

## **Gazzâlî’de Ruhun Tabiatı Tartışması: Maddî mi Gayri Maddî mi?**

al-Ghazâlî on the Nature of the Soul: Material or Immaterial?

**Aykut Alper YILMAZ**

Arş. Gör. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

Res. Assist. Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Department of Philosophy of Religion, Ankara / Turkey  
alper.yilmaz@asbu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3905-018X

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Ocak / January 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 4 Mart / March 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.858605

**Atıf / Citation:** “Gazzâlî’de Ruhun Tabiatı Tartışması: Maddî mi Gayri Maddî mi? / al-Ghazâlî on the Nature of the Soul: Material or Immaterial?”. *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 301-325.

doi: 10.29288/ilted.858605

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

İslam dünyasında oldukça etkili isimlerden biri olan Gazzâlî'nin düşünceleri, birçok konuda oldukça muğlaktır. Onun görüşlerini tespit etmedeki zorluk, genel olarak, Gazzâlî'nin eserleri arasında gözlemlenen farklılıklardan kaynaklanır. Bu farklılıklar, yalnızca üslupla alakalı olmayıp zaman zaman Gazzâlî'nin birbiriyle çelişen görüşleri savunması şeklinde de tezahür etmektedir. Ruhun tabiatı meselesi de bunlardan biridir. Gazzâlî, farklı eserleri karşılaştırıldığında, ruhun tabiatı hakkında çelişen görüşler öne sürüyor gözükmektedir. Bir taraftan *el-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı eserinde ruhun yer kaplayan ve maddi bir varlık olduğunu ima ederken, diğer bazı eserlerinde ise bu görüşün tersini savunmakta ve ruhun gayri-maddi olduğunu vurgulamaktadır. Gazzâlî'nin, farklı eserlerinde ruhun tabiatına ilişkin farklı görüşler serdetmesi, görünürdeki bu farklılıkların nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin Michael E. Marmura, Richard Frank, Timothy Gionatti, Ayman Shihadeh, Frank Griffel gibi Gazzâlî yorumcuları arasında süregiden bir tartışmaya da önayak olmuştur. Bu çalışmada ben, öncelikle, Gazzâlî'nin gerçek düşüncesine ilişkin süregiden bu tartışmayı kısaca özetleyeceğim. Sonrasında ise onun çelişiyor gözükten düşünceleri üzerine bazı mümkün uzlaştırma önerilerinde bulunacağım.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Kelam, Ruh, Ruhun Tabiatı, İkicilik, Gazzâlî.

## Abstract

As one of the most influential Muslim thinkers al-Ghazâlî's thoughts on a number of important subjects are not entirely clear. The difficulty in determining his views is generally due to the differences observed between al-Ghazâlî's works. These differences are not only related to style but also manifest as al-Ghazâlî's defending contradictory views from time to time. The nature of the soul is one of them. In this paper, I will focus on the salient differences in his views on the nature of the soul in his different works, *al-İktisâd fi'l-İtikâd* and some others. Al-Ghazâlî seems to present conflicting views on the nature of the soul in his different works. On the one hand, in his work named *al-İktisâd fi'l-İtikâd*, he states that the soul is an extended and material entity, while in other works he defends the opposite of this view and emphasizes that the soul is immaterial. This very fact has been the subject of an ongoing debate as to how to handle these apparent differences among the commentators of al-Ghazâlî, such as Michael E. Marmura, Richard Frank, Timothy Gionatti, Ayman Shihadeh, Frank Griffel and others. After summarizing briefly the ongoing debate about what is taken to be al-Ghazâlî's real thoughts by the commentators on the issue within the purview of the abovementioned two books, I will offer some possible conciliatory remarks on his seemingly incoherent statements.

**Keywords:** Philosophy, Kalâm, Soul, The Nature of the Soul, Dualism, al-Ghazâlî.

## Extended Summary

The differences in style and discourse among the works of al-Ghazâlî made it difficult to clearly identify his thoughts on many subjects. Because the differences between his works are not only linguistic differences depending on the level of understanding of the audience, but they also include differences of opinion. This situation has led to the emergence of different comments on what al-Ghazâlî actually thinks on many issues. The matter of the nature of the soul is also one of those matters where it is difficult to determine the real thoughts of al-Ghazâlî. When al-Ghazâlî's some works (such as *Iqtisâd*, *Risâlah al-Ladunniyyah*, *Ma'ârij al-Quds*, *al-Madnün al-saghîr*) read independently and to understand al-Ghazâlî's understanding of the soul, some contradictions stand out between them. While the idea that the materiality of the soul is defended in *Iqtisâd*, that the soul is an immaterial substance is defended in others. Let us now examine some passages in *Iqtisâd* that give rise to opposing interpretations. When the ontological classification –the definitions of substance, body, and accident– put forward by al-Ghazâlî in *Iqtisâd* is examined, it becomes clearer that he does not leave

room for a dualist understanding. For, the definitions of substance and accident set forth in *Iqtisâd* clearly state that the only immaterial entity is God. It is observed that al-Ghazâlî does not leave any room for an immaterial substance such as the soul in this ontological classification. For, according to al-Ghazâlî, the only intangible entity is God. Considered within this classification, all beings other than God (including angels and jinn) are material. Also in *Iqtisâd*, al-Ghazâlî emphasizes that in order for the torment in the grave to occur, a material part of man that cannot be destroyed must remain. This emphasis on the necessity of a material part to survive goes against the understanding of the immaterial soul. Well, what was the reason(s) that drove al-Ghazâlî to propose such contradictory views? Were these contradictions just confusion? Or did al-Ghazâlî have a plan or purpose when he put forward different views? According to Ayman Shihadeh's interpretation, al-Ghazâlî is a dualist – the view that the soul is immaterial. He thinks that, the main reason al-Ghazâlî seems to adopt a materialist attitude in *Iqtisâd* is to be able to defend the hudûs argument in a consistent way. Kojiro Nakamura also thinks al-Ghazâlî is a dualist. According to Nakamura, the aim of al-Ghazâlî is not only to challenge the traditional beliefs of the believers. For this reason, al-Ghazâlî keeps his dualism secret, in order not to conflict with the Ash'arites. The common people (*awam*) need not know everything. According to Frank, al-Ghazâlî does not actually advocate materialism (the view that the soul is material) in *Iqtisâd*, but rather tries to make room for a dualist view. When the details are read carefully, it will be seen that, according to Frank, a dualist view was advocated in *Iqtisâd*. According to Gianotti, al-Ghazâlî, in all his works, aims to make the readers believe that the teachings of religion are true, without causing speculation and confusion in philosophical matters. Because, doubting readers and spending time thinking about such issues will prevent them from exercising practices that will lead them to Sufi experience. Therefore, al-Ghazâlî does not want to cause his readers to doubt on issues that do not contradict the teachings of the Sharî'ah. In my opinion, contradictions among al-Ghazâlî's works are in a natural harmony with the last comment we dealt with. However Gianotti's interpretation excludes al-Ghazâlî's works in which he openly advocated the immateriality of the soul; he bases this on the grounds that they are not authentic. In my opinion, a reasonable reading of al-Ghazâlî can be achieved without having to deny the authenticity of these works. According to this interpretation, what matters is not whether the soul is material or not, but the penalty in the grave and bodily resurrection, which are among the teachings of Islam. So, what was the reason al-Ghazâlî leave the matter so ambiguous? I can list some of the reasons that come to mind regarding al-Ghazâlî's contradictory statements in the materialism-dualism debate: Possible reason 1: Al-Ghazâlî, based on the verse al-Isrâ/85 "They ask you 'O Prophet' about the soul. Say, 'Its nature is known only to my Lord, and you 'O humanity' have been given but little knowledge.'" may have thought that this issue would never be known. Possible reason 2: Perhaps al-Ghazâlî thinks that this issue can only be understood through religious experience (reaching some of sufi ranks). Therefore, instead of trying to understand this issue with reason, he may have found it correct to direct people to Sufi practices. Possible reason 3: al-Ghazâlî may have believed that the data of that day did not allow access to such information and therefore wanted to allow both views. It is quite inconvenient to long for only one view of Islam based on the insufficient data available.

## GİRİŞ

Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (öl. 505/1111) İslâm dünyasını derinden etkilemiş düşünürlerden biridir. Onun en önemli özelliklerinden biri, İslâm toplumunun her kesimine hitap edebilmiş olmasıdır. Okuyucu kitlesinin seviyesini, hassasiyetlerini ve arka-planını göz önünde bulunduran Gazzâlî'nin bu gayreti, eserleri arasında önemli farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İbn Rüşd (öl.

595/1198) tarafından “Eş’arilerle Eş’arî, sufilerle sufi, filozoflarla filozof”<sup>1</sup> şeklinde nitelenmesine de bu durumun kaynaklık ettiği söylenebilir.

Gazzâlî’nin eserleri arasındaki üslup ve söylem farklılıkları, onun birçok konudaki düşüncelerini net bir biçimde tespit etmeyi zorlaştırmıştır. Zira onun eserleri arasındaki farklılıklar, yalnızca hitap edilen kesimin anlayış seviyesine bağlı dilsel farklılıklar olmayıp, ileride göstereceğimiz üzere, görüş farklılıklarını da içermektedir. Bu durum, birçok konuda, Gazzâlî’nin gerçekte ne düşündüğü üzerine farklı yorumların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Ruhun tabiatı meselesi de Gazzâlî’nin asıl düşüncelerini belirlemenin güç olduğu meselelerden biridir.

Gazzâlî’nin ruh anlayışı üzerine pek çok farklı çalışma bulunsa da bunların bir kısmı, Gazzâlî’nin ruh hakkındaki çelişkili görünebilecek ifadelerine değinmeksiniz, meseleyi bazı eserleri ekseninde ele almıştır. Ancak bu çalışma, Gazzâlî’nin, ruh hakkındaki çelişkili görünen ifadeleri bağlamında ruhun tabiatı meselesine bakışını anlamayı amaçlamaktadır. Sözü edilen ifadelere dikkat çekerek konuyu ele alması bakımından literatürde öne çıkan çalışmalar ise şunlardır: Timothy Gianotti’nin, Gazzâlî’nin ruh düşüncesini eserlerine göre incelemiş olduğu *Al-Ghazâlî’s Unspeakable Doctrine of the Soul* adlı kitabı,<sup>2</sup> Richard Frank’in, *Al-Ghazâlî and Ash’arite School* kitabı,<sup>3</sup> Ayman Shihadeh,<sup>4</sup> Michael Marmura<sup>5</sup> ve Kojiro Nakamura’nın<sup>6</sup> –ayrı ayrı yazdıkları– makaleleri. Zikredilen Gazzâlî uzmanları, eserlerinde, Gazzâlî’nin ruhun tabiatı hakkında birbirine zıt düşen ifadelerini yorumlayarak, onun bu mesele hakkındaki asıl düşüncelerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Biz de, bu çalışmada, Gazzâlî’nin ruh anlayışı hakkındaki mevcut yorumları değerlendirerek, onun bu konuda nasıl bir tutum benimsediğini veya benimsemiş olabileceğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu amaç üzere izleyeceğimiz yol da şu şekilde olacak. Öncelikle, Gazzâlî’nin, ruhun tabiatı hakkındaki görüşünü belirlemeyi zorlaştıran ve farklı yorumlara kaynaklık eden bazı temel metinlere odaklanacağız. Bu metinler, en azından yorumlanmadan okunduklarında, Gazzâlî’nin, farklı eserlerinde farklı görüşleri benimsemiş olduğu izlenimini oluşturmaktadır. Bu sebeple, Gazzâlî’nin ruh hakkında ne düşündüğünü anlamak, çelişkili gözükten bu pasajları yorumlamayı gerektirmektedir. Söz konusu çelişkiyi ortaya koyduktan

<sup>1</sup> Ebu’l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *Faşlu’l-Makâl* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1983), 52–53.

<sup>2</sup> Timothy J. Gianotti, *Al-Ghazâlî’s Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya’* (Leiden: Brill Publishment, 2001).

<sup>3</sup> Richard M. Frank, *Al-Ghazâlî and Ash’arite School* (Durham: Duke University Press, 1994).

<sup>4</sup> Ayman Shihadeh, “Al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism”, *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*. ed. Frank Griffel (Leiden and Boston: Brill Publishment, 2016), 2/113–141.

<sup>5</sup> Michael E. Marmura, “Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in the Tahâfut and the Iqtisâd”, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, ed. Michael E. Marmura (Binghamton: Global Academic Publishing, 2005), 273–297.

<sup>6</sup> Kojiro Nakamura, “Was Ghazâlî an Ash’arite?”, *The Memoirs of the Toyo Bunko* 51 (1993), 1–24.

sonra ise bu çelişkinin nedenlerine ilişkin Gianotti, Shihadeh, Nakamura, Frank ve Marmura gibi Gazzâlî uzmanlarının yorumlarına yer vereceğiz. Bu yorumcuların her biri, söz konusu çelişkiyi farklı yorumlamakta ve birbirlerine bazı itirazlarda bulunmaktadırlar. Son olarak ise zikredilen Gazzâlî yorumcularının iddialarından hareketle bir analizde bulunarak, ruhun tabiatına ilişkin Gazzâlî'nin düşüncelerine dair bir değerlendirme sunacağız.

## 1. RUHUN MADDİ OLUP OLMADIĞI BAĞLAMINDA İKTİŞÂD VE DİĞER ESERLER ARASINDAKİ ÇATIŞMA

Gazzâlî'nin ruh hakkındaki düşüncelerini anlamak için *İktişâd*, *Tehâfut*, *Madnûn-u Sağîr* ve *er-Risâletu'l-Ledunniyye*, *Me'âricü'l-Kuds fî Medâric Ma'rifeti'n-Nefs* gibi eserleri okunduğunda, bu eserler arasında bazı zıtlıklar göze çarpmaktadır. Gazzâlî, (*İktişâd*'dan önce kaleme aldığı) *Tehâfut*'te ve diğer bazı eserlerinde, ruhun gayri-maddî bir cevher olduğu düşüncesini benimsemiş gözükürken, *İktişâd*'da ise ruhun maddiliğini savunmaktadır. Örneğin o, *Madnûn-u Sağîr* isimli eserinde ruhun cismani olmadığını ve yer kaplamadığını açıkça ifade etmektedir.<sup>7</sup> Onun ifadesiyle: "Ruhun bir mekân, bir yer tutmuş olması bâtildir. Zira her mütehayyiz olan şey bölünebilir."<sup>8</sup> Yine *er-Risâletu'l-Ledunniyye* isimli eserinde de kelimaların ruh anlayışını (latîf cisim) eleştirerek,<sup>9</sup> ruhun, filozofların nefs-i nâtika dedikleri cevherle aynı anlamda olduğunu ifade etmektedir.<sup>10</sup> Ayrıca *Me'âricü'l-Kuds* isimli eserinde de o, ruhun maddî olmadığını ve kendisine işaret edilebilecek bir konuma sahip olmadığını belirtmektedir.<sup>11</sup> Onun, ruhun gayri-maddiliğini savunduğu bu eserlerin Gazzâlî'ye ait olup olmadığına yönelik eleştiriler bulunsa da bu ayrı bir çalışmanın konusu olacağından burada bu konuya girmeyeceğiz. Şimdi, Gazzâlî'nin kelimacı ve ruhu maddî gören pozisyonunu *İktişâd* ekseninde inceleyerek, bu eserler arasında zıtlık oluşturan bazı pasajları daha yakından görelim.

### 1.1. Gazzâlî'nin İtirafı Olarak Yorumlanabilecek Bir Pasaj

Bir yoruma göre Gazzâlî, aslında *İktişâd*'ı kaleme alırken, daha önce *Tehâfut*'te benimseyen görüldüğü gayri-maddî ruh anlayışıyla çeliştiğinin farkındadır. Hatta o, söz konusu çelişkiyi ortadan kaldırmak adına çelişen ifadelerini uzlaştıracak bazı ifadelere de yer vermiştir. İddiaya göre Gazzâlî, *Tehâfut*'teki amacının kendi görüşünü yansıtmak olmadığını, bu yüzden de burada bir çelişkinin bulunmadığını

<sup>7</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İki Madnûn*, çev. Sâbit Ünal, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 90-91.

<sup>8</sup> Gazzâlî, "Küçük Madnûn", 91.

<sup>9</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, "Ledün Risâlesi", *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: Furkan Basım Yayın, 1995), 75.

<sup>10</sup> Gazzâlî, "Ledün Risâlesi", 74.

<sup>11</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Me'âricü'l-Kuds fî Medâric Ma'rifeti'n-Nefs* (Beyrut: Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, 1988), 43.

ifade etmektedir. Bu yorumun kaynağı, bir uzlaştırma girişimi gibi görünen, *İktisād*'daki şu pasajdır:

*Biz bu konuyu Tehāfut'te uzun uzadıya ele aldık. Onların (filozofların) görüşlerini iptal için, mekânda yer kaplamadığına (gayr-ı mütehayyiz) inandıkları nefsin bekâsını ortaya koyma ve onun –ister bu beden insan bedeninin aynısı isterse de gayrısı olsun– yönetmek için bedene geri döndüğünü varsayma yolunu izledik.*

*Gerçi bu kabule mecbur bırakan görüş (ilzâm) bizim inancımıza uygun değildir. Çünkü o kitap, hak olan görüşü ispat için değil, onların görüşlerini geçersiz kılmak amacıyla yazılmıştır.<sup>12</sup>*

Pasajda geçen “mekânda yer kaplamadığına inandıkları nefis” ifadesi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düalist anlayışlarına işaret etmektedir. Zira maddi olan şeyler yer işgal ederken (yer kaplamak, bir hacme sahip olmak), gayri-maddi şeyler için böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>13</sup> Hemen sonrasında ise Gazzâlî, bunun (gayri-maddi nefis/ruh düşüncesinin) kendi görüşünü yansıtmadığını dile getirmektedir. Zira *Tehāfut*, Gazzâlî'nin, kendi görüşlerini ortaya koymak için değil, yalnızca İslam filozoflarının görüşlerini çürütmek için yazdığı bir eserdir. Bu ikaz, *Tehāfut*'ün başlarında da yapılması nedeniyle oldukça tutarlı gözükmektedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla *Tehāfut*'teki düalist söylemi bu pasaj bağlamında değerlendirmizde, gayri-maddi ruh anlayışı, Gazzâlî'nin gerçek görüşlerini yansıtmamaktadır. Dolayısıyla pasaj bu şekilde yorumlandığında aradaki çelişki ortadan kalktığı söylenebilir.

Alıntılanan pasajı böyle yorumlayanlar arasında Michael E. Marmura ve Richard Frank gibi Gazzâlî uzmanları da bulunur. Onlara göre pasaj, açık bir biçimde Gazzâlî'nin *İktisād*'da maddi bir ruh anlayışı benimsediği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>15</sup> Diğer taraftan, Timothy Gianotti ise –Gazzâlî'nin *İktisād*'da maddi ruh anlayışını benimsediğine katılmakla birlikte–<sup>16</sup> bu ifadelere temkinli yaklaşarak, bu pasajın bir ‘düalizmi reddediş’ şeklinde yorumlanamayacağını düşünür.<sup>17</sup> Zira Gazzâlî'nin hemen pasajın devamında da belirttiği üzere, onun buradaki niyeti, ruhun hakikatini tartışmak değildir:

*Şu an araştırma, bu bölümün incelenmesi sırasında ruh, nefis, hayat ve bunların hakikatlerini incelemeye doğru sürüklenir. Fakat itikadî meseleler, akıl ile bilinen konularda bu kadar derinleşmeyi kaldırmaz. Zikrettiğimiz husus, şeriatin getirdiklerini tasdik için gereken itikaddaki orta yolun açıklanması hususunda yeterlidir.<sup>18</sup>*

<sup>12</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik, 2012), 176–177.

<sup>13</sup> Günümüzde farklı madde tanımları olsa da Gazzâlî'nin maddi ve gayri-maddi ayrımının yer kaplayan ve kaplamayan şeklinde yapıldığını söylemek doğru olacaktır – birazdan “*İktisat*'taki ontolojik tasnif”i ele alırken buna değineceğiz. Ayrıca Descartes da maddi olmayı, yayımlı (uzamlı, hacimli) olmak şeklinde tanımlamıştır. Bk. René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), 79–80.

<sup>14</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Tehāfutu'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014), 34–35.

<sup>15</sup> Marmura, “Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in the Tahāfut and the Iqtisād”, 56.

<sup>16</sup> Gianotti, *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 85.

<sup>17</sup> Gianotti, *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 74.

<sup>18</sup> Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 176–177.

Gianotti'ye göre bu ifadeler, Gazzâlî'nin buradaki niyetinin ruhun tabiatına ilişkin bilgi vermek olmadığını doğrulamaktadır. Bu sebeple, bu pasaja dayanarak bir hükümde bulunmanın doğru olmadığını düşünür.

Fakat Gianotti'nin yorumu kabul edildiği takdirde, Gazzâlî'nin “bizim inancımıza uygun değildir” dediği şeyin ne olduğu sorusu açıkta kalmaktadır. Gazzâlî ruhun bedene döneceğini mi reddetmektedir? Yoksa nefsin bekasına mı karşı çıkmaktadır? Burada en makul seçenek Marmura ve Frank'in de belirttikleri gibi, ‘ruhun gayri-maddi oluşunun reddedilmesi’ olarak gözükmektedir. Yine de Gianotti'nin ihtiyatlı tutumuyla meseleye yaklaşarak, yalnızca bu pasaj üzerinden kesin sonuçlar çıkarmamamız gerekir. Zira *İktisâd*'da ruhun maddiliği bağlamında daha açık sonuçların çıkabileceği tartışmalar mevcuttur. Bu diğer tartışmalar üzerine eğilelim.

## 1.2. Gazzâlî'nin *İktisâd*'daki Ontolojik Tasnifi

Gazzâlî'nin, *İktisâd*'ın daha başlarında ortaya koyduğu ontolojik tasnif –cevher, cisim, araz tanımları– incelendiğinde onun düalist bir anlayışa yer bırakmadığı daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. O, *İktisâd*'da, cevheri tanımlarken ‘yer işgal eden şey’ olarak nitelemekte ve cevherlerin birleşimi sonucunda da cisimlerin ortaya çıktığını öne sürmektedir. Yani ona göre cevher, yer kaplayan ve bileşik olmayan/basit varlıklara denmektedir. Aynı zamanda bu cevherler, bileşik cisimlerin yapı taşlarıdır. Cevher tanımının yer kaplamayı içerdiği düşünüldüğünde, maddi olmayan cevher kavramının ya da yer kaplamayan (gayri-maddi) bir ruh anlayışının, onun cevher tanımıyla çelişkili olduğu görülecektir. Çünkü cevher kavramı, yer kaplama ve maddi olmayı içermektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan temel soru, Gazzâlî'ye göre Allah'tan başka maddi olmayan bir varlığın mümkün olup olmadığıdır. *İktisâd*'da ortaya konan cevher ve araz tanımları, maddi olmayan tek varlığın Tanrı olduğunu açık bir biçimde ifade etmektedir:

*Her mevcud, ya bir yer işgal eder (mütehayyiz) veya etmez (ğayri mütehayyiz). Yer işgal eden herhangi bir şey, bileşik değilse, ona cevher deriz. Eğer bu şey, başka bir şeyle birleşmişse ona cisim adı veririz. Eğer yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir cisme muhtaç ise, buna araz denir. Eğer yer işgal etmeyen bir şeyin varlığı, hiçbir şeye muhtaç değilse, bu varlık yüce ve münezzeh olan Allah'tır.<sup>19</sup>*

Gazzâlî'nin bu ontolojik tasnifi içerisinde ruh gibi maddi olmayan bir cevhere yer bırakmadığı gözlemlenmektedir. Yani Platon veya Descartes'ta gözlemlediğimiz cevher düalizmi (maddi cevher ve gayri-maddi cevher ayrımı) ile Gazzâlî'nin *İktisâd*'da ortaya koyduğu ontolojiyi örtüştürmek mümkün gözükmemektedir. Zira Gazzâlî, tek tür cevher olduğunu iddia eder: Belirli bir uzayda/konumda/mahalde

<sup>19</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 23.

bulunan yani yayılımlı olan her şey. Maddi olmayan tek varlık ise Allah'tır. Bu sınıflandırma içerisinde düşünüldüğünde, Tanrı dışındaki tüm varlıklar (cinler, melekler de dahil olmak üzere), cevher olmaları –veya cevherlerden oluşan cisim olmaları– sebebiyle maddidirler:

*Her hâdis olan, meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır. Âlem de hâdis olduğuna göre onun da bir sebebe ihtiyacı vardır.” “Âlem” ifadesi ile yüce Allah dışındaki tüm varlıkları kastediyoruz. “Allah dışındaki tüm varlıklar” ifadesi ile de bütün cisimleri ve arazları kastediyoruz.<sup>20</sup>*

Bu pasajla birlikte Gazzâlî'nin ruhun maddiliğine ilişkin tutumu daha da belirginleşmektedir. Zira Nakamura ve Gianotti'nin de belirttiği gibi, *İktisād*'da Gazzâlî, yalnızca ruh değil evrenin tümü hakkında atomcu bir model benimsemektedir.<sup>21</sup> Onun ruh hakkındaki bu tutumu yalnızca bu pasajlarla da sınırlı değildir. Gazzâlî'nin kabir azabına ilişkin ifadeleri de kendisinin maddi ruh düşüncesini benimsediğine işaret etmektedir.

### 1.3. Kabir Azabı için Gayri-Maddi Ruh Gerekli mi?

Gazzâlî, *İktisād*'da, kabir azabının gerçekleşebilmesi için insanın yok olmayan maddi bir parçasının kalması gerektiğini vurgular. Maddi bir parçanın varlığını sürdürmesinin gerekliliğine ilişkin bu vurgu, gayri-maddi ruh anlayışına ters düşmektedir. Zira Gazzâlî, burada gayri-maddi ruh anlayışını savunuyor olsaydı, bedenden bir parçanın ahirete dek varlığını sürdürmesi gerektiğini savunmasına gerek kalmayacaktı. Oysa onun, kabir azabını reddeden Mu'tezile mezhebine karşı sarf ettiği şu ifadeler, bu düalist tavra aykırı bir tutum olarak yorumlanabilir: “Kurtların yediği cisme gelince, söylenecek söz sadece kurdun karnının o cismin kabri olmasıdır. Binaenaleyh, burada da azabı çekecek bir cüz'e hayatın iade edilmesi mümkündür. Zira her acı duyan, bu acıyı bütün bedeninde duyması şart değildir.”<sup>22</sup>

Gazzâlî'ye göre insanın varlığını ölümden sonra da sürdürebilmesi, kalpte bulunan maddi bir parçanın/cüzün (yani ruhun) varlığının devamına bağlıdır. Bu bağlamda, insanın kalbinin en azından bir parçasının canlı tutulması –kendisini yiyen bir kurdun içerisinde bile olsa– kabir azabı için yeterlidir. Burada Gazzâlî'nin, düalist olmayan bir çerçeveden kabir azabını savunmaya çalıştığı gözlemlenmektedir.

Her ne kadar bu tür yorum farklılıklarının, *Tehāfu'*ün yazılış amacından kaynaklandığı iddia edilebilse de onun eserlerinde aksi bir okuma yapmayı mümkün kılan pasajlar da mevcuttur. Zira onun *Tehāfu'*teki ifadeleri, yalnızca filozofları eleştirmek için düalizmi benimsemiş görüldüğü şeklinde yorumlansa bile, bu yorum, düalizmin şeriat ile uyumlu olduğuna ilişkin ifadelerini açıklamamaktadır. Gazzâlî'nin düalizme yönelik eleştirileri, aşağıda kendisinin de belirttiği gibi, yal-

<sup>20</sup> Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 37.

<sup>21</sup> Gianotti, *Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 85; Nakamura, “Was Ghazālī an Ash'arite?”, 19–20.

<sup>22</sup> Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, 158.



nızca bedensel dirilişin imkânı ve düalizmin akılla kanıtlanabilir olması hakkındadır. *Tehâfut*'ün hiçbir yerinde o, düalizmin çelişkili olduğunu ifade etmemekte, hatta tam tersine –bedensel diriliş kabul edildiği takdirde– şeriat tarafından da desteklendiğini belirtmektedir:

*İmdi, biz onların nefsin bağımsız bir cevher oluşunun akılla kanıtlanarak bilinebileceği iddiasına itiraz etmek istiyoruz. Bizim onlara itirazımız, bu hususu yüce Allah'ın kudretinin dışında gören veya dinin bunun tam aksini getirdiğini ileri süren kimsenin itirazı gibi olmayacaktır. Hatta belki de biz, âhiret hayatını incelerken dinin, nefsin bağımsız bir cevher olduğu görüşünü tasdik ettiğini açıklayacağız. Fakat biz onların dine gerek duymaksızın bu hususun sırf akılla kanıtlanacağı şeklindeki iddialarına karşı çıkıyoruz.<sup>23</sup>*

Bu ifadeler, “filozofların tutarsızlığını gösterme” gibi bir amaca yönelikmiş gibi gözükmemektedir. Gianotti'nin yorumuyla bu pasaj, İslam sınırları içerisinde gayri-maddi ruh anlayışı inancı için açık kapı bırakmaktadır.<sup>24</sup> Ancak bir şartla: Gayri-maddi ruh anlayışı savunulacaksa, bedensel dirilişle birlikte savunulmalıdır. Zira bedensel diriliş, vahiyle vurgulanmış ve gerçekleşmesi imkânsız olmayan bir husustur.<sup>25</sup> Bu bağlamda Gazzâlî'nin, *Tehâfut*'teki düalist tutumunu “filozofların çelişkilerini açığa çıkarma” taktiği olarak yorumlamak, bu pasaj ile uyumlu bir okuma ortaya koymamaktadır. Daha ziyade o, sanki şöyle söylemektedir: “Bedensel diriliş kabul ettiğiniz takdirde, sizin görüşünüzde din açısından herhangi bir problem yok!”

Gazzâlî'nin niçin böyle bir tutum içerisine girmiş olabileceği ve bu pasajların nasıl farklı okunabileceği meselelerine, ileride farklı yorumlar bağlamında gireceğiz.

Kısaca toparlarsak, buraya kadar Gazzâlî'nin ruh meselesi hakkında serdettiği farklı görüşleri ortaya koymaya çalıştık. Gazzâlî'nin farklı eserlerinden hareketle onu, ruhun tabiatı hakkında hem maddeci hem de düalist olarak yorumlamanın mümkün olduğunun açıklığa kavuştuğunu umuyoruz. Artık şunu sorabiliriz: Bu denli zıt ve çelişik pasajlar bağlamında Gazzâlî tutarlı bir şekilde yorumlanabilir mi?

Her ne kadar Gazzâlî, bazı yorumculara göre, *İktisâd* adlı eserinde *Tehâfut*'teki tavrını reddederek maddi ruh anlayışına göz kırpsa da birçok Gazzâlî yorumcusu bu pasajı aynı şekilde yorumlamamaktadır.<sup>26</sup> Çalışmamızın geri kalanında bu yorumları ele alarak, pasajlar arasında tutarlı bir uzlaştırmanın mümkün olup olmadığını inceleyeceğiz. Daha sonrasında ise metinler arasındaki çelişkilerin, Gazzâlî'nin genel amacı açısından bir çelişki oluşturmadığını iddia edeceğiz. Burada ele alacağımız yorumlar, Ayman Shihadeh, Kojiro Nakamura, Richard Frank,

<sup>23</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 364.

<sup>24</sup> Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 98.

<sup>25</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 420.

<sup>26</sup> Nakamura, “Was Ghazâlî an Ash'arite?”, 16.

Michael E. Marmura, Timothy Gianotti, Frank Griffel gibi günümüzün bilinen Gazzâlî uzmanlarının yorumları etrafında temellenecektir.

Bu noktada temel sorularımızı sorarak zikredilen yorumcuların görüşlerini ele almaya başlayabiliriz: Gazzâlî'yi bu denli çelişkili görüşleri serdetmeye iten sebep(ler) neydi? Bu çelişkiler yalnızca bir kafa karışıklığından mı ibaretti? Yoksa Gazzâlî'nin farklı görüşleri sürerken bir planı veya amacı var mıydı? Bu sorular eşliğinde önce yorumcuların görüşlerini ele alacağız. Sonrasında ise tartışılan çelişki karşısında nasıl bir yol izlenebileceğine ilişkin makul bir yoruma ulaşmaya çalışacağız.

## 2. ÇELİŞKİYE DAİR YORUMLAR

### 2.1. Michael E. Marmura

Bu sorular bağlamında akla gelen ilk cevap, Gazzâlî'nin *İktisâd*'daki ifadelerini doğrudan ve yorumlamaksızın kabul ederek, onun maddi bir ruh anlayışına sahip olduğudur. Marmura'nın benimsediği bu yoruma göre Gazzâlî, farklı eserlerinde düalizmi niçin benimsiyor gözüktüğünü *İktisâd*'da oldukça açık bir şekilde ifade etmiştir. O ifadeleri tekrar hatırlarsak: “Onların (filozofların) görüşlerini iptal için, mekânda yer kaplamadığına (*gayr-ı mütehayyiz*) ... inandıkları nefsin bekâsını ortaya koyma ... yolunu izledik.”<sup>27</sup>

Marmura'ya göre bu pasaj oldukça açık bir şekilde, *Tehâfut* ve *İktisâd* arasında olan görünürdeki çelişkileri –*Tehâfut*'taki düalizmi reddederek– gidermektedir.<sup>28</sup> Benzer şekilde Frank de –daha önce belirttiğimiz üzere– Marmura'nın bu pasajı okuyuşunu doğru bulmaktadır.<sup>29</sup> Gazzâlî'nin *Tehâfut*'ü yazarken düalist bir dil kullanmasının tek amacı, İslam filozoflarını kendi düşünceleri bağlamında çürütmektir.

Marmura'nın yorumu, *İktisâd*'daki pasajları doğrudan tasdik etmesi sebebiyle oldukça basit ve doğrudan bir çözüm sunmaktadır. Ancak birçok Gazzâlî yorumcusu –ileride göreceğimiz üzere– Marmura'nın yorumunu reddetmektedirler. Bunun nedenlerinden biri, yukarıda da zikrettiğimiz üzere, *Tehâfut*'te geçen, düalizmi şeriatın desteklediği şeklindeki ifadelerdir. Diğer bir nedeni ise, bu yorumun, Gazzâlî'nin açık bir şekilde düalizmi savunmuş olduğu diğer birçok eseri göz ardı etmeyi gerektirmesidir. Her ne kadar bazı Gazzâlî uzmanları –Hava Lazarus Yafeh ve Timothy Gianotti gibi– Gazzâlî'nin düalizmi savunduğu “*er-Risâletu'l-Ledunniyye*, *Madnün-u Sağır*, *Madnün-u Kebîr* ile *Me'aricu'l-Kuds*” gibi eserlerin

<sup>27</sup> Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 176–177.

<sup>28</sup> Marmura, “Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in the *Tahâfut* and the *Iqtisâd*”, 285.

<sup>29</sup> Frank, *Al-Ghazali and Ash'arite School*, 56.

Gazzâlî'ye aidiyetinin sorunlu olduğunu iddia etseler de biz burada söz konusu eserlerin aidiyetini sorgulamak gibi bir girişimde bulunmayacağız.<sup>30</sup>

## 2.2. Ayman Shihadeh

Ayman Shihadeh, Gazzâlî'ye dair *İktisâd*'daki ifadelerin tam aksine bir yorumda bulunur. O, Gazzâlî'nin bir düalist olduğunu düşünmektedir. Shihadeh'ye göre, Gazzâlî'nin *İktisâd*'da materyalist bir tutum benimsiyor gözükmesinin temel sebebi, hudûs delilini tutarlı bir şekilde savunabilmektir. Zira Shihadeh'ye göre maddî olmayan cevherlerin varlığı, kelimcilerin meşhur kanıtı ve *İktisâd*'ın temel argümanı olan hudûs delilini savunmayı imkânsız hale getirecektir. Bu nedenle Shihadeh'ye göre Gazzâlî *İktisâd*'da böyle bir tartışmaya girmemek adına düalizm-den vazgeçmiş görünür. Onun hudûs delili ile düalizm arasındaki gördüğü çelişkiyi şöyle özetleyebiliriz: Klasik cevher anlayışı, her an yeniden yaratılan arazlar anlayışına dayanır. Dolayısıyla maddî cevherlerin varlığı, yaratmanın zorunluluğuna işaret eder. Gayri-maddî cevherler ise sürekli yaratmaya konu olmazlar. Bu sebeple sürekli yeniden yaratılmaya ihtiyaç duymayan yeni bir cevher türü – gayri-maddî ruh – Shihadeh'ye göre bu argümanın altını oyacaktır. Shihadeh'nin ifadeleriyle:

*Bu bağlamda Gazzâlî, evrenin yaratıldığına dair kanıtları ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığını geçersiz kılacağı için "cevher" kavramını hem maddî hem de gayri-maddî cevherleri kapsayacak şekilde kullanmış olamaz. Evrenin ex nihilo var edildiğini kanıtlamak için o, el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) savunduğu, arazlara dayanan dört-adımlı geleneksel argümanı kullanır ve genel hatlarıyla argüman şöyledir: (i) arazlar vardır; (ii) tüm arazlar hadistirler (zamansal-başlangıçları vardır); (iii) cevherler, yani atomlar, arazlardan yoksun olamazlar; (iv) hadis şeylerden yoksun olamayan şeylerin kendileri de hadistir... Tanrı dışında gayri-cismanî varlıkların imkânını kabul etmek (...) bu argümanın üçüncü adımını anında çökecektir.<sup>31</sup>*

Dolayısıyla Shihadeh'ye göre Gazzâlî, hudûs argümanını savunmak adına maddî olmayan cevher anlayışını yani düalizmi Kelâm eserlerine dahil etmek istememektedir. Aksi takdirde aynı eser içerisinde birbiriyle çelişen görüşleri savunmuş olacaktır. Düalizm ile arazlara dayalı hudûs argümanını bağdaştırmaya çalışmak ise ciddi bir uzlaştırma çabasını beraberinde getirecektir. Dahası böyle bir ayırım, Shihadeh'ye göre, klasik Eş'arî atomculuktan önemli bir kopuşa neden olacaktır. Çünkü böyle bir kopuş, önemli bir Eş'arî kelamcısı olan Gazzâlî'nin –en azından Eş'arî'lere hitap ettiği eserlerinde– kaçınmak istediği bir şeydir. Bu zorluklar nedeniyle Gazzâlî, eserlerinde böyle bir yükün altına girmez. Shihadeh'nin ifadeleriyle Gazzâlî'nin ikilemi şu şekildedir:

<sup>30</sup> Hava Lazarus-Yafeh bu eserlerin şüpheli olduğunu vurgulamaktadır. bk. Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzâlî* (Kudüs: The Magnes Press, 1975), 280; Gianotti de *Al-Ghazzâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul* isimli eserinin sonuna *er-Risâletu'l-Ledunniyye* eserini çevirerek burada onun açıkça düalist bir görüşü savunduğunu ancak bu eserin Gazzâlî'ye atfedilmesinin problemleri olduğunu belirtir.

<sup>31</sup> Ayman Shihadeh, "Al-Ghazzâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism", 133.

*Bu nedenle Gazzâlî'nin iki seçeneği vardı; (1) arazlara dayalı klasik kelim argümanını kullanarak kitabın her yerinde gayri-maddi ruh tartışmalarından kaçınmak, (2) yaratma ve Tanrı'nın varlığı tartışmasını revize etme yükünü üstlenmek. İkinci seçeneği düşündüğü hakkında şüphelerim olsa da o, yanlış akıl yürütme içermesine ve başka yerde savunduğu cevher düalizmiyle çelişmesine rağmen birinci şıkkı seçmiştir. Niçin böyle yaptığını anlamak için kelamın, (...) amaçları ve tabiatı bakımından onun gözündeki düşüklüğünü incelemeliyiz.<sup>32</sup>*

Dolayısıyla *İktisâd*'da çizilen materyalist çerçeve, Gazzâlî'nin cevher düalisti olmadığı anlamına gelmez. Zira o, Shihadeh'ye göre, *İktisâd*'dan kısa süre önce yazdığı *Tehâfut*'te ve sonrasında yazdığı diğer eserlerinde cevher düalizmini savunmuştur.<sup>33</sup>

Shihadeh, bu iddiasını güçlendirmek adına Gazzâlî'nin Kelam hakkındaki küçümseyici ifadelerine de atıfta bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre Kelam, hakikati ortaya çıkarmanın değil, Müslüman inancını korumanın bir aracıdır. Dolayısıyla – Shihadeh'ye göre– Gazzâlî, Kelam eserlerinde ruh-beden hakkındaki gerçek görüşlerini ortaya koymaktan kaçınmıştır. Zira Shihadeh'nin yorumlarına göre Kelam, Gazzâlî'nin gözünde oldukça düşük bir yere sahiptir ve insanların inançlarını sarsmamak adına yanlış öğretilerin savunulabileceği bir alandır. Yine Shihadeh'nin ifadeleriyle: “Gazzâlî'nin bu kitapta (*İktisâd*) cevher düalizmi hakkındaki açık çelişkiyi kabul etmek dışında pek bir çıkış yolu yoktu. Çünkü onun aslı itibariyle muhafazakâr (savunmacı) bir sanat olarak Kelam anlayışının öncelikli ve nihai amacı, gerçek bir bilimin aksine, sıradan müminleri geleneksel inançları konusunda ikna etmektir.”<sup>34</sup> Kelamın, Gazzâlî'ye göre hakikatin ortaya çıkarılması amacını taşımadığını ifade eden Shihadeh, bir Kelam eseri olan *İktisâd*'daki ruh-beden anlayışının da gerçeği yansıtmıyor olabileceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî, hudûs delilini savunabilmek adına, *İktisâd*'da düalizme yer vermemiş hatta tam tersine materyalist bir ruh-beden anlayışı ortaya koymuştur. Yani Gazzâlî, alemin yoktan yaratıldığını kanıtlamak amacıyla demir leblebiyi yutarak aslında savunmuş olduğu cevher düalizmine karşı çıkmıştır. Shihadeh'ye göre, Gazzâlî'nin *İktisâd*'da düalizmi savunması, onun hudûs argümanını çürütecekti ve o da bunun pekâlâ farkındaydı. Shihadeh'nin ifadeleriyle; “bırakın Gazzâlî'yi, orta-seviye kelamcılar bile, gayri-maddi varlıkların mevcut olduğunu iddia etmeyi bir kenara bırakın, mümkün olduğunu bile öne sürmenin yol açacağı felaketlerin farkındadır.”<sup>35</sup>

Shihadeh bu noktada çok emin bir dil kullanıyor olsa da onun görüşünün diğer Gazzâlî uzmanları arasında pek yaygın olmadığını gözlemlemekteyiz. Gazzâlî'nin *İktisâd*'ı yazarken, Eş'arî atomculuğundan vazgeçmeyi düşündüğü ama hudûs deliline karşı çıkmak istemediği şeklindeki yorum, Gazzâlî'nin öznel dünyası hakkında

<sup>32</sup> Shihadeh, “Al-Ghazali and Kalam; the Conundrum of His Soul-Body Dualism”, 135.

<sup>33</sup> Shihadeh, “Al-Ghazali and Kalam; the Conundrum of His Soul-Body Dualism”, 138.

<sup>34</sup> Shihadeh, “Al-Ghazali and Kalam; the Conundrum of His Soul-Body Dualism”, 138.

<sup>35</sup> Shihadeh, “Al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism”, 133–134.

fazla çıkarsamada bulunuyor gözükmektedir. Bu sebeple Gazzâlî'nin yalnızca hudûs argümanıyla çelişmemek adına inanmadığı bir yorumu savunduğu iddiası, kanaatimce aşırı bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.3. Kojiro Nakamura

Gazzâlî'nin Kelam ilmine –hakikate ulaşmak bakımından– biçtiği düşük değer,<sup>36</sup> onu düalist yorumlayanların sıklıkla değindikleri bir durumdur. Onun materyalist tavrının Kelam eserlerinde kendini göstermesini, Kelam hakkındaki kötü kanaati bağlamında yorumlayarak aslında materyalist olmadığı bu yorumcular arasında sık rastlanan bir iddiadır. Gazzâlî'yi böyle yorumlayarak, onun Kelam eserlerinde bilinçli bir şekilde düalizmi savunmaktan kaçındığını vurgulayanlardan biri Kojiro Nakamura'dır. Nakamura'ya göre Gazzâlî'nin amacı hudûs deliliyle çelişmemek değil, yalnızca müminlerin geleneksel inançlarına karşı çıkmamaktır. Bu sebeple Gazzâlî, Eş'arîlere hitap ederken onlarla bir çatışmaya girmemek adına, benimsemiş olduğu düalizmi gizli tutar. Nakamura'nın ifadeleriyle:

*Gazzâlî, bir Eş'arî olduğunu kesinlikle reddetmez ama geleneksel Eş'arîlik ile yetinmeyen başgımsız bir düşünür olarak arada bir de olsa onu eleştirir. Bu durum onun teolojik duruşunu incelemeli, karmaşık ve hatta belirlemesi zor bir hale sokar.*

*Bana göre bunun sebebi Gazzâlî'nin sıklıkla zikrettiği Müslüman toplumdaki iki grup insan ve onun bu gruplar hakkındaki endişeleridir. Bu gruplar elit (havâs) ya da elitin de eliti (havâsu'l-havâs) olan üst sınıf ile kelamcılar da içeren sıradan insanlar (avam) sınıfıdır. Elbette ki Gazzâlî birinci gruba dâhildir. Ve bu elit grubun bir mensubu olarak hakikati ararken geleneksel Eş'arî çizginin sınırlarını bazı yönlerden aşmış olması mümkündür. Ancak avamın baş kelamcısı olarak o, aynı zamanda sıradan insanların kurtuluşu ile de büyük oranda ilgilenmiş ve bu problemi bir Eş'arî olarak çözmeye çalışmıştır.<sup>37</sup>*

Nakamura'nın belirttiği üzere *İktisâd* bir Kelam kitabıdır ve bu eserde Gazzâlî'nin, Eş'arî kitleyle çatışmak gibi bir niyeti yoktur. Bu nedenle bazı düşüncelerini Kelam eserlerinde gizli tutmak durumunda kalmıştır. Avamın yani halk tabakasının her şeyi bilmesine gerek yoktur. Onlar yalnızca iman etmeli ve dini pratikleri yerine getirmelidirler. Kafaları karışması durumunda bu tür kitleler, yanlış inançlara saparak ya da inançlarını tümüyle kaybederek tümüyle doğru yoldan sapabilirler. Dolayısıyla Shihadeh ve Nakamura'ya göre Gazzâlî, Kelam eserlerinde, sıradan insanların inançlarıyla çelişen görüşlerini açıkça ifade etmek yerine, elden geldiğince bunlara girmeden ve kafaları karıştırmadan onları ibadete ve kurtuluşa yönlentmeyi amaçlamıştır. Diğer bir ifadeyle Kelam eserlerinde bir hakikat arayışından ziyade, sıradan dindarların imanını koruma kaygısı ağır basmaktadır.

<sup>36</sup> Gazzâlî hakikatle uğraşan kelamcılar da eleştirmektedir. Zira Kelam ilmi bunun için değildir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Munķiz min'ed-Dalâl*, çev. ve thk. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 9–12; Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Munķiz min'ed-Dalâl*, thk. Cemil Sâlibâ - Kâmil Ayyâd (Beyrut: Dâr el-Endülüs, 1967), 69–73. Ayrıca bk. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 137–144.

<sup>37</sup> Nakamura, "Was Ghazâlî an Ash'arite?", 20.

Ancak belirtmek gerekir ki Gazzâlî'nin Kelam eserlerine düşük değer atfettiği şeklindeki yorum, tüm Gazzâlî yorumcuları tarafından kabul edilen bir husus değildir. Örneğin Marmura, Nakamura'nın ve Shihadeh'nin<sup>38</sup> iddialarının aksine, Gazzâlî'nin Kelam eserlerine büyük önem atfettiğini öne sürer. Marmura'ya göre, Gazzâlî, *İktisâd*'ı sıradan insanlara yazılmış düşük seviyede bir kitap olarak değil, önemli eserlerinden biri olarak zikretmektedir.<sup>39</sup> Gazzâlî, Kelam ilmini hakikati araştırması bakımından Tasavvuf ve Felsefe ilimlerinin altında sıralamış olsa bile<sup>40</sup> bu durum, onun, yanlış görüşleri, sırf müminlerin kafalarını karıştırmamak adına hakikatmiş gibi kaleme almasını gerektirmemektedir. Ancak "Gazzâlî'ye göre Kelam ilminin değeri" meselesi bu çalışmanın sınırlarını aştığından, biz yalnızca bu meselenin tartışılmalı olduğuna değinmekle yetinelim.

#### 2.4. Richard Frank

Gazzâlî'nin *İktisâd*'daki materyalist tutumuna ilişkin farklı bir yorum da Richard Frank tarafından ortaya atılmıştır. Frank'e göre Gazzâlî, aslında *İktisâd*'da materyalizmi savunmamakta, aksine düalist bir görüşe yer açmaya çalışmaktadır. Ayrıntılar dikkatli okunduğunda, Frank'e göre, *İktisâd*'da düalist bir görüşün savunulduğu görülecektir. Frank'in *İktisâd*'a dair bu materyalist okuyuşunu kısaca özetleyelim: Bu yoruma göre Gazzâlî, *İktisâd*'da cevheri tanımlarken, onun yalnızca yer tutma (*mütehayyiz*) özelliğine vurgu yapmakta, ancak onun hacimli (*hacm*) olduğuna dair bir ifade kullanmamaktadır. Oysa Gazzâlî'nin hocası el-Cüveynî, cevheri tanımlarken her iki ifadeyi de (yer tutma ve yayılım) cevher için kullanmaktadır. Frank'e göre bu farklılık el-Cüveynî ve Gazzâlî arasında önemli bir fark teşkil eder. Zira ona göre Gazzâlî bunu kasıtlı olarak düalizme yer açmak için yapmaktadır. Yani öyle gözüküyor ki Frank, hacmi olmayan bir cevher tanımının içerisine gayrimaddi cevherlerin (ruhların) da dahil edilebileceğini düşünmektedir. Bu sayede Gazzâlî, cevher tanımına yalnızca maddi cevherleri almamakta ve düalizme zemin oluşturmaktadır.<sup>41</sup>

Ancak burada ilk bakışta akla gelen sorulardan biri, yayımlı olma ifadesine yer vermeyerek düalizme nasıl yer açıldığıdır. Zira yer kaplayan fakat hacmi olmayan bir şeyin nasıl ve niçin maddi olmayacağı açık değildir. Böyle bir yöntemle düalizme yer açılabileceği kabul edilse bile bu yorum, Timothy J. Gianotti'nin de ifade ettiği gibi küçük bir detaydan büyük bir teori ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Gianotti, Frank'in bu konuda aşırı yorum yaptığını, Gazzâlî'nin söylemediği şeylere dayanarak yorumlar inşa ettiğini düşünmektedir. Gianotti'nin kendi ifadeleriyle:

<sup>38</sup> Shihadeh, "Al-Ghazali and Kalam: The Conundrum of His Soul-Body Dualism", 135.

<sup>39</sup> Michael E. Marmura, "Ghazali and Ash'arism revisited", *Arabic Sciences and Philosophy* 12/1 (2002), 92-3.

<sup>40</sup> Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Munkiz min'ed-Dalâl*, 9.

<sup>41</sup> Frank, *Al-Ghazali and Ash'arite School*, 53-54.

*Frank'in Gazzâlî okuyuşu ve yorumu pireyi deve yaparak –Gazzâlî'nin söylemediği şeyler üzerine doktrinler inşa ederek– meseleyi ıskalıyor. Karşı argüman olarak, bize göre Gazzâlî'nin cevhere hacim atfetmemesinin sebebi, onun basitçe mekânda bulunma (mütehayyiz) ifadesi ile yayımlı (hacm – volume) ifadelerini birlikte kullanmanın gereksiz olduğunu düşünmesidir. Çünkü yazarlar, bilinen şeyleri açıkça ifade etmekten sakınırlar. Bu tür bir eksikliği, hocası olan el-Cüveynî'den önemli bir ayırım olarak düşünmek zordur. Her hâlükârda biz, yazarın söylemediği şeylere dayalı sonuçlar çıkarma konusunda ihtiyatlıyız.<sup>42</sup>*

Gazzâlî'nin kelime oyunları ile ontolojisinde ruhlar a yer açtığını düşünmek noktasında Gianotti'nin şüphesine katılmamak oldukça zor. Gianotti'nin ifadelerinde de görüldüğü gibi, Gazzâlî'nin hacim ifadesine yer vermemesinin nedenini, mekânda bulunma ifadesinin hacmi de kapsadığı şeklinde yorumlamak mümkündür ve bu yorum daha basit ve doğrudan bir çıkarım olarak gözükür. *İktisâd* eserinin diğer kısımlarında da düalizmle çelişik açıklamaların bulunması, Frank'in iddialarını daha da zora sokmaktadır. Her ne kadar Frank, Gazzâlî'nin, *İktisâd* da dahil olmak üzere tüm eserlerinde düalist bir tutum takındığını düşünerek onu tutarlı bir düalist olarak yorumlasa bile, bu yorum aşırı bir çıkarsamayı gerektiriyor gözükütünden, Frank'in yorumlarını da bu noktada göz ardı edebiliriz.

Buraya kadar Marmura'nın, Shihadeh'nin ve Frank'in yorumları üzerinde durduk. Bu yorumları özetlersek, Marmura Gazzâlî'nin *İktisâd*'daki ifadelerini olduğu haliyle ve yorumlamadan (zahiriyle) kabul ederek onun materyalist olduğunu düşünmektedir. Shihadeh ise Gazzâlî'nin aslında düalist olduğunu ama hudûs delilini savunabilmek adına yanlış görüşleri savunduğunu öne sürmektedir. Frank ise Gazzâlî'nin cevher tanımındaki ufak detaylar üzerine onun gizliden gizliye düalizmi Kelam kitaplarına dahil ettiğini düşünmektedir. Frank'in yorumları çok küçük detaylara çok fazla anlam yüklerken Shihadeh'nin yorumları ise Gazzâlî'yi inanmadığı görüşleri pervasızca savunan biri gibi yansıtmaktadır. Ancak kanaatimizce bu yorumlar yeterli değildir. Biz, Gazzâlî'yi kendi içerisinde daha tutarlı yorumlayan bir açıklamaya ulaşmaya çalışacağız. Bu çabamızda da Gianotti ve Griffel'in yorumlarından faydalanacağız.

## 2.5. Timothy Gianotti

Gianotti'ye göre Gazzâlî, eserlerinde, okuyucu kitlesini felsefî meselelerde spekülasyona ve kafa karışıklığına sevk etmeksizin, onları dinin öğretilerinin hak olduğuna inandırmayı hedeflemektedir. Zira okuyucuların şüpheye düşmesi ve bu gibi mevzulara kafa yorarak vakit harcamaları, kendilerini sûfî tecrübeye ulaştırarak olan pratikleri uygulamaktan alıkoyacaktır. Daha dinî bir ifadeyle, âhiretin tarlası olan bu kısa ömür, birtakım zihinsel boş uğraşlarla harcanacaktır. Oysa inançlarıyla alakalı herhangi bir şüphesi bulunmayan bir müminin, kendisini tasavvuf yoluna adanması ve bu yolda ilerlemek için gereken pratikleri yerine getirmesi daha kolay

<sup>42</sup> Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 83.

olacaktır. Dolayısıyla okuyucularını şüpheye düşürerek sahip oldukları kısa zamanı boşa harcamalarına neden olmak istemeyen Gazzâlî, şeriatın öğretilerine ters düşmeyen konularda spekülasyona girmeksizin, insanların imanını kurtarma derindedir.<sup>43</sup>

Gianotti, bu yorumunu *İhyâ*'dan bazı örneklerle desteklemektedir. Konuyla alakalı *İhyâ*'da göze çarpan en dikkat çekici örnek, Gazzâlî'nin kabir azabı meselesindeki tavrıdır. Tıpkı yukarıda *İktisâd* bağlamında kabir azabını tartışırken gördüğümüz şekilde *İhyâ*'da da kabir azabının imkânına dair bazı senaryolar ortaya koyan Gazzâlî, bunların hepsinin doğru olabileceğini öne sürer.<sup>44</sup> Dolayısıyla önemli olan, hangisinin doğru olduğu değil, kabir azabının mümkün olduğudur. Ancak *İhyâ*'daki tartışmayı daha ilginç kılan kısım, bu tartışmanın hemen sonrasında Gazzâlî'nin verdiği (aşağıda alıntılanan) tavsiyelerdir. Zira bu tavsiyeler, Gianotti'nin yorumunu destekler niteliktedir:

*Hakikat budur ve sen buna taklit yoluyla inanman gerekir; zira bunu hakkıyla bilen kişiler oldukça azdır. Sana tavsiyem bu konunun ayrıntılarıyla fazla uğraşma ya da bunu anlamakla meşgul olma. Tam tersine vaktini seni azaptan koruyacak işlerle geçir. Eğer sen amel ve ibadetlerini aksatarak bu işlerle meşgul olursan, sultan tarafından hapsedilerek eli ve ayağı kesilmek üzere bekletilen ve tüm gecesini, cezadan kaçmak için planlar yapmak yerine bıçakla mı, usturlayla mı yoksa kılıçla mı kesileceğini düşünerek geçiren kişiye benzersin ki bu fazlasıyla aptalca bir harekettir.*

*Kulun ölümden sonra kötü bir azaba çarpılacağı veya ebedî nimete kavuşacağı kesin olarak bilinmektedir. Hazırlanması gereken budur; ödül ve cezanın ayrıntılarına kafa yormak gereksizdir ve yalnızca bir vakit kaybirden ibarettir.<sup>45</sup>*

Önemli olan, kabir azabına iman etmektir. Bu azabın nasıl olacağını ve mahiyetini ya da mümkün senaryolardan hangisinin doğru olduğunu bilmek gerekli değildir. Bu tutumu yorumlayan Gianotti, Gazzâlî'ye göre asıl önemli olan hususun, felsefi/kelami spekülasyonlardan ziyade, ahirete hazırlık ve sufi yaşantı, yani pratik olduğunu dile getirir.<sup>46</sup> Ruhun maddi olup olmadığı meselesinde de Gazzâlî'nin izlediği yol budur. Bedensel diriliş kabul edildikten sonra, ruhun mahiyetinin (maddi olup olmadığı) ne olduğu sorusu önemli değildir. Dolayısıyla bu tür spekülasyonlarla vakit kaybetmemek gerekir.

Bundan dolayıdır ki Gazzâlî, Kelam kitaplarında, Eş'arîlerin benimsemiş olduğu maddi ruh anlayışına karşı çıkmamış, yalnızca böyle bir ruh anlayışını benimsemenin dinle çelişmeyeceğini ispatlamaya çalışmıştır. İlk sayfalarda da değindiğimiz üzere Gazzâlî, bir Kelam kitabı olan *İktisâd*'da, maddi ruhun kabir azabına maruz

<sup>43</sup> Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 173–176.

<sup>44</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, çev. T. J. Winter (Cambridge: Islamic Text Society, 2015), 142–143.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, 143–144; Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, (Cidde: Dar el-Minhâj, 2013), 9/495.

<sup>46</sup> Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 173–176.



kalabileceğini ve yeniden dirilişin bu anlayışla uyumlu bir şekilde savunulabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Benzer şekilde felsefe eserlerinde de düalizmi eleştirmek yerine, ruh-beden düalizmini şeriat ile uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Zira okuyucu, benimsemiş olduğu ruh-beden anlayışına ters bir görüşle karşılaşması durumunda kafa karışıklığı yaşayabilecektir. Bu durum, okuyucunun hem kendi ruh anlayışını sorgulamasına hem de okuduğu esere karşı daha önyargılı olmasına sebebiyet verebilecektir. Oysa Gazzâlî'nin okuyucuyu iletmek istediği yer, şüphe barındırmayan bir inançtır. Bu sebeple Gazzâlî, yeni bir tartışma başlatmak yerine, okuyucunun sahip olduğu ruh inancının –maddî veya gayri-maddî– şeriat ile uyumlu olduğunu ve şeriatın tutarlı olduğunu göstermeyi yeterli görmektedir.

Ancak okuyucu, Gazzâlî'nin farklı okuyucu kitlelerine hitap eden farklı eserlerini okumaya kalktığında, problemler baş göstermektedir. Griffel'in da ifade ettiği gibi:

*Gazzâlî açısından kişi yalnızca bazı eserlerle (İktisâd, Ulûmu'l-Âhira ve İhyâ'nın bazı pasajları gibi) sınırlı kalırsa ilk görüşten [materyalizm] ikincisine [düalizm] veya (Me'âricu'l-Kuds, er-Risâletu'l-Ledunniyye ve İhyâ'nın bazı kitapları [ile sınırlı kalındığında]) ikinci görüşten birincisine zarar gelmez. Tüm Müslüman alimlerin, dirilişin maddî olduğuna ikna olması önemlidir. Eğer ruhun tabiatına ilişkin okuyucunun görüşü değiştirilmeden ve kafası karıştırılmadan İslam'ın bu temel öğretisi ona öğretilabiliyorsa, böyle yapılmalıdır.<sup>47</sup>*

Bu yoruma göre, Müslümanları şüphelerinden arındırmak ve kesin bir imana yönlentmek isteyen Gazzâlî, yazdıklarıyla okuyucularının zihninde şüpheler oluşturacak ifadelerden kaçınmaya çalışır.<sup>48</sup> Bir taraftan Eş'arî kelâmın lideri pozisyonunda olan, diğer taraftan felsefî ve tasavvufî eserler ortaya koyan Gazzâlî için böyle bir dengeyi tutturmak oldukça zordur. Çünkü bir tarafta Eş'arîliğin atomcu/materyalist öğretileri, diğer tarafta ise felsefe ve tasavvufun düalizme/ruha önem veren tutumu birbiriyle çelişkili durumlar meydana getirmektedir. Dolayısıyla Eş'arî bakış açısından kaleme alınmış bir Kelam kitabı olan *İktisâd*'da, Gazzâlî'nin temel Eş'arî öğelere karşı çıkması oldukça zordur. Zira böyle bir karşı çıkış, kendisinin Eş'arîlikten ayrılış ve okuyucu kitlesinin kafalarını karıştırmakla sonuçlanacaktır. Oysa bu, Gazzâlî'nin tam olarak kaçınmak istediği bir pozisyonudur. Bu gerekçeyle Gianotti, Gazzâlî'nin bu meseleyi muğlak bıraktığını düşünür.

### 3. ÇELİŞKİ HAKKINDAKİ YORUMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Söz konusu çelişki hakkındaki farklı yorumlar ele alınırken bunlara dair bazı değerlendirmeler de sunuldu. Bunları kısaca hatırlayacak olursak, Marmura'nın

<sup>47</sup> Frank Griffel, "Review: Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyâ'", *Journal of the American Oriental Society* 124 (2004), 110.

<sup>48</sup> Griffel aslında Gazzâlî'nin felsefecilere atfettiği ruh görüşünü benimsediğini düşünmekle birlikte, bu meselemin ispatlanabilir olmadığını düşündüğünden, hem kelimacıların hem de felsefecilerin görüşlerine açık bir tutum takındığını dile getirmektedir. Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 71.

yorumu yalnızca *İktisād* ve *Tehāfut* arasında sınırlı bir uzlaştırma yaparak Gazzâlî'nin aslında ruhun maddi olduğu görüşünü benimsediğini ifade ediyordu. Bu yorum, Gazzâlî'nin diğer eserleri dışarıda bırakıldığında muhtemel görünse de onun başka eserlerinde açık bir şekilde düalist bir tutuma meyiletmesi, söz konusu yoruma dair şüpheleri arttırmaktadır. Frank'ın yorumu ise tam tersine *İktisād*'da da düalist bir anlayışın savunulduğunu iddia etmekteydi. Fakat bu yorumun fazlasıyla ufak detaylara dayanarak büyük bir iddiada bulunduğunu belirtmiştik. Shihadeh ve Nakamura ise Gazzâlî'nin aslında düalist olmakla birlikte, Kelam eserlerinde bu görüşünü gizlediğini iddia etmekteydi. Gazzâlî'nin asıl görüşünü niçin gizlediği konusunda Shihadeh, bunun, hudûs argümanını tutarlı bir biçimde savunabilmek için olduğunu ifade ederken Nakamura ise Kelamın hakikate uzak bir ilim olduğunu ve bu ilim üzerinden Eş'arî'lerle çatışmanın gereksizliğine dikkat çekmektedir. Gazzâlî'nin, yalnızca hudûs delilini savunmak için ruh görüşünü gizlediği şeklindeki yorumun da fazla niyet okuma içerdiğini belirtmiştik. Nakamura'nın yorumu ise Gazzâlî'yi, asıl düşüncelerini sırf çatışmamak adına gizleyen bir kimse gibi gösterdiği için doğru gözükmemektedir. En azından Gazzâlî'nin farklı görüşler serdetmesinin ardında daha farklı nedenler de olmalıdır. Bu durumda geriye kalan diğer bir seçenek, ruhun maddi olup olmadığı meselesinin Gazzâlî için köklü bir yerinin olmadığıdır. Bu yoruma göre, Gazzâlî'nin arayışı, ruhun tabiatına ilişkin hakikatin kendisinden ziyade vahyin belirttiği hususlar ile (bedensel diriliş ve kabir azabı gibi) uyumlu olan bir teoridir. Yani bu yoruma göre, ruhun hakikatini bilmenin zorluğu, meşakkatli oluşu ve belki de imkânsızlığı Gazzâlî'yi bu konulara girmekten alıkoymuş ve hakikatin kendisinden ziyade vahiyle uyumu meselesine yöneltmiştir. Dolayısıyla o, her iki teori açısından da vahyin öğretilerinin imkânını göstermeye çabalamıştır. Bunu yaparken de mesele hakkındaki kendi konumunu muallakta bırakmıştır.

Fakat Gianotti'nin bu yorumunu kabul etmeyi zorlaştıran bir hususa burada dikkat çekmek gerekir. Bu da Gazzâlî'nin, düalizmi benimsediği ve kelamcı ruh görüşüne açıkça karşı çıktığı *Me'āricu'l-Kuds* ve *er-Risāletu'l-Ledunniyye* gibi eserleridir. Gianotti, *er-Risāletu'l-Ledunniyye* isimli eseri, Gazzâlî'ye ait olmadığını iddia ederek ve diğerlerini de muhtemelen bu gerekçeyle göz ardı ederek kendi yorumunu desteklemektedir. Gianotti'nin bu eserleri reddetmedeki ana sebebi, Lazarus-Yafeh'nin yorumu olan, onların, aşırı felsefî terimler içermesidir ki bu Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği eserleri haricinde yapmadığı bir şeydir.<sup>49</sup> Gerçekten de söz konusu eserler arasında Gazzâlî'nin üslup açısından ve kullanılan kavramlarda önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Gazzâlî'ye aidiyetinde herhangi bir tartışma olmayan *İktisād*, *Tehāfut* ve *İhyā* gibi eserlerinde ruhun yer kaplayışına – maddiliğine– dair doğrudan bir ifade bulunamazken, ruhun gayri-maddiliğinin

<sup>49</sup> Gianotti, *Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 192–193.

çıkarsandığı eserlerde, oldukça açık bir biçimde, ruhun yer kaplamadığı ifade edilerek aksi iddiaların eleştirilmesi ve felsefi kavramların ön plana çıkması oldukça ilginçtir. Fakat bu tür gerekçelerle söz konusu eserlerin göz ardı edilmesinin ne kadar doğru olduğu tartışmalıdır. Zira bu durum, Gazzâlî'nin çok yönlülüğüyle de ilgili olabilir. Griffel da bu tür sebeplere dayalı olarak bu eserlerin göz ardı edilmesini doğru bulmamaktadır.<sup>50</sup>

Burada, zikredilen eserlerin Gazzâlî'ye aidiyetine ilişkin bu tartışmaya girilmeyeceğini belirtmiştik. Fakat her halükârda, Gianotti ve Griffel'in yorumlarının ortak bir noktada buluştukları belirtilebilir. Her iki araştırmacıya göre de Gazzâlî'nin ana amacı, insanları felsefi konularda bilgilendirmekten ziyade, dinin doğrularına gölge düşmesine engel olmaktır. Bu bağlamda her iki ruh anlayışı da (maddî veya gayri-maddî) bu işi layıkıyla yerine getirebilmektedir. Hem ruhun maddî olduğu anlayışından hem de gayri-maddî olduğu görüşünden hareketle vahyin bildirdiği ahiret, kabir azabı ve bedensel diriliş gibi hususlar savunulabilmektedir. Dolayısıyla bu görüşlerden birine savaş açarak bir tarafı şüpheye düşürmek yerine, her ikisinin de İslam dini ile uyumlu olduğunu göstermek daha faydalı bir yol olacaktır. Bu açıdan, Gazzâlî'nin eserlerinin her biri kendi içinde tutarlı ve herhangi bir karışıklığa sebebiyet vermeden okunabilecek eserlerdir.

Bu açıdan okunduğu takdirde ortaya oldukça tutarlı bir Gazzâlî profilinin çıktığı görülecektir. Gazzâlî'nin her bir eseri, ruhun tabiatına ilişkin hangi bakış açısından yazılmış olursa olsun, dinin ve vahyin ortaya koyduğu konularda kararlılık göstermektedir. Bu yorum *Tehâfut* ve *İktisâd*'ı anlama noktasında da yeni bir yorum sağlayabilecek niteliktedir. Örneğin *Tehâfut* adlı eserin ruh-beden ilişkisi bağlamında en göze çarpan özelliği, ruhun gayri-maddî olduğuna ilişkin argümanları çürütmeye çalışmasıdır. Pasajı tekrar hatırlarsak: “İmdi, biz onların nefsin bağımsız bir cevher oluşunun akılla kanıtlanarak bilinebileceği iddiasına itiraz etmek istiyoruz... biz onların dine gerek duymaksızın bu hususun sırf akılla kanıtlanacağı şeklindeki iddialarına karşı çıkıyoruz.”<sup>51</sup> Burada “nefsin bağımsız cevher oluşunun akılla bilinemeyeceği” hususu, doğrudan düalizmi çağrıştırmıyor görünse bile, Gazzâlî'nin bu pasajın hemen ardından nefsin gayri-maddiliğine ilişkin argümanları sırayla çürütmeye girişmesi (bk. *Tehâfut* 18-19. Bölümler), burada kastedilenin gayri-maddî ruh anlayışı olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, çürütmeye girişilen ilk argüman, ruhun maddî olması durumunda bölünebileceği meselesidir. Gazzâlî ise ruhun maddî olmasının böyle bir sonuç doğurmayacağı iddia eder. Takip eden diğer tüm argümanlar da ruhun gayri-maddiliğine ilişkin argümanlardır.

<sup>50</sup> Griffel, “Review: Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the *Ihyâ'*”, 109–110.

<sup>51</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 364.

Fakat bu argümanları çürütmek için büyük bir gayret sarf etmesine rağmen Gazzâlî, bir adım daha ileri giderek, ruhun gayri-maddi olduğu görüşüne karşı çıkmamaktadır. Yalnızca bu meselenin akılla bilinebileceği iddiasına karşı çıktığını belirterek, şeriatın bu konuda belirleyici olacağını ifade etmektedir. Fakat şeriatın bu konudaki hükmüne dair de bir yargıda bulunmamaktadır. Hatta şu ifadeleri, ruh hakkında felsefecileri desteklediği şeklinde yorumlanmaya bile müsaittir: “Bizim onlara itirazımız, bu hususu yüce Allah’ın kudretinin dışında gören veya dinin bunun tam aksini getirdiğini ileri süren kimsenin itirazı gibi olmayacaktır. Hatta belki de biz, âhret hayatını incelerken dinin, nefsin bağımsız bir cevher olduğu görüşünü tasdik ettiğini açıklayacağız.”<sup>52</sup>

Gazzâlî’nin bu tutumu, kendi başına, sıradan bir düalizm savunusuna aykırıdır. Zira Platon, Descartes, İbn Sînâ gibi düalistlerin, görüşlerini savunurken izledikleri stratejinin önemli bir bölümünü, düalizmin niçin doğru olduğuna ilişkin argümanlar oluşturmaktadır. Düalizmin argümanlarını çürütme girişimi eşliğinde bir düalizm savunusu ise savunulan tutuma ters düşmektedir. Diğer taraftan, Gazzâlî’nin, düalizmin çok sayıdaki argümanını çürütme girişiminden sonra yine de düalizmin yanlış olmayabileceğine ilişkin şerh düşmek de eleştirilen şeyin gerçekten düalizm olup olmadığını sorgulanır hale getirmektedir. Hal böyle olunca, Gazzâlî’nin *Tehâfut*’teki asıl gayretinin, bedensel diriliş anlayışını düalizmle uzlaştırmak din ve düalizm arasındaki çatışmaları gidermek olduğunu düşünmek mümkün hale gelmektedir. Zira ona göre bedensel diriliş, cennet ve cehennem tasvirleri ilahi kitapta sıklıkla dile getirilen hususlardır ve onun ifadeleriyle bu hususlar “te’vîl edilemeyecek ölçüde büyük bir yekûn tutmaktadır.”<sup>53</sup> Ruhun tabiatı meselesi ise belli ki aynı şekilde te’vîle kapalı bir mesele değildir. Bu sebeple Gazzâlî’nin, tevil edilemeyecek olan bu hususları düalistlerin de kabul edebilecekleri bir forma sokarak, düalizm ile dini uzlaştırmaya çalıştığını söylemek zorlama bir yorum olmayacaktır.

Diğer taraftan *İkhtisâd*’a geldiğimizde ise ruhun niçin maddi olması gerektiğine ilişkin doğrudan herhangi bir argümana rastlamamaktayız. Ruhun tabiatının ne olduğuna ilişkin bir kanıtlamadan ziyade, Eş’arî geleneğe sadık kalınarak, ruhun maddi olduğu doğrudan varsayılmakta ve hızlı bir şekilde kabir azabına ve dirilişe ilişkin tartışmalara geçilmektedir. Ele alınan temel soru şudur: Eğer ruh maddi bir varlıksa, beden yok olunca kabirde nasıl azap çekilecek ve kişinin tekrar dirilmesi nasıl mümkün olacaktır? Gazzâlî, bunların mümkün olduğuna dair argümanlar öne sürmekle yetinir ve düalizme ilişkin önemli bir eleştiri veya materyalizme ilişkin bir savunu ortaya koymaz.

<sup>52</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 364.

<sup>53</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 420.

Hem *Tehâfut* ve *İktisâd*'daki bu tutumlar hem de Gazzâlî'nin diğer eserleri bağlamındaki farklılıklar, kanaatimizce, ele alınan son yorum ile doğal bir uyum içerisindedir. Bu yoruma göre mühim olan, ruhun maddî olup olmadığı değil, İslam'ın öğretilerinden olan kabir azabı ve bedensel diriliş hususlarıdır. Diğer yorumlar ise (Marmura'nınki hariç) Gazzâlî hakkında ciddi bir niyet okuma gerektirdiğinden, aynı şekilde doğal bir yorum olarak gözükmemektedirler.

## SONUÇ

Buraya kadar Gazzâlî'nin ruh-beden meselesinde ortaya koyduğu çelişkili ifadeleri ele alarak bunları uzlaştırmaya çalıştık. Daha sonrasında ise Gazzâlî'nin görüşlerinin, Gianotti'nin yorumları bağlamında tutarlı bir okumaya tabi tutulabileceğini iddia ettik. Bu yoruma göre Gazzâlî, Müslümanları düalizme veya materyalizme yönlendirmekten kaçınarak, kendisine göre İslam'ın temel öğretilerinden olan bedensel diriliş ve kabir azabının imkânını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu minvalde eserlerinde bedensel dirilişin ve kabir azabının mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışan Gazzâlî, bunu yaparken, okuyucu kitlesinin ruh-beden konusundaki görüşleriyle bir çatışmaya girmemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Eş'arî okurlarına seslendiği Kalam eserlerinde, materyalist bir çerçevede kabir azabının imkânını ortaya koymaya çalışan Gazzâlî, felsefî eserlerinde ise bedensel dirilişin imkânını düalizm sınırları içerisinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. *İhyâ* adlı eserden nasıl bir ruh anlayışı çıkacağı üzerine müstakil bir kitap neşretmiş olan Gianotti'ye göre de *İhyâ*'daki görüşlerin bu tür bir yorumu desteklediğini belirtmeliyiz. Gianotti, Gazzâlî'nin *İhyâ*'da sistematik olarak bu tür tartışmalarda bir görüş belirtmekten kaçındığını vurgular. Teşbih ve örneklerle dolu *İhyâ*'nın, satır araları yorumlanarak farklı görüşlere varmak mümkün olsa bile, Gianotti'ye göre Gazzâlî, böyle bir yorumun geçerliliğini ortadan kaldıracak kadar sık bir biçimde derdinin bu olmadığını –*İhyâ*'da– vurgulamaktadır.

Varılan bu sonuç bağlamında hala bir soruyu ve sorunu açıkta bırakmış bulunuyoruz: Gazzâlî gerçekte hangi görüşü benimsemiştir? Buraya kadar sayılan sebepler, böyle bir soruyu cevaplamanın Gazzâlî'nin amacına ters düştüğünü ortaya koymuş olmalıdır. Ayrıca bu konuda verilecek her cevap, yine Gazzâlî'nin açıkça bildirmediği bir hususta yorum yapmayı gerektirmektedir. Gazzâlî, bu konularda sistematik bir biçimde muğlak kalmayı kendi amacı açısından uygun görmüştür. Yine de Gazzâlî'nin niçin bu konularda muğlak kalmayı tercih ettiği konusunda yapılabilecek bazı yorumlara değinebiliriz. Gazzâlî'nin materyalizm-düalizm tartışmasındaki muğlaklığıyla alakalı akla gelen bazı sebepleri şöyle sıralayabiliriz:

**İhtimal 1:** Gazzâlî İsrâ 85. ayette geçen “De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.” ifadelerine dayanarak bu konunun hiç bilinemeyeceğini düşünmüş olabilir. Zira o, hem *Tehâfut*'te de bu meselenin akılla kavranabi-

lecek bir mesele olmadığını –önceki sayfalarda gördüğümüz üzere– belirtmekte hem de *İhyâ*'da da bu ayette geçen ruh kelimesini, insandaki ruh olarak anladığını belirten ifadeler kullanmaktadır.<sup>54</sup> Bilinemeyecek bir mevzuda ise Müslümanları yalnızca bir görüşe dogmatik bir şekilde inanmaya zorlamak doğru olmayacaktır. Din adına yanlış olabilecek bir görüşe yöneltmek istemeyen Gazzâlî, bitmeyecek bir tartışmaya Müslümanları zorlamamak adına her iki görüşü de İslam'la uyumlu bir şekilde yorumlamaya çalışmış olabilir.

**İhtimal 2:** Belki de Gazzâlî, bu meselenin yalnızca dinî tecrübe yoluyla (sufi bir takım mertebelere erişerek) anlaşılabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle, akılla bu meseleyi anlamaya çalışmak yerine, insanları sufi pratiklere yöneltmeyi doğru bulmuş olabilir. Böylece bir kimse ister düalist isterse materyalist olsun, İslam ile bu inancının çelişmediğini bilerek, kendisini bu konudaki inançlarını değiştirmek zorunda hissetmeyecek ve bu tür felsefi tartışmalarla vakit kaybetmeyecektir. Sıradan insanlar, başta yanlış bir görüş bile benimseseler, sufi tecrübelerle meşgul olarak ruhun hakikatini kavrama şansı bulacaklardır. Zira önemli olan tasavvufi pratikler ve ahiret hayatına hazırlıktır. Elbette ki böyle bir hazırlık için ise İslam'ın temel öğretilerine şüphesiz bir iman gereklidir. Dolayısıyla insanlar, felsefi ve akli spekülasyonlarla değil işin aslını tecrübî olarak kavrayarak inanmalıdırlar.

**İhtimal 3:** Gazzâlî, o günün verilerinin böyle bir bilgiye erişmeye imkân sağlamadığına inanmış ve bu sebeple her iki görüşe de cevaz vermemiş olabilir. Belki de bilim, ileride bu görüşlerden birini doğrulayacaktır. Eldeki yetersiz verilere dayalı olarak İslam'ı yalnızca bir görüşe hasretmek ise oldukça sakıncalıdır. Gazzâlî'nin bilime verdiği önem de bu yorumun ihtimalini artırmaktadır. *Tehâfut*'te bilimden anlamaksızın, dini yanlış verilerle desteklemeye çalışmanın zararlarından bahsederken, onun bu konulardaki hassasiyetini daha açık bir şekilde gözlemleriz.<sup>55</sup>

Benzer şekilde Gazzâlî, ruh meselesinde de, bilimsel gelişmelerin aydınlatabileceği konularda kesin yargılarda bulunarak dine zarar verebilme ihtimalinden kaçınmak istemiş olabilir. Yani “düalist veya materyalist olunmadığı takdirde İslam inancıyla çelişmiş olur” şeklinde bir yargıya ulaşarak, dini tek bir bilimsel/metafizik görüşe hapsetmeyi uygun görmemiş olabilir. Bu husus zaten ona göre –daha önce belirttiğimiz nedenlerden ötürü– dinin temel bir öğretisi değildir.

Gazzâlî'nin, mümkün olması ve İslam ile çelişmemesi durumunda birden fazla seçeneği caiz gördüğü tek konu da bu değildir. Daha basit bir örnekle, yeniden diriliş meselesi bağlamında şu pasaj da burada örnek olarak gösterilebilir:

<sup>54</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005), 67, 878.

<sup>55</sup> Gazzâlî'nin yanlış astronomi bilgilerine dayalı olarak din savunuculuğu yapanlara karşı sert tavrı için bk. Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 30. Ona göre bilimsel bir yanlışla dine destek olarak sunmak dine zarar verir.

Şayet “ne dersiniz, bütün cevherler ve arazlar yok edilip, sonra hepsi mi iade edilecektir? Yoksa cevherler bırakılıp, sadece arazlar mı yok edilecek ve sonra da yalnız bu arazlar mı iade edilecektir” denirse biz deriz ki: Her şey mümkündür. Şeriatta bu mümkün şeylerden birisinin tâyinine dair kesin bir delil yoktur.<sup>56</sup>

Gazzâlî'nin buradaki ifadelerine göre, Allah'ın, bir şeyi hem tümüyle yok edip tekrar yaratması hem de bir şeyleri sağ bırakıp onu öte-yaşama kadar saklaması mümkündür. Dolayısıyla bu ikisi arasında bir tercihte bulunmak zorunlu değildir ya da her ikisi de tercih edilebilir. Bunda bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>57</sup>

Kanaatimizce Gazzâlî, üçüncü ihtimale daha yakın durmaktadır. Zira din adına yapılacak bilimsel ve metafizik çıkarımlar, yanlışlanma ihtimali taşırlar. Dolayısıyla bir bilim insanının veya bir metafizikçinin ileride ulaşabileceği bir verinin önünü tıkamak veya bu muhtemel veriyle din adına çelişmek, dine zarar verecektir. Bu ise Gazzâlî'nin sakınmaya çalıştığı hususlardan biridir.

Bu tutum, günümüz açısından da örnek olabilecek bir yaklaşımdır. Özellikle de beyin ve zihnin işleyişi üzerine yapılan çalışmaların insanın tabiatına ilişkin oldukça ilginç veriler sunarak birçok yeni anlayışa ışık tuttuğu bu yüzyılda, insan tabiatına ilişkin belirli bir görüşü dinle özdeşleştirmenin doğurabileceği zararlar daha net bir biçimde kendini göstermektedir. Bilim insanları ve felsefeciler arasında materyalizmin fazlasıyla yaygın olduğu günümüzde, İslam'ın yalnızca düalizmle bağdaştığı söylemi, materyalizme bilimsel bir veri gibi inanan birçok bilim insanına ters gözükcektir. Düalizm doğru olsun veya olmasın, böyle bir şüpheye mahal vermek, Gazzâlî'nin yöntemine oldukça ters düşerdi.

Gazzâlî'nin bu tutumu –eğer gerçekten böyleyse– oldukça modern bir yaklaşım sergilemektedir. Dinin özüne ait olmayan meseleleri dinin özündenmiş gibi savunarak diğer ihtimalleri dışlamak, hem insanlığın bilgi seviyesinin gelebileceği nokta açısından hem de farklı düşünen Müslümanların inançlarına ters düşebilmesi açısından oldukça risklidir.

## KAYNAKÇA

Frank, Richard M. *Al-Ghazâlî and Ash'arite School*. Durham: Duke University Press, 1994.

Griffel, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.

Griffel, Frank. “Review: Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyâ’”. *Journal of the American Oriental Society* 124 (2004), 107–111.

<sup>56</sup> Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 159.

<sup>57</sup> Gazzâlî, zaman zaman bunun tersini ifade ediyor görünse de en azından *İktisâd*'da her iki türlü iadenin de mümkün olduğunu iddia etmektedir. Aksi iddia için bk. Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 424.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Hakikat Arayışı: el-Münkiz mine'd-Dalâl*. çev. ve thk. Abdürrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Munķiz mine'd-dalâl*. thk. Cemîl Salîbâ - Kâmil Ayyâd. Beyrut: Dâr el-Endülüs, 1967.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*. 9 Cilt. thk. İmâm el-Aydarus. Cidde: Dâr el-Minhâj, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İtikad'da Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. "Küçük Madnûn". *İki Madnûn*. çev. Sâbit Ünal. 83–110. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. "Ledün Risâlesi". *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun. 66–102. İstanbul: Furkan Basım Yayın, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Me'âricu'l-Kuds fî Medâric Ma'rifeti'n-Nefs*. Beyrut: Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Tehâfutu'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: TYEK Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *The Remembrance of Death and the Afterlife*. çev. T. J. Winter. Cambridge: Islamic Text Society, 2015.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed. *Faşlu'l-Makâl*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983.
- Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in Al-Ghazzâlî*. Kudüs: The Magnes Press, 1975.
- Marmura, Michael E. "Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in the Tahâfut and the İqtisâd". *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*. ed. Michael E. Marmura. 273–297. Binghamton: Global Academic Publishing, 2005.
- Marmura, Michael E. "Ghazali and Ash'arism revisited". *Arabic Sciences and Philosophy* 12/1 (2002), 91–110.
- Nakamura, Kojiro. "Was Ghazâlî an Ash'arite?" *The Memoirs of the Toyo Bunko* 51 (1993), 1–24.



Shihadeh, Ayman. "Al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism". *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*. ed. Frank Griffel. 2/113–141. Leiden and Boston: Brill Publishment, 2016.

Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.