesinin Ġazzâlî sonrası uzun bir süre duraklamasına ve gerilemesine neden olmuştur. Kuşkusuz duraklamanın ve gerilemenin tek nedeni Ġazzâlî 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 kelâmcılar, gerekse tasavvufçular tarafından dillendirilmiş ve toplumda belli bir yankı uyandırmıştır. Bu açıdan duraklamayı ve gerilemeyi, salt Ġazzâlî'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, aranedenci, seçkinci ve sıradancı, tanrısal merkezli metafizik düşünsel çerçevede aramak gerekir.

Ġazzâlî'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. Geleneği ve geleneğin en önemli temsilcisi sayılan Ġazzâlî'yi aşmayı deneyen bu iki hareket de, tıpkı Ġazzâlî gibi, Kur'an'a dönüşü savunmuş, bu dönüşü temellendirmek için yöntem olarak onun 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 Kur'an yorumbilim modeli geliştirmiş; bu modelle Kur'an'ın kavramlarının Hz. Muhammed'in yorumunda nesnelleşen tarihsel içeriğini boşaltmaya girişmiştir. Onlar, içeriği boşaltılan kavramların içerisine ise, Ġazzâlici 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 siyasal bir misyon yüklemişlerdir. Günümüz gelenekçi düşünürleri, modern yeniden yapılanmacıların Kur'an'ın kavramlarının

tarihsel içeriğini boşaltmaya yönelik tutumlarını eleştirmelerine rağmen, İslamileştirme etkinliğinden onlar da tümden 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 merkezlilik gibi Gazzâlîci metafizik kalıt aynen benimsenmiş, ama o metafizik temelinde örgütlenen kavramların içeriği, Batının bilimsel bulguları ve değerler alanındaki kazanımları ile bütünleştirilmiştir. Böylece geçmişte yapıldığı gibi, kendileri üretmeden başkalarının ürettiği düşünsel anlayışlar, tanrısal merkezli bir metafizik ekseninde İslamileştirilmeye çalışılmıştır. Bir başka deyişle, modern İslam düşünürleri 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. Onların bu tutumunun, geçmişi tekrar etmenin yanında iki temel olumsuz sonucu daha vardır. İlki, seküler düzlemde yapılanan bilimi, ortaçağdaki gibi dinsel bir eksene oturtmak ve bilimi yeniden dinin güdümüne sokmaktır. Hiç kuşkusuz bu tutum, gelişimi için özgür bir ortam isteyen bilimin önüne, farkına varmaksızın set çekmek demektir ve bilimin dinden, gerek yöntem, gerek amaç, gerekse ilgi alanları açısından ayrı ve dinden bağımsız bir etkinlik olduğunun kavranılmasının önünde engel oluşturmak demektir. İkincisi ise, seküler düzlemde yapılanan değerlerin, dinamik, insancıl ve gelişime açık doğasının, değerler dine ilişkilerek, amacından saptırılması ve durağanlaştırılmasıdır. Çünkü günümüz İslam düşünürleri, modern değerleri kutsal metinlerle meşrulaştırırken, aslında onları dinsel bir niteliğe bürümekte, yine farkına varmaksızın onları sonul değerler gibi sunmaktadırlar. Onlar kendi anlayışlarının sonul olmadığını vurgulamak için sürekli yorum anlayışını dillendirseler de, bir şeyi dinsel bir çerçeveye oturtmak, özde onu donuklaştırmaktır. Unutulmamalı ki, Gazzâlî'nin döneminde savunduğu ve Kur'an ekseninde meşrulaştırdığı Kuzeyilerin değerleri, ona göre çağcıl değerlerdir; ama onları dinsel bir zeminde meşrulaştırdığı için, zaman içinde eskiyen o değerlerin eleştirisi dinin eleştirisi gibi algılanmıştır; bu olguyu, Gazzâlî'nin savunduğu, her yüzyılda bir müceddit çıkacaktır anlayışını savunması da değiştirememiştir. Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde Kuzeylilerin bilimini ve değerlerini tanrısal merkezli bir düşünce ekseninde meşrulaştırmak belki de zorunluydu; çünkü bilinen tek meşru yol buydu ve Kuzey kültüründe Yahudilik ve Hıtistiyanlık söz konusu olduğunda, Philo, Clement ve Origenes'le başlayarak benzeri bir örnek oluşturulmuştu. Oysa, Rönesans'tan itibaren, tanrısal merkezli düşünsel çerçeveler, gelişimin önüne set çektiği için saf dışı edilmiş, onun yerine insan eksenli, dünyevi, dinamik, seküler bir bakış açısı yerleştirilmiştir. Bu yüzden modern dönemde yaşayan İslam düşünürlerinin, tekrar, durağan ve statik tanrısal merkezli düşünsel çerçeveye dönüş yapmaları, geçmişte İslam toplumunu geri bırakan anlayışı yeniden canlandırma hareketi olarak algılanabilir ve bu hareket, sanıldığının aksine ileri bir hareket değil, geri bir harekettir; bir başka

deyişle ortaçağın tanrısal merkezli düşünsel çerçevesine dönüş demektir. Modern Türkiye'de, Atatürk'le birlikte gelen insan eksenli, seküler bilimi ve değerleri bir kenara itip, ortaçağın tanrısal merkezli düşünsel çerçevesini savunan ve kendilerini modernist olarak sunan düşünürlerin, henüz çağcıl oluşumunu tam olarak sağlayamamış olan ülkemizde öne çıkmaları, teşvik edilmeleri ve desteklenmeleri, aslında, bilimin ve değerlerin insansal ve gelişken yönünü bir tarafa iterek, durağanlığı ve tutuculuğu savunmak anlamına gelmektedir. Zira, anılan düşünsel çerçevenin geçmişte İslam toplumlarını nasıl durağanlığa sevk ettiği göz önüne alınarak, sosyal olaylar ve gelişmeler tarih içinde kendi kendilerini aynen yinelemeseler de, geleceğe ilişkin bir yansıtmada bulunulabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BİBLİYOGRAFYA

* 'Abd el-Cabbâr, Ḳâżî., **el-Muġnî fî Ebvâb et-Tevḥîd ve el-'Adl (en-Naẓar ve el-Ma'ârif)**, tahkik: İbrâhîm Madkûr ve Ṭâhâ Ḥüseyin, cilt: XII, Ḳâhire, tarihsiz.

* 'Abd el-Cabbâr, Ḳâżî., **Şerh el-Uṣûl el-Ḫamse**, tahkik: 'Aḥmed el-Ḥüseyin b. Ebû Ḥâşim, tahkik: 'Abd el-Kerîm 'Osmân, Ḳâhire 1988.

* Abduh, Muhammed., **Tevhîd Riâlesi**, çeviren: Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1986.

* Adıvar , A. Adnan., **Tarih Boyunca İlim ve Din**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

* Afifî, A. E.., **İbn Arabi**, çeviren: Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

* Akseki, Ahmet Hamdi., **İslâm Dini (İtikat, İbadet, Ahlak)**, Nur Yayınları, Ankara 1993.

* Anawati, Georges C.., **Kalâm**, İngilizceye çeviren: Richard J. Scott, The Encyolopeadia of Religion içinde, editör: Mircea Eliade, cilt: VIII, Macmillan Publishing, London 1987.

* Atar, Fahrettin., **Müzakerler**, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

* Atay, Hüseyin., **Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler**, Atay ve Atay, Ankara 2003.

* Atay, Hüseyin., **İslam'ı Yeniden Anlama**, Ankara 2001.

* Atay, Hüseyin., **Kur'an'a Göre İman Esasları**, Ankara, tarihsiz.

* Ateş, Süleyman., **Gerçek Din Bu I**, 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, Hasan., **Bastığı Dalı Kesen Adam: İbn Haldun**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 58, İstanbul 1999.

* Aydın, Hasan., **Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı / Karşılaştırmalı Bir İnceleme**, OMÜİF Dergisi, sayı: 16, Samsun 2003.

* Aydın, Hasan., **Kur'an'da Çeşitli Yaratma Kavramları**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 30, İstanbul 1996.

* Aydın, Hasan., **Kur'an'ın Tarih Tasarımı Işığında Yeniden Yapılanma Hareketleri ve Post-İslamcılık**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 97, İstanbul 2002.

* Aydın, Hasan., **Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe Neden Geriledi? (Alt-Yapı Kurumlarından Kaynaklanan Nedenler)**, Bilim ve Ütopya dergisi içinde, sayı: 94, İstanbul 2002.

* Aydın, Hasan., **Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe Neden Geriledi? (Üst-Yapı Kurumlarından Kaynaklanan Nedenler)**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 95, İstanbul 2002.

* Aydın, Hasan., **Ortaçağ İslam Düşüncesinde İnsan İmgesi ve Özgürlük Sorunu**, İnsancıl Dergisi içinde, İstanbul, Eylül 2000.

* Aydın, Hasan., **Ortaçağ İslam Düşüncesinde Neden Kavramı ve Nedensellik**, İnsancıl Dergisi İçinde, İstanbul, Nisan 2002.

* Aydın, Hasan., **Ortaçağ İslam Düşünürlerine Göre Tanrı'nın Nelere Gücü Yetmez?**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 102, İstanbul 2002

* Aydın, Hasan., **Postmodern İslamcılık**, Bilim ve Ütopya Dergisi içinde, sayı: 90, İstanbul 2001.

* 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 Yayınları, İstanbul 1997.

* Bağdâdî., **Uṣûl ed-Dîn**, İstanbul 1346/1928.

* Bağdâdî., **Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyn el-Fırak)**, çeviren: E. R Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.

* Bâḳillânî., **el-İnṣâf fimâ Yecibu I'tikâduhû ve lâ Yecûzu el-Cehl bihî**, tahkik: 'İmâd ed Dîn Ḥaydar, Ḳâhire 1986.

* Bâḳillânî., **et-Temhîd ve fî er-Redd 'alâ el-Mulḥide el-Mu'aṭṭıla ve er-Râfiża ve el-Ḫâvâric ve el-Mu'tezile**, neşr.: Maḥmûd Muḥammed el-Ḫużayrî ve Muḥammed 'Abd el-Hâdî Ebû Rîde, Ḳâhire 1947.

* Baljon, J. M. S.., **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, çeviren: Ş. Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara 1994.

* Ba-Yunus, İlyas., **Faruki ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler**, çeviren: Mevlüt Uyanık ve Mehmet Paçacı, İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu içinde, Fecr Yayınları, Ankara 1991.

* Bedevî, 'Abd er-Raḥmân., **el-Gazzâlî ve Masâdiruhu el-Yunâniyye**, Mihricân el-Gazzâlî fî Dımeşk, Ḳahire 1962.

* Berki, Ali Himmet ve Keskioğlu, 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**, çeviren: Selmin Evrim, İÜEF yayınları, İstanbul 1975.

* Brockelmann, Carl., **İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi**, çeviren: Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara 1992.

* Capelle, Wilhelm., **Sokrates'ten Önce Felsefe**, cilt: II, Çeviren: Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1995.

* Carullah, Musa., **İslam Şeriatının Esasları / Değişkenler ve Sabiteler**, hazırlayan: Hatice Görmez, Kitâbiyât, Ankara 2002.

* Cerrahoğlu, İsmail., **Tefsir Usûlü**, TDV Yayınları, Ankara 1989.

* Cevâd, Muṣtafa., **'Aṣr el-İmâm el-Ġazzâlî**, Ḳâhire 1962.

* Corbin, Henri., **İslâm Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)**, çeviren: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

* Corbin, Henry., **Gazâlî**, çeviren: Mustafa Armağan, İslamda Bilgi ve Felsefe içinde, Şûle Yayınları, İstanbul 1999.

* Cüveynî., **el-'Aḳîde en-Niẓâmiyye**, MÜİF Yayınları, İstanbul, tarihsiz.

* Cüveynî., **el-İrşâd ilâ Kavâti' el-Edille fî Uṣûl el-İ'tiḳâd**, tahkik: Muḥammed Yûsuf Mûsâ ve 'Alî 'Abd el-Mun'im 'Abd el-Ḥâmîd, Mışır 1950.

* Cüveynî., **eş-Şâmil fî Uṣûl ed-Dîn**, tahkik: A. S. En-Neccâr ve diğerleri, İskenderiye 1969.

* Çelakıl, Ömer., **Kur'an-ı Kerim'in Şifresi**, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul 2002

* Çelebi, İlyas., **Müzakere**, İslam Düşüncesinde Arayışlar I, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

* Çubukçu, İ. Agah., **Gazzâlî ve Şüphecilik**, 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 Birinci 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., **Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler**, AÜİF Dergisi, sayı: 2, Ankara 1975.

* 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, Khwarezmî, Fârâbî, Beyrûnî and Ibn Sînâ, Ankara, 9-12 September 1985), Ankara 1990.

* 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., **Beytü'l Hikme**, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

* Descartes, René., **Meditasyonlar/Meditetiones**, Söylem, Kurallar, Meditasyonlar içinde, çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1996.

* Ebi Usaybiya, İbn., **'Uyûn el-Enbâ' fî Ṭabaḳât el-Eṭıbbâ'**, tahkik: N. Rıżâ, cilt: I, Beyrût, tarihsiz.

* Ebû Zeyd, Nasr Hâmid., **İlahi Hitabın Tabiatı (Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine)**, çeviren: M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001.

* el-Ehvâni, Ahmed Fuat., **İbn Rüşd**, çeviren: İlhan Kutluer, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

* el-Eş'arî., **el-İbâne fî Uṣûl ed-Diyâne**, tahkik: Muḥammed el-Ḥażar el-Hüseyin, Beyrût 1412/1991.

* el-Eş'ârî., **Kitâb el-Luma' fî er- Redd 'alâ Ehl ez-Zeyġ ve el-Bid'a**, tahkik: R. J. McCarthy, Theology al-Ash'arî içinde, Beyrût 1952.

* el-Eş'arî., **Maḳâlât el-İslâmiyyîn ve İḫtilâf el-Muṣallîn**, tahkik: Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.

* el-Hakk, Sirac., **İbn Teymiye**, çeviren: Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: III, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

* el-Kâdî, Abdulfettah., **Esbâb-ı Nüzûl**, çeviren: Salih Akdemir, Fecr Yayınları, Ankara 1996.

* el-Vahidî, **Esbâb-ı Nüzûl**, çeviren: Necati Tetik ve Necdet Çağıl, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1994.

* el-'İmâd, İbn., **Şezerât ez-Żeheb**, cilt: IV, Ḳâhire 1350.

* el-Ḳıftî, İbn., **Târîḫ el-Ḥukemâ'**, ed.: Lippert, Leipzig 1903.

* Emin, Ahmet., **İslam'ın Bugünü**, çeviren: Abdulvehhab Öztürk, Gaziantep 1977.

* Emîn, Aḥmed., **Żuḥâ el-İslâm**, cilt: I, Ḳâhire, tarihsiz.

* Emîn, Ḥüseyin., **el-Ġazzâlî: Fâḳihen ve Feylesûfen ve Mutaṣavvufen**, Bağdat 1963.

* en-Nesefî, **Tabṣira el-Edille fî Uṣûl ed-Dîn**, cilt: I, tahkik: Hüseyin Atay, TDV Yayınları, Ankara 1993.

* en-Neşşâr, 'Alî Sâmî., **Menâhic el-Baḥṯ 'İnde Müfekkirî el-İslâm**, Beyrût 1984.

* en-Neşşâr, 'Alî Sâmî., **Neş'e el-Fikr el-Felsefî fî el-İslâm**, cilt: I, Ḳâhire 1990.

* en-Nişâbûrî el-Mu'tezilî, Ebû Râşid., **el-Mesâ'il fî el-Ḫilâf beyn el-Başriyyîn ve el-Bağdâdiyyîn**, tahkik: Rızvân Seyyid ve diğeri, Beyrût 1979.

* Erdoğan, Mehmet., **Kur'an'da Ahkâm Ayetleri ile İlgili Küllîlik ve Cüz'îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)**, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

* eş-Şâbûnî., **el-Bidâye fî Uşûl ed-Dîn**, tahkik: Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 1995.

* es-Suyûtî, Celâleddîn., **Muhtasar el-İtkân fî Ulûm'il-Kur'ân (Kur'an İlimleri)**, çeviren: Ömer Kara, Ravza Yayınları, İstanbul 1993.

* eş-Şehristânî., **el-Milel ve en-Niḥal**, tahkik: Aḥmed Fehmî Muḥammed, 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 İḥyâ' 'Ulûm ed-Dîn**, Mışır 1311.

* Fahri, Macit., **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, çeviren: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

* Fahri, Macit., **İslâm Felsefesi Tarihi**, çeviren: Kasın Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.

* Fakhry, Majid., **Islamic Occanionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas**, London 1958.

* Fârâbî., **el-Medinetü'l-Fâzıla**, çeviren: Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990.

* Fârâbî., **es-Siyâset'ül-Medeniyye**, çevirenler: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, kb Yayınları, İstanbul 1980.

* Fârâbî., **İhsâ'ul Ulûm (İlimlerin Sayımı)**, çeviren: Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990.

* Farukî, İsmail R.., **Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi**, çeviren: Mehmet Paçacı, İslami Bilimde Metodoloji Sorunu, Fecr Yayınları, Ankara 1991.

* Fûrek, İbn., **Mücerred Maḳâlât eş-Şeyh Ebî el-Ḥasan el-Eş'arî**, tahkik: Daniel Gımaret, Beyrût 1987.

* Gazâlî., **Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l Bâtıniye/El-Mustazhirî)**, çeviren: Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993.

* Gazâlî., **Cennete Doğru Yedi Geçit (Minhâcü'l-Âbidîn ilâ Cenneti Rabbi'l-Âlemîn)**, çeviren: Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul 2001.

* Gazâlî., **Devlet Başkanlarına (Nasihat'ül-Mülûk)**, çeviren: Osman Şekerci, Sinan Yayınları, Ankara 1978.

* Gazâlî., **Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arif'ul-Akliyye)**, çeviren: A. Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

* Gazâlî., **Düşünmede Doğru Yöntem**, çeviren: Ahmet Kayacık, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.

* Gazâlî., **Ey Oğul**, çeviren: Ahmet Serdaroğlu, Merve Yayınevi, İstanbul 1990.

* Gazâlî., **Fâtihat'ül-Ulûm (İlimlere Giriş)**, çeviren: Abdulkadir Akçiçek, Gonca Yayınevi, İstanbul 1984.

* Gazâlî., **Felsefenin Temel İlkeleri (Maḳâṣıd el-Felâsife),** çeviren: Cemaleddin Erdemci, Ankara 2001.

* Gazâlî., **Hakikat Bilgisine Yükseliş**, çeviren: Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

* Gazâlî., **İlâhî Sır**, çeviren: Abdulkadir Şener ve Şükrü Topaloğlu, Cağaloğlu Yayınevi, İstanbul 1973.

* Gazâlî., **Kimya-yı Saâdet**, çeviren: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979.

* Gazzâlî., **el-Kanûn el-Küllî fî et-Te'vîl**, İslâmda Müsâmaha, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990.

* Ġazzâlî., **Minhâc el-'Ârifîn**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: I, Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **er-Risâle el-Va'ẓıyye**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: IV, Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **Cevâhir el-Ḳur'ân**, Beyrût 1981.

* Gazzâlî., **Dalâletten Hidayete**, çeviren: A. S. Furat, Şamil Yayınları, İstanbul 1978.

* Ġazzâlî., **el-Ecvibe el-Ġazzâliyye fî el-Mesâ'il el-Uḫreviyye (el-Meżnûn es-Saġîr)**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: III; Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **el-İḳtiṣâd fî el-İ'tiḳâd**, tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara 1962.

* Ġazzâlî., **el-Maḳṣad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Ḥusnâ**, tahkik: Aḥmed Ḳabbânî, Beyrût, tarihsiz.

* Ġazzâlî., **el-Meżnûn bihi 'alâ Ġayri Ehlihi (el-Meżnûn el-Kebîr)**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: II; Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **el-Munḳiẕ min eż-Żalâl**, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984.

* Ġazzâlî., **el-Muṣteṣfâ min 'İlm el-Uṣûl**, cilt: I, Mısır 1322.

* Ġazzâlî., **el-Ḳıṣṭâs el-Müstaḳîm**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: I, Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **el-Ḥikme fî Maḫlûḳât Allah 'Azze ve Celle**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: III; Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **er-Risâle el-Ledünniyye**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **Eyyuhâ el-Veled**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986.

* Gazzâlî., **Faysalu't Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendaka,** İslâmda Müsâmaha içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990.

* Ġazzâlî., **Fayṣal et- Tefriḳa**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt:I, Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **Ḫulâṣa et-Taṣânîf fî et-Taṣavvuf**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986..

* Ġazzâlî., **İlcâm el-'Avâmm 'an 'İlm el-Kelâm**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: II, Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **İḥyâ' 'Ulûm ed-Dîn**, cilt: I, Beyrût, tarihsiz.

* Gazzâlî., **İtikad'da Orta Yol**, çeviren, Kemal Işık, AÜİF Yayınları, 1971.

* Ġazzâlî., **Mi'râc es-Sâlikîn**, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî, cilt: III, Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **Mi'yâr el-'İlm fî Fenn el-Mantık**, Beyrût tarihsiz.

* Ġazzâlî., **Mihekk en-Naẓar**, tahkik: Refik el-'Acem, Beyrût 1994.

* Ġazzâlî., **Mişkât el-Envâr**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **Mîzân el-'Amel**, tahkik: S. Selîm el-Bevvâb, Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **Ravża eṭ-Ṭâlibîn ve 'Umde es-Sâlikîn**, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Ġazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **Risâle eṭ-Ṭayr**, Mecmu'a Resâ'il el-İmam el-Ġazzâlî içinde, cilt: II; Beyrût 1986.

* Ġazzâlî., **Tehâfüt 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., **Introdoctıon to Islâmic Teology and Law**, çeviren: Andras and Ruth Hamori, New Jersy 1971.

* Güler, İlhami., **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım)**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

* Günaltay, M. Şemsettin., **Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi**, sadeleştiren: İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

* Günaltay, M. Şemsettin., **İslam'ın Uyanışı**, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 1989.

* Halavî, Mahmut Mustafa., **İmam Gazâlî'nin Hayatı**, Cennete Doğru Yedi Geçit içinde, çeviren: Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul 2001.

* Hanefî, Hasan., **Kelam İlmi ve Bugünkü Durumu**, Çeviren: M. Sait Özarvarlı, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

* Hitti, Philip K.., **History of the Arabs**, Macmillan St Martin's Press, London 1970.

* Hodgson, Marshal G.., **How did the Early Shî'a Become Sectarian?**, Journal of the Oriental Socirty, t. 75, 1950.

* Hoodbhoy, Pervez., **İslam ve Bilim**, çeviren: Eser Birey, Cep/Düşün Yayınları, İstanbul 1992.

* Işık, Kemal., **Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, AÜİF Yayınları, Ankara 1967.

* Ivanow, W.., **Early Shî'ite Movements**, Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. 17, 1941.

* Izutsu, Toshihiko., **Kur'an'da Allah ve İnsan**, çeviren: Süleyman Ateş, Yeni Ufuk Neşriyat, Ankara 1971.

* Haldun, İbn., **Mukaddime**, cilt: II, çeviren: Z. Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1991.

* Hazm, İbn., **Usul-i Din (Dinin Kaynaklarına Bir Bakış)**, çeviren: İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

* Ḫallikân, İbn., **Vefeyât el-A'yân**, tahkik: M. A. Ḥâmid, cilt: IV, Ḳâhire 1367.

* İhsanoğlu, Ekmeleddin., **Tartışma-Görüşler**, Bilgi, Bilim ve İslam içinde, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992.

* **İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler**, cilt: I, çeviren: Derya Örs ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

* Jansen, J. J. G.., **Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar**, çeviren: Halilrahmân Acar, Fecr 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 Kerîm'in İlahî Kaynaklı Olduğunun Müsbet 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**, İslamî Araştırmalar içinde, cilt: V, sayı: IV, 1991.

* Karaman, Hayrettin., **Mukayeseli İslam Hukuku**, cilt: I-II-III, Nesil Yayınları, İstanbul 1991.

* Ḳâzım, Maḥmûd., **Fî en-Nefs ve el-'Aḳl li Felsefe el-İġrik ve el-İslâm**, Ḳâhire 1969.

* Kazım, Musa., **Kelâm Kitaplarının Asrın İhtiyaçlarına Göre Islâhı ve Yazılması,** sadeleştiren: İlyas Çelebi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.

* Kindî., **Risâle Ḥudûd el-Eşyâ' ve Rusûmihe**, tahkik: Muḥammed 'Abd el-Hâdî Ebû Rîde, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, cilt: I, Ḳâhire 1978.

* Kirmanî, M. Zeki., **İslam Bilim Üzerine Son Tartışmalar**, çeviren: Mustafa Türker, İslami Bilimde Metodoloji Sorunu, Fecr Yayınları, Ankara 1991.

* Koca, Ferhat., **Kur'an'ı Kerim'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tesbit Konusunda Bir Deneme**, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

* Kranz, Walter., **Antik Felsefe / Metinler ve Açıklamalar**, çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.

* Krings, H. ve Baumgartner H.M.., **Bilgi Kuramı Tarihçesi**, Günümüz Felsefe Disiplinleri içinde, çeviren: Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.

* Kuhn, Thomas S.., **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çeviren, Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık İstanbul 1995.

* Kumeyr, Y.., **İslâm Felsefesinin Kaynakları**, çeviren: Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.

* Kurtoğlu, Zerrin., **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.

* Kuşpınar, Bilal., **İbn-i Sînâ'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 Toplumları Tarihi**, cilt I, çeviren: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

* Le Poidevin, Rodin., **Ateizm (İnanma İnanmama Üzerine Tartışma)**, çeviren: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1987.

* Lewis, Bernard., **Tarihte Araplar**, çeviren: 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**, çeviren: Umur Daybelge, KB Yayınları, Ankara 200.

* Mâturîdî, **Kitâb et-Tevḥîd**, neşr.: Fetḥullaḥ Ḫuleyf, İstanbul 1970.

* Mehdi, Muhsin., **İbn Haldun**, çeviren: Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: III, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

* Mubâreḳ, Zekî., **el-Aḫlâḳ 'İnde'l-Ġazzâlî**, Ḳâhire 1971.

* Nasr, Seyyid Hüseyin., **Fahrettin Râzî**, çeviren: Burhan Köroğlu, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, cilt: II; İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

* Nasr, Seyyid Hüseyin., **Sadruddin Şirazî (Molla Sadrâ)**, çeviren: Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

* Nasr, Seyyid Hüseyin., **Şihabeddin Suhreverdi Maktûl**, çeviren: M. Alper Tuğsuz, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: I, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

* Nesefî, Ömer., **İslam İnancının Temelleri (Akaid)**, hazırlayan: M. Seyyid Ahsen, Bayrak Yayınları, İstanbul 1994.

* Nesefî., **Tabṣira el-Edille fî Uṣûl ed-Dîn**, cilt: I, tahkik: Hüseyin Atay, TDİB Yayınları, Ankara 1993.

* Nûmânî, Şiblî., **Bütün Cepheleriyle Gazâlî**, çeviren: Yusuf Karaca, Baytan Kitabevi, İstanbul 1972.

* O'leary, De Lacy., **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çeviren: Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF yayınları, Ankara 1959.

* Ḫayyât., **Kitâb el-İntiṣâr ve er-Redd 'alâ İbn er-Râvendî el-Mulḥid**, tahkik: Muḥammed Ḥicâzî, Ḳâhire 1988.

* Orman, Sabri., **Gazâlî (Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi)**, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

* Özcan, Hanefi., **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.

*Öztürk, Yaşar Nuri., **Kur'an'daki İslam**, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2003.

* Pezdevî., **Uşûl ed-Dîn**, tahkik: H.P. Linss, Ḳâhire 1963.

* Postan, M.., **Ortaçağlarda Bilim Neden Geri Kalmıştır?**, çeviren: Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

* Rahman Fazlur., **Şûrâ'nın Yorumu Hakkında Yeni Bir Tartışma**, çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III içinde, Ankara Okulu, Ankara 2002.

* Rahman, Fazlur, **Ana Konularıyla Kur'an**, çeviren: Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993.

* Rahman, Fazlur., **Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap**, çeviren: Mevlüt Uyanık, İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu içinde, Fecr Yayınları, Ankara 1991.

* Rahman, Fazlur., **İslam ve Cağdaşlık**, çeviren: Alpaslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990.

* Rahman, Fazlur., **İslam**, çeviren: Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Anakra 1993.

* Rahman, Fazlur., **İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri**, çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III içerisinde, Ankara Okulu, Ankara 2002.

* Rahman, Fazlur., **İslam'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü**, çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III içinde, Ankara Okulu, Ankara 2002.

* Rahman, Fazlur., **İslamî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler**, çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III içinde, Ankara Okulu, Ankara 2002.

* Rahman, Fazlur., **Kısa Bir Hayat Hikayem**, çeviren: 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., **Vahiy ve Peygamber**, çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme / Makaleler III içinde, Ankara okulu, Ankara 2002.

* Reşid Rıza, M.., **Muhammedî Vahiy**, çeviren: 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., **Faslu'l Makâl ve Takrîru mâ beyne'ş-Şerî'a ve'l-Hikme mine'l-İttisal**, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.

* Rüşd, İbn., **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)**, cilt: I, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.

* Sayılı, Aydın., **Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri**, DTCFFAE Araştırma Dergisi içinde, cilt:I, Ankara 1963.

* Sena, Cemil., **Hazreti Muhammed'in Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

* Sıddıkî, Abdulhamid., **Arabistan, Yemen, Irak, Suriye ve Lübnan'da Rönesans: Muhammed İbn Abdulvahhab ve Hareketi**, çeviren: Lamiî Güngören, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: IV, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

* Sıddıkî, Abdulhamid., **Şah Veliyyullah Dehlevî**, çeviren: Y. Ziya Cömert, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, cilt: IV, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

* Şerafettin Gölcük, **İslâm Akaidi**, Esra Yayınları, Konya 1994.

* Tabbâra, Afif Abdulfettah,, **İlmin Işığında İslamiyet**, çeviren: Mustafa Öz, İstanbul 1981.

* Taberî, **Milletler ve Hükümdarlar Tarihi**, cilt: V, çeviren: Z. Kadirî Ugan ve Ahmet Temir, MEB Yayınları, İstanbul 1992.

* Taftazânî, **Şerh el-'Aḳâ'id en-Nesefiyye**, tahkik: M. Adnan Derviş, basım yeri ve tarihi yok.

* Tahralı, Mustafa., **Tartışmalar III**, Bilgi, Bilim ve İslam-II içinde, İslamî 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)**, çeviren: İbrahim Şener, cilt: I, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1995.

* Thomson, W.., **Khârijitism and Khârijites**, Macdonald Presentation Volume, Chicago 1933.

* Topaloğlu, Bekir., **İslamî İlimlere Kaynak Olması Açısından Kur'ân-ı Kerîm**, İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I içinde, Rağbet Yayınları, İstanbul 200.

* Tozlu, Necmettin., **Bilim ve Hayat**, TDV Yayınları, Ankara 1998.

* Tufeyl, İbn., **Hay bin Yakzan**, çevirenler: M. Şerafettin Yaltkaya ve Babanzade Reşit, (İbn Sînâ'nın **Hay bin Yakzan**'ı ile birlikte basım), YK Yayınları, İstanbul 1996.

* Tritton, A. S.., **İslâm Kelâmı**, çeviren: Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1983.

* Tritton, A. S.., **Foreign Influences on Muslim Theology**, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. X, Part 4, London 1942.

* Turan, Osman., **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti**, Turan Neşriyat, İstanbul 1969.

* Turan., Ahmet., **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Eser Matbaası, Samsun 1993.

* Turgut, İhsan., **Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaetetos'un Yeni Bir Yorumu)**, Bilihan Matbaası, İzmir 1992.

* Uludağ, Süleyman., **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yayınları, 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., **Islâmic Surveys (Islâmic Philosophy and Theology)**, The Edinburg University Press, Edinburg 1962.

* Watt, W. Montgomery., **Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)**, çeviren: Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989.

* Watt, W. Montgomery., **Shî'ism Under the Umayyads,** Journal of the Royal Asiatic Society, 1960.

* Watt, W. Montgomery.,**İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çeviren: E. Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.

* Wensinck , A. J.., **The Muslim Creed**, London 1965.

* Wolfson, H. Austryn., **Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı)**, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.

* Yazoğlu, Ruhattin., **Gazâlî 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 I, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

* Yeprem, Saim., **Müzakereler**, İslam Düşüncesinde Arayışlar I, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

* Yıldırım, Cemal., **Bilim Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991.

* Yılmaz, H. Kamil., **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

* Zeydan, Abdulkerim., **Fıkıh Usulü**, çeviren: Ruhi Özcan, Emek Matbaacılık, Ankara 1982.