

GAZÂLÎ ve EŞ'ARİYYE*

Oliver LEAMAN
Çev. Yaşar TÜRK BEN**

ÖZET

Gazâlî'nin düşüncelerinin son bin yıldır İslam düşüncesinde dominant bir rol oynamış olan Eş'arî kelam anlayışıyla genel olarak aynı çizgide olduğu büyük kesimler tarafından kabul görmektedir. Buna rağmen son zamanlarda birçok yorumcu bunun yanlış bir kanı olduğunu ve onun ortaya attığı Eş'ariyye ile uyuşmayan fikir ve argümanları barındıran pek çok misalin bulunduğunu iddia etmektedir. Burada bu örneklerin Gazâlî'nin genel çizgisinin Eş'ariyye olmadığını kanıtlamadıkları ileri sürülüyor. Onun zaman zaman muhaliflerinin dilini kullanması, düşüncelerinin Eş'arî kaynaklı olduklarını geçersiz kılmamaktadır. Varlığın mahiyeti ile ilgili bir felsefî görüşe bağlanmak ve aynı zamanda, kendini onların ifade formlarına teslim etmeksizin, farklı düşüncede olan kimselerin dilini kullanmak mümkündür. Revizyonist yaklaşımın Gazâlî yorumu ilginç ve çok akıllıca olmasına karşın, onların yorumları, onun genel olarak Eş'arî ilkelerine bağlılığını sorgulamayı gerekli kılan herhangi bir şeye sebebiyet vermemektedir.

Anahtar kelimeler: Gazâlî, Eş'ariyye, vesilecilik, atomculuk

ABSTRACT

Ghazali and Ash'arites

It has been widely accepted that the thought of al-Ghazali was broadly in line with the Ash'rite approach to theology, which came to have a dominant role in Islamic thought for the last thousand years. Recently, though, many commentators have argued that this is misconception, and that there are many instances where Ghazali produces arguments and opinions which are not compatible with Ash'arism. It is argued here that these examples don't establish that the general line of Ghazali's thought is not Ash'arite. The fact that on occasion he is prepared to use language of his opponents does not invalidate the Ash'arite basis of his thought. It is quite

* Bu makale Asian Philosophy'de Volume 6 Number 1 (1996), 17-27 sayfalarda "Ghazali and Ash'arites" ismiyle yayınlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

possible to adhere to a philosophical view about how reality is and at the same time use the language of those who have a different view without committing oneself to that different form of expression. Although revisionist approach to the interpretation of Ghazali is interesting and often perceptive, it does not lead to any necessity to question his adherence to Ash'arite principle in general.

Key Words: *Ghazali, Ash'arism, occasionalism, atomism*

İslam felsefesinin dikkate değer özelliklerinden birisi kelimeler ile felsefe arasında var olan yakın ilişkidir. Aristoteles'ten çokça etkilenmiş olan bazı düşünürlerin kelimeler veya teoloji adı altında gelen birçok şeyi dışlamalarına rağmen, bazı filozoflar kelimelerin bazı köklü anlaşmazlıklarının çözümüne yardımcı olmak için felsefeyi ısrarla kullanma eğilimindeydiler ve bunun tam aksi de geçerliydi. Bu yaklaşıma en kararlı şekilde karşı çıkanlardan biri, Müslüman entelektüel Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî'dir (1058-1111). Onun genel felsefe eleştirisini savunmada iştiyakla kullandığı teolojik duruş, bütün realiteyi tamamen Tanrı ile ilgili "mümkün" bir ilişki olarak ortaya koyan Eş'arî doktrindir. Eş'ariler, var olan her şeyi, ahlakî ifadelerin anlamını bile, Tanrı'nın iradesine ve kararına bağlama anlamında sübjektivisttirler. Onların muhalifleri olan Mu'tezililer, aksine, Tanrı'nın fillerinde, adaletin objektif standardıyla sınırlandırıldığını iddia ettiler. İslam dünyasında Meşşâî gelenekten etkilenmiş olan felsefe, ilk etapta bu tür konuların nasıl çözüleceği hususunda özel bir kavrama imkânı elde etmek için ne şekilde katı bir dil kullanmak gerektiğini kavrayamayacağımızı iddia ederek, tartışmanın her iki tarafına da mesafeli bir tutum takınma eğilimindeydiler. Müslüman filozoflar, özellikle İbn Sina çizgisini takip edenler, Mu'tezilenin nesnellik anlayışını kendi nesnellik anlayışlarıyla değiştirdiler. Ve dünyanın Tanrı'ya göre mümkün olmasına rağmen, onun Tanrı ile eş zamanlı olarak ezeli olduğunu ve onun kendisine dahili bir mantık empoze eden bir yapıya ve tabiata sahip olduğunu iddia ettiler. Son zamanlara kadar, Gazâlî'nin daha çok Eş'arî çizgisine uygun olan varlığın mahiyetine dair genel bir açıklama tesis ederek, hem Mutezile, hem de İbn Sina'yı reddetmeye çalıştığı genel kabul görmekteydi. Doğrusunu söylemek gerekirse, tarihî perspektiften bakılarak yüzyıllar boyu, belki günümüze kadar İslam kültüründe nesnellik düşüncesinin ortadan kalkmasında Gazâlî'nin hayati etkisi olduğu iddia edilmektedir.

Gazâlî Eş'arî bir düşünür olarak görülmektedir; onun ve İslamî dünyadaki belirli düşünürlerin çeşitli felsefe ve İsmailiyye eleştirileri, Eş'ariyye doktrinin esasını

savunma arzusuna dayandığı görülmektedir. Hakikaten bazıları Gazâlî'nin o kadar koyu bir Eş'arî olduğunu iddia etmişlerdir ki, onlara göre gerçekten onun tarafından yazıldığı sorgulanan eserler, Eş'arilerin o konuda ne yaptıkları tetkik edilerek tespit edilebilir.¹ Onlar şayet Eş'ariyye'nin temel esaslarıyla uyumluysalar Gazâlî tarafından yazıldıkları kabul edilebilir, buna rağmen elbette bu tatmin edici bir koşul değildir. O Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında çıkan orijinal tartışmalar döneminden oldukça uzak bir dönemde faaliyet gösteriyordu, fakat Gazâlî ortaya çıkmış olan bu tartışmaların kendi döneminde hâlâ önemli olduklarını hissediyordu. *Hüccetü'l İslam veya İslam'ın delilî*'nin eserlerinin popülaritesi, bu konuların çoğunun günümüzde ve özellikle önümüzdeki yıllar zarfında önemini koruyacağını göstermektedir.

Problem

Gazâlî'nin Eş'arîliği meselesinde önemli ölçüde konsensüs ortaya çıkmış olmasına karşın, onun neredeyse hiç Eş'arilikle uyuşmayan düşünce ilkelerini, aralarında genel olarak aykırılık olan, özellikle İbn Sina gibi filozofların görüşlerine daha çok benzeyen ilkelerle uyuşan bir görünüm sergilediğine işaret etmeye hazır yorumcular vardı. Lenn Goodman ve Michael Marmura, Gazâlî'nin argümanlarını incelediğimiz taktirde, Eş'arî kelamından ziyade, İbn Sina tarafından tesis edilmiş olan felsefe türüne çok daha yakın olan nedensellik ve bilimsel açıklamaya dair bir yaklaşım bulduğumuzu güçlü bir şekilde iddia etmektedirler.² Bu tartışmalar, son zamanlarda, onun Eş'ariyye'yi savunmak için bir kaygı güttüğü şeklindeki görüşün doğru olmayan muhtevasını kararlı bir şekilde ortaya koyan eserlerinin detaylı analizine kadar vardırıldı. Abrahamov, Frank ve Nakamura Gazâlî'nin bütün eserlerinde Eş'ariyye'nin görüşlerinden hatırı sayılır farklılıklar bulunduğunu ve bunun onun görüşlerinin bütünüyle yeniden değerlendirilmesine götürmesi gerektiğini iddia

¹ W. M. Watt, (1952) The authenticity of the works attributed to al-Ghazali, *Journal of the Royal Asiatic Society*, ss. 24-45.

² L. Goodman, (1978) Did al-Ghazali deny causality?, *Studia Islamica*, 41, ss. 83-120, ve onun (1992) *Avicenna* (London, Routledge); M. Marmura, (1981) Al-Ghazali's second causal theory in the 17th Discussion of his Tahafut, in: P. Morewedge (Ed) *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York, Delmar), ss. 85-112, ve onun (1988) Ghazali and the Avicennan proof from personal identity for an immaterial self, in: R. LINK-SALINGER (Ed) *A Straight Path, studies in Medieval Philosophy and Culture: Essays in Honor of Arthur Hyman* (Washington, The Catholic University of America Press) pp. 195-205.

etmektedirler.³ George Makdisi daha da ileri giderek, Gazâlî'nin asla bir Eş'arî olmadığını bile iddia etti.⁴

Bu argümanların çok ilgi çekici olmadığı düşünülebilir, zira Gazâlî kadar önemli birisi olsa bile, özel bir düşünürün belli doktrinel tutumu, hususiyile heyecan verici bir hadise olarak görünmez. Bir kimse önemli bir düşünürün bağlı bulunduğu ana doktrininin açıklamasında birtakım değişikliklerin olabileceğini bekleyecektir, çünkü sadece vasat ve küçük karakterliler bu çeşit doktrinleri kendi tasavvurlarında yeniden yorumlamaya çalışmazlar. Buna ilaveten, yıllar önce bir kimsenin zihninde neler geçtiğini öğrenmeye çalışma girişimi umut verici bir iş değildir, Gazâlî üzerine yorum yapanlar sanki onlar psikolojik bir yolla uzaktan müdahil oluyormuşçasına tam da kendilerine bu rolü biçiyorlar. Eğer yapmak mümkün olsa bile, böyle bir amacı gerçekleştirmeye değmez, çünkü Gazâlî'nin eserleri için önemli olan, onun zihninin içinde ne olduğu ve eserlerin onun zihninin içeriği ile ilgili ne gösterdiği değildir, fakat önemli olan onun değişik eserlerinde bulunan argümanlar arasındaki mantıksal ilişkidir. Eğer Eş'ariyye'nin sunumları onun diğer teorik görüşleriyle uyumuyorsa, bu o zaman onun aynı zamanda başka bir felsefi ilke öne sürmek istediğini gösterir, ancak bu açıkça mantıksal bir zorlama olması durumundadır. Ardından onun sunmuş olduğu birleşik görüşleri sunmaya onun mecbur kaldığı kanaatine varabiliriz. Çünkü onlar onun bir şekilde ilişkilerini açıkça açıklayamadığı, fakat onun geçerli ve doğru olduğunu düşündüğü argüman ve fikirleri temsil etmişlerdir. O konjonktüre uyma adına eserlerini eğip bükmeyecek derece dürüst bir düşünürdür. (Kendi otobiyografisinde anlatıldığı gibi onun kişiliği bunu göstermektedir.) Onun eserlerindeki görünüşteki tutarsızlıklara saygı duymalıyız ve onların görünüşte mi olduğu ya da gerçek mi olduğunu anlamaya çalışmalıyız.

İki metodolojik noktaya burada değinmekte yarar var, ki bunlar açıkça genelde bir doktrin bağlı olan ama zaman zaman ondan ayrılan düşünürleri nasıl değerlendireceğimiz sorusu ile ilgilidir. İlk husus Eş'arî gibi kompleks doktrinlerin tek

³ B. Abrahamov, (1988) Al-Ghazali's theory of causality, *Studia Islamica*, 67, ss. 75-98, ve onun (1991) *Ibn Sina's influence on al-Ghazali's non-philosophical works*, *Abr-Nahrain* 29, ss. 1-17; R. Frank, (1992), *Creation and the cosmic system: Al-Ghazali and Avicenna*, (Heidelberg, Carl Winter); K. Nakamura, (1993) Was Ghazali an Ash'arite?, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 51, ss. 1-24.

⁴ G. Makdisi, (1986) The non-Ash'arite Shafi'ism of Abu Hamid al-Ghazali, *Revue des Etudes Islamiques*, 54, ss. 239-57.

tip olmadıklarıdır, onun değişik çeşitleri ve kolları vardır. Bazı düşünürlerin diğer yönlerini göz ardı etme pahasına, doktrinin bazı yönlerini vurgulamaları çok da şaşırtıcı değildir, çünkü bizim daha önce belirttiğimiz gibi sadece Eş'ariyye'nin prensiplerinin temel formülasyonlarını olduğu gibi tekrarlayan kimse oldukça sıkıcı bir düşünür olacaktır. Bir kimse onun görüşlerinin Eş'ariyye'nin genel çerçevesi içerisinde bulunacak kadar yakın bir yerde kalmasına karşın, Gazâlî'nin gerçekleştirmek istediği şeyleri yapmak için doktrini yaratıcı bir şekilde kullanmasını bekleyebilir. Burada ilginç soru, onun görüşlerini bu boyutta genişlettiğinde bunların Eş'ariyye ile uyum sağlamalarının mümkün olup olmadığıdır. Bu kesinlikle üstesinden gelinmesi gereken bir sorudur. Düşünürler belli bir teorinin sınırları içerisinde tartışmaya başlamaya niyetleniyorlar ve bu esnada teorinin izin vereceğinden daha ötesinde bir argüman ileri sürdüklerinin farkına varamıyorlar. Biz bunun Gazâlî'nin yaptığı bir şey olup olmadığını anlamak durumundayız.

İkincisi, ve ilişkili bir soru, felsefenin ilkeleri kelam ile kökten uyuşmadığı, buna karşın sanki felsefi ilkeler kelamın ilkeleriyle uyuşuyormuş gibi açıklamada bulunmak suretiyle Gazâlî'nin gerçek görüşlerini gizleyip gizlemediğidir. O birçok eserinde Sünnî kelama getirdiği yeniliklerin sadece geçmişte kullanılmış olan akıl yürütme prensiplerinin geliştirilmiş versiyonu olduğunu iddia etmektedir. Ancak bazıları onun meşgul olduğu faaliyetlerin son derece sinsi olduğunu iddia ede geldiler. Varsayım "Onun getirmiş olduğu mantıksal tekniklerin alanın sınırları içerisinde bulunan tekniklerden öte bir şey olduğu, bu yüzden onların İslam'ın Eş'arî yorumunu alaşağı ettiği"dir". Ya o bunu yaptı ve belirli sebeplerden dolayı onları belirtmenin makul olduğuna kanaat getirmede, ya da kullandığı kavramsal çerçevenin gücüyle öyle bir sürüklendi ki yapmış olduğu şeyin korumak istediği şey için tehlikesini gözden kaçırdı. Onun okuyucularını ikna etmek için bilerek işe koyulduğu şeklindeki birinci varsayımı kabul etmede dikkatli olmalıyız, çünkü bir kere onun gerçek görüşlerini gizlemek için bu şekilde yazmış olabileceği fikrini kabul ettiğimiz takdirde, biz bir yorum bataklığının eşiğindeyiz demektir.⁵ Bu önemli adımı atmadan önce, Gazâlî ile Eş'ariyye arasında belirtilen uyuşmazlığın gerçekte olup olmadığına bakmak için zaman ayırmaya değer.

⁵ Bu konu için bkz. O. Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ve onun *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1988, passim.

Gazâlî'de Sebeplilik

Gazâlî'nin sebeplilik hakkında söyledikleri üzerine yapılan yorumlara bir göz atalım. Eş'arilerin klasik görüşleri, evrendeki farklı olayları birbirine bağlayan görünüşteki zorunlu nedenselliğin yanıltıcı olduğudur. Hakikat, bu olayların Tanrı'nın iradesiyle belirlendikleridir ki o Tanrı sadece bu şekildeki zorunlu nedensellik izlenimini veren değil, fakat aynı zamanda varlığın en küçük yapısından olayların görünüşlerini oluşturandır. Bizim gözlemediğimiz orta boylu bir kumaş objesi bile aslında görüldüğü gibi değildir. Atomları objeler hakkında konuşabileceğimiz ve onlar arasında ilişki kurabileceğimiz şekilde bir araya getiren ilahi lütuf sayesinde biz sadece sahip olduğumuz görüntülerin idealarını oluşturabiliriz. Birkaç düşünür Gazâlî'nin kevn ve fesad dünyasının olgularını tasvir ederken İbn Sina'ya yakın bir dil kullanır görüldüğüne vurgu yapıyor. Ve onlar şuna dikkat çekiyor: "Bütün ay altı âlemi Tanrı'nın bunun dışında hareket etmesinin mümkün olmadığı ve evrendeki varlıklarda inşa edilen değişmez programla uyumlu olan kozmik sistem yoluyla faaliyet gösteren birçok ikinci sebebin hareketi sebebiyle meydana gelmektedir."⁶ Gazâlî'nin burada öne sürdükleri şeylerin felasifeninkilerle tam olarak aynı olmadığını kabul etmek gerekir, zira nesnelerin tabiatları ve olayların kendileri bağımsız bir konumda değiller. Onlar sadece Tanrı'nın iradesinin istediği şekildedir, bu yüzden mümkün olan olaylarda ve nesnelerin tabiatında onları kaçınılmaz kılacak hiçbir şey yoktur. Tanrı onları yaratmayabilirdi ve Tanrı'yı dünyayı yarattığı zamanda, ya da yarattığı şekilde yaratmaya zorlayan hiçbir şey yoktur.

Frank, Gazâlî'nin öne sürmüştüğü imkân görüşünün temelde felasifenin görüşünden farklı olduğunu düşünmemektedir. Onlar gibi, Gazâlî de, Tanrı'nın yaratmayı seçtiği her varlık üzerinde gücünü bütünüyle göstermesinin düşünülebilmesine rağmen, merhamet ve bilgeliğini temsil eden iradesinin tabiatı, O'nun varlıkları özel bir tarzda yaratacağını kaçınılmaz kıldığı iddiasına gitmektedir. Herhangi bir kimsenin tahmin edebileceği gibi, Frank bunu Gazâlî'nin eserleri arasında onun bir tanesindeki fikri olarak öne sürebiliyor (*el-Maksadü'l esna*), çünkü bu görüşler, onun felsefenin imkân açıklamasına açıkça karşı çıktığı meşhur *Tehafüt el-felasife*'deki görüşleri olmadığı son derece açıktır. Onun orada iddia ettiğine göre,

⁶ Frank, a.g.e., s. 83.

filozofların yapmış olduğu hata iki imkân kavramını, mantıksal olanla metafiziksel olanı, birbirlerine karıştırmalarıdır. İlkine göre mümkün olan, mantık kurallarına uygun olandır ve bu Tanrı'nın gücü üzerinde bir şekilde herhangi bir sınırlama getirmemektedir, çünkü Tanrı'nın mantık kurallarının aksini yapabileceğini beklemek makul olmayacaktır. Zaten Tanrı iki çelişik önermenin aynı anda tasdik edemez, Onun böyle bir şeyi yapacağını ummak yanlıştır. Filozofların imkân ile kastettikleri şey kemal prensibine uygun bir fikirdir, bu şekilde bir şey sadece ve sadece bir zamanda fiil haline gelecekse mümkündür. Tanrı her şeyin, dolayısıyla varlıkların sudur şeklinin sebebidir. Nihayetinde her şey Tanrı'dan sudur etmektedir, değişik derecede olsa da onların hepsi Tanrı'nın bilgisinin mükemmelliğini ve yaratıklarına olan ilgisini göstermektedir. Dünya rasyonel ve zorunlu bir yapıya sahiptir ve bu yüzden mümkün dünyaların en iyisidir. Tanrı sadece mümkün dünyaların en iyisini yaratabilir, çünkü başka türlü yaratmak mükemmel Tanrı'ya yakışmayacaktır. Onun dünyayı başka türlü yaratmayacağı gibi, varlığı göz önüne alındığında başka türlü yaratamazdı da.

Bu, filozofların görüşünü, adaletin şartlarının olayların ortaya çıkışını kaçınılmaz kıldığını ve gerçekte Tanrı'yı dünyanın özel bir şeklini, bu şeklini yaratmaya zorladığını iddia etmeye meyilli olan Mu'tezilenin görüşlerine çok yakın görünür kılmaktadır. Elbette, filozoflar ahlakî terimler anlamında Mu'tezilenin duruşunu kabul etmeye ihtiyaçları yoktu, Mu'tezilenin bu anlayışına göre, bütünüyle objektif bir anlama sahip olan bu kavramlar Tanrı'nın sıfatlarından soyutlanmışlardır. Eş'arî ve Mu'tezile arasında bu kavramların anlamı hakkındaki anlaşmazlık önemli bir mücadele alanı oluşturmaktadır. İkinciler, kavramların hakikati ifade ettiklerini, çünkü ahlâkî değerlerin objektif ölçüleri bulunduğunu iddia etmektedirler. Buna karşın onların muhalifleri Eş'ariler tam aksini, temelde Tanrı'dan bağımsız, onu sınırlayan, adalet ve adaletsizlik, doğru ve yanlış standartlar olamayacağını iddia etmektedir. Argümanın oluşturulma şekli felsefi usullerden ziyade kalamî usullerle olmasına karşın, filozofların bu konuda Eş'ariyyeden ziyade Mu'tezile'ye yakın olduklarında şüphe yoktur.⁷ Belki, Mu'tezile'yi amansızca eleştiren Gazâlî'nin şunu ifade etmesi şaşırtıcıdır: "O'nun fiilleriyle yaratılmamış, O'nun adaletinden en iyi, en mükemmel,

⁷ Buna karşın Mu'tezilenin sık sık felsefeye düşmanca davrandığını hatırlamak gerekir. Leaman, (1985) s. 12, not 5.

en doğru bir şekilde sadır olmamış hiçbir varlık yoktur. Doğrusu, O fiillerinde hikmet, kararlarında adalet sahibidir. (*Kitabu'l erbain*, s. 19. Nakamura çevirisinden, 1993, a.g.e., s. 10)

Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*⁸ adlı kitabında bunun gibi pasajları mütalaa etmekte ve Gazâlî'nin konumunu Mu'tezile ve filozoflardan ayırmaya çalıştığını, fakat çok fazla farklılık bulunmadığını kabul etmek gerektiğini iddia etmektedir. Ormsby şunu söylemektedir: Felasifenin "tabii zorunluluk" dediği şeyin, Gazâlî tarafından, bizim için çok da uzak bir anlam olmayan, "ilahi takdir" olarak isimlendirilmektedir. O sanki diğer eserlerinde son derece içtenlikle uygunsuz bulunduğu felsefi ilkeler yerine teolojik bir dil takdim ediyor görünmektedir.

Gazâlî'de Atomculuk

Nakamura, Gazâlî'nin hem Mu'tezilenin, hem de Eş'arilerin üzerinde fikir birliği ettiği atomculuk doktrinini küçük görmüş olmasının şaşırtıcı olduğunu ileri sürer.⁹ Gerçekte Frank'ın *Tehafüt*'ün Gazâlî'nin kendi fikirlerini temsil etmekten ne kadar uzak olduğundan şüphelenmek için bir sebebi var. Bu eserde Gazâlî'nin felasifenin kabul ettiği prensipleri kullanarak, onların iddialarını çürütmeye çalıştığı aşikârdır, bu yüzden, yumuşak bir deyişle, bu eserde açıklanan görüşlerin Gazâlî'nin olması kaçınılmaz değildir. Bu eser diyalektik bir eserdir, dolayısıyla başka yerde ortaya konulmuş öncülleri kullanmaktadır. Eğer Gazâlî bu öncüllerin filozofların istedikleri sonuçları ispatlamakta yetersiz olduklarını ortaya koyabilirse, o zaman o filozofların bu sonuçlara varmaya haklarının olmadığını da göstermiş olmaktadır. Fakat öncüllerin kendilerinin yanlış olduklarını göstermemektedir. Onların kabul edilebilir olduğunu da göstermemektedir. Gazâlî onları filozofların ortaya attıkları delilleri eleştirmek için kullanır, yoksa onların ortaya attıkları delilleri tesis etmek için değil. Diyalektik akıl yürütme kendi başına tetkik ettiği öncüllerin gücünü ortaya koymadığından böyle bir zayıflığa sahiptirler. Fakat diyalektik akıl yürütme tam olarak filozofların doğruluğunu kabul ettikleri prensip ve öncülleri kullandığı için güçlü bir yönü vardır ve bu şekilde konunun tam kalbine vurmaktadır. Tabii olarak Gazâlî filozofların argümanlarını tahlil ederken bu şekilde ilave fikirler getirmesine rağmen,

⁸ E. Ormsby, (1984), *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of all Possible Worlds"*, Princeton, Princeton University Press.

⁹ Nakamura, a.g.e., ss. 12-14, not 3.

filozoflar, görüşlerinin çürütülmesini, sadece muhaliflerinin kendilerine karşı ilke ve öncülleri kullanarak işlediğinden şikâyet edemezler. Nakamura'nın, Gazâlî'nin filozofların eleştirisini uygun bulduğunu iddia etmekte tereddüt etmesi yerindedir, ama ruhun mahiyetini tartışmaya gelince, o Gazâlî'nin Eş'arilerin prensiplerinden bir şekilde uzaklaşmış görüldüğünü iddia etmektedir. İncilere göre, insanın varlığı (ruh, nefis, can, dil) atomların ve ârazların bileşimidir. Ve onu diğer fiziksel cisimlerden ayıran sadece duyar yoluyla algılanamayacak kadar ince bir cisim olmasındandır. Bu Gazâlî için önemlidir, çünkü o *Tehafût'te* felsefede bulunan bid'at işaretlerinden bir tanesinin, Kur'an'ın şekillendirdiği ölümden sonraki çeşitli açıklamaları anlamlandıran ruh ve beden fiziksel yeniden dirilişini açıkça inkâr etmeleri olduğunu iddia etmektedir. Elbette o, İbn Sina'nın ruh teorisine, felsefî itirazlarına uygun düşecek sonuçlar çıkarmaktadır. *İhya'*da "ruh"u iki şekilde "kalp" ile tanımlamaktadır. Bizim bir uzvumuz olan gözlemlenebilen fiziksel bir kalp vardır ve bizim kavrayamadığımız şekilde maddî uzvumuzla ilişkisi olan, zihnimizi temsil eden manevî kalp vardır. Gazâlî kalbi filozofların yaklaşımına benzer bir şekilde, "İnsanlığın hakikati ve bizi hayvanlardan tamamen ayıran potansiyel olarak Tanrı'ya bağlayan bir emri ilahî" olarak tanımlar.

Bu tür bir açıklamada şaşırtıcı olan, ruh bedenden bağımsız, basit manevî bir varlık, sürekli ve ebedi olan bir şey olarak gösterilmektedir. O ruhun bedenle ilişkisini oldukça Plâtoncu bir dille "alet kullanıcısı ile alet arasındaki ilişki" (*İhya*, III, s. 3), mekân tuttuğu ve yönettiği bedenden farklı bir statüde olan bir şey gibi tasvir etmektedir. Şayet ruh cisimsiz ve mekânda yer kaplamayan kendi başına kaim bir şeyse (bu yüzden atomlarla tanımlanamıyorsa), Gazâlî'nin ruh kavramını filozoflarınkinden ayıran nedir? İbn Rüşd'ü filozofların bu husustaki görüşlerinden vareste tutmamız gerekir, o Aristoteles'ten oldukça uzak bir ruh görüşü ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak Gazâlî'nin görüşlerini, onun sık sık eleştiriye tabi tuttuğu Yeni Plâtoncu İbn Sina'nın görüşleriyle karşılaştırdığımızda, o zaman filozofların görüşleriyle, Gazâlî'nin görüşleri arasında görünen kuvvetli benzerliği kabul etme şaşkınlığı içerisinde kalıyoruz. Bu bir yanda onun felsefeyi eleştirme rolü üzerinde, diğer yanda Eş'ariyye'nin savunucusu olması üzerinde şüpheler uyandırmaktadır.

Çözüm Girişimleri

Bu problemi açıklamanın birçok yolu vardır. Gazâlî'nin düşüncelerini değiştirdiğini söyleyebiliriz. Herhangi önemli bir düşünürden beklentimizin olması gerektiği gibi, onun hayatı boyunca fikirlerini değiştirdiğine dair eserlerinden birçok açık delil bulabiliriz. Ne olursa olsun, büsbütün bir doktrinin tek bir dizisine bağlı kaldığı takdirde, o ilgi çekici olmaz. Gazâlî niçin Eş'arî dönemi, felsefi dönem, sufi dönem vs. şeklinde düşüncelerini değiştirmiş olmasın? Mesele bu açıdan ele alındığında bu onun eserlerini önemsizleştirme eğilimine de yol açar. Çünkü iki metin arasında açık bir tutarsızlık olduğu zaman, onun düşüncesinde yeni bir döneme yönelmiş olabileceği şeklinde bir çözüme başvurulabilir. Büyük filozofların eserlerini tetkik ettiğimizde, onların düşüncelerinin bir kısmının diğerleriyle çelişip çelişmediğine bakarız, böyle görünür çelişkiler bulduğumuzda, onların düşünce değişikliği ortaya koydukları zorunlu olarak iddia etmeyiz. Bizim yapmaya meyilli olduğumuz şey onların tartıştığı konunun tabiatına bakmak, ardından konuyla ilgili olarak ne gibi muhtemel çözümler teklif ettiklerine bakmaktır. Yani sıra dışı bir düşünürün problemi çözmeye girişme metodu tuhaftır, çünkü onlar problemin derinlerinde olan bir şeyi ifşa ediyorlar. Onların yaptıklarında ilgi çekici bir şey yoktur, çünkü filozofun psikolojisi ile ilgili bir şey ortaya koyuyorlar.

Bu filozofların düşünce süreçlerinin ilgi çekici olmadığını öne sürmek anlamına gelmez, fakat muhtemelen düşünce tarihindeki durumun aksine, felsefenin yoğunlaştığı husus argümanı ileri süren değil, argümanların kendisidir. Gazâlî belki düşüncelerini değiştirmiş olabilir, fakat ilginç olan soru onun ele aldığı konunun mahiyetinin bizim tasavvur ettiğimiz böyle bir değişikliği kaçınılmaz kılıp kılmadığıdır. Burada cevabın "hayır" olduğu iddia edilebilecektir. Bizim niçin böyle baktığımıza geçmeden önce, Gazâlî'nin eserlerinde bulunabilen çeşitli görüşleri için sair açıklamalara göz atmakta fayda vardır. O, bir taraftan entelektüellerle münakaşa ettiği, diğer taraftan, umumiyetle halk kitlelerine yazdığı için takiye yapabiliyordu. Burası, İslam felsefesine böyle bir yaklaşımın hem lehinde hem de aleyhinde ortaya atılmış argümanların tekrar edileceği bir yer değil.¹⁰ Düşüncelerini değiştirme yaklaşımı gibi, takiye yaklaşımına rağmen bunun kolay bir tercih olduğunu vurgulamak gerekir.

¹⁰ Bunun izin bkz. O. Leaman, (1980), Does the interpretation of Islamic philosophy rest on a mistake? *International Journal of Middle Eastern Studies*, 12, ss. 525-38.

Yazarımızın yazdığı fikirleri ciddiye aldığımız taktirde, ki o gerçekte inanmayabilir, ondan sonra her şey mübah olur. Onun yazmış olduğu şeyler samimi olmayabilir, eğer varsa, hangisinin onun gerçek fikirleri olduğuna karar vermek bizim görevimiz. Ama burada eserlerine değil, yazara vurgu yapılmaktadır, çünkü birincisi ancak ikinci yoluyla anlaşılabilir. Dedektif suçluyu bulmak için karışık ve çelişkili bir delille karşılaştığı zaman yaptığı gibi, Müslüman filozofları yorumlayanlar karmaşık ve çelişkili argümanlarla karşılaştıkları zaman filozofların gerçek görüşlerini bulmaya çalışırlar.

Bir kimse İslam düşüncesine baktığında takiyeci yaklaşımın doğruluğunu gösteren birçok delil bulabilir. Bu özellikle bazı yerlerde takiyeye hakkında görüş belirtmiş Gazâlî'nin eserlerini tetkik ettiğimizde söz konusudur ve onun zahiri ve batini görüşleri arasında tezat teşkil eden hususlar bulunmaktadır. O Kur'an'daki cennet tasvirlerinin son derece fiziksel olduğunu savunurken, bunun kendisinin girmek istediği, ruhani bir amacı olmayan, bir cennet tasviri olarak ele alınmasını kesinlikle istememektedir. Onun bazı kitapları açıkça bazı okuyucu kitleleri için hazırlanmıştır, o bu kitlenin yetenekleri ile ihtiyaçlarını bir araya getirecek özel bir metotla mesajını aktarmak niyetindedir. Tam olarak bütün İslam toplumlarına aynı şekilde hitap etmek uygun olmuş olmayacaktı, çünkü toplumun değişik üyeleri kavramak için değişik ifadeleri daha uygun bulmaktadırlar. Bu hiç de bin yıl önceki yazma şekilleriyle sınırlı bir husus değildir. Okuyucu kitlesinin belli bir kesiminin iştihak duyacağı veya soğuk bakacağı ifade şekillerine, bütün kitlenin aynı şekilde tepki vereceğini düşünmenin makul olmayacağı halen bilinen bir husustur. Akıllı bir yazar okur kitlesinin çeşitliliğini hesaba katarak ifadelerini çeşitlendirir. Gazâlî, bunun istisnası değildir, onun gerçek görüşlerini (felsefi) görünüşteki (kelamî/Eş'arî) görüşlerinin arkasına saklamaya giriştiği iddiasını kabul etmeden önce, onun ortaya koymuş olduğu değişik argümanların bu şekilde ümitsiz bir tarzda çözümlenip çözülmeyeceğini anlamakta fayda vardır.

Sarıyorum Gazâlî'nin tutarsızlıkla suçlamalarından kurtulabileceği ve yine de Eş'arî olarak kalabileceği bazı çıkış yolları bulabiliriz. Onun diğer eserlerde, aynı eser içinde bile çoğu kere kendisiyle çeliştiğinde şüphe yok, çünkü bu önemli filozoflar arasında tamamen yapılan normal bir şeydir. Eş'ariyye ile uyuşması zor metinlerin bulunduğu şüphe yok, fakat bizim buradan ne onun aslında Eş'arî olmadığını, ne de onun genel olarak tutarsız bir teori öne sürdüğü sonucunu çıkarmamız gerekmez. O filozofların dilini, özellikle İbn Sina'nın, kullandığı zaman, onun yapmış

olduğu şey sadece onların dilini kullanmaktır. O, onların oluşturmuş olduğu kavramsal çerçeve içerisinde hareket etmektedir, tıpkı yabancı bir ülkeye gelen bir kimsenin orada kullanılan dili kullanması gibi. Bu onun bu kavramsal çerçeve ile zorunlu olarak görüş birliği içerisinde olduğunu göstermez. Bu kavramsal çerçeve onun felsefî dili kullandığı zamandır, bu felsefenin takip edilebilmesi için gerekli metotları şekillendirmektedir ve dolayısıyla bu faaliyete katılmak isteyen herkes bunu kullanmak zorunda kalacaktır. Fakat en azından Meşşâî anlamında Gazâlî'nin felsefenin düşmanı olduğu söylenebilecektir, eğer o kendini ifade etmek için memnuniyetle filozofların dilini kullanırsa, o zaman bu onun gerçek fikirlerinin normalde bağlı bulunduğu fikirlerden farklı olduğunu güçlü bir şekilde gösterir.

Bu çıkarım kaçınılmaz değildir. Felsefî bir dil kullandığı zaman, Gazâlî, o dilin hakikati tesis etmekten ne kadar uzak olabildiğini göstermek istemektedir. Örneğin, *Filozofların Tutarsızlığı*'nda o, filozofların çıkarımlarını sapkın (*heretical*), ya da en azından, bid'at (dini bakış açısından) olarak ve böylelikle onların reddedilebilirliğini ifade etmiyor. Tam aksine o, filozofların çıkarımlarını, kendileri tarafından doğruluğu ileri sürülen prensiplerin kullanıldığı öncüllere uygun olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Gazâlî onları küfrün yanı sıra, tutarsızlıkla, mantıksal tutarsızlıkla suçlamaktadır. Verilmesi gereken diğer bir örnek, onun, kendi görüşüne göre filozofların görüşlerini arz ettiği *Makasıdu'l- felasife (Filozofların Maksatları)* adlı eseridir. Bu eser Latinceye tercüme edildiği zaman Hıristiyan okuyucular "al-Gazel" i filozof zannettiler, çünkü burada o bir dizi felsefî görüşü açık ve doğru bir şekilde takdim etmekteydi. Ancak biz onun bu eseri İslam ve dolayısıyla akıl için düşman olarak gördüğü fikirleri açıklığa kavuşturmak için yazdığını biliyoruz. Biz, bazı çağdaş yorumcuların ilgisini çekmiş olduğunu gördüğümüz gibi, Gazâlî'nin sebeplilik ile ilgili sözlerinin İbn Sinacı tarzda olduğu bağlamlar için benzer ifadeler kullanabiliriz. Bunun anlamı onun İbn Sina'nın sebeplilik ile ilgili yaklaşımının doğru olduğunu mu düşündüğüdür? Bu tür bir düşünceye varmak için hiçbir sebep yoktur. İbn Sina'nın yaklaşımı, bir noktaya kadar kabul edilebilir bir sebeplilik anlayışı yaklaşımıdır. Hakikaten felsefî varlık anlayışının gerisinde yatan, ilâhî iradeye kökten bağlı olan Eş'ariyye'nin çizgisinin paralelinde inşa edilmiş olan dünyadır. Ancak biz dünyayı tabii kuvvetler ve reaksiyonlar sistemi olarak gördüğümüz zaman, bazen filozofların savunduğu sebeplilik resmini kullanabiliriz. Eğer bilim yapmak istiyorsak, o zaman filozofların tabiat kanunları ve nedensellik ilişkisine dair sözlerini aklımızda bulundurmamız gerekir. Buna karşın yapmamız gereken, bizim burada esasında

temelleri bütünüyle dünyanın dışında olan realiteyi oluşturan eksik bir tasvirden ve onun bir cüz'ünden başka bir şeye sahip olmadığımızın farkına varmamızdır.

Bunu farklı bir felsefi teoriyi tetkik ederek ve onun müdafilerinin onu nasıl kullandıklarına bakarak açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Septisizm bizim maddî dünya ile ilgili hiçbir şey bilemeyeceğimizi öne süren bir doktrindir. Çoğu septik pratik işlerle meşgul olduğunda maddî dünya bilgisi hakkında konuşmaya hazırlanmaktadır. Bu tür bir bilginin varsayılmasında fayda mülahaza edildiği zaman bunu teorik çalışmalarında bile yapmaktadır. Grekli septikler, şüpheciliklerini tam olarak yaşadıkları zaman açıkça arkadaşları arasında birçok gülünç duruma düşüyorlardı ve kendilerini korumak için herhangi bir tedbir almıyorlardı. Çünkü onlar bir kimsenin kendisini korumak için aldığı tedbirlerin başka bir faaliyette kendisini rahatlatmak için güçlü bir alt yapı oluşturacağını düşünmenin makul bir gerekçesi olmadığına inanmaktadırlar. Bu onların zaman zaman uçurumdan düşmemelerini temin eden arkadaşlar tarafından izlenmek zorunda kaldıkları ve onların şüphe ettikleri hayatın idamesi için gerekli olan yeme ve içme işleri için birinin onları zorladığı anlamına gelir! Buna rağmen septikler böyle bir şey takip etmiyorlar, onların şüphecilikleri, ameli olmanın aksine, dünyayı teorik olarak anlama yaklaşımıdır. Felsefe yaparken bile septik daima septik öncüllerden hareket etmek zorunda değildir. Şayet bu tür öncüllerin tazammum ettiklerini kullanmak istiyorsa, septik olmayan öncülleri kullanabilir. Bu onların aniden septisizmi terk ettikleri anlamına gelmez, altında tam olarak bilemediğimiz bir gerçeklik yatan reel dünya ile ilgili kullanabildiğimiz dilin arka planını düşünmedikleri anlamına da gelmez. Septikler, Gazâlî gibi, genellikle temsil edilen dünyadaki işleyişle uyum sağlamayan bir teoriye sahiptir. Böyle bir teoriye sahip olmak o kişinin daima onu kullanması gerektiği anlamına gelmez. Doğrusunu söylemek gerekirse dünyayı doğru olmayan şekilde tasvir etmenin ilgi çekici ya da zorunlu birçok sebebi vardır.

Gazâlî'nin yazdığı zamanlarda İbn Sina'nın kullandığı dilin seçimli bir felsefi dil olmadığını hatırlamak zorundayız. Dahası, o felsefenin dili idi, eğer Gazâlî felsefe ile meşgul olmak istiyorsa bu dili kullanmak zorundaydı. Eğer o bu dili kaldırıp ve yerine tercih edilebilir ifade şekilleriyle başka bir dil koymaya çalışsa bile, değiştirmeden önce ilk dili kullanmak zorundadır. Bu İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye cevap olmak üzere yazdığı *Tehafüt et-tehafüt* için bile geçerli bir husustur. Hem Gazâlî'ye, hem de İbn Sina'ya karşı çıkmak zorunda kalan İbn Rüşd, İbn Sinacı bir felsefî form kullanmaktan kurtulmak için kendisini zor bir duruma sokan sinsî bir dil

kullanmaktadır.¹¹ İbn Rüşd, Yeni Plâtoncu yaklaşımı terk ettiğini ve bunun yerine daha çok Aristotelesçi bir metafizik koyduğunu söyleyememektedir, çünkü bu girişimlerin çoğu Yeni Plâtoncu mantık içerisinde anlam kazanmaktadır. Aynı işleyiş “eski” dilin “yeni” dile dönüştürürken de geçerlidir. İkincisinin anlam kazanmasını temin etmek için ancak birincisinin gramer kurallarının uygulanmasıyla meydana gelebilir. Bir kimseye bu yüzyılda meydana gelen kavramsal değişikliğin, tıpkı yüzen bir geminin tamir edilmesi şeklindeki meşhur örnek hatırlatılabilir. O kişi eski kalasları bütünüyle kesip atamayacaktır, çünkü o zaman gemi batar, bu yüzden o kalasları birbirleriyle yer değiştirmek zorundadır ve basamak basamak yeninin eskinin yerini alması için eskiyi kullanmak durumundadır.

Şüphesiz bu Gazâlî'nin meşgul olduğu bir girişimdir. O tedricen realiteyi yorumlamanın metotlarını ortaya koymak istemiştir ve bunun adım adım yapılabileceğinin farkındadır. Örneğin, Frank'ın son kitabında tartıştığı *el-Maksadü'l esna'* da sebeplilik hakkında bu şekilde bir dil kullanmaktadır, ki onu İbn Sina da kullanıyor. O nihayetinde ilahi bağımlılığa yer açmak için kâinatın varlığının zorunlu olarak ezeli olan ilk ilkedden başlamasının zorunlu olmadığını iddia etmektedir. Goodman'ın, Gazâlî'nin eserlerinden aktardığı sebeplilik dili örneklerinde, o bu eserlerde sebeplilik diline başvuran kuralların bulunduğunu ve bunların özellikle İbn Sina tarafından kullanıldığını iddia etmektedir. Buna rağmen Gazâlî'nin sebepliliğin tabiatı konusunda İbn Sina ile aynı görüşte olduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı bu kavramı dünyamızı tasvir etmek için kullandığımız vakit ve sebeplilik hakkında konuşmak durumunda kaldığımız yerlerde, kullandığı metotlar itibarıyla Gazâlî'nin diğerleriyle görüş birliği içerisinde olduğudur. Fakat gerçekte sebeplilik nedir? Eşyanın bulunduğu durum ile ne şekilde uyumaktadır? Bu sorular ancak dünyadaki olayların Tanrı ile ilişkilendirilmesiyle üstesinden gelinecek sorulardır. Bu eşyanın gerçekte nasıl olduğu ile ilgilidir, fakat bu eşyanın daima nasıl tanımlanması gerektiği sonucunu beraberinde getirmez. Tanrı ile olan ilişkiye gönderme yapmadan dili kullanmanın alanı vardır. Fakat bu, bu ilişkinin tartışılan konunun tamamen anlaşılmasına aslında temel teşkil etmediğini ima etmemelidir.

Bu büyük bir bahane gibi görünebilir. Şüphesiz bir kimse, eğer Gazâlî samimi olarak Eş'ariyye'ye bağlıysa, o zaman açıkça diğer alternatif metotları elinin tersiyle

¹¹ Leaman, *Introduction*, a.g.e., ss. 39-40, not 5; Averroes, a.g.e., ss. 67-71, not 5.

itmesi gerekir, diye düşünebilir. O, realitenin tabiatına dair Eş'arîci olmayan görüşlerin, en azından bu şekilde ele alınan görüşlerin varlığının doğru olmadığını ve Eş'arî doktrininin versiyonunun yerini tutamayacağını ifade edecektir. Nefs ve sebeplilik hakkında gerçek kabul edilen sözler ve dünyayı atomcu olmayan tarzda yapılan açıklama girişimleri tamamen yanlış olarak mahkûm edilebilir. Bu teori Tanrı'yı ve onun iradesini olması gerektiği kadar tabiatla ilişkilendirmekte başarısız olmaktadır. Bu şekildeki alternatif yanlış tabiat anlayışından dolayı reddedilmelidir. Elbette, örneğin sıradan bir bakış açısıyla etrafımızdaki dünyanın istikrarlı olduğunu kabul edebiliriz, çünkü Tanrı inayetiyle böyle istikrarlı ve devam eden bir yapıyı bize ihsan etmektedir¹²; ancak biz aslında bütün bu varlıkların ilahî güç ve iradeyle var olmaları talep edilmiş atomların peş peşe gelmeleriyle meydana geldiklerini biliyoruz. Gazâlî'nin eserlerinde bu çeşit bir açıklama yapmasını beklerdik, ama bildiğimiz kadarıyla o böyle bir şey yapmıyor. O sıklıkla başka yerlerde gözden düşürmek istediği ifadelerle ilgilendiği görünmektedir. Onun kendi yaşadığı dönemde tutarsızlıkla suçlanması hiç şaşırtıcı değildir, İbn Rüşd Gazâlî'nin görüşlerini tenkit ettiği vakit, İslam düşünce dünyasındaki benzer adımları takip ederek Gazâlî'nin tezlerinin çeşitliliğini ve içeriğini yorumlayarak işe başlamaktadır. Buna rağmen bu eleştiriler hakkaniyetten uzaktır. Olgunluk dönemi düşüncelerinde kesinliğe ulaştıracak tek hakiki yolun "zevk" olduğunu iddia etmeye başlamaktadır, kelimesi kelimesine "zevk" yani kişisel dini tecrübe. Gerçek bilginin temelinde bu yatmaktadır. Din bütünüyle böyle bir tecrübenin yol göstericisi olarak görülebilir ve bütün dinler böyle bir tecrübe üzerine kurulmuşlardır. Ancak herhangi bir kimsenin bu tür bir tecrübeden zevk alması düşünülemez. Bu sadece katı ve uzun bir terbiyeden geçmiş kimseler tarafından elde edilebilir, öyle ki bu terbiye onları eşyanın hakikatiyle ilişkiye sokar. Sonuçta çok az ölümlü tamamen böyle bir dini bilgiden mahrum değildir. Ama onlar her ne kadar daha az açık ve daha dolambaçlı olsa da, hakikate ulaşacak bir yola sahiptirler. Bir dinde Tanrı'ya gidecek değişik yolların olması önemlidir. Bazı Müslümanlar kendilerini kurtuluşa götüren yolun inancın pratiklerine sarılmakta bulabileceklerdir ve onların anlamı üzerinde tefekkür etmeyeceklerdir. Bazı Müslümanlar tasavvufi yolu kendileri için imkânsız, ya da zor bulacaklardır, çünkü onlar Gazâlî'nin tavsiye ettiği bu çeşit kişisel yükümlülükleri ve zihnî çabayı

¹² Leaman, *Introduction*, a.g.e., 84-6, not 5; Averroes, a.g.e., ss. 52-63, not 5.

üstlenmeye hazır bulunmamaktadırlar.¹³ Bu yüzden Gazâlî değişik seviyeden argümanlar ileri sürmek durumundadır. Bu argümanların bazıları, dünyayı anlamaya çalışmak için değişik Müslümanların kullandığı çeşitli dilleri yansıtmakta ve kabul etmektedir. Sıradan saf mü'min Kur'an ve hadislerin mecazî dilini kullanacaktır, muhakkak Gazâlî bu tür bir dilin kullanılmasını hazırlamaktadır. Filozoflar felsefî içeriğin dominant olduğu İbn Sinacı ve Yeni Plâtoncu bir dil kullanacaklardır. Gazâlî böyle bir dili de kullanabileceğini göstermek için hevesli görünmektedir. Görüşlerini anlatmak için en uygun dil olarak onu gördüğünü takdim amacıyla Gazâlî, Eş'arî olmayan teolojik bir dil de kullanmaktadır. Fakat bunların hiçbiri açıkça, derin ve sürekli bir şekilde Eş'arî prensiplere sadakatle bağlanmakla telif edilmemektedir. Ara sıra yabancı topraklara dalmış olması, Gazâlî'nin bağlı olduğu entelektüel dünya ile ilgili şüphe içinde olduğu anlamına gelmez. Onun bütün eserlerinde Eş'ariyye'nin temel prensiplerini savunmak için tutarlı ve sürekli bir eğilim bulunmaktadır.

Gazâlî ile ilgili "revizyonist" yorumlar yapan kimselerin eserleri son derece önemlidir, çünkü bunlar bize onun ne kakar yaratıcı ve heyecan uyandırıcı bir düşünür olduğunu hatırlatmaktadır. "Eş'arî", "vesilecilik", "sübjektivist" gibi hiçbir basit kategori Gazâlî'nin kemale ermiş düşüncelerini ihata edemez. Diğer yandan bu kategorilerin, onun ana teorilerinin ve doktrinlerinin büyük ölçüde tatminkâr tasvirleri olmadıkları anlamına gelmez. Onun zaman zaman muhaliflerinin diliyle ilgilenmiş olması, onun kararsızlığının değil, entelektüel esnekliğinin göstergesidir. Eğer Gazâlî'de Müslümanların *taklît* ile tatmin olmalarının aksine bir husus var ise, o zaman o kendisi eşyanın nasıl olduğu hakkında basit bir fikre uymayacaktır.¹⁴ Gazâlî, hakikat olarak addettiği şeye yaklaşmak için ifade araçlarının hepsini kullanmaya çalışmaktadır. Bu yüzden Gazâlî'nin Eş'arilik anlayışı, İslam dünyasında dominant olan doktrinle aynı değildir. (Kendisiyle daha samimi olması ve hakikati, Tanrı'yı aramaya yönelmesi için, onun tarafından kabul edilen benzer bir doktrindir.) Onun başyapıtı olan *İhya'u ulumi'd-din*, (ki kesinlikle öyledir), onun düşüncesine göre İslam'ı takip edenlerin canlı tecrübeleriyle hiç ilişkisi kalmamış İslamî doktrinlere taze bir nefes verme girişimidir. Gazâlî eski doktrinlerin eşyanın oluşumunu veya ne

¹³ O. Leaman, (1992) Philosophy vs. mysticism: an Islamic controversy, in: M. McGhee (Ed) *Philosophy, Religion and the Spiritual Life* (Cambridge, Cambridge University Press) ss. 177-88.

¹⁴ Yafeh, H. Lazarus- (1971) Some notes on the term "taqlid" in the writings of al-Ghazali, *Israel Oriental Studies*, 1, ss. 249-56.

şekilde anlaşıldığı ile ilgili tatminkâr bir yol ortaya koymadıklarını iddia etmektedir. Ona göre dinin geleneksel formlarını, Tanrı'yla ilişkimiz olan asıl amaçlarına yaklaştırmak için yeniden canlandırmamız gerekir. Bazı yorumcuların bu girişimi dine yönelik geleneksel yaklaşımı aşan bir çaba olarak yorumlamaları şaşkıncı değildir.

Revizyonistlerin yaklaşımına bütünüyle karşı koymak için, bunu yapacak kişinin doğrudan Gazâlî'nin eserlerindeki esas argümanlara gitme ihtiyacı duyacaktır, ki bu bizim buradaki tartışmanın sınırlarını oldukça aşmaktadır. Bütün bu çabalar, revizyonist tasarıların temelinin kusurlu olduğunu göstermektedir. Çünkü Eş'ariyye'ye aykırı olarak tanımlanan uyumsuzluklar, geniş açıdan bakıldığında Eş'arî bakış açısıyla bütünüyle uyum içindedir. O zaman Gazâlî'nin Eş'arî siciline meydan okumaya gerek yoktur.