

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Date Received: 19.01.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09.10.2021

BÂTİNİYYE’NİN DEĞERLERİ: GAZZÂLÎ’NİN İSMÂİLÎ ÖĞRETİYİ KENDİNE UYARLAMASI*

Yazar: Khalil ANDANI**

Çev. Dürdane Zeynep TEKMEK ***

Öz

Bu makalede Gazzâlî'nin kozmolojisine bir İsmâilî etki sorunsalı tartışılmaktadır ve Gazzâlî'nin İsmâilî öğretisinin bazı özelliklerini Farslı Nâsır-ı Hüsrev'in (öl. 481/1088) İsmâilî düşüncesinden kendine uyarladığını iddia edilmektedir. Nâsır-ı Hüsrev ve onun İsmâilî Yeni Eflatuncu kozmolojisini tanıttıktan sonra makale, ilk olarak: Gazzâlî'nin İsmâilî karşıtı cedel çalışması' "Fedâ'ihu'l-Bâtiniyye"de -kozmoji, vahiy ve te'vil ile ilgili-sunulan İsmâilî öğretisi materyalinin bir kısmını incelemektedir. Nâsır-ı Hüsrev'in Gazzâlî'nin İsmâilî öğretileri hakkındaki bilgisinin kaynaklarından biri olduğunu ileri sürerek; bu içeriği Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerine dayandırmaktadır. İkinci olarak: Makale, Gazzâlî'nin "Mişkâtü'l-envâr"ındaki kozmoji, epistemoloji ve nübüvvet öğretisi ile Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâilî öğretisi arasındaki bazı ortaklıkları ve ortak terminolojiyi vurgulamaktadır. İki düşünürün, kozmosun tam olarak 'iki âlemi' içerdiği iddiasını nasıl anladıklarını açığa çıkararak; manevi ve fiziksel âlem arasındaki uyumu vurgulamaktadır. Nübüvvet yetisini, daha yüce üstün zekâyâ sahip ruh ya da algılayan "göz" olarak ifade etmektedir. Üçüncü olarak: Makale, Gazzâlî'nin Mişkâtî'nin perdeler bölümünde yer alan İlahi âlem öğretisi ve kozmolojisi ile ilgili bilimsel tartışmayı tekrar gözden geçirmektedir. Onun aşkın Tanrı'yı -ay ve güneşe tapmanın Kur'an'daki sembolizmini kullanarak-Aristotelesçiler'in İlk Muharriki ve filozofların zorunlu varlığının üzerine yerleştiren âlem görüşünü, Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâilî Yeni Eflatuncu kozmolojisinden aldığı göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Nâsır-ı Hüsrev, Bâtiniyye, Felsefe, Mişkât.

THE MERITS OF THE BÂTİNİYYA: AL-GHAZALÎ'S APPROPRIATION OF ISMA'İLİ COSMOLOGY

Abstract

This paper discusses the question of an Isma'ili influence within the cosmology of al-Ghazali, and argues that al-Ghazali appropriated certain features of the Isma'ili cosmology from the Persian Isma'ili thought of Nasir-i Khusraw (d. ca. 481/1088). After introducing Nasir-i Khusraw and his Isma'ili Neoplatonic cosmology, the paper first examines some of the Isma'ili doctrinal material presented in al-Ghazali's anti-Isma'ili polemical work Fada'ih al-bâtiniyya—concerning cosmology, revelation, and ta'wil—and traces this content

* Khalil Andani, "The Merits Of The Bâtiniyye: Al-Ghazalî's Appropriation Of İsmâilî Cosmology", Oxford Journal of Islamic Studies 29/2, (Mayıs 2018), 181-229.

** Khalil Andani holds a Ph.D in Islamic Studies from Harvard University (Department of Near Eastern Languages and Civilizations) and serves as an Assistant Professor of Religion at Augustana College.

*** Araştırma Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bilim Dalı

e-mail: dzeyneptekmen@kilis.edu.tr, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000 0002 6732 5761>

Atıf/Citation: Tekmen, Dürdane Zeynep. "Bâtiniyye'nin Değerleri: Gazzâlî'nin İsmâilî Öğretiyi Kendine Uyarlaması". *BAİD 14* (Aralık 2021), 495-539.

back to Nasir-i Khusraw's works, arguing that Nasir-i Khusraw was one of the sources for al-Ghazali's knowledge of Isma'ili doctrines. Secondly, the paper highlights a number of commonalities and shared terminology between the cosmology, epistemology, and doctrine of prophecy in al-Ghazali's *Mishkat al-anwar* ('The Niche of Lights') and the Isma'ili doctrines of Nasir-i Khusraw, revealing how the two thinkers understand the cosmos as containing precisely 'two worlds', emphasize the correspondence (muwazana) between the spiritual and physical realms, and conceive the faculty of prophecy as a higher supra-intellectual spirit (ruh) or 'eye' of perception. Thirdly, the paper revisits the scholarly debate concerning al-Ghazali's higher theology and cosmology in the Veils section of the *Mishkat*. It demonstrates that al-Ghazali's worldview, which places the transcendent God above the First Mover of the Aristotelians and the Necessary Existent of the *falasifa* using the Qur'anic symbolism of Moon and Sun worship, has been appropriated from Nasir-i Khusraw's Isma'ili Neoplatonic cosmology.

Keywords: Gazzâlî, Nâsır-ı Hüsrev, Bâtîniyye, Philosophy, Mişkât.

Önsöz:

Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) hayatı, kariyeri ve düşüncesi; son birkaç yıldır İslami düşüncesi üzerine araştırma yapanları cezbetmeye devam etmektedir. Eş'arî kelamı, felsefe ve Tasavvuf konularında âlim birisi olan Gazzâlî, genellikle İslam teolojisi ve Felsefesinin bu farklı akımlarının benzersiz bir sentezini formüle etmiş olmakla tanınır. Aynı zamanda Gazzâlî, 11 yy.'ın son on yılında içine düştüğü manevi krizden kısa bir süre önce 487/1094'te yazdığı eserlerinde filozofları ve İsmâîlîleri reddetmesiyle hatırlanır.

Bu makalede Gazzâlî kozmolojisi üzerindeki İsmâîlî etkiyle ilgili temel sorun yeniden gözden geçirilecek ve Gazzâlî'nin Fars-İsmâîlî düşüncesinde yer alan İsmâîlî kozmolojisinin belirli özelliklerini kendisine mâl edip etmediği Nâsır-ı Hüsrev (öl. 481/1088) özelinde tartışılacaktır. Makale, dört bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Nâsır-ı Hüsrev'in yaşamı, eserleri ve Yeni Eflatuncu âlem görüşünü İsmâîlî dava bağlamında ana hatlarıyla ele alınacaktır. İkinci bölümde, Gazzâlî'nin "*Fedâ'ihu'l-Bâtîniyye*"sinde sunulan bazı İsmâîlî öğreti materyalleri incelenecek, bu materyalleri 11 yy. İsmâîlî tezlerine kadar takip ederek Gazzâlî'nin İsmâîlî kaynaklarından bazıları tespit edilecektir. Araştırmalar, Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinin -Gazzâlî'nin İsmâîlî öğretisi ve -detaylı bilgiye sahip olduğu- bâtinî teviller hakkındaki bilgi kaynakları arasında olduğu neticesine ulaştırmaktadır. Üçüncü bölümde Gazzâlî'nin "*Miškâtü'l-envâr*" "*İşıkların Nîşî*" ve "*el-Münkız mine'd-đalâl*" de "*Dalâletten Kurtulma*" sunulan iki âlem kozmolojisi, epistemolojisi ve nübüvvet teorisi ile Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâîlî iki âlem kozmolojisi ve nübüvvet öğretisi arasındaki bazı önemli ortaklıklar gösterilecektir. Dördüncü bölümde, Gazali'nin gerçek Tanrı'yı hem "İlk Muharrik" (fiziksel âlemde Ay'a karşılık gelen, Yeni Eflatuncu Külli Nefs'e eşdeğer olan en yüce ikinci manevi varlık) hem de "Kendisine Tabi Olunan" (fiziksel âlemde güneşe karşılık gelen, Yeni Eflatuncu Külli Akıl'a eşdeğer olan en yüce manevi varlık) ötesinde bir varlık olarak tasvir ettiği *Miškât*'in 'perdelere' bölümünde yer alan ilâhî âlem öğretisi

ve kozmolojisi analiz edilecektir. Bu bağlamda Gazali'nin bu İlahi âlem öğreti modelini, Nasır Hüsrev'in Tanrı'nın hem Külli Akıl'ın hem de Külli Nefs'in ötesinde olduğu Yeni Eflatuncu İsmaili kozmolojisinden türettiğini iddia edebiliriz. Nasır Hüsrev'in görüşünde yer alan bu iki Yeni Eflatuncu tanrısal ilke, kelimacıların ve filozofların sırasıyla Tanrıları olarak algıladıkları ve ibadet ettikleri şeydir -kaldı ki bu husus, Gazali'nin *Mişkât*'a dâhil ettiği önemli bir düşüncedir-. Bu iddiayı öne sürerken, Hermann Landolt, Frank Griffel ve Daniel De Smet'in perde bölümündeki iki grupla ilgili, onların sırasıyla (Ay olarak sembolize edilen) İlk Muharrik'e ve (Güneş olarak sembolize edilen) Kendisine Tabi Olunan'a taptıkları yönündeki önceki sonuçlarını kullanacağız. Nasır Hüsrev'in, döneminin kelimacı ve filozoflarının teolojik konumlarını, fizikî Güneş ve Ay olarak simgelenen Yeni Eflatuncu tanrısal ilkelere ibadet etmekle eşitlemek için tamamen aynı olan bu cedelci yaklaşımı nasıl kullandığını gösteren kanıtları sunacağız. Gazali'nin İsmailî kozmoloji, teoloji ve cedel yöntemlerini büyük ihtimalle Nasır Hüsrev'den aldığı ve onları "*Miškâtü'l-envâr*"da kendi mistik teolojisinin bir parçası olarak yeniden formüle ettiği sonucuna ulaştığımızı belirtelim. Bu netice tam olarak kesinlik arz etmese bile, bu çalışmanın sonuçları Gazali düşüncesi üzerindeki İsmailî etkinin derecesinin yeniden değerlendirilmesini gerektirecektir.

GİRİŞ

Richard M. Frank ve Frank Griffel tarafından Gazzâlî'nin felsefî teolojisi ve düşüncesi üzerine yapılan çalışma, -Gazzâlî'nin- metafiziği, kozmoloji ve psikolojisi üzerine İbn Sinâ'nın güçlü bir etkisi olduğunu iddia etti.¹ Son zamanlarda Alexander Treiger, İbn Sinâ düşüncelerinin genelde Gazzâlî'nin âlem görüşüne ve özelde onun mistik idrak teorilerine güçlü şekilde nüfuz ettiğini savundu.² Bu tez, Gazzâlî'nin akademik kariyerinin başından itibaren İbn Sinâ düşüncesiyle etkileşimi gerçeğiyle kısmen desteklenmektedir. Ancak Gazzâlî, aynı zamanda- 11 yy'ın sonlarında Selçukluların siyasi egemenliği ve Sünnî ulemanın dini otorite iddiasına karşı güçlü bir meydan okuyan-İsmâilîlerin siyasi devrim ve entelektüel aktivizm pozisyonlarını incelemek ve çürütmek için de önemli zaman ve çaba harcadı. Onun İsmâilî öğretilerine yönelik sayısız eserine rağmen modern çalışmalar, Gazzâlî düşüncesinin temellerinde İbn Sinâ -etkisine- yönelik araştırmalarda olduğu kadar aynı ayrıntı ve titizlikle onun dünya görüşündeki İsmâilî unsurların kapsamı ve

¹ Bk. Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System. Al-Ghazali & Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, 1992); Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009).

² Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundations* (Londra: Routledge, 2012).

doğasını henüz belirlememiştir. Hem Marshall Hodgson hem de Farouk Mitha, İsmâîlîliğin talim (yanılmaz bir öğreticiden gelen otoriter öğretimin gerekliliği) öğretisinin Gazzâlî'de oldukça önemli bir etki yarattığını ve hatta Peygamber Muhammed'in öğretim otoritesi ile manevi pratik ve deneyimle bir kişinin akıl üstü yetisini gerçekleştirme ihtiyacını doğrulamak için talimin bir türünü bile kabul ettiğini iddia ettiler.³ Ancak hem Gazzâlî hem de modern bilim adamları tarafından talim üzerine olan bu odaklanma, Gazzâlî'nin âlem görüşündeki daha derin ve önemli İsmâîlî varlığını gölgede bıraktı.

Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinde güçlü şekilde bulunan, 11 yy. İsmâîlîizm düşüncesinde kendine özgü teolojik pozisyonlardan biri; Tanrı'nın, Mu'tezile ve Eş'arî kelamcılar ile filozoflar tarafından atfedilen tüm nitelikleri aştığı ve de bu teolojik ve felsefî özelliklerin (yaşam, bilgi, güç, madde, sonsuzluk, varlık, zorunlu varlık, zekâ, işitme, görme, konuşma gibi) gerçek nesnesinin Yeni Eflatuncu hiyerarşinin Küllî Akıl ve Küllî Nefs olduğu düşüncesidir.⁴ Gazzâlî'nin teoloji ve kozmolojisinde pozitif bir İsmâîlî yapı ihtimali, 1991 tarihli bir makalede Hermann Landolt tarafından yapılan çalışmada belirtildi.⁵ Landolt, Gazzâlî'nin bu İsmâîlî Yeni Eflatuncu fikirleri, *Mişkât*'ın bir bölümünün kozmolojisine dâhil ettiğini ileri sürdü- ki bu bölümde, "perde" metaforunu kullanarak günümüzün dini gruplarının teolojik inançlarını değerlendirdi-. Bu "perdelere bölümünde" Gazzâlî, ateizm, materyalizm, düalizm ve İslami monoteizmin farklı biçimleri gibi çeşitli inanç sistemlerini bu grupların Tanrı'nın kusurlu bir tasavvuruna sahip olmasından dolayı karanlık ve nur katmanları tarafından perdelenmiş olmaları bakımından hiyerarşik biçimde tanımlar. Bölümün sonunda Gazzâlî, üç grubu "nurla perdelenen" olarak tanımlıyor; çünkü bu teolojiler, -Gazzâlî'nin- kendi mistik grubunun gerçek ve doğru teolojisine en yakın olanlarıdır. Gazzâlî'ye göre "nurla perdelenen" en üstün iki grup, Tanrı'yı tanımanın sadece kısa bir noktasında kalmaktadır. Çünkü onlar, yaratılmış varlıkların belirli niteliklerini Tanrı'ya hâlâ yüklüyorlar. Bu 'perdeli' gruplardan biri, Tanrı'yı Aristoteles çizgileri boyunca en yüce feleğin Muharriki olarak kabul eder. Gazzâlî, aslında onların Tanrı'yı tanımadıklarını veya tapmadıklarını; aksine onların yaratılan düzen içinde Ay tarafından sembolize edilen fiziksel ortamda ikinci en yüce manevi bir varlığa

³ Marshal G. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2009) ii. 184-6; Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis: a Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (Londra, New York: I.B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies, 2001).

⁴ Daniel De Smet, 'İsmâîlî Theology' in Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (New York: Oxford University Press, 2016).

⁵ Hermann Landolt, 'Ghazali and "Religionswissenschaft": Some Notes on the *Miškāt al-Anwar*', *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde*, 45 (Bern, 1991), 19–72. (Bundan böyle 'Some Notes on the *Miškāt*' olarak anılacaktır).

taptıkları sonucunu çıkarır. En üstün 'perdeli' grup ise Tanrı'yı (önceki grup tarafından tapılan) ilk Muharrikten bir seviye daha yukarıda kabul eder. Gazzâlî, bu grubun gerçek Tanrı'yı tanımadığı; bunun yerine 'Tâbî olunan' adını verdiği ve fiziksel âlemde Güneş tarafından sembolize edilen ilk yaratılmış varlığa taptıkları sonucunu çıkarır. Gazzâlî için gerçek Tanrı, bu 'perdeli' iki grubun tâbî olduğu "Güneş-Melek" ve "Ay-Melek" in özündeki nitelikleri ve çokluğu aşar. Gerçek Tanrı'yı tanıyan ve ona ibadet edenler sadece sufilerdir. Landolt, Gazzâlî'nin bu şemasının -ki en üstün iki perdeli grup tarafından tâbî olunan "Güneş-Melek" ve "Ay-Melek" in, aslında Küllî Akıl ve Küllî Nefs olduğu- bir İsmâilî kozmolojiye dayandığına inanıyordu. Landolt ayrıca Gazzâlî'nin ilk perdeli grubu Fârâbî ve İbn Sinâ felsefesi; ikinci perdeli grubu da İsmâilîler olarak kabul ettiğini öne sürdü. Ancak Landolt, bu iddiayı desteklemek için metinsel veya ayrıntılı delil niteliğinde çok az şey sağladı.⁶ 2009'da Gazzâlî'nin felsefî teolojisi üzerine yaptığı çalışmalarında Frank Griffel de Gazzâlî'nin kozmolojisi ile Fâtîmî İsmâilî öğretileri arasında bir takım önemli paralellikleri araştırarak Gazzâlî düşüncesi üzerinde bir İsmâilî etkinin ihtimalini düşünmüştür. Ancak ciddi bir şekilde sadece Griffel; Hamîdüddin el-Kirmânî'nin (öl. 411/1021) kozmolojisini, Gazzâlî için olası bir kaynak olarak değerlendirdi ve onların görüşleri arasındaki büyük farklılıkların 'Gazzâlî'nin kozmolojisi üzerinde İsmâilî etkiden bahsetmeyi neredeyse imkânsız kıldığı sonucuna vardı.⁷ Griffel, ayrıca -üzerine daha fazla çalışma için çağrıda bulunarak- Gazzâlî'nin İhvân-ı Safâ öğretilerini kullanması olasılığını göz önünde bulundurdu ve Gazzâlî'nin Safâ Kardeşler'e ve diğer yazarlarla olan entellektüel bağlantılarını incelemek için 14 yy. ikinci yarısından itibaren ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtti.⁸ De Smet'in Gazzâlî'nin "*Feđâ'ihu'l-Bâtiniyye*" ve "*Miškât'ül-envâr*"ının 2013 tarihli analizi, Gazzâlî'nin İsmâilî kozmolojik öğretilerinde yararlı bulduğu şeyleri benimsemekten memnun olurken diğer taraftan İsmâilîliğin imam kavramı, bedensel dirilişin inkârı, cennet ve cehennemden gizlemler yorumu gibi inanç sınırları dışında bulduğu şeyleri reddettiğini iddia etti.⁹ Aynı zamanda o, geçici de olsa "*Miškât'ül-envâr*"ın perdeler bölümünde, Gazzâlî'nin aslında filozofların Tanrısı'nın üstüne Mistiklerin mutlak aşkın Tanrı'sını yerleştirirken İsmâilîler örneğini takip ettiği sonucuna varmıştır. De Smet, ayrıca perdeler bölümündeki alt gruplardan birinin Gazzâlî döneminin Nizârî İsmâilîleri

⁶ Landolt, "Some Notes on the *Miškât*".

⁷ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 282.

⁸ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 283.

⁹ De Smet, "L'attitude ambivalente d'al-Gazzâlî envers l'ismaélisme: éléments ismaéliens dans le *Miškât'ül-Envâr*" in Carmela Baffioni et al. (eds), *Gazzâlî (1058-1111) / La prima stampa armena. Yehudah Ha-Lévi (1075-1141). La ricezione di Isacco di Ninive (Milano: Biblioteca Ambrosiana; Roma: Bulzoni, 2013)*, 39.

olabileceğini de ortaya koydu.¹⁰-Gazzâlî için bir İsmâîlî etkinin kabul veya reddedilmesi hakkındaki- yukarıdaki çalışmaların tamamında akademisyenler, henüz bu fikirleri almış olabileceği herhangi bir özel metin veya İsmâîlî düşünür tespit edemediler. Gazzâlî'nin olası İsmâîlî kaynaklarının belirlenmesi, onun düşüncesinde ne tür İsmâîlî içeriklerin bulunabileceğini ortaya koymak için ön koşul olarak görünüyor. Bu makalenin ana argümanı Gazzâlî'nin İsmâîlî öğreti ve kozmoloji bilgisini Hüsrev'den türetmesiydi. Ben, 11 yüzyılın İsmâîlî dava konteksinde onun hayatını ve çalışmalarını tanıtarak başlayacağım.

1. Nâsir-ı Hüsrev'in Hayatı ve Öğretisine Giriş

Hüsrev, 11 yy. İsmâîlî Müslüman filozof, şair, seyahat yazarı ve misyoneri (dâisi) olarak tanınmış biridir.¹¹ O, Gazneli ve Selçuklular yönetiminde birkaç yıl devlet hazinesinde görev yapan önemli bir aile içerisinde 394/1004 yılında Horasan'ın Belh ilçesinde Kubâdiyan'da doğdu. Kırk yaşlarında -ünlü *Safarnamesi'*nde hatırlattığı gibi- hakikat ve bilgelik arayışına girmesine yol açan canlı bir rüya yaşadı. Bu bilgelik arayışı, önce onu Hac için Mekke'ye sonra da -İsmâîlîler tarafından kurulan Fâtîmî Hilafetinin yeri- Kahire'ye götürdü. İsmâîlîler, Hz. Muhammed'in dinî ve karizmatik otoritesinin, mirasçı ruhani liderler veya -Ali b. Ebu Tâlib (öl. 40/661) ile başlayan ve onun soyundan kesintisiz bir zincirle günümüze kadar gelen- İmamlar çizgisi ile devam ettiğini kabul eden Şii Müslüman bir topluluktur. İsmâîlîler için "İmam", Peygamber'in meşru halefi, İslam'ın yanılmaz tercümanı, Kur'an'ın gizli ya da bâtinî anlamının taşıyıcısı ve yeryüzündeki Tanrı'nın temsilcisidir (halifesidir). Nâsir, Kahire'de manevi bağlılığını Fâtîmî İsmâîlî imam-halifeye verdi ve zamanının en yüce rütbeli İsmâîlî dâ'isi Müeyyed-Fiddîn el-Şirâzî'nin (öl. 470/ 1078) ellerinde İsmâîlî bâtinî öğretisi ve uygulamasında ileri düzeyde eğitim aldı. Yolculuğuna başladıktan yedi yıl sonra 444/1052'de Nâsir, Fâtîmî İsmâîlî misyoner (dâî) olarak "Hücce"nin yüceltilmiş rütbesini veya İmam'ın "Kanıtı"nın alarak Horasan'daki Belh anavatanına geri döndü. Bu rolde Nâsir-ı Hüsrev, İsmâîlî taraftarlarını ve Horasan bölgesinin dâîlerini eğitmekten sorumlu İsmâîlî davanın baş dâisiydi. Sünnî bilginler ve çeteler tarafından zulüm gördükten sonra Nâsir, 453/1061'den bir süre önce memleketinden kaçarak Pamir Dağları'na sığındı. Hayatının kalanını, Bedehşan'daki yardımsever Prens Ebu'l Ma'ali Ali b. Esad'ın koruması altında Yemgan köyünde yaşadı. Nâsir, ona bağlı İsmâîlî dâîleri eğiterek ve öğreterek hayatının sonuna kadar öğretmeye ve yazmaya devam etti.

¹⁰ De Smet, "L'attitude ambivalente d'al-Gazzâlî envers l'ismaélisme: éléments ismaéliens dans le Mishkat'ül-Envâr", 52.

¹¹ Nâsir-i Hüsrev tanıtımının ilk paragrafı Khalil Andani'deki kendi tanıtımından değişikliklerle uyarlandı, *Reconciling Religion and Philosophy: Nasir-i Khusraw's (d.1088) Jâmîa al-Hikmatayn'* in Khaled El- Rouayheb and Sabine Schmidtke (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2016), 169-190.

Nâsir-ı Hüsrev, Fâtımîlerin çağında yazan İsmâîlî filozofların sonuncuları arasındaydı ve onun öğretisi 9 yy.ın sonlarında çiçeklenmeye başlayan İsmâîlî felsefesinin en olgun biçimini temsil ediyordu.¹² Nâsir-ı Hüsrev'e atfedilen eserlerin çok sayıda yazması olsa da yedi eser, İran yayınlarında düzenlenmiş ve yayımlanmıştır. Nâsir'ın felsefî eserlerinin en eskisi "*Zâdü'l-müsâfirin*"dir. "*Gezginler İçin Hükümler*"-ki o, Tanrı ve Yeni Eflatuncu hipotezlerin varlığı, nübüvvet ve vahyin gerekliliği ve doğası, ruh ve beden arasındaki ilişki ile eskatolojik ödül ve ceza için felsefî bir temel sunan metindir.¹³ "*Güşâyış ü Rehâyış*" '*Bilgi ve Kurtuluş*'; yaratan ve yaratılış, varoluş türleri, zamanın doğası, özgür irade ve önyargı, ruh-beden ilişkisi gibi teolojik ve felsefî konularla ilgili bir acemi tarafından sorulan otuz soruyu yanıtlar.¹⁴ "*Khvan el-İkhvan*" '*Kardeşlerin Sofrası*'; metafizik, kozmoloji, akılcı ruhun doğası, nübüvvet, hukukun gerekliliği ve eskatoloji gibi bir dizi teolojik meseleyle ilgili yüz bölümlük bir metindir.¹⁵ Bu metin, aynı zamanda Yeni Eflatuncu metafiziği, Fâtımî-İsmâîlî düşünceyi büyük ölçüde etkileyen İsmâîlî filozof Ebu Ya'kub el-Sicistânî'nin (öl. 361/971) "*Kitâbu'l-Yenâbi*" '*Kaynaklar Kitabı*' bölümlerini tercüme etmekte ve içermektedir. "*Shish Fasl*" '*Altı Bölüm*'; Tanrı'nın birliği, Yeni Eflatuncu hiyerarşi, kozmoloji, psikoloji ve soteriyoloji ile ilgili bazı önemli İsmâîlî metafizik öğretileri açıklayan kısa bir çalışmadır.¹⁶ "*Vech-i Dîn*" '*Dini Vazifeler*'; Nâsir Hüsrev'in dua, oruç, evlilik, dini vazifeler ve hac gibi konuları kapsayan, İslâm'ın dînî yasasının (şeriat) iç boyutunu (batın) açıklamak için manevî yorumları (te'vil) kullandığı bir eserdir.¹⁷ "*Câmiu'l-Hikmeteyn*"; filozofların görüşlerini, İsmâîlîlerin kozmoloji ve bâtinî öğretileriyle uzlaştırmak

-
- ¹² Nâsir-i Hüsrev'in biyografisi, şiir ve eserlerine genel bir bakış için, Bk. Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher* (London, New York: I.B Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000).
- ¹³ Nâsir-i Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfir* (eds. Sayyid Ismail İmadi Ha'iri and Sayyed Muhammad İmadi Ha'iri; Tehran: The Institute of Ismaili Studies and Mirath-i Maktûb, 2nd edn., 2014).
- ¹⁴ Nâsir-i Hüsrev, *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology* (ed. ve çev. Faqir Muhammed Hunzai; London, New York, I.B Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 1998).
- ¹⁵ Nâsir-i Hüsrev, *Khvan al- İkhvan* (ed. Yahya el- Kashshab; Kahire, Matbu'a el- Ma'had al- ilmi el-Firansi, 1940).
- ¹⁶ Nâsir-i Hüsrev, *Six Chapters or Shish fasl (Rawshana'- İnâmâ* olarakta bilinir.) (ed. ve çev. Wladimir Ivanow; Leiden: E. J. Brill for the Ismaili Society, 1949).
- ¹⁷ Nâsir-i Hüsrev, *The Face of Religion: Nasir-i Khusraw's Spiritual Hermeneutics* (ed. ve çev. Faqir Hunzai; London, New York:). Farsça basım için bkz. Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn* (ed. ve çev. Ghulam Riza A'vami; S. H. Nasr tarafından İngilizce giriş, Tahrân: Anjuman-i Shahanshahi-i Felsefe- yi İran, 1977).

için bir girişimdir.¹⁸ 469/1070 yılında tamamlanan "*Câmiu'l-Hikmeteyn*", bilinen en son işi iken 453/1061'de yazılan "*Zâdü'l-müsâfirîn*", Nâsır'ın bilinen eski eseridir.¹⁹

Kahire ve Bağdat'ta bulunan Hamîdüddin el-Kirmânî ve Kahire'de bulunan Müeyyed-Fiddîn el-Şirâzî gibi on birinci asrın bütün büyük İsmâilî dâileri arasında Nâsır-ı Hüsrev'in etkinlik ve zaman aralığı Gazzâlî'ye en yakın olanıdır. Nâsır-ı Hüsrev'in Horasan bölgesindeki dava faaliyetlerinin tarihsel koşulları, Gazzâlî'nin Hüsrev'in eserlerine doğrudan ya da bilgi verenler aracılığıyla erişebilmesini sağlamıştır. Belh'de çalışırken Nâsır'ın dava faaliyetleri Nişâbur'a ve diğer Horasan şehirlerine ulaştı. Onun vaaz ve faaliyetleri, Horasan'ın sünî ulema düşmanlığını uyandırdı ve sapkınlık suçlamalarına davetiye çıkardı. Sürgünde bile Nâsır, kendisine ait geniş literatür üretiminden bahseder:

"Her yıl bir dava kitabını âlemin köşelerine gönderdim."²⁰

Nâsır-ı Hüsrev'in yaşamı boyunca verdiği etki, "*Beyânu'l-Edyan*"da -ki Ebu'l Ma'ali Muhammed el-Hüseyni tarafından 485/1092'de dinler üzerine yazılmış dini sapkınlıkların tarihine ilişkin bir eserdir-ona (yapılan) bir referanstan açıkça anlaşılmaktadır. Bu eserde, yazar Taberistan'da Nâsır'ın çok sayıda takipçiye sahip olduğundan ve özellikle Nâsır'ın heretik öğretilerini içeren metinleri olarak "*Vech-i Dîn*" ve kayıp "*Delilu'l-Mutehayyirîn*"den bahsetmektedir.²¹ Nâsır'ın yazılarına ölümünden en az on beş yıl önce bu kadar erken bir atıfta bulunulması, Nâsır'ın ünlü "*Vech-i Dîn*"inin de dâhil olduğu eserlerinin 480/1090'larda İsmâilî olmayan çevrelere çoktan geçmiş olduğunu kesin olarak göstermektedir. Nâsır-ı Hüsrev'in son bilinen eseri 469/1070'te yazıldı. Bu eser, İsmâilî dava için Horasan bölgesinin bir hüccesi olarak onun pozisyonu ve onun yazılarının Horasan boyunca dolaştığını ifade ediyordu. Gazzâlî'nin Nişâbur'da 461/1069'dan 478/1085'e kadar Cüveynî'den aldığı eğitim süreci, onun çalışmalarının Nâsır-ı Hüsrev'in edebi faaliyet döneminden on yıl sonrasında yer almaktadır. Böylece muhtemelen Gazzâlî, Nâsır'ın eserlerine erişebiliyordu.

¹⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled: An Annotated Translation of Nâsır-ı Hüsrev's Kitâb-i Jâmi' al-Hikmatayn* (çev. Eric Ormsby; Londra, New York: I.B. Tauris The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 2012), 179-180.

¹⁹ Farhad Daftary, *The Ismâilîs: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Yayınları, 2. baskı 2007), 206.

²⁰ Alıntı sahibi Faquir Muhammed Hunzai, '*Salient Aspects of the Doctrine of the Qâ'im according to Nâsır-ı Hüsrev* (Moskova: Vostochnaya Literatura Yayınları, 2013), 311- 12.

²¹ Alica C. Hunsberger, *Nâsır-ı Hüsrev: Ruby of Badakhshan*, 23.

Nâsır-ı Hüsrev'in Teolojisi ve Kozmolojisine Genel Bakış:

Nâsır-ı Hüsrev'in teolojisi ve kozmolojisi, İhvân-ı Safâ dâhil olmak üzere 10 ve 11 yy.ın bazı İsmâîlî grupları ve dâilerinin Yeni Eflatuncu öğretilerini²² ve üç Farslı İsmâîlî dâi -Muhammed el-Nasaf (öl. 332/943), Ebû Hâtim el-Râzî (öl. 322/934) ve Ebû Ya'kûb el Sicistânî (öl. 361/971)- öğretilerini geliştirir.²³ Nâsır-ı Hüsrev'in Yeni Eflatuncu âlem görüşü şöyledir: Tanrı kesinlikle aşkındır ve tüm isimlerin, niteliklerin ve metafiziksel kategorilerin üstünde durmaktadır. O, -bir üst-zamansal eylem kaynağı (ibda') olan- O'nun Sözü (kelime) veya 'ol' Emri aracılığıyla tüm var olanların yaratıcısıdır. İlk başlangıç (mebde-i evvel), Küllî Akıldır, -ilk varlık ve ilk etki (ma'lul-i evvel) Tanrı'nın Emri aracılığıyla ortaya çıktı. Küllî Akıl oluşumu, zaman ve mekânın ötesindedir ve kendi özü, Tanrı'nın Emri ile birleştirilmiştir. Benzer şekilde Akıl ve Emir, "bir" ve "birlik" veya "siyah" ve "karanlık" gibi bir birliktelik içinde birleşmişlerdir. Küllî Akıl; tam, bilen, sonsuz, güçlü, gerçeklikte mükemmel, kendi kendini yöneten ve kendi kendine yetendir.²⁴ O, her şeyi kapsar ve her şeyin sûretlerini veya anlaşılabilir özyüklerini içerir. Küllî Akıl, kendisini düşünürken Tanrı'nın mutlak aşkınlığını yansıtarak tevhide tanıklık eder. Aklın bu şekilde tanınması, ikinci bir varlığa yol açan bir yayılma veya dışlama sürecine neden olur. Akıl'dan çıkan bu ikinci

²² İhvan'ın kesin faaliyet süresi hakkında bazı tartışmalar olsa da, Hamdani çalışmaları ve Ebsstein'in son bulguları, Pistlerin düzenlendiği 260/873 ile 297/909 arasındaki dönemi kuvvetle önermektedir. Bk. Michael Ebsstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-Arabi and the Ismâîlî Tradition* (Leiden: Brill, 2014). Ayrıca bk. Abbas Hamdani, Ras Rasâ'il İhvân-ı Safâ'nın zamanında ve yazarlığında Erken Fâtimid kaynağı, *Arabica*, 26 (1979): 62-75; 'A Critique of Paul Casanova's Dating of the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ' in F. Daftary (ed.), *Medieval Isma'ili History and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 145-52; M. Barrucand (ed.), *L'Égypte fatimide, son art et son histoire: actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998* (Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999), 73-82; 'The Ikhwân al-Safâ', Between al-Kindi and al-Fârâbî' in Omar Ali-de-Unzaga (ed.), *Fortresses of the Intellect. Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (Londra, New York: I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 2011), 189-212.

²³ Neseî'nin görüşleri ve Sicistânî'nin düşüncesi ve genel olarak İsmaili Neoplatonizmi üzerine bir çalışma hakkında kısa açıklamalar için bk. Paul E. Walker, *Early Philosophical Shi'ism: the Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistânî* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); aynı kaynaktan, *Abu Ya'qub al-Sijistânî: Intellectual Missionary* (Londra, New York: I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 1996). Çeşitli açılardan İhvân'dan farklı olan Neseî'nin kozmolojik şemasının Wilferd Madelung'de tartışıldı, 'Kawn al-Âlam: The cosmogony of the İsmâîlî dâi Muhammed b. Ahmed al-Neseî' in Bruce D. Craig (ed.), *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker* (Chicago Middle East Documentation Center, 2010), 23-31.

²⁴ Akıl bildiği zaman ve kendi özünün dışında bilinebilir bir şey olmadığında, hem "akıl" hem de "akledilir"dir. Nâsır-i Hüsrev, *Six Chapters*, Farsça Metin, 11 (çevirim). Akıl için kişi, bilgiyle değil; kendi özü ile bildiğini ve güç yoluyla değil; kendi özü ile güçlü olduğunu bilmeli ve başka bir şeyle değil, bütün varlıkların bütünüyle ondan olması dışında kendi özü ile kendi kendine yeterlidir. *Six Chapters*, Farsça Metin, 13 (benim çevirim).

varoluşa Küllî Nefs; denir. Küllî Nefs; yaşayan, faal, ebedî, bilerek konuşan, gören ve duyan manevi cevherdir (cevher-i latif).²⁵ Küllî Nefs, potansiyel olarak mükemmeldir; fakat gerçekte, öz-yeterlilikten yoksundur. Kendi varoluşu, Küllî Akla bağlıdır ve doğrudan Tanrı'nın Emri ile bağlantılı değildir. Küllî Nefs, kusursuzluğa ulaşmayı arzu eder ve bu mükemmellik arzusu, O'nun kozmos yaratılışında kendini gösterir. Küllî Nefs, kozmos ve -manevi hiyerarşi, insan ruhları, fiziki âlemin dâhil olduğu- onun tüm seviyelerinin yaratıcısıdır. Küllî Nefs'in hareketleri, kozmosun hareketlerine neden olarak mükemmelliğe yaklaşır. Böylece insan ruhlarını üretir ve onları ruhsal mükemmelliğe doğru iter.²⁶ Fiziksel âleme götüren kozmolojik hiyerarşide Küllî Nefs, ard arda ortaya çıkar: İlk madde, Küllî doğa, Küllî beden, yedi gezegen veya felekler, element ve mineraller, bitki ve hayvan âlemleri ve âlemin doruk noktası olarak insan.²⁷ Bu kozmolojik hiyerarşide, Küllî Akıl içindeki akledilir sûretler, Küllî Nefs'e yayılır. Küllî Nefs, ilk madde içine bu sûretleri nakşeder ve giderek artan bir şekilde birbirini izleyen hipostazların aracılığı ile bu sûretleri fiziksel âlemde tezahür ettirir. Nâsır-ı Hüsrev'in kozmolojisindeki Küllî Aklın, filozofların Tanrı'sına benzediğini belirtmek önemlidir. Çünkü aklın sıfatları, zâtıyla birdir. Aynı anda akıl, taakkul ve makuldur. O, her şeyin Küllî sûretlerini içerir ve bu sûretleri ve Küllî Nefsi, kendi doğası gereği herhangi bir 'ilk kasd' olmaksızın yaymaktadır. Daha sonra makalede belirtildiği gibi Nâsır-ı Hüsrev aynı zamanda, filozoflarla paralel bir biçimde, zorunlu olan Küllî Akl'a Zorunlu Varlık (vâcibü'l-vücûd) olarak göndermede bulunur. Benzer şekilde, bu kozmolojideki Küllî Nefs, hem Aristoteles'in İlk Muharrik'i hem de Kelamcıların Tanrı'sına benzemektedir. Nâsır-ı Hüsrev, Küllî Nefs'i kelamcıların Tanrı'ya uyguladığı isimler ve niteliklerle donatır: O, Fiziksel âlemin yapıcısı (Sânî), âlemin Muharrik'i, yaratılan varlıkların (muhtes) sebebi olan ebedî (kadim) ve de yaşam, bilgi, sonsuzluk, konuşma ve işitme yeteneğine sahiptir. Küllî Akıl, fiziksel âlemi aşar ve onunla hiçbir teması olmazken Küllî Nefs; fiziksel varlıkların eylemlerinin "etkeni" (fail) veya efendisidir.²⁸ Bu kozmolojik hiyerarşiye paralel olarak var olan; Küllî Nefs'ten çıkan *ruh*, *akıl* ve *hayal* diye adlandırılan üç baş meleğin -ki baş melekler, İsrail, Mikail ve Cibril'e karşılık

²⁵ Nâsır, Evrensel Ruh'u *Vech-i Dîn*, 41-2'de bu niteliklerle tanımlar. 'Bu [ruhsal] dünyanın bildiğini, gördüğünü, duyduğunu ve konuştuğunu gösteriyoruz ... Görme, duyma ve konuşma güçlerinin bütünü'nün o dünyaya ait olduğunu ve bunların hepsinin Evrensel Ruh'a atıfta bulunduğunu biliyoruz.

²⁶ Bu kozmogoni *Six Chapters*, Farsça Metin, 16-23'te tanımlanmıştır.

²⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Between Reason and Revelation* bu kozmolojik hiyerarşiyi anlatır, 138-40.

²⁸ Nâsır-ı Hüsrev bunu *Zâdü'l-Misâfir'i* boyunca açıklar, esp. 163-90. Bkz: Ayrıca sayfa 365'te Nâsır, 'Knower' (dânâ), 'Mover' (junbânanda) ve 'Form-Giver' (*sûrat gar = vâhib el-suwar*) adlarının Tanrı'ya *şirk* olarak tanımlanmasını eleştirir ve bu isimlerin Evrensel Akıl ve Evrensel Ruh'a atıfta bulunduğunu söyler. Özellikle, Evrensel Ruh'un bedensel bedenlerin Taşıyıcısı ve Form Veren olduğunu söyler.

gelmektedir- varlığından oluşan manevi bir hiyerarşide vardır.²⁹ Manevi âlem (Küllî Akıl, Küllî Nefs, ruh, akıl ve hayal) ile fiziksel âlem arasındaki aracılık, genelde insanlar ve özelde İsmâîlî dava hiyerarşisidir. Bu hiyerarşi, yasa koyan bir Peygamber (nâtık), onun mirasçısı (vâsî) veya Kurucusu (Esas), İmam, Hücet ve Din Âlemi'nin yoğun ya da cismanî hududu olarak bilinen dâîlerinden oluşur. Devam etmeden önce; 10 ve 11. yy. İsmâîlî davada İhvan, Râzî, Nesefî, Sicistânî ve Nâsır-ı Hüsrev'in Yeni Eflatuncu kozmolojisinin baskın metafizik şema olduğu belirtilmelidir. Bu arada 11 yy.'ın başlarında Hamîdüddin el-Kirmânî, Fârâbî'nin metafiziğinden türetilen alternatif bir Yeni Eflatuncu kozmoloji geliştirmişti. Kirmânî'nin bu şeması, on fiziksel felek ve on İsmâîlî dava mertebesi paralel olarak, mutlak olarak aşkın ve on kozmik gayr-ı cismanî Akıl hiyerarşisi yer vermektedir.³⁰ Kirmânî'nin Yeni Eflatuncu kozmolojisi, Nâsır-ı Hüsrev ve onun seleflerinden önemli ölçüde uzaklaşır. Bununla birlikte Kirmânî şeması, çağdaşları tarafından ve İsmâîlî davada hemen sonra gelen takipçileri tarafından kabul edilmedi. Griffel, Gazzâlî'nin İsmâîlîler hakkındaki yazılarının Kirmânî'nin kozmolojisi hakkında hiçbir iz taşımadığını doğru bir şekilde belirtmesine rağmen; aynı şey -şimdi görüleceği gibi -Nâsır-ı Hüsrev'in düşüncesi için söylenemez.³¹

2. Gazzâlî'nin İsmâîlî Kaynaklarından Biri Olarak Nâsır-ı Hüsrev:

Gazzâlî, Abbasi halifesinin emriyle 487/1094'te "*Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*"'yi yazdı. Onun bu eserdeki ana odak, bir İsmâîlî öğretisi olan ta'limin reddedilmesiydi. Mitha'nın monografı,³² Gazzâlî'nin ta'lim ile olan ilişkisine dair kapsamlı bir analiz yaparken; benim amacım Gazzâlî'nin İsmâîlî kozmolojik öğretileri ve bâtinî yorumlarıyla ilgili sunumunu incelemek ve onları çağdaş İsmâîlî metinlere kadar takip etmektir. Bu yaklaşım, Gazzâlî'nin kaynaklarını belirlemeye ve İsmâîlî düşüncesi hakkındaki anlayışının boyutunu değerlendirmeye yardımcı olacaktır. Bu çaba, Mitha'nın -"*Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*" üzerine -yazdığı- monografını incelemesinde Griffel'in aşağıdaki açıklamalarına yanıt niteliğindedir.

Mustazhir'i anlamak için kapsamlı bir çaba, Gazzâlî'nin bu kitapta ele aldığı Bâtinilerin öğretilerinin yeniden inşasında başlamalıdır... İsmâîlî teoloji,

²⁹ Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 129.

³⁰ Kirmani'nin düşüncesi ve on akıl kozmolojisi için, bk. La quiétude de l'intellect: Daniel De Smet:

Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ed-Dîn el-Kirmânî (Xe / XIe s.) (Louvain: Peeters, 1995); Paul E. Walker, *Hamid al-Dîn al-Kirmânî: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim* (Londra, New York: I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 1999).

³¹ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 282.

³² Monografi ya da monograf Türkçeye Fransızca monographie sözcüğünden geçmiş olup, bilimsel alanlarda özel bir konu, sorun ya da kişi üzerine yazılmış, kendi başına bir bütün oluşturan kitaplara verilen isimdir.

*Goldziher zamanında olduğu gibi bizim için artık kapalı bir kitap değildir ve Gazzâlî'nin ne tür bir İsmâîlîliği ele aldığı sorusuna dikkatlice bakılması gerekiyor.*³³

Gazzâlî, büyük olasılıkla çeşitli kaynaklarla İsmâîlî öğretilerine erişim sağlamıştır. *Fedâ'ih*'de İsmâîlîlere atfedilen her öğretinin tam bir analizi bu makalenin kapsamı dışında kalırken; bu bölüm, Gazzâlî'nin *Fedâ'ih*'de sunduğu İsmâîlî materyallerden bazı seçmeleri inceleyecek ve onları Nâsir-ı Hüsrev'in eserlerine kadar izleyecektir.

Gazzâlî, metnin dördüncü bölümünde İsmâîlî öğretileri anlatmaya başlar. İlk olarak, Farslı İsmâîlî daileri arasında Sâbık ve Tâli olarak da adlandırılan Küllî Akıl ve Küllî Nefs'e dair İsmâîlî Yeni Eflatuncu öğretisini sunar. Ancak Gazzâlî, aşkın Tanrı'nın Akıl ve Nefs'in kaynağı olduğu İsmâîlî inancına gönderme yapmak yerine; bunu, iki ezeli tanrı (iki kadim ilah) öğretisi olarak yanlış sunmaktadır.³⁴ Bu yanlış kullanım, kasıtlı görünüyor; çünkü Gazzâlî, İsmâîlîlerin varlık ve yokluğun ötesinde tek ve tamamen aşkın bir Tanrı kavramını kabul ettiklerinin farkında olduğunu aynı eser ve diğer cedelci çalışmalarında gösteriyor.³⁵ "İki Tanrı" inancına bağlı olarak İsmâîlîlerin bu tasviri, sadece Gazzâlî'nin eserindeki bir yanlış anlaşılmaya dayanmıyor; bunun yerine uzun bir İsmâîlî karşıtı cedelci söylemine dayanıyor. Bu türden bir cedelciliğin en erken tezahürü, İsmâîlî kozmolojinin en büyük iki hipostazına atıfta bulunan Yemenli şair Tamîmî'nin aşağıdaki dizelerini aktaran Zeydî tarihçisi El Hamdânî'nin (14 yy.) eserlerinde bulunur: "Onlar, Kader'i bir Tanrı, (önce ortaya çıkıp sonra kendini gizleyen) Kuni'yi de onun yaratıcısı yaparlar. Onlar, el-Hayâl ve el-İstiftah'a katılmış olan el-Cedd ile birlikte Kader ve Kuni'yi Tanrı olarak düşünürler... Ne tür bir sapma!"³⁶ Dualizm ya da politeizm olarak İsmâîlî Yeni Eflatunculuk'un yanlış sunulması, Gazzâlî'nin bu çalışmadaki cedelci

³³ Frank Griffel, Farouk Mitha'nın yorumu, *Al-Ghazâlî and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (Londra: I.B. Tauris, 2001; Ismaili Heritage Series, 5), *Journal of Semitic Studies*, 48 (2003), 404–6, 405-6.

³⁴ Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-bâtıniyye*, ed. Abdurrahman Bedevî, (Kahire: el-Dâr al-Qawmiyya li l-Tiba'a wa'l-Nashr, 1964), 28. Bundan böyle *Fedâ'ih* olarak anılacaktır. Bazen aynı metnin Richard Joseph McCarthy'nin çevirisine başvursam da tüm çeviriler benim. McCarthy'nin kısmi çevirisi için bkz. *The Infamies (Enormities) of the Batinites and the Virtues (Merits) of the Mustazhirites in Freedom and Fulfillment: an annotated translation of al-Ghazâlî's al-Munqidh min al-dalal and other relevant works of al-Ghazali*, (Boston, MA: Twayne Publishers, 1980).

³⁵ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 262.

³⁶ Heinz Halm, 'The Cosmology of the pre-Fatimid Isma'iliyya' in Farhad Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (CambridgeUniversity Press: Cambridge, 1996), 75-84, 76-7. Halm, bu karakterizasyonların onuncu ve on birinci yüzyıl polemik çalışmalarda nasıl popüler hale geldiğini not ediyor.

gündemine hizmet etmektedir ve belki bir sürpriz olarak da görülmemelidir. Bu çarpıtılmış İsmâîlî Yeni Eflatunculuk'u tanıttıktan sonra, şunları söyler:

Bazen onlar, kitleleri aldatıyorlar. “Doğrusu Biz, indirdik” ve “Biz, onu ayırdık” gibi Kur’an ayetlerinden sonuçlara varıyorlar ve onlar bunun, Bir’den sâdır olmayan çokluğun bir göstergesi olduğunu iddia ediyorlar. Aynı şekilde, Dedi ki: “En Yüce (rabbike’l-a’la) olan Rabbinizin adını övün”; iki kutsal arasında Sâbık’a işaret eder. Çünkü o En Yüce’dir (el-a’lâ) ve O’ndan başka -aynı zamanda o da yüce (el-ulvî) olan-bir Tanrı olmasaydı; o zaman En Yüce’yi (el-a’lâ) kullanmak yanlış olurdu.³⁷

Yukarıdaki açıklama, İsmâîlî Yeni Eflatunculuk ve yorumlarının iki önemli özelliğini ortaya koymaktadır. *İlki*: Gazzâlî, İsmâîlî düşünürlerin Küllî Akıl ve Küllî Nefs'e referans olarak Kur'an'daki çoğul “Biz” zamirini yorumladıklarını; iddia eder. *İkincisi*: Gazzâlî, İsmâîlîlerin Kur'an'ın İlahi ismi el-A'lâ'yı (En Yüce), manevî hiyerarşide en üst hipostaz olarak Küllî Akıl veya Sâbık'a (Önce gelene) referans olarak yorumladıklarını iddia eder. Bu yorumların ikisi de gerçekten doğrudur ve Nâsir-i Hüsrev'in eserlerinde bulunabilir. “*Güşâyış ü Rehâyış*”de Nâsir, açıkça Kur'an'da “Biz” zamirinin kullanılmasının tek bir varlığa atıfta bulunmayacağını, bunun yerine bir gruba atıfta bulunduğunu açıkça iddia ediyor. Daha da fazlası o, Kur'an-ı Kerim'in işaret ettiği çoğulluğun Küllî Akıl ve Küllî Nefs olduğunu açıklar. Çünkü Kur'an, onlar aracılığıyla vahyedilmiştir.³⁸ “*Vech-i Dîn*”de Nâsir, aynı zamanda Arapça bir söylem içerisinde Kur'an'ın vahyinin açığa çıkmasının Küllî Akıl, Küllî Nefs, Hz. Muhammed ve İmam Ali'nin aracılığıyla gerçekleştiğini iddia eder.³⁹ Kur'an-ı Kerim'e göre Rabbu'l- a'lâ (Yüce Tanrı) ve benzer isimlerle ilgili olarak Nâsir, “*Vech-i Dîn*”inde İlahi isim A'lâ'nın özellikle Küllî Akıl'a atıf olduğunu açıklar. Çünkü o, hem tüm manevî hipostazlardan İsmâîlî dâvâ'nın tüm fiziksel derecelerinden “daha yüce”dir.

Secdede onlar, tesbih okurlar: ‘Sübhone rabbiye’l-a’lâ ve- bi-hamdih’ (Yüceltilmiş olan -ki her şeyin üstünde ve övgüsüyle- benim yüce Rabbimdir). “Yüce Rabb'im” (parvardigar-i man az hama bartar = rabbiya’l-a’lâ) ile onlar, manevi ve fiziksel dereceler (hudud) üstünde (bartarast) olan Küllî Akıl anlamına gelir. Tanrı, İlk -Akıl'a- benzemenin ötesinde ve O, İlk'e benzemediğinden O'nun aşağısındaki başka bir rütbeye (Hadd) de benzemez.⁴⁰

³⁷ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 38-9.

³⁸ Nâsir-i Hüsrev, *Knowledge and Liberation*, 109.

³⁹ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 73-74. *Vech-i Dîn*'in tüm çevirileri belirtilmezse kendime aittir. *Vech-i Dîn*'in The Institute of Ismaili Studies'nden Faquir Muhammad Hunza'nın bir çevirisi yakında yayınlanacak. Hunzai, belirttiği gibi, bazı bölümler için çevirisinin bazı bölümlerine bakmama izin verdi.

⁴⁰ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 203.

Aşağıdaki tartışmada Gazzâlî, İsmâîlîliğin nübüvvet-vahiy öğretisinin filozoflarınkine benzediğini iddia eder ve daha sonra bu öğretiyi dile getirir. Griffel, Gazzâlî'nin İsmâîlî nübüvvet öğretisi hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmadığına inanıyor. Ancak gerçekte şaşırtıcı bir doğrulukla Gazzâlî, İsmâîlî düşünürlerin, Küllî Akıl'dan ve sonra Küllî Nefs'ten Peygamberin nefsi üzerine ilahi ilhamın tamamen ruhani (sözsüz) inişini nasıl anladığını anlatmaktadır. Gazzâlî, doğru bir şekilde İsmâîlîlerin bu sudûra Cebrail ya da kutsal ve saf bir güç (Kuvve-i Kudsiyye ve Safiyye) olarak atıfta bulduklarına işaret eder. O, Kur'an'ı basit ve bileşik olmayan (la terkib) bir sudûrun (feyz) peygamberi tarafından dile dökülmesi (tabir) olarak tanımlar.⁴¹ Gazzâlî'nin İsmâîlî nübüvvet ve Kur'anî ilham öğretisi hakkındaki açıklaması, Nâsır-ı Hüsrev'in savunduğu öğretilerle örtüşüyor. Nâsır-ı Hüsrev; -bugün klasik metinlerde yazılan-kelimelerin anlamı ile Kur'an'ın 'Küllî Nefs'in aracılığı ile 'Küllî Akıl'dan ruhani ilham (te'yid) olarak Peygamberin saf ruhuna ulaştığını açıklar.⁴² Aynı yerde Kur'an'ın Peygamber'e manevi olarak aktarılmasının sözsüz olduğunu; bu nedenle de "harfsiz (huruf) veya kelimesiz (kelimât) yalın (basit)" olduğunu açıklar.⁴³ Buna göre, Nâsır-ı Hüsrev, Peygamberi Kur'an'ın "ifade edicisi" (ibarât-kunanda) olarak tanımlamakta ve Peygamberin Kur'an kelamını, Tanrı'nın ezeli kelamının yaratılmış bir ifadesi (ibare) olarak sunmaktadır.⁴⁴ Gazzâlî'nin İsmâîlî nübüvvet-vahiy öğretisi sunumunun doğruluğu, bu konuda -Gazzâlî'nin- yeterince bilgili olduğu ve muhtemelen (Gazzâlî'nin) Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinden bunu çıkardığını gösteriyor. (Bu makalenin sonraki bölümünde nübüvvet konusu tekrar ele alınmıştır.)

"*Fedâ'ihu'l-Bâtiniyye*"nin beşinci bölümünde Gazzâlî'nin İsmâîlî te'vil ya da İslamî ritüel pratiğinin bâtinî yorumu hakkında söylediği şeylerin çoğu, Nâsır-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"inde daha ayrıntılı olarak bulunabilir. Gazzâlî, İsmâîlîlere göre kutsal metnin sembolleri (rumuz) ve çeşitli meselelerinin (emsal) bâtinî anlamı ile ilgili olarak aşağıdakileri ifade eder:

Şeriata gelince, onlara göre ritüel kirliliğin (cenâbet) anlamı, (kendisinin yapmasına izin verdiği) uygun rütbeye ulaşmadan önce, yeni yetme bir müride (mustejib), sırrını açıklanmasıyla ondan sadır olan beklenmedik eylemidir ve büyük abdestin anlamı (gusl), bunu yapan kişi üzerine sözleşmenin (ahd) yenilenmesidir (tecdid)... Aldatma (zina) ise, bâtinî bilginin tohumunun, daha önceden sözleşme (ahd) ile bağlı olmayan bir kişinin ruhuna atılmasıdır. Ve ıslak rüya, dilinin kendiliğinden sırrı (el-sır) yaymasıdır. Öyle ki bu durumda büyük abdest (gusl), yani yemin (mu'ahaza) yenilenmesinin (tecdid) gerekli

⁴¹ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 40-41.

⁴² Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 72.

⁴³ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 73.

⁴⁴ Nâsır-ı Hüsrev, *Zad al-musâfir*, 219, 225.

*olduğu anlamına gelir. Ritüel temizlik (tuhûr), imamın mubaya'ası dışında kişinin her mezhebin inançlarından (i'tikad) temizlenmesi ve kurtulmasıdır. Oruç (siyam) sırrı açıklamaktan kaçınmaktır.*⁴⁵

Gazzâlî tarafından dile getirilen yukarıdaki bâtinî yorumlar (te'vil) spesifik ayrıntılara kadar, oldukça doğrudur. “*Vech-i Dîn*”in on beşinci bölümünde Nâsir; abdestin bâtinîni bütünüyle Çağın Efendisinin (*Lord of Age*) ile ahitleşmek ve Tanrı'nın Dostları'nın düşmanlarından yüz çevirmek olarak, açıklar.⁴⁶ Zina te'viliyle ilgili olarak Nâsir şunu yazdı:

*Te'vil'e göre dil (zaban) erkeğin, kulak ise (kadının) cinsel organına karşılık gelir ve konuşmacının konuşması cinsel ilişkiye karşılık gelir. Kocasız olmayan kadın, -ahdi- olmayan bir dinleyicidir ve karısı olmayan adam, izinsiz (konuşmaya fermanı olmayan) bir konuşmacıdır.*⁴⁷

Nâsir, (rüyada) ihtilam olmanın bâtinî anlamı ile ilgili olarak şöyle yazmaktadır: *Gece ihtilamı, istemeden te'vile ait bir şey söyleyenleri ve sonra bunun te'vil'e ait olduğunu fark edenleri belirtir. Böyle insanlar kınanmazlar; tıpkı rüyada cinsel ilişkiye girenlerin baş ve vücudu yıkamak zorunda olması gibi, bunu İmam'a atfetmeleri gerekir. Manevi cinsel ilişkide, konuşmacı erkek gibidir ve dinleyici bir kadın gibidir. Cenâbetten temizlenmek, her ikisini de bağlamaktadır.*⁴⁸

Ritüel yıkanma (tuhûr) ve onun bâtinî anlamı ile ilgili olarak Nâsir şöyle der:

*Tıpkı bedeninin ruhu sembolize ettiği gibi, bedeninin formu ve şekilleri de ruhun (nefs) inançları için semboldür... İhramdakiler kendilerine su dökerler, yani beyan (te'vil) bilgisini kabul eder ve böylece ruhlarını yıkarlar.*⁴⁹

O zaman ortaya çıkmaktadır ki İsmâilî te'vilin karmaşık detaylarından bazılarını Gazzâlî'nin erişimi vardı. Çünkü abdest, ritüel kirlilik, zina, gece ihtilamı ve hacc sırasında ritüel yıkamanın bâtinî anlamlarının özetleri “*Vech-i Dîn*”de bulunmaktadır. Ayrıca biz, Gazzâlî'nin İsmâilîlerin hacc te'vili tasvirlerinin genellikle Nâsir-ı Hüsrev'in “*Vech-i Dîn*”in otuz dördüncü bölümündeki hacc yorumlamasıyla eşleştirdiğini, belirtebiliriz.⁵⁰ Gazzâlî, bu İsmâilî yorumları şöyle anlatıyor:

Kâbe, Peygamber ve kapı (bab) ise Ali'dir; Safa; Peygamber'dir ve Merve; Ali'dir. Durma yerleri (mikât) Esas'tır ve Telbiye, dâinin cevabıdır. Evin yedi

⁴⁵ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 55-56.

⁴⁶ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 130.

⁴⁷ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 295.

⁴⁸ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 142. Faqir Muhammad Hunzai'nin yardımıyla çevrildi.

⁴⁹ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 264.

⁵⁰ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 262-6. Hacc hakkında Nâsir'in te'vili daha fazla ayrıntı içeriyor ancak Gazzâlî'nin ilgilendiği her şey Nâsir'in bölümünde bulunuyor.

tavafi, yedi imamın tamamlanmasına kadar Muhammed'in etrafındaki tavaflardır.⁵¹

Nâsır-i Hüsrev'in bu hac ritüellerini te'vili aşağıda alıntılanmıştır:

Hacıların bu duraklardan geçmesi, -Tanrının Bilgi Evi olan- zamanın İmamının doğru yoluna ulaşmak için yeni müritlerin farklı düşünce okullarını (mezhepleri) terk etmesini ifade eder.

Hacılar durma yerine (mîkat) ulaştığında, ihram giyerler. Hacılar için dört mîkat vardır; bunlar, İmamın varlığından asla ayrı olmayan dört hücceti ifade eder.

Sonra lebbeyke "İşte ben senin hizmetindeyim" diye konuşurlar, buna telbiye denir. Yani, her ne yol olursa olsun onları İmam'a davet eden rehberlerine [dâî] cevap verirler.

Mescide Peygamberin kapısından girmek, Hüccete itaat etmek dışında İmama ulaşmanın mümkün olmadığına onayını temsil eder.

Kâbe'yi yedi kez dolaşmak, inananların yedi imamın rütbesini onayladığını göstermektedir.⁵²

Nâsır-ı Hüsrev'in düşüncesinde İmam ve Hüccet'in dereceleri, nâtık (Peygamber) ve Esasların derecelerine geçer. Böylece Gazzâlî, 'Kâbe'nin ve onun kapısı veya mîkatlarının Peygamber ve Ali'yi ya da nâtık ve esası simgelediğini' söylediğinde aslında Nâsır-ı Hüsrev'in 'Kâbe ve onun kapısı veya mîkatları, İmam'ı ve onun Hüccetini sembolize etmektedir,' açıklamasıyla eşleşmiş oldu. Böylece Gazzâlî, bu -Peygamber (nâtık) ya da İmam'ın rütbesini temsil edenin Kâbe; Ali b. Ebû Talib'i simgeleyen Kâbe'nin kapısı; aslı (Esas) veya Hüccetin rütbesini simgeleyen duraklama yerleri (mîkat); yedi imamı temsil edenin yedi tavaf; inananların İsmâilî dâîlere cevabını simgeleyen ise telbiye olduğu- yorumlarındaki bilgisini muhtemelen Nâsır-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"inden çıkardı. Dahası, Gazzâlî'nin Küllî Akıl, Küllî Nefs, Peygamber (nâtık), asıl (esas) ve İmam'ı temsil ettiği beş ibadetin İsmâilî yorumu hakkındaki ifadeleri, neredeyse Nâsır-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"indeki beş ibadetin bâtinî yorumuyla aynıdır.⁵³ Bu da önemlidir; çünkü Ebû Hanife el-Nu'man (öl. 363/974) ve Cafer ibn Mansur el-Yaman (öl. 349/960) gibi Kuzey Afrika'da bulunan İsmâilî dâîler, beş ulu'l azm haberciyi temsil eden beş ibadete göre,

⁵¹ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 56.

⁵² Nâsır-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 264-5.

⁵³ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 56: 'Beş zorunlu namaz (salavat), Dört Kök ve İmam için göstergelerdir: Şafak namazı Öncü'ye; öğlen namazı Takipçiye; ikinci namazı Esasları; akşam namazı Nâtık'ı; yatsı namazı da İmamı gösterir. Nâsır-i Hüsrev, 166-78 arasındaki *Vech-i Dîn*'deki her ibadet için bu yorumu uyan uzun bir tevil verir. Tek fark, Gazzâlî'nin (Evrensel Ruhu simgeleyen) akşam namazının sembolizmi ile (Peygamber'i simgeleyen) öğlen namazı karıştırdığı anlaşılıyor.

beş ibadetin farklı bir te'vilini vermişlerdir.⁵⁴ Benzer şekilde Gazzâlî'nin -sütün insan ruhlarını besleyen bilgiyi; şarabın bâtinî vahiy ve peygamber yasalarını; balın ise bâtinî bilgiyi simgelediği- Kur'an Cenneti nehirlerinin İsmâilî yorumunun özeti, "*Vech-i Dîn*"de de aynı şekilde bulunur.⁵⁵

Sonuç olarak Gazzâlî, *Fedâ'ih* 'in altıncı bölümünde harf ve sayı sembolizminin İsmâilî bâtinî yorumlarının bir özetini sunmaktadır. İsmâilî düşünürlerin Besmele gibi ifadelerin harflerinin bâtinî anlamını anlatan çok sayıda örneği varken; Gazzâlî, şahadet kelimesinin İsmâilî yorumlarını sunar. O, aşağıdakileri yazmaktadır:

*Ve onlar, onun [şahadet kelimesi] sınırlarının harflerinin sırlarının marifeti olduğunu iddia ederler. Buna göre: Lailahe illallah dört kelime, yedi bölüm -ve onlar Lailahe illallah'ın parçalarıdır-üç esas ve on iki harfin toplamıdır. Onlar, dört kelimenin iki yüce yönetici-Sabık ve Tâlî- ile iki alt yöneticiye -Peygamber (nâtik) ve Asıl (esas)-, işaret ettiğini iddia ediyorlar. Bunlar manevi varlıklar için onun işaretleridir. Ama bedensel varlıklar için onlar, dört elementtir. Üç maddeye gelince onlar, manevi varlıklar arasında Cebrail, Mikâil ve İsrâfil'in belirtileridir. Maddî varlıklar arasında uzunluk, genişlik ve derinlik onların belirtileridir; çünkü bedenler, onlar tarafından görülür. Manevi varlıklar arasında yedi bölüm, yedi Peygamber'in göstergesidir. Maddî varlıklar arasında ise yedi gezegenin [göstergesidir]. Çünkü yedi Peygamber olmadan dini yasalar farklı olmazdı. Aynı şekilde yedi gezegen olmadan zamanlar farklı olmazdı. On iki harf, on iki kanıtın (hüccet) göstergeleridir. On iki takımyıldızı ise bedensel varlıklar arasındadır.*⁵⁶

Şahadetin te'villeri; Ebû Hanife el-Nu'man, Cafer ibn Mansur el-Yaman, Ebû Ya'kûb el-Sicistânî ve Nâsır-ı Hüsrev'in eserleri dâhil olmak üzere birkaç İsmâilî eserde bulunmaktadır. Gazzâlî'nin yukarıdaki pasajda özetlediği yorum, -Gazzâlî'nin diğer İsmâilî materyalinin, Nu'man ve Ca'fer ibn Mansur'un ilgili yorumlarıyla uyumadığı göz önüne alındığında- ya Sicistânî ya da Nâsır-ı Hüsrev'den çıkarılmış olmalıdır. Sicistânî, "*Kitâbü'l-Yenâbî*" sinde kısmen

⁵⁴ Beş Peygamber ile ilgili beş namaz vaktinin Fâtimî yorumu için bakınız: Farouk Topan, David J. Parkin ve Stephen C. Headley (ed.) deki "Swahili and İsmâilî Perceptions of Salat" *Islamic Prayer across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000), 99–116. Birincil kaynak için bkz. Ebu Hanife el-Numan, *Te'vil al-da'â'im* (ed. Arif Tamer; Beyrut: Dâr al-Adwâ, 1995), i. 153-5.

⁵⁵ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 57 ve Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 96-98. Nâsır'ın *Vech-i Dîn*'inde süt nehirleri te'vili Gazzâlî'den daha az kesindir. Ancak *Jami'al- Hikmatayn*'de Gazzâlî'ye benzer bir süt yorumu yapar. Her iki metinde de sütün içsel anlamı, fiziksel annenin bebeğe sütü sağlaması gibi öğrenciye de manevi anne (Peygamber'in mirası) tarafından sağlanan insan ruhu için iç bilgi olarak açıklanmaktadır.

⁵⁶ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 68.

Gazzâlî'nin yorumuna benzeyen Şehadetin bir yorumunu sunuyor.⁵⁷ Ancak, Nâsır-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"inde bulunan Şehadetin te'vili, Gazzâlî'nin yorumuna tam olarak uymaktadır. Bu çalışmasının on birinci bölümünde Nâsır, Şehadeti oluşturan üç harfin- elif, lam ve hâ-manevi âleminüç baş meleği [Cebraîl, Mikail, İsrâfil] ve fiziksel âlemin *uzunluk, genişlik ve derinliğini*; Şehadetin dört kelimesinin dinin dört kökenini -*Küllî akıl, Küllî Nefs, Nâtık ve Esas'ı*-ve fiziksel âlemin dört unsuru; Şehadetin yedi hecesinin yedi imamı ve yedi gök cismi veya gezegeninin küçük döngüsünü; Şehadetteki on iki harfin toplamının, din âleminde İmam'ın on iki delili (hüccet) ile Zodyak'ın on iki takımyıldızını nasıl sembolize ettiğini detaylı olarak açıklıyor.⁵⁸ Nâsır, Şehadet ile manevi ve bedensel âlemler arasındaki benzeşmeleri, tıpkı Gazzâlî'nin yukarıda yaptığı gibi sunar. Bununla beraber Sicistânî'nin "*Kitâbü'l-Yenâbî*"de Şehadet'in anlamını sunuşu, Nâsır ve Gazzâlî'den kısmen farklıdır.⁵⁹

Özetle Gazzâlî'nin *Fedâ'ih*'inden gelen -kozmojoloji, nübüvvet vahyi ve ritüel uygulamaların bâtînî yorumunun (te'vil) dahil olduğu- İsmâîlî öğreti materyalinin büyük bir kısmı, Nâsır-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"i ve diğer çalışmalarına kadar uzanabilir. Aslında Gazzâlî'nin abdest, zina, gece ihtilamı, hac mesaiki, beş ibadet, dört cennet ve Şehadet ile ilgili İsmâîlî te'vilin ince

⁵⁷ Bk. Abu Ya'qub al-Sijistânî, *Kitâb al-Yanâbî*'in Paul E. Walker (transl.), *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Ya'qub al-Sijistânî's Kitâb al-Yanâbî* (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1994), 79-83; 91-97.

⁵⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 88-92. Faqir Muhammed Hunzai'nin *Vech-i Dîn*'in gelecek çevirisi ve baskısı, Nâsır-ı Hüsrev'in Gazzâlî'nin raporuyla yakından eşleşen şahadet yorumundan (Hunzai, kişisel iletişim, 2014) aşağıdaki pasajı içeriyor: 'Böylece diyoruz ki, bu şahadetin iki anlamı, bir olumsuzlama ve bir teyit ve üç harf, elif, lam ve hâ, dört kelime - lâ, ilâhe, illa ve Allah, yedi bölüm ve on iki harf - beş elif, beş lam ve iki hâ. Bunların hepsi birbirine bağımlıdır ve birlikte şahadeti tamamlar. Bunun nedeni, üç harfin dört kelimedeyi yer alması, dört kelimenin yedi bölümde yer alması, yedi bölümün on iki harf içinde yer alması ve hepsinin birlikte olumsuzlama ve olumlama anlamını oluşturmasıdır. Benzer şekilde, hem dünyanın hem de dinin yaratılmasında, parçalar birbirine bağlıdır. Dinin yaratılmasında dallar olan akıl, ruh ve hayal, iki manevi kökene bağlıdır, iki esas (yani nâtık ve vâsi) ve iki dal (yani İmam ve Hüccet) bu manevi dallara [yani akıl, ruh ve hayal], yedi İmam iki köke ve iki esasa, on iki Hüccet ise yedi İmam'a bağlıdır. Aslında, tüm yapının stabilitesi, bileşen parçaların birbirine bağımlılığına dayanmaktadır. Benzer şekilde, dünyanın yaratılmasında, on iki takımyıldız yedi gezegene bağlıdır, yedi gezegen dört doğaya bağlıdır, dört doğa üç boyuta bağlıdır - uzunluk, genişlik ve derinlik - uzunluk, genişlik ve derinlik bunlara bağlıdır onları ayakta tutan, onları üreten beden ve ruh olan Böylece şahadet hem dinin hem de dünyanın yaratılmasına karşılık gelir. "

⁵⁹ Sicistânî, *Wellsprings*iki ayrı bölümünde şahadetin tevili ve onun maddi ve manevi hiyerarşilere benzeşmesini sunar. (bk. yukarıda n. 55). İlk bölüm, şahadetin yapısını, Evrensel Aklın Tanrı'ya ibadeti ve maddi dünyayla birleştirir, ancak manevi hiyerarşiye bağlamaz. İkinci bölüm, maddi dünyadan bahsetmeksizin manevi hiyerarşiye benzeşmelerinden söz ederek, şahadeti Hıristiyan haçla karşılaştırır.

ayrıntlarına dair raporunun “*Vech-i Dîn*”in içeriğiyle uyuşması, güçlü bir şekilde “*Vech-i Dîn*”i onun kaynaklarından biri olarak gösterir.

Hem tarihsel koşullar hem de metinsel kanıtlar, kozmoloji ve te’vilin de dâhil olduğu Gazzâlî’nin İsmâîlî öğreti bilgisinin muhtemelen -en azından kısmen- Nâsır-ı Hüsrev’in eserlerinden alındığını göstermektedir. Nâsır’ın 453/1061’deki sürgününden beri yazılarının dolaşıyor olması- özellikle 485/1092 yılında tarihçi Ebu’l-Meâlî’nin çalışmasında “*Vech-i Dîn*”den bahsetmesi- ve *Fedâ’ih*’teki İsmâîlî materyallerin Nâsır-ı Hüsrev’in “*Vech-i Dîn*” gibi eserlerine kadar izlenebilirliği, güçlü bir şekilde Gazzâlî’nin kaynaklarından biri olarak “*Vech-i Dîn*”in onun İsmâîlî öğretisi bilgisi için hizmet ettiğini göstermektedir. En azından -Şehadet ve harflerinin İsmâîlî yorumu hakkındaki bilgisinin en olası kaynağı -11. Bölümün de dâhil olduğu- “*Vech-i Dîn*”in bazı bölümlerine Gazzâlî’nin doğrudan ya da dolaylı olarak -büyük ihtimalle- eriştiği görünmektedir. Eğer Nâsır-ı Hüsrev’in eserleri Gazzâlî’nin İsmâîlî öğreti kaynakları arasında yer aldıysa o zaman bu durum, -şimdi bahsedeceğim- Gazzâlî’nin oldukça cedelci “*Mişkâtü’l-envâr*”ındaki kendi kozmolojik teorileri için İsmâîlî materyalin bazılarını uyarlama olasılığını artırır.

3. İki Âlem: *Mişkâtü’l-envâr*’da Kozmoloji, Epistemoloji ve Nübüvvet ve İsmâîlî Öğreti

Gazzâlî’nin “*Mişkâtü’l-envâr*”ındaki epistemoloji, kozmoloji ve nübüvvet teorileri ile Nâsır-ı Hüsrev’in İsmâîlî düşüncesinin kozmolojik öğretileri arasında bir takım önemli paralellikler vardır. Bu paralellikler, kendi başlarına Gazzâlî’nin Nâsır-ı Hüsrev’den alıntı yaptığını göstermez; fakat benzerlikler, *Mişkât*’taki İsmâîlî kozmolojik temaların varlığı için kümülatif kanıt havuzunun bir parçasını oluşturmak için yeterince yakın ve kesindir. En azından bu paralellikler, bu makalede *Mişkât*’ın ‘Perdeler’ bölümünün analizi için bir bağlam sağlar.

Mişkât’ın âlem görüşünün ayırt edici özellikleri arasında tam olarak iki alan veya âlem barındıran kozmos kavramı vardır. Gazzâlî, aslında bu iki âlem kozmolojisine dair sunumunu, nur kavramı üzerine odaklanmış bir epistemoloji tartışmasıyla anlatıyor. Işığın doğası hakkında uzun bir tartışmadan sonra Gazzâlî, insan görme yetisinin ve insan aklının iki tür “göz”-ki sırasıyla duyu algısının görünür âlemi ve manevi âlem olmak üzere her birinin kendi âlemini algıladığı zahiri göz ve bâtinî göz- olduğu sonucuna varıyor. Bu duruma göre fiziksel gözün görmesi, güneşin fiziksel ışığını algılamasını ve bâtinî gözün (aklın) görmesi, manevi bir güneşin ışığını algılamasını gerektirir. Bu bakış açısı şu pasajda özetlenmiştir:

Bu [tartışma]’dan gözün iki göz olduğunu öğrendiniz: Dışa ve içe doğru. İçe dönük göz, başka bir âlemden -yani, hükümranlık âleminden- gelirken; dışa bakan göz, duyu ve görünürlük âleminden gelir. Bu iki gözün her biri, bu

âlemlerde görmeyi mükemmelleştiren bir güneş ve bir ışığa sahiptir. İki güneşten biri dışa, diğeri içe doğrudur. Dışarıdaki güneş, görünür âleme aittir ki o, duyarlar tarafından algılanan güneştir. Diğeri, hükümlerlik âlemine aittir ki o, Kur'an ve Tanrı'nın gönderdiği (diğer) kitaplardır.⁶⁰

Yukarıdaki pasajın dikkati çeken yönü, aynı konudaki Nâsır-ı Hüsrev'in düşünceleriyle ne kadar yakın olduğudur. Neredeyse Gazzâlî'nin iki tür vizyon, iki tür göz ve iki çeşit güneşle ilgili yazdığı her şey, Nâsır'ın onlarca yıl öncesinde yazılmış kitabı "*Câmi'u'l-Hikmeteyn*"de bulunmaktadır. Aşağıdaki alıntıda olduğu gibi:

Onlar der ki: Işık, bilginin bir benzeridir. Bu doğrulamanın kanıtı olarak -Yaratıcının âlemi yaratmadaki bütün amacı olan- insanın çift vizyona sahip olduğunu söylerler. Bunlardan biri dış (Zahirdir) -ki görme yeteneğidir (basar); diğeri, içtir (bâtın) -ki iç görüdür (basîret). Görme yeteneği, insanın algılanabilir şeyleri ışık yardımıyla görebildiği insan faaliyetidir. Onun basireti, anlaşılır nesnelere görebildiği ve bilgi yardımıyla perdeli anlamları görebildiği faaliyetidir. Dolayısıyla açıktır ki onlar; iç görü (basîret) açısından bilginin, ışığın görme yeteneğine yaptığı ile aynı seviyede olduğunu söylemektedir. Tıpkı birinin gözleriyle görülebilir şeyleri gördüğü ışık için bir kaynağın olması gibi -ki bu kaynak, güneştir- Bu iç görü (basîret) ışığı içinde -ki o, aynı zamanda güneş ve ayın da kaynağı olan bilgidir- zorunlu olarak bir kaynağın olması gerektiği sonucuna varır. Gören bir kişinin, bu âlemin toprağı ve yollarını güneş ışığının aydınlatmasıyla görmesi gibi iç görü sahibinin de kendi iç güneşinin ışığıyla bu âlemin ötesindeki âlemi görmesi gerekir. Bu âlemi insanoğluna gösteren kişi, peygamberdir. Yüce olan Tanrı'nın Temsilcisi, dînî âlemin güneşidir. Onun bilgisi, iç görü ile donatılmışların nurudur. Onların nuru, bilginin nuru olan bu güneşten gelen Tanrı'nın Kitabındadır.⁶¹

Gazzâlî'nin ve Nâsır-ı Hüsrev'in ışık bilgisinin epistemolojisi arasındaki tek küçük fark şudur: Gazzâlî, "iç güneş"i Kur'an ve diğer kitaplarla özdeşleştirirken; Nâsır, Peygamberin kendisini "iç güneş" olarak tanımlamaktadır. O zaman bile Nâsır: Bu güneşten -ki Peygamberden- çıkan 'nur', 'Tanrı'nın Kitabı'dır, demiştir. Böylece -bu yazarların iki âlem kozmolojisini hesaba katmadan önce dahi- Gazzâlî'nin dualist epistemolojisinin zaten Nâsır-ı Hüsrev'e çok yakın olması dikkat çekicidir.

⁶⁰ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, çev. David Buchman, (Salt Lake City, UT: Brigham Young University, 1998), 10-11. Bundan böyle *The Niche of Lights* olarak anılacaktır. Buchman'ın metnini El-Sayrawan'ın baskısına karşı kontrol ettim (Beyrut: İslam Al-Kutub, 1407/1986). El-Sayrawan'ın baskısı, *Mishkat*'ın bilinen en eski el yazmaları, Beyrut MS AUB 325, 541/1147'de kopyalanmıştır. Bu pasaj Sayrawan'ın baskılarından s.131'i, bundan böyle *Mishkat* olarak anılacaktır.

⁶¹ Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 179-180. (Ma'kulü Ormsby'ye göre 'kavramsal' yerine 'anlaşılabilir' olarak tercüme ettim.)

Gazzâlî'nin iki tür algı hakkındaki tartışması, -metin boyunca çeşitli isimlerle tanımladığı- manevi âlem ve fiziksel âlemin varlığını ortaya çıkarmaya yönlendiriyor. Onun şu sözünde olduğu gibi:

Kozmosun (âlem) iki âlem olduğunu [âlemîn]: manevi [ruhânî] ve bedensel [cismânî] olduğunu bilin. İsterseniz, “duyusal [hissî] ve rasyonel [aklî]” veya “yüce [ulvî] ve düşük [sufî]” diyebilirsiniz. Bütün bu sözler anlamlıdır. Sadece farklı bakış açıları ile farklılık gösterirler.⁶²

Gazzâlî için fiziksel âlem, süfli âlem ya da duyusal âlem, aynı zamanda hükümlanlık (âlemü'l-mülk) ve yaratılış âlemidir (âlemü'l halk) ve fiziksel duyular tarafından algılanan tüm cismânî varlıklardan oluşmaktadır. Bu fiziksel âlem,-aynı zamanda entelektüel ve daha yüce olan- manevi âlem tarafından aşılacaktır. Gazzâlî, manevi âleme hükümlanlık (âlemü'l-melekût) ve emir âlemi (âlemü'l-emr) olarak da atıfta bulunur.⁶³

Mişkât boyunca Gazzâlî, bu iki âlemin tam olarak var olduğu gerçeğini vurgulamaya devam ediyor. *Mişkât*'in epistemoloji ve soteriolojisi⁶⁴ bu iki âlem kozmolojisine dayanıyor. Gazzâlî'nin Nâsır-ı Hüsrev'in yazılarına erişimi muhtemel olduğu göz önüne alındığında bu iki âlem kozmolojisinin Nâsır'ın eserlerinde nasıl bulunduğunu belirtmek önemlidir. Nâsır, '*Bilgi ve Kurtuluş*' de şöyle diyor:

Bu âlemde iki çeşit varlık olduğu gibi, iki farklı âlem vardır: Bunlardan biri duyularla algıladığımız alt [firûdîn], fiziksel [cismânî] ve yoğun [kesif] âlem; diğeri ise daha yüce [ulvî], manevi [ruhanî] ve [bizim] ince ruhlarla aradığımız soyut [latif] âlemdir.⁶⁵

Nâsır, aynı zamanda bu iki âlemi "*Vech-i Dîn*"de duyusal âlem (âlem-i hissî) ve entelektüel âlem (âlem-i aklânî) olarak ifade eder.⁶⁶ Nâsır'ın Farsça yazdığı dikkate alındığında her iki yazarın iki âlem kozmolojisini tam olarak aynı terminolojide tanımlamaları önemlidir. Manevi âlem; ruhani, ulvi ve akli olarak karakterize edilir ve fiziksel âlem; cismani, sufli ve hissi olarak adlandırılır. Tek fark, Gazzâlî'nin mülk ve melekût terimlerini eklerken; Nâsır, yoğun ve latif ekliyor. Yine de âlemü'l-melekût ve âlemü'l-mülk gibi terimlerin İbn Sinâ'da görünmediği ve belirgin bir şekilde Yeni Eflatuncu terimler olduğu dikkati

⁶² Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 25-26; *Mişkât*, 151-152.

⁶³ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 257.

⁶⁴ Kurtuluş teorisi. (ç.n.)

⁶⁵ Nâsır-i Hüsrev, *Knowledge and Liberation*, 63.

⁶⁶ Nâsır-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 267.

çekmektedir.⁶⁷ Dahası ne Fârâbî ne de İbn Sinâ, Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev gibi hassas bir "iki âlem" şemasından bahsetmiyorlar.

Gazzâlî ve Nâsır'ın iki âlem kozmolojisi arasındaki benzerlik, aynı zamanda manevi âlem ve onun fiziksel âlemlerle olan ilişkisini tasavvur etmelerine kadar uzanıyor. Gazzâlî'nin manevi âlemi ya da melekûtu, aşağıda açıkladığı gibi, akıl, ışık ve melekler olarak adlandırılan maddi ve manevi yaratılışların bir hiyerarşisidir:

Bil ki hükümlerlik (melekûtiyye) ışıklarının da benzer şekilde yalnızca bir hiyerarşide (tertip) bulunduğu ve 'yaklaştırılan' (el-mukarreb) ışığın en uzak ışığa (nûru'l-aksâ) en yakın (el-akrab) olduğu iç görü sahiplerine açıklanmıştır. Dolayısıyla İsrâfil'in seviyesinin Cebrail'den yüce olması beklenmedik değildir. [Nitekim] Biri, tüm nurların kaynağı olan Asıl Varlığa derecesinin yakınlığı nedeniyle melekler arasında en yakın olan iken diğeri, melekler arasında en uzak olanıdır ve bu ikisi arasında sayılmayacak kadar çok derece vardır. Bu ışık dereceleriyle ilgili bilinen tek şey, bunların çok sayıda olması ve hiyerarşilerinin (de) kendi durakları ve mertebelerinden türemiş olmasıdır.⁶⁸

Gazzâlî'nin manevi âlemi, en yüce düzeyde Asıl Varlığa yakın olan özel bir ışık, 'akıl' ya da meleklerle hiyerarşiktir. Bu manevi nurlar, fiziksel nurların yanmasının sebepleridir. Aynı zamanda Gazzâlî, manevi âlemde 'ilk kaynağa en yakın ışık' olan veren yüce seviyede (A'lâ rütbe) olmasından dolayı ışık ismine daha layık olan yüce bir akıldan bahseder.⁶⁹ Bu en yüce veya en yakın ışığı, -Gazzâlî'nin detaylarını vermediği veya açıklamadığı- daha az ışık hiyerarşisi takip eder. Bu pasajların hiçbirinin on göksel akıl ve on göksel felek ile eşleştirilmiş dokuz göksel ruhun, Fârâbî veya İbn Sinâ sistemini göstermediği de belirtilmelidir. Aslında Gazzâlî, görünen gök veya feleklerin, görünen fiziksel âlemin bir parçası olduğunu; ancak manevi alanın bir parçası olmadığına işaret etmektedir.⁷⁰

Nâsır-ı Hüsrev için de manevi âlem; ışık, melek ya da akılların bir hiyerarşisinden oluşmaktadır. İsmâîlî düşünürler bu hiyerarşiden çoğu zaman "Manevi Mertebeler" (Hudûdu'l-rûhânî) olarak bahseder. Yazılarının çoğunda Nâsır, manevi âlemin hiyerarşisinde beş dereceden (hudud) bahseder: Küllî Akıl, Küllî Nefs, Akıl, Ruh ve Hayal. Ayrıca bu manevi varlıkları Kalem, Levha, İsrâfil, Mikail ve Cebrail ile özdeşleştirir.⁷¹ "Câmiu'l-Hikmeteyn"ın bir

⁶⁷ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 282. Daha önce Sijistânî gibi İsmâîlî düşünürler, manevi dünyayı Gazzâlî'nin yaptığı gibi tanımlamak için sıklıkla melekûtu terimini kullanıyordu.

⁶⁸ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 14. *Mişkât*, 135.

⁶⁹ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 14. *Mişkât*, 135.

⁷⁰ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 11. *Mişkât*, 131-2.

⁷¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 129.

bölümünde Nâsır, “yüce âlemde ilk ve ebedi yedi ışık olduğunu ve bu ebedi ışıkların cismani ışıkların nedeni olduğunu” belirttiği gibi kimi zaman bu hiyerarşiyi yedi aşamada ifade eder.⁷² Gazzâlî'ye gelince, Nâsır-ı Hüsrev için Tanrı'ya en yakın olan manevi âlemde yüce bir ışık ya da melek vardır: İlahi Emir'den ortaya çıkan ilk ışık, aynı zamanda Kalem ve Akıl olarak adlandırılan ilk (evvel) idi.⁷³

Gazzâlî, *Mişkât*'ın birkaç pasajında daha yüce manevi âlem ile alt fiziksel âlem arasındaki ilişkileri göstermektedir. Bir ilişki (de); manevi âlemin nurlarını - ikincisinin birincisinin izleri olduğu- fiziksel âlemin varlığının sebepleri olarak öngörür:

*Başka bir deyişle, var olan şeylerin ikincil nedenleri Tanrı'dan görünen âleme iner. Görünen âlem ise hükümlerlik âleminin etkilerinden biridir. Görünen âlem, hükümlerlik âleminden-tıpkı gölgenin onu fırlatılan şeyden, meyvenin ağaçtan ve etkinin ikincil bir nedenden ortaya çıkması gibi- ortaya çıkar.*⁷⁴

Gazzâlî'nin kozmolojik vizyonundaki manevi ve fiziki âlemler, sebepten ize veya ışıktan gölgeye kadar ilişkilidir. “*Vech-i Dîn*”in giriş cümlesinde Nâsır-ı Hüsrev, manevi ve fizikî âlemin statüsü hakkında çok benzer bir açıklamada bulunur:

*Gizli âlemden görünen âlemi ortaya çıkaran Bir'e olan bu hamd (övgü), [görünmez] âlemin izlerini [görünen]âlemde gösterir ve bu [görülebilir] âlemi, [görünmez] olanın izleri ile akla gösterir.*⁷⁵

Metindeki başka bir yerde Nâsır, manevi âlemin ilk önce İlahi Emir'den geldiğini ve daha sonra bu âlemin ondan ortaya çıktığını söylediğinde manevi âlemi, fiziksel âlemin en önemli sebebi olarak konumlandırır.⁷⁶ Aynı zamanda o, manevi âlemi ışıkların yayılmasına ve fiziksel âlemi de manevi âlemin iyilik ve ışıklarının yansımalarının (kalıcı olarak kalmadan)görüldüğü bir aynaya benzetir.⁷⁷ “*Câmiu'l-Hikmeteyn*”de Nâsır, duyuşal âlemde var olan her şeyin, ulvî âlemde var olanın bir etkisi olduğunu belirtiyor.⁷⁸

Mişkât'taki çeşitli yerlerde Gazzâlî, Tanrı'nın manevi ve fiziksel âlem arasında nasıl sembolik bir ilişki kurduğunu vurgular. Bu, manevi âlemdeki her varlığın fiziksel âlemde bir benzerlik veya benzeşme içerdiği anlamına gelir:

Böylece İlahi merhamet, görünen âlemi hükümlerlik âlemine paralel hale getirdi. Bu âlemde, hükümlerlik âleminde bir benzeri olmayan hiçbir şey

⁷² Nâsır-ı Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 104.

⁷³ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 166.

⁷⁴ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 12. *Mişkât*, 132.

⁷⁵ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 1.

⁷⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 35.

⁷⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 51.

⁷⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 104.

yoktur. Görünen âlemde bir şeyin, hükümlerlik âleminde birçok şeye bir benzerliği olabilir ve (yine) Hükümlerlik âlemindeki bir şeyin, görünen âlemde pek çok benzeri olabilir. Bir şey, belirli bir tür benzerlik ve uygunluk sayesinde bir şeye benzediğinde ve ona karşılık geldiğinde sadece bir benzetmedir. Tüm bu benzerlikleri sıralamak, her iki âlemde var olan şeylerin bütününde kapsamlı bir çalışma yapılmasını gerektirecektir.⁷⁹

Gazzâlî, iki âlem arasındaki benzerlik ve uygunluk örneklerini vermeye devam ediyor. O, melekler ve ruhlara olarak adlandırılan manevi âlemin nurlarının; güneş, ay ve yıldızlar gibi fiziksel âlemde benzerliği olduğunu belirtir. Gazzâlî için bu iki âlem arasındaki sembolik uygunluklar, insanın fiziksel âlemde manevi âleme "tırmanabilmek" için gereklidir. Bunun nedeni, "duyusal âlemin rasyonel âleme bir merdiven olmasıdır; ancak ikisi arasında hiçbir bağlantı ve ilişki olmasaydı rasyonel âleme tırmanmanın yolu engellenirdi."⁸⁰ Bu nedenle, fiziksel olandan manevi olana geçiş, ikincisinin birincisi içerisindeki benzerlikleriyle gerçekleştirilir. Fiziksel ve manevi âlem arasındaki bağlantının nihai amacı, arayıcının "Tanrı'nın nezdine ve yakınlığına yolculuk etmesine" izin vermektir.⁸¹ Böylece arayıcının ruhsal yolculuğu, fiziksel âlemin tanınmasından manevi âlemin tanınmasına doğru ilerler ve "kutsal yere" varış ile sonuçlanır. Bir kimse, manevi ve fiziki âlem arasındaki benzerlik ve uygunluklar ile ilgili benzer fikirleri Nâsir-ı Hüsrev'in eserlerinde fazlasıyla bulabilir. Nâsir, "Câmiu'l-Hikmeteyn" in bir bölümünde-manevi âlem ve İsmâîlî dava hiyerarşisini içeren- din âlemi ve fiziksel âlemin Tanrı tarafından birbirlerini yansıtmak için nasıl kurulduğunu açıklar. Bu benzeşmenin amacı, inananların Tanrı'nın birliğini (vahdet) tanınmasına izin vermektir:

Tanrı'nın dininin temeli (vaz), dünyanınkine (âleme) benzer ... Hem yaratılış hem de emir, O'nundur. O'nun dediği gibi: 'yaratılış ve emir O'na ait değil mi? Âlemlerin efendisi mübarek olan Tanrı'dır.' "Yaratılış"ın seviyelerini bilmek, insana düşer; çünkü bu bilgi ile "Emr" in seviyelerinin bilgisini öğrenebilir ve böylece bu âlemde boş yere kafa yormak ve düşünmek yerine derin kanıtlar elde eder. Temsilciler'den şöyle diyen bir gelenek vardır ki: "Yüce Tanrı; kişi, O'nun eserinden O'nun dinine ve oradan O'nun birliğine yönlendirilebilir diye kendi dinini, yaratıcısı olduğu âlem ile analogi üzerine kurdu. Böylece yaratılıştaki mevcut şeylere karşılık gelen seviyeyi bilen herkes, din düzeylerine yönlendirilebilecektir; çünkü din âlemi içindeki seviyelerin hepsi, bu âlem ile bir benzeşme ilişkisi içinde durmaktadır. Çünkü bu, onun arketipidir ... Akıllı olan, bu dengelemeyi düşünebilir."⁸²

⁷⁹ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 27. Mişkât, 153.

⁸⁰ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 27. Mişkât, 152.

⁸¹ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 27. Mişkât, 152.

⁸² Nâsir-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 142-5.

Yukarıdaki pasaj, insanın 'yaratma düzeyleri' -yani fiziksel âlemin hiyerarşileri- hakkında nasıl bilgi edinmesi gerektiğini ve 'Emr'in seviyeleri', -yani manevi âlemin hiyerarşilerinin- bilgisini elde etmek için nasıl düşünmesi gerektiğini vurgular. Nâsır, fiziksel âlem ile din âlemi arasında bir benzerlik olduğunu kanıtlamak için Peygamber'den rivayet edilen hadisleri aktarır. Bu, yaratılış âlemindeki her varlığın, din âleminde bir şeyin benzeri olduğu anlamına gelir. Pasajın sonunda Nâsır, iki âlem arasındaki ilişkiyi “uygunluk/ denge” olarak ifade eder.

Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev, -epistemolojik ve kozmolojik yapılarına ek olarak- Peygamberliğin manevi statüsünü benzer şekillerde düşünürler ve varlıkları için aynı argümanları sunarlar. Gazzâlî, *Mişkât*'in ikinci bölümünde Peygamberin doğasını nur ayetlerinin bâtinî yorumu bağlamında tartışır. O, beş ruhun psikolojik bir şemasını sunar: **1.** Beş duyu ile algıdan sorumlu duyusal ruh, **2.** Bir zamanlar gözlemlenenleri hatırlama yeteneğinden sorumlu olan hayali ruh, **3.** Kendini açık bir şekilde algılayan ve insana özgü ve apaçık bilgiyi algılayan entelektüel ruh, **4.** Ana maddeleri birleştirmek ve sonuç çıkarmaktan sorumlu yansıtıcı ruh ve **5.** Aklın ötesine geçen kutsal Peygamberlik ruhu. “*el-Münkız mine'd-dalâl*”inde Gazzâlî, beş yerine dört seviyeden biraz farklı bir şema sunar: Beş duyu, temyiz, akıl ve aklın ötesinde bir aşama olan Peygamberlik gücü.⁸³ Bugüne kadar bilim adamları, Gazzâlî'nin psişik şemasının çoğunlukla İbn Sinâ psikolojisinden bir uyarlama olduğu konusunda tahminde bulundular.⁸⁴ Özellikle, M. Afifi el-Akiti, Gazzâlî'nin bazı çalışmalarında İbn Sinâ'nın “Peygamberliğin üç özelliği” yani hayal, akıl ve hareket yetisine muhtemelen bağlı kaldığını ileri sürmüştür.⁸⁵ El-Akiti'nin bulguları; Gazzâlî'nin, İbn Sinâ'nın nübüvvet öğretisi ve onun üç özelliğinin farkında olduğunu ve büyük ihtimalle onları -Eş'arîliğin bilinen nübüvvet teorisinden ayrılan ilk kelam düşünürü olarak- kendi teorilerine dâhil ettiğini göstermektedir. Onun nübüvvet öğretilerinde İbn Sinâ fikirleri, muhtemelen önemli bir rol oynamış olsa da Gazzâlî'nin Peygamberlik ruhu ve yetisi hakkındaki anlayışı, Nâsır-ı Hüsrev'in görüşlerine çok yakındır ve onun (Hüsrev'in) bazı görüşlerini, İbn Sinâ'nın fikirleriyle de birleştirebilir. Gazzâlî'nin

⁸³ Bu materyal, özetlenmiş ve analiz edilmiştir: Peter Heath'de 'Reading al-Ghazali: The Case of Psychology' in Todd Lawson (ed.), Reason and Inspiration in Islam, (Londra ve New York: I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 2005), 185-99, 192'de.

⁸⁴ Frank Griffel, 'Al-Ghazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into As'arite Theology', *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), 101-144.

⁸⁵ Afifi el-Akiti, Jon McGinnis ve David C. Reisman'da (ed.) 'The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Ghazali' in Jon McGinnis and David C. Reisman (eds.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group* (Leiden ve Boston, MA: Brill, 2004), 189-212. Bk. sayfa 196'da Akalî'nin üç mülkü Gazzâlî'nin tüm eserlerinde takip eden çizelgesi.

"*Fedâ'ihu'l-Bâtîniyye*"deki yukarıda tartışılan sözleri, onun detaylı olarak İsmâilî nübüvvet öğretilerine hâkim olduğunu açıkça belirtir. *Mişkât* ve "*el-Münkiz mine'd-đalâl*" gibi daha sonraki yazılarında görüldüğü gibi, onun nübüvvet üzerine Nâsır-ı Hüsrev ile paylaştığı görüşlerinin üç temel unsuru vardır. Birincisi, Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev, peygamberlik yetisini insan aklından daha yüce bir "ruh" olarak algılar. Gazzâlî, *Mişkât*'ta "kutsal Peygamber ruhunu" aşağıdaki gibi tanımlar:

Beşincisi, Tanrı dostlarının bazıları ve Peygamberler için seçilmiş kutsal Peygamberlik ruhudur (Rûhu'l-kudsün-nebevî). İçinde görünmeyenlerin ışıltıları, bir sonraki âlemin özellikleri, göklerin ve yerin hükümlerine [melekût] dair bazı bilgiler ya da daha doğrusu, rasyonel ve müfekkîr ruhların ulaşamadığı yüce bilginin bir kısmı açıklanmıştır. Bunun için Tanrı'nın sözlerinde bir ima vardır: "İşte sana emrimizle bir ruh vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz, onu kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola erdiren bir nur yaptık."(Şûrâ/52) Çünkü -Ey rasyonel yeti âlemine bağlananlar- rasyonel yeti ötesinde, içinde rasyonel yetiye zühür etmeyen şeyin tezahür ettiği başka bir aşamanın olması mümkün değildir. Aynı şekilde rasyonel yetinin, duyular ve ayırt etmenin ötesine geçen - içinde duyu ve ayırt etmenin ulaşamadığı mucize ve harikaların ortaya çıktığı bir aşama olması muhtemel değildir.⁸⁶

Yukarıdaki pasajda Gazzâlî, peygamberlik yetisini, insan aklının statüsü ve bilme kapsamından daha üstün bir ruh olarak tanımlar. O, kutsal Peygamber ruhunu, Şûrâ/ 52 'de -Peygamber tarafından alınan vahiy olarak nitelendirilen- 'Ruh' ile doğrudan birleştirir. Nâsır-ı Hüsrev de insan aklının, hayvanların duyuşal ruhuna üstün olması gibi, Peygamber yetisini insan zekâsına üstün bir ruh olarak sunar. Aşağıdaki pasajda Nâsır-ı Hüsrev, insanlar arasında bir Peygamberin gerekliliğini; insan türünün hayvanlar arasında bilgi arayan akıl sahibi tek tür olduğu analojisi üzerinden savunuyor. O, insanlar arasında - arayanların aklına bilgi verebilecek- bir kişi olması gerektiği sonucuna varır. Ayrıca bu tek kişinin (Peygamber), tüm insanların akıllarından daha üstün bir ruha sahip olacağını belirtmektedir- ki o, Kur'anî *Rûhu'l-emin* veya *Rûhu'l-kuds* ile özdeşleştiği bir ruhtur:

Açıktır ki bilgiyi arama gücü, tüm hayvan cinsi arasında tek bir türe inmiş olduğunda; bu [insan] türleri arasında bir kişiye indirilen bilgiyi verme gücü de zorunlu olarak onu takip eder. Çünkü [insan] türü açısından [bilginin bahşedilme gücü ile] bir insan; [hayvan] türü açısından [insan] türü gibi aynı konumdadır. Alıcı akıl olan bu ruhun, diğer hayvanlar için uygun olmadığı ve bilakis onun rasyonel ruh, bilgi arayanlar ve yaratılışa göre [diğer hayvanlardan] daha yüce olanlar için uygun olduğu bilindiğinde bilgiyi bu

⁸⁶ Gazzâlî, *The Niche of Lights* , 37; *Mişkât*, 166-167.

arayıcılara ulaştıran kişi neden reddedilsin ki? Ayrıca bu [gelişen, duyuşsal ve rasyonel] ruhlardan daha yüce bir ruh var ve bu [yüce] ruhun adı, Sadık Ruh (Rûhu'l-emin) veya Kutsal Ruh (Rûhu'l-kuds)tur. Bilgi arayan rasyonel ruhun, insanlık olan bu hayvan türünün bütününe Yaradan'dan gelmesi gibi, Sadık Ruh da Yaradan'dan bu bir kişiye gelmiştir. Böylece bu kişi aracılığıyla bu türün eksik olanları, aradıklarını bularak tamamlanırlar. Tıpkı Tanrı'nın (sözünde) dediği gibi (o, yüceltilmelidir):

"İşte sana da emrimizle, bir ruh vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eriştireceğimiz bir nur yaptık. Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun; göklerdeki ve yerdeki her şeyin sahibi olan Allah'ın yoluna. İyi bilin ki, bütün işler sonunda Allah'a döner." (Şûrâ/52)⁸⁷

Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev'den alınan yukarıdaki iki pasaj, her iki düşünürün Peygamberdeki nübüvvet gücünü, insan zihninden daha yüce özel bir ruh ya da yeti olarak nasıl algıladıklarını göstermektedir. Her ikisi de Şûrâ/52'den alıntılar yapar ve bu Peygamber ruhunu, ayette bahsedilen ruhla tanımlarlar. Nübüvvetin Rûhu'l- Kuds'e bağlanması, 'Faal Akıl' olarak onu yorumlayan Fârâbî düşüncesinde de bulunur. Aynı seviyede Gazzâlî'nin kutsal Peygamber ruhuna dair fikrini, Fârâbî'nin İbn Sinâ aracılığıyla aktardığı fikirlerinden türetmesi mümkündür.⁸⁸ Yine de Gazzâlî'nin Şûrâ/52'de "kutsal Peygamber ruhu" olarak geçen nübüvvet yetisinin çerçevesi ve terminolojisi, -Faal Aklın aksine- Nâsır-ı Hüsrev'in söylemiyle hâlâ eşleşmektedir. Çünkü her iki düşünür de Fârâbî anlayışında olduğu gibi Peygamber dışında Faal bir Akıl bulunmasının yerine Peygamber içindeki nübüvvet ruhunu konumlandırır. Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev'in nübüvvet anlayışı arasındaki ikinci bir ortak yön, tüm insanlarda potansiyel olan; ancak sadece Peygamberin aktüalize ettiği özel bir "göz" olarak nübüvvet gücünü tanımlamalarıdır. Gazzâlî, bu tanımlı "el-Münkiz mine'd-đalâl"ın birkaç pasajında sunar.

*Tıpkı Aklın, -duyuların çok uzak olduğu çeşitli akıl türlerini onunla görebildiği bir "nazarı" algılayan- insanın melekelerinden biri olması gibi; nübüvvet gücü de insanın ışığa sahip bir "nazar" aldığı aşamayı belirten ifadedir. Onun ışığında bilinmeyen ve normalde akıl tarafından algılanamayan diğer fenomenler görünür hale gelir.*⁸⁹

Bilakis nübüvvete inanç, aklın ötesinde bir aşamanın doğruluğunu kabul etmektir: içerisinde belirli algılarla ilgili özel algıya sahip bir göz açılır ki bu, -

⁸⁷ Nâsır-i Hüsrev, *Zâd al-musâfir*, 214–15.

⁸⁸ Bk. Al-Akiti, 'The Three Properties of Prophethood', 194–5.

⁸⁹ Gazzâlî, *Deliverance from Error* (Richard J. McCarthy tarafından *Freedom and Fulfilment* olarak çevrildi; Boston, MA: Twayne, 1980; Beyrut Amerikan University Medeniyet Çalışmaları, 202), 23.

*tıpkı işitmenin renk algısı, görmenin ses algısı ve tüm duyuların da akıl algısından hariç olduğu gibi- aklın algılanmasından hariç tutulur.*⁹⁰

*Elçi (lider);aklın algılayamadığı şeyleri, olağanüstü özellikleri ve görünmeyenleri açığa çıkaran bir gözün onun için açıldığı, aklın ötesine geçen bir evreye ulaşmış oldu.*⁹¹

El-Akiti, Gazzâlî [düşüncesindeki] açılan "nübüvvet gözünün", İbn Sinâ [düşüncesindeki] Peygamberden ve -akledilirleri söylemsel düşünce olmaksızın anında kavramak olan-Hads gücünden 'engelin kaldırılması' olan Nübüvvet özelliğinin yeniden düzenlenmesi olduğunu ileri sürer.⁹² Ancak Gazzâlî'nin Peygambere ait -akıl tarafından normalde algılanamayan fenomen ve bilinmeyenleri algılamakta olan- ışığa sahip özel bir göz fikri, aslında filozofların görüşünden onun görüşünü ayırmaktadır. Fârâbî için bir Peygamber, Faal Akıldan gelen feyz sayesinde müktesep akla sahip olmaktadır.⁹³ İbn Sinâ için bir Peygamber "Kutsal Akıl"a sahiptir ve Faal Akıl ile bağlantılı olması nedeniyle bütün makulleri önünde hazır bulmaktır. İbn Sinâ'nın Peygamberi, duysal formlar veya rasyonel müzakereler olmaksızın hads (sezgi) aracılığıyla ikincil makulleri kendiliğinden kavrayabilir.⁹⁴ Ancak bu filozoflar, Gazzâlî'nin yaptığı gibi, Peygamberin üstün aklını vizyoner bir güç ya da "göz" olarak tanımlamaz. Göz benzetmesi, önemlidir; çünkü Gazzâlî'nin nübüvvet yetisi; filozoflar için olduğu gibi sadece insan aklının yüceltilmiş veya mükemmelleştirilmiş bir seviyesi değil; daha ziyade-ışitmenin görmekten farklı olması gibi-peygamber yetisinin akıldan tamamen farklı olmasıdır. Bu nedenle Gazzâlî, Peygamber yetisinin rolünü yalnızca insan aklının kendi çabalarıyla kavrayabileceği ikincil makulleri kavramak olarak asla tanımlamaz. Gazzâlî (düşüncesindeki) Peygamberin nazarı -normalde idrak tarafından algılanamayan diğer fenomenler ve bilinmeyenler ile aklın algılamadığı şeyleri-yani-aklın ötesi ve üzerinde olan gerçekleri kavramaktadır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin nübüvvet düşüncesi-gözü henüz kapalı olan- diğer insanların göremediği şeyleri görebilecek şekilde Peygamber "basîreti"nden perdenin kaldırılmasını benzer şekilde açıklayan Nâsır-ı Hüsrev'in görüşleriyle uyumaktadır.

[Böylece] Yaratıcı'nın kendi Kitâbesini tek bir kişiye göstermesi; Yaratılış içinde âlemin [İlâhî] Yazısı'na bakması, başkalarının habersiz olduklarının farkında olması ve başkalarının görmediğini görmesi gibi, (Yaratıcının) kendi Emrinden ona gönderdiği ilahi ilham (vahy) yoluyla (peygamberin) iç görüşünün

⁹⁰ Gazzâlî, *Deliverance from Error*, 29.

⁹¹ Gazzâlî, *Deliverance from Error*, 31-2.

⁹² Al-Akiti, 'The Three Properties of Prophethood', 198.

⁹³ Farabî'nin peygamberlik görüşüyle ilgili iyi bir tartışma, Muhammed Azadpour'dadır, *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy* (Albany, NY: SUNY Press, 2011), 45.

⁹⁴ Azadpour, *Reason Unbound*, 60-61.

aydınlatılmasıyla oldu. Bu, bir kişinin-diğer insanlar arasında[yalnızca] o kişiye görünen bir ışık algısıyla önceden kendisine gizlenmiş bir şeye rastlaması gibidir. Bu tıpkı'Yüce olan' Tanrı'nın dediği gibi: "Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır." (Bakara/7)⁹⁵

Ne zaman cahil ile ilgili olarak O (Yaratıcı), kalplerinin üzerinde duran ve işitenlerin bir mühür ve gözlerinin üstüne bir perde olduğunu söylese; bu ifade elçinin kulağında ve kalbi üzerinde bir mührün olmadığını ve onun gözünde perde olmadığını gösterir. [Böylece] elçi, gözleri perdeli olanların [insanların] görmediklerini görür. Elçinin insanlar üzerindeki farkı (fazileti), bilgiyle ilgili olduğu için; bunu mutlaka gözünde hiçbir örtü olmadığı zaman, elçinin bilgi kazanmış olması takip eder.⁹⁶

Bu örtü ya da perde, İlahi ilhamdan (vahy) önce elçinin gözünün üzerindeydi. İnanmayanların (kâfirûn) gözü üzerindeki örtü, fiziksel (cismî) olmaktan ziyade, bugün yazma gücüne sahip olmayan her bir insanın gözünü kaplayan örtüye benzer. Böylece biz, insanların İlahi Yazma ile ilgili olarak tamamen "okuma-yazma bilmeyen" olduklarını ve Seçilmiş Elçinin de Kutsal Ruh ona ulaşmadan önce bu Kutsal Yazma ile ilgili olarak "okuma-yazma bilmediğini" (ümmî) söylüyoruz... Perde, Elçi'nin sezgi sahibi gözünden (basiret) kalkınca, bu İlahi Yazmayı okudu ve tanıdı.⁹⁷

Yukarıdaki pasajlar, Nâsır-ı Hüsrev'in "Zâdü'l-müsâfirîn"inde nübüvvet ve vahiy tartışmalarına ayrılmış bir bölümündendir. Bütün detaylarına girmeksizin Nâsır-ı Hüsrev'in vahiy ve Peygamberlik ruhu veya yetisini, peygamberin - evrende İlahi Kelam tezahürünün metafiziksel, arketipsel ve metin-üstü bir şekli olan- Allah'ın göksel Kitabı ya da Yazmasını (kitâbet) okuduğu vizyoner bir güç doğrultusunda algıladığını söylemek mümkündür.⁹⁸ Nâsır-ı Hüsrev'in nübüvvet teorisinin merkezinde sadece Peygamberin-insan aklından üstün bir yeti olan- Kutsal Ruh'un aydınlatılmasıyla Tanrı'nın göksel Kitabını okuyabildiği, düşüncesi yatmaktadır. Kutsal Ruh, peygambere -Nâsır-ı Hüsrev tarafından peygamber olmayan insanların sahip olmadığı bir "nazar"a benzetilen- özel manevi bir algı gücü kazandırır. Böylece Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev'in her ikisi de Peygamber Hz. Muhammed'in nübüvvet yetisini,- akıl-üstü gerçeklerin Peygamber tarafından algılandığı- eşsiz manevi bir yeti veya aydınlatılmış bir nazarda bulur ve açıklarlar. Bu nübüvvet anlayışı hem Fârâbî hem de İbn Sinâ'nın görüşlerinden farklıdır. Çünkü Gazzâlî, Peygamberlik nazarının

⁹⁵ Nâsır-i Hüsrev, *Zâd al-musâfir*, 215-16.

⁹⁶ Nâsır-i Hüsrev, *Zâd al-musâfir*, 216.

⁹⁷ Nâsır-i Hüsrev, *Zâd al-musâfir*, 216-17.

⁹⁸ Nâsır-i Hüsrev'in İsmâîlî düşüncesindeki vahiy bağlamında ilahi ilham, Kurânî vahiy ve Peygamberlik doktrini, *Kelam ve Felsefe*, şu anda devam eden tezimin konusudur.

algıladığı şeyin geniş kapsamından 'aklın' çıkarıldığını yazar.⁹⁹ Bu iki düşünürde nübüvvetin ne anlama geldiğine dair üçüncü ve son ortak unsur, onların her birinin-filozofların iddialarına karşı- insanlık tarihinde nübüvvetin varlığı ve imkânını kanıtlamak için sundukları argümandır. El-Akiti ve Griffel gibi akademisyenler tarafından Gazzâlî'nin *el-Münkız mine'd-dalâ'l*'daki nübüvvet tartışmasının, tasdik edici bir mucizeyle Peygamberin iddialarının doğrulandığı geleneksel Eş'arî geleneğinden ayrıldığı belirtilmiştir.¹⁰⁰ Bunun yerine Gazzâlî, Peygamberin doğruluğunun onun öğretilerinin gerçek içeriğini inceleyerek ve onların etki ve meyvelerini tecrübe ederek doğrulandığını düşünür.¹⁰¹ Gazzâlî'nin-âlemden nübüvvetin varlık ve imkânının kanıtı için- verdiği bir argüman ise insan zihninin tek başına kendi imkânlarıyla elde edemeyeceğine inandığı bilimsel bilginin (yani, tıp ve astronomi) varlığıdır:

Peygamberlik hakkındaki şüphe ya onun imkânın ya gerçek varlığına ya da belirli bir bireye ait olduğuna temas eder. İmkânının kanıtı, onun varlığıdır. Varlığının kanıtı, -tıp ve astronomi bilgisi gibi- yalnızca akıl tarafından elde edilemeyen bilginin dünyadaki varlığıdır. Bu bilgiyi her kim incelerse, sadece ilahi bir ilham ve En Yüce Tanrı'dan özel bir yardımla elde edilebilir olduğu ve bunun deneysel bir yolunun olmadığını kaçınılmaz olarak bilir. Nitekim astronomik olaylar arasında sadece her bin yılda meydana gelen bir olay vardır. Öyleyse, bunun bilgisi deneysel olarak nasıl elde edilebilir? Aynı ilaçların özellikleri için de geçerlidir. Bu kanıttan açıkça anlaşılıyor ki, aklın normalde kavramadığı şeyleri, kavramak için bir yol olduğu ihtimal sınırları içindedir. Nübüvvet sadece bu tür bilgiyi ifade etmez. Bilakis normalde aklın algıladığı şeylerin dışında olan bu tür şeylerin algılanması, nübüvvetin özelliklerinden biridir. Aynı zamanda birçok diğer özelliği vardır; bahsettiğimiz şey denizden bir damladır.¹⁰²

Gazzâlî'nin -astronomi ve tıp bilimlerin de olduğu gibi-Peygambere verilen ilahi ilhamın da deneysel olarak elde edilemeyeceği yönündeki argümanı ile ilgili dikkat çeken şey; -1070'den on yıllar önce yazılmış- "*Câmiu'l-Hikmeteyn*"de Nâsir-ı Hüsrev'in de tam olarak aynı argümanı vermesidir.¹⁰³ Bu argüman,

⁹⁹ Gazzâlî, *Deliverance from Error*, 29.

¹⁰⁰ Afifi al-Akiti, 'The Three Properties of Prophethood', 198-200; Griffel, 'al-Ghazali's Concept of Prophecy', 140.

¹⁰¹ Griffel, 'al-Ghazali's Concept of Prophecy', 142- 143.

¹⁰² Gazzâlî, *Deliverance from Error*, 23; ayrıca bk. 29.

¹⁰³ Nâsir-i Hüsrev'in buradaki argümanı, İsmâîlî dâî Abû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 933) *A'lâmü'n-Nübüvve*'sinde de bulunmaktadır. Râzî'nin argümanını incelemek için Klaus Hachmeier ve Frank Griffel'e bakınız, 'Prophets as Physicians of the Soul: A Dispute About the Relationship between Reason and Revelation Reported by al-Tawhîdî in his *Book of Delightful and Intimate Conversations (Kitab al-Imta' wa-l-mu'anasa)*', *Me'langes d'Universite ' Saint-Joseph* 63 (2010-2011), 222-257.

felsefe öğretileri ve İsmâîlî dava öğretilerini uzlaştırmayı amaçlayan bir metinde sunulmaktadır. Bütün pasaj, aşağıda alıntılanmaya değerdir:

Tıp, astronomi ve benzerleri gibi diğer bilimlerin her biri, Peygamber'in Âdem'den öğrendiği ilahi öğretisi sayesinde bir Peygamber tarafından üretildi. Âdem, derler ki, bu isimlerle meleklerle üstün oldu. Çünkü Tanrı, onlara [melekler] aslında söylenen isimlerden ziyade; doğrudan ilham ile öğretti. Gerçek din bilginleri; tıp ve astronomi bilimini-hem nübüvveti hem de ilahi ilhamı (vahy) reddeden- filozoflara nübüvvetin varlığına kanıt olarak kullanırlar. Onların hepsi; Rum'dan gelen belirli bir ilacın bir tahıl ağırlığı gerektirdiğini, Çin'den bir diğerinin, yarım dirhem ağırlığını gerektirdiğini; ancak Hindistan'dan bir diğerinin, yarım tahıl ağırlığına ihtiyaç duyduğunu ve bunların hepsinin birleştirilmesi gerektiğini- ki bir insandan hastalığı önleyebilmek için, örneğin, bunlardan biri dövülür, bunlardan biri eritilir ve bunlardan biri yakılır- ilk bilenin mutlaka bir Peygamber olması gerektiğini söylüyor. Nihayetinde Tanrı, ona bu şeylerde bu miktarlarda hastalık için ilaç olmaları gibi, insanlara faydaları olduğunu öğretti. Eğer böyle değilse, o zaman hiç kimse bu ilaçları deneylerle ya da test yoluyla tanıyamazdı. Ayrıca onlar, gözlemlediğimiz gökyüzündeki binlerce yıldızdan yedi tanesinin döndüğünü anlayan ilk kişinin ve (yine) her birinin yörüngesinin yanı sıra davranışı ve doğasının bilgisine ulaşan-Tanrı'nın doğrudan talimatıyla bu yüce bilimi öğrenmiş- bir Peygamber olduğunu, söylerler. Bu yüzden hem teolojik kanıtlar hem de [filozofların] kendi biliminden yararlanarak nübüvvetin varlığı, gerekli bir sonuç olarak ortaya çıkar.¹⁰⁴

Nâsır-ı Hüsrev'in nübüvvetin varlığına dair -bunu inkâr eden filozoflara yönelttiği- argümanı, tıp ve astronomi bilgisinin Peygamberlere verilen ilahi ilhamdan (vahy) kaynaklandığını ve sadece insan deneyi ya da testinin böyle bir bilgiyi asla veremeyeceğini, iddia ediyor.

Özetle Gazzâlî'nin *Miškât*'taki kozmolojisi ile Nâsır-ı Hüsrev'in kozmolojisinin karşılaştırılması, her iki düşünürün de Tanrı'nın yarattığı kozmosu benzer çizgilerde tasvir ettiğini ortaya koymaktadır. Hem Nâsır hem de Gazzâlî için insanoğlu iki tür görüye sahiptir: Gözlerin fiziksel görüşü ve aklın manevi görüşü. Her ikisi de bu iki görünümün yetisinin her birinin, kendi "güneşinin" faaliyete geçmesini gerektirdiğini, yani fiziksel güneşin ve ilahi vahyin gerekli olduğunu düşünür. Buna göre kozmos, her birinin aşağı yukarı aynı terminolojiyle: Manevi (ruhani) ve fiziksel (cismani), ince (latif) ve yoğun (kesif), daha yüce (ulvi) ve alt (sufli) veya entelektüel (akli) ve duyuşsal (hissi) olmak üzere tanımladıkları tam olarak iki âlemden oluşur. Her iki düşünür için de manevi âlem, ışık (nur), akıl, melekler veya ruh olarak adlandırılan manevi varlıkların bir hiyerarşisinden oluşur. Bu manevi hiyerarşinin en yüce rütbesi,

¹⁰⁴ Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 29-30.

Tanrı'ya en yakın olan yüce bir ışık ya da melektir. Nâsır için bu yüce melek ışığı, Küllî Akıl ve Kalem'dir. Gazzâlî de onun diğer eserlerinden bellidir-ki yüce melek ışığını, Taht (Arş) ve Tâbî olunan Bir (Muta) gibi diğer isimlerle birlikte Kalem ve İlk Akıl diye isimlendirmiştir.¹⁰⁵ Manevi âlem, fiziksel âlemin üzerinde hâkim olur; böylece ikinci olan birincinin etkisi olur. Her iki düşünür de bu ilişkiyi, fiziksel âlemin manevi âlemin izlerini içermesi olarak tanımlar. Nâsır ve Gazzâlî, Tanrı'nın iki âlem arasındaki dengeleme ve benzerliği –analojik ilişki olarak adlandırılan fiziksel âlemdeki her bir varlığın, manevi âlemdeki bir varlıkla benzerliği şeklinde- nasıl kurduğunu vurgular. Böyle bir ilişki gereklidir; çünkü o, manevi yolcunun ilk olarak fiziksel âlemi tanınmasına ve düşünmesine izin verir ve onun aracılığı ile manevi âlem hakkında bilgi sahibi olur. Arayıcı (sâlik), mânevî âlemde ilâhî varlığa ulaşabilir ve Tanrı'nın Birliğini tanıyabilir. Sonuç olarak nübüvvet konusunda Gazzâlî'nin öğretileri, üç açıdan Nâsır-ı Hüsrev'inkileri yakından takip eder. *İlki*: -Peygamberin aklını, insan aklının mükemmelliği olarak gören filozofların aksine-, nübüvvet yetisini, insan aklından daha yüce bir varlık olarak tasavvur etmesidir. *İkincisi*: Nübüvvet yetisini ya da ruhunu, insan aklının algıladığından farklı gerçekleri algılayan bir "nazar" olarak betimlemesidir. *Üçüncüsü*: İnsanî deneysel yöntemlerin ilahi ilham olmadan bu bilgiyi elde edemeyeceği gerekçesiyle Tıp ve Astronomi gibi bilimsel bilginin, geçmişte nübüvvetin varlığının kanıtı olduğunu (filozoflara karşı) savunur.

Hem terminoloji hem de içerik açısından Nâsır-ı Hüsrev ve Gazzâlî'nin epistemolojileri, kozmolojileri ve nübüvvet teorileri arasındaki muazzam ortaklık derecesi, -Gazzâlî'nin Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerine erişme ihtimalinin yüksek olmasıyla birlikte- Gazzâlî'nin Nâsır-ı Hüsrev'in bu konulardaki düşüncelerini aldığına dair delilleri zorlamaktadır. Bu ihtimal, Gazzâlî'nin "*Miškâtü'l-envâr*"daki epistemoloji, kozmoloji ve nübüvvet teolojisini yalnızca İbn Sinâ'dan aldığı görüşünden -daha olası değilse de- aynı derecede ma'kuldur. Her iki durumda da "*Miškâtü'l-envâr*" ve İsmâilî öğretisi arasındaki bu önemli paralellikler, şimdiye kadar dikkate alınmamıştır. Bu ortak noktaların en muhafazakâr yorumu bile Gazzâlî'nin *Miškât*'ın -bir İsmâilî varlığın daha da belirgin olduğu- 'perdelere' bölümünde sunduğu daha yüksek kozmolojinin incelenmesini gerektiriyor.

4. Mişkâtü'l-envâr'da Gazali'nin İlahî âlemi ve Bunun İsmâilî Kaynakları

"Gazzâlî, gerçekte 'Bâtinî' teorisini kendi Sufi dünya-görüşüne uyacak şekilde adapte etti."
(Hermann Landolt)

¹⁰⁵ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 280.

1991 tarihli makalesinde Hermann Landolt, Gazzâlî'nin İsmâîlî kozmolojisinin unsurlarını *Mişkât*'ın Perdeler bölümüne dâhil ettiğini ileri sürdü. Landolt, özellikle -nurla perdelenen iki grup tarafından tapılan- Güneş Meleği ve Ay Meleğinin; İsmâîlî kozmolojinin Küllî Akıl ve Küllî Nefs'ine atf olduğunu ileri sürdü. Aynı zamanda o, Ay Meleği'ne ibadet eden grubu filozoflar ve Güneş Meleği'ne ibadet eden grubu İsmâîlîler olarak tanımladı.¹⁰⁶ *De Smet'in 2013* bölümü, Landolt'un genel fikriyle uyuşmakta ve Güneş Meleğine ibadet eden grubun, -Tanrı'nın emri ve İmam'daki tezahürüne özel bir vurgu yapan- Nizârî İsmâîlîler olabileceğini öne sürmektedir.¹⁰⁷ Griffel, Landolt'un görüşünü 'sonuç yanılıcı' olduğu için reddetti ve farklı bir sonuca ulaştı. Bunun yerine, Ay Meleğine tapan ikinci en üstün perdeli grubun, -Tanrı algılarını hareket argümanına bağlayan- Aristocu filozoflar ya da "eski uygarlıklar" olduğunu ve Güneş Meleğine ibadet eden en üstün perdeli grubun ise -Tanrı tasavvurları, zorunlu varlık argümanına dayanan Fârâbî ve İbn Sinâ gibi- son filozoflara atf olduğunu öne sürdü. Griffel, metinsel delil eksikliğine dikkat çekerek ve Gazzâlî'nin sergilediklerinin, İbn Sinâ materyali üzerine kendi düşüncelerinin sonucu olduğuna dayanarak Gazzâlî'nin formülasyonu her hangi bir İsmâîlî bağlantıyı reddetti:

*Oysa gerçekte Gazzâlî'nin İsmâîlî kozmolojinin bu unsuru hakkında habersiz olması ve Kirmânî'nin kozmolojisi ile Gazzâlî'nin İbn Sinâ'nın kozmolojisini uyarlaması arasındaki birçok fark, Gazzâlî kozmolojisi üzerinde bir İsmâîlî etkiden bahsetmeyi imkânsız kılıyor. Bilakis Gazzâlî, İbn Sinâ ve Aristoteles'in kozmolojileri arasındaki ilişkinin bir analizinden İbn Sinâ'nın Tanrı'sını gerçek Tanrı'nın ilk yaratması olarak kendine uyarlamasıyla ilerletti. Elyazması London'un metninde, Sıra numarası: 3126, İbn Sinâ'nın -Tanrı'nın varlığının ispatında- Aristoteles'ten nasıl farklı olduğuna dair bir açıklama yapar. Muhtemelen bu rapor, bu kanıtların her birinin göksel varlıkların kozmolojik merdiveni üzerinde farklı seviyelere ulaştığını ve İbn Sinâ'nın Tanrı'sının o merdivende Aristo'nun Tanrı'sından daha yüce bir adımda olduğunu anlamaya yöneltti. İbn Sinâ'nın Aristoteles'in kozmolojisine ne yaptığını anladıktan sonra, İbn Sinâ'nın aynı şeyi yapmak sadece küçük bir adımdır. Kuşkusuz İbn Sinâ'nın Tanrı'sını gerçek Tanrı'nın ilk yaratması olarak sahiplenmenin bu özel hamlesi, bir dereceye kadar Gazzâlî'nin İsmâîlîye tarafında keşfettiği şeyden kaynaklanmış olabilir. Ancak bu teori için hiçbir metinsel kanıt izi yoktur.*¹⁰⁸

Griffel kesinlikle haklıdır- ki Gazzâlî'nin, Kirmânî'nin kozmolojisi hakkında herhangi bir bilgisi olduğu konusunda çok az kanıt vardır. Onun-ikinci [seviyedeki] en üstperdeli grubun İlk Muharrik olarak Tanrı'ya ibadet edenler

¹⁰⁶ Landolt, 'Some Notes on the Mishkat', 41-6.

¹⁰⁷ De Smet, 'L'attitude ambivalente d'al-Gazzâlî', 47-48, 51-52.

¹⁰⁸ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 282.

olan Aristoteles düşünürler olduğu ve en üstün perdeli grubun ise Tanrıya Zorunlu Varlık olarak ibadet eden filozoflar olduğu-kanaatleri, Landolt ve De Smet'in önceki teorilerinden daha iyi desteklenir. Son iki teori, "perdeli" gruplardan birinin İsmâîlîler olduğunu düşünüyor; ancak bunu desteklemek için çok az kanıt sunulmaktadır. Gazzâlî'nin, İsmâîlîleri inanmayanlar olarak gördüğü ve gerçek İsmâîlî teolojinin iki perdeli gruptan birine benzemediği göz önünde bulundurulduğunda; Gazzâlî'nin onları sadece kendi düşünce ekolünün ikinci derecesi olarak görmesi pek olası değildir. Aynı zamanda Griffel'in bu iki "perdeli" grubun Aristotelesçiler ve filozoflar olduğu görüşü, daha güçlü desteğe sahiptir. Ancak Landolt ve De Smet, her ikisi de -kesin kaynağını belirleyemeseler bile- Gazzâlî'nin İlahi âlem öğretisinin bazı İsmâîlî unsurları kötüye kullandığını ileri sürdüler. Ben, Griffel'in "perdeli" grupların kimliğiyle ilgili görüşünü kabul ederek, Gazzâlî'nin gerçek Tanrı'yı ilk Muharrik ve Zorunlu Varlık üzerine yükseltmek için ortaya koyduğu teolojik yapının genel olarak İsmâîlîler ve özelde Nâsır-ı Hüsrev'den türetilmiş olduğunu iddia edeceğim. Yukarıda görüldüğü gibi Gazzâlî, İsmâîlî kozmolojisinden habersiz değildi; bilakis aslında İsmâîlî öğretinin ayrıntılı noktalarına oldukça aşina idi. Gazzâlî'nin -Muharrik ve Zorunlu Varlık, farklı teolojik gruplar tarafından ibadet edilen ve aynı zamanda gerçek Tanrı'ya boyun eğen iki ayrı göksel varlıktır şeklindeki- daha İlahi âlem öğretisini İbn Sinâ'nın hareket argümanı ile varoluş argümanları arasındaki ayrımından türettiğine dair Pace Griffel'in teorisi bir esnetmedir ve bu İlahi âlem öğretisinin içeriğini açıklamaz. Griffel tarafından alıntılandığı gibi İbn Sinâ'nın varlık ve hareketten gelen argümanını değerlendirmesinin Gazali raporu, İlk Muharrik ve Zorunlu Varlığa farklı gruplar tarafından Tanrı olarak ibadet edildiğine dair ne bir görüş içerir ne de gerçek Tanrı'nın Zorunlu Varlıktan daha yüce olduğu fikrini öne sürer. Buna ek olarak Gazzâlî'nin İlk Muharrik ve Zorunlu Varlığı tanımlamak için Güneş ve Ay imgelerini kullanımı, İbn Sinâ'da bulunamıyor. Bu nedenle Gazzâlî'nin 1. İlk Muharrik ve Zorunlu Varlık, her biri farklı dini gruplar tarafından ibadet edilen farklı varlıklardır, 2. Bunlar sırasıyla fiziksel âlemdeki Ay ve Güneş'e karşılık gelirler, 3. Gerçek Tanrı, her ikisinden üstündür, görüşlerinin üçünü de-bu teolojik görüşlerin her üçüne bağlı olan- İsmâîlîlerden alması daha olasıdır. Daha önce belirttiği gibi 10 ve 11 yy.da İsmâîlîler, Kelamcı ve filozofların Tanrı'ya atfettikleri nitelik ve özellikleriyle Yeni Eflatuncu Akıl ve Nefs'i açıkça karakterize eden tek Müslüman teoloji okuluydu ve bu benzer görüşü kabul eden Gazzâlî'nin İsmâîlîlerden bunu öğrenmesi çok daha muhtemeldir. Bu, 1108'de Gazzâlî'yi *Mişkât'ta* "Felsefe ve Heretik (mulhidan)" inançları izlemekle Gazzâlî'yi suçlayan bir grup akademisyenin kararıydı.¹⁰⁹ (Mulhid terimi genellikle İsmâîlîler için kullanılır.) Griffel tarafından bildirildiğine göre

¹⁰⁹ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 54.

İbnü'l-Cevzi, Gazzâlî'nin "Mişkâtü'l-envâr"ını -içeriğinin İsmâîlî'den kaynaklandığı gerekçesiyle- sert bir biçimde eleştirdi:

Gazzâlî okurlarının çoğu, bu gizemli pasajdaki ipuçları ve sembolleri anlamamış olsa bile bazıları, İsmâîlî öğretilerle bir yakınlık içerdiğini hissetti. Hanbelî İbnü'l-Cevzi (öl. 597/1201), Gazzâlî'nin sert bir eleştirmeni idi ve 'İblis'in Aldatmacası (Telbîsü İblis)' adlı kitabında Gazzâlî'nin rasyonalist tutumunu, Sufizm'e olan ilgisini ve sahte hadisleri alıntılama konusundaki dikkatsizliğini sürekli eleştirir. "Işıkların Nişi"ndeki Perde Bölümünü yorumlayan İbnü'l-Cevzi, bildirmektedir ki: İbrahim'in gördüğü güneş, ay ve yıldızlar; -Gazzâlî'ye göre- Tanrı'nın perdeleri (hicâbu'l-Allah) olan nurlara atıf yapmaktadır. Bu, Kur'ânî pasajın yanlış anlaşılmasıdır, -İbnü'l-Cevzi itiraz eder ki- bu, İsmâîlî öğretileriyle aynı kumaştan kesilmiştir.¹¹⁰

Daha önceki bir bölüm; Gazzâlî'nin iki âlem kozmolojisini, epistemolojisini ve nübüvveti; İsmâîlî kaynaklar ve özellikle Nâsır-ı Hüsrev'den türetme olasılığını ortaya çıkardı. Perdeler teolojisi ile İsmâîlî teoloji arasındaki bağlantı, Gazzâlî'nin -yalnızca gerçek Tanrı tasavvuruna ulaşan- dördüncü grubu (sufiler) tasviriyile birlikte, sırf nurlarla perdelenmiş üç grup arasındaki en üstün iki grubun tasvirine dayanır. Gazzâlî'ye göre saf nurlarla örtülü ilk grup, ilahi niteliklerin insan özelliklerini aştığını ve Tanrı'yı göklerin ve idarecilerinin (mudabbir) 'Muharrik' olarak kabul etmekteydi¹¹¹ Griffel, Gazzâlî'nin diğer yazılarına dayanarak, bu grubun ya Eş'arî kelamcılarına veya Aristoteles öncesi filozoflara ya da her ikisine de atıfta bulunduğunu iddia eder. Gazzâlî daha sonra saf nurla perdeli olanların en üstün ikinci grubunu tanımlamak için harekete geçer. Bu grup, daha sonra açıklayacağı gibi, (en üstün feleğin hareketçisi olan) İlk Muharrik'e Rableri olarak tapıyor. Onlar, her bir özel göğün Muharrikinin, birçoğu "melek" denilen farklı bir varlık olduğunu kabul ederler. Meleklerin ilahi nurlarla ilişkisi, yıldızlarınkı gibidir.¹¹² Bunun yerine onlar, bütün gök feleklerini kaplayan en uzak göksel cisimlerin hareket ettiricisinin Rabb'in bütün gök feleklerini kaplayan en uzak göksel cisimlerin hareket ettiricisi olduğu olduğunu iddia ediyorlar.¹¹³ Daha sonra "Tâbî Olunan"ın ibadet edenleri olarak ortaya çıkan bir sonraki en üstün grup, temas yoluyla en üst feleği hareket ettiren İlk Muharrikin, -hareketi Âlemlerin Rabbine sunulan bir hizmet olan-melek olduğuna inanıyorlar. Onlar, bu İlk Muharriki "saf ilahi nurlarla ilişkisi, Ay'ın duyuşal ışıklar arasındaki ilişkisi olan" melekse bir varlık olarak görüyorlar. Bunun yerine bu grup, İlk Muharrikin en üst feleği hareket ettirdiğinde itaat etmiş olduğu 'Tâbî Olunan Bir'e taparlar.

¹¹⁰ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 284.

¹¹¹ Gazzâlî, *Miškât*, 183

¹¹² Gazzâlî, *Miškât*, 184.

¹¹³ Gazzâlî, *Miškât*, 184. Ayrıca Griffel'de alıntılanmıştır, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 250.

Daha da ötesi Tâbî Olunan Bir'in ilk Muharrik ile doğrudan temasla değil, emirle hareket ettirdiğini vurgulamaktadırlar.¹¹⁴ Dördüncü ve en üst grup 'sufiler,' bir önceki grubun ibadet ettikleri "Tâbî Olunan Bir" in gerçek Tanrı olmadığını açığa çıkarma yoluyla farkındadırlar. Çünkü o, "bütünlük ve azami kusursuzlukla çelişen bir özellik tarafından tanımlanır". Bunun yerine onlar, Tâbî Olunan Bir'i "duyusal ışıklar arasında Güneşin ilişkisi gibi olan" bir melek ya da akıl olarak görürler.¹¹⁵ "Doğru" kozmoloji -öğretilerine Gazzâlî'nin kendisinin de- bağlı olduğu dördüncü grup olan "Sufiler" dir. Bir bütün olarak "*Mişkâtü'l-envâr*" bağlamında onların doğru kozmolojilerinin detaylarını yeniden inşa edebiliriz. Buna göre, ikinci "perdeli" grubun taptığı ilk Muharrik, manevi nurlar arasında Ay Melek'dir. Bu, ilk Muharrik'in, Gazzâlî'nin manevi âleminde meleksel veya aydınlatıcı varlıkların ikinci en üst rütbesi olduğu anlamına gelir. Üçüncü "perdeli" grup tarafından tapılan 'Tâbî Olunan Bir', manevi nurlar arasındaki Güneş ve Tanrı'nın kendisinden sonraki en yüce varlıktır. Bu, 'Tâbî Olunan Bir'in; manevi âlemdeki melek, aydın veya entelektüel varlıklar arasında en üst derecede ve Tanrı'ya en yakın olduğu anlamına gelir. 'Tâbî Olunan Bir'in, Gazzâlî'nin daha önce "İlk Kaynağa en yakın ışık" olarak tarif ettiği ile aynı olması gerekir. Bu yüzden 'Tâbî Olunan Bir'e Güneş denir. Çünkü o, manevi âlemin diğer derecelerine göre 'şık' (nur) ismine daha layıktır. Nihayetinde gerçek Tanrı, Güneş Melek ve Ay Melek'in üstünde ve ötesindedir. Griffel, Ay Melek'in -Gazzâlî'nin görüşüne göre- Aristoteles'in bir 'İlk Muharrik' argümanından Tanrı kavramlarını türeten Aristotelesçi filozofların olduğunu kanıtlar.¹¹⁶ Bundan başka o, Güneş meleğinin, Gazzâlî'nin görüşüne göre, Zorunlu Varlık kavramından Tanrı anlayışlarını kurdukları Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozofların Tanrısı olduğunu sonucunu çıkarıyor.¹¹⁷

Gazzâlî'nin bu özel teolojik ve tartışmalı yaklaşımı nereden kaynaklanmış olabilir? Şimdi ben, ilk Muharrik/Ay Meleği olarak ikinci en yüce meleksel varlık ve Zorunlu Varlık/Güneş Meleği olarak en yüce meleksel varlığı, gerçek Tanrı'nın her iki meleksel varlığı da aşacak şekilde karakterize edilen- bu tür bir teolojiyi, Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinde bulunan belirgin bir İsmâîlî kozmoloji olduğunu göstereceğim. Gazzâlî'nin Güneş meleği ve Ay meleği aslında İsmâîlîlerin Küllî Akıl ve Küllî Nefs'idir. Landolt, şöyle dediğinde doğrudur: Ben, 'Ay' meleğinin sadece Yeni Eflatuncu Âlem-Ruh (nefs, ruh)u temsil ettiğini ve 'Güneş' Rabbinin de sonuç olarak ya Akıl ya da Küllî Akıl olduğunu ileri sürüyorum.¹¹⁸ Aynı zamanda Alexander Treiger'in çalışması, Gazzâlî'nin çeşitli isim ve adlandırmalarla Tanrı'nın manevi hiyerarşisindeki en yüce iki yaratılmış

¹¹⁴ Gazzâlî, *Mişkât*, 184.

¹¹⁵ Gazzâlî, *Mişkât*, 184.

¹¹⁶ Gazzâlî, *Mişkât*, 250-1.

¹¹⁷ Gazzâlî, *Mişkât*, 251-2.

¹¹⁸ Landolt, *Some Notes on the Mishkat*, 41.

varlık olarak; Küllî Akıl ve Küllî Nefs'e atıfta bulunduğu birkaç örnek sunmaktadır.¹¹⁹

Ben, Gazzâlî'nin güneş ve aya tapmakla ilgili Kur'an ayetlerini hatırlatarak meleğe tapınan diğer Müslüman grupları suçlayan cedelci stratejisini, daha önce iddia ettiğim gibi, Gazzâlî'nin muhtemelen aşına olduğu bir metin olan Nâsır-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"inden nasıl türettiğini göstererek başlayacağım. Bu makalenin ilk bölümünde belirtildiği gibi Gazzâlî, "*Vech-i Dîn*"in on birinci bölümünde bütün karakteristik özelliklerinin yer aldığı Şehadetin bir İsmâilî te'vilini yeniden üretti. Aynı bölümün ortasında Nâsır, (41/37) Kur'an ayetini şöyle aktarır: "Gece, gündüz, güneş ve ay Allah'ın varlığının delillerindedir. Güneşe ve aya secde etmeyin. Onları yaratan Allah'a secde edin." Daha sonra bu ayetin te'vilini açıklamaya devam eder ve aşağıdaki açıklamayı yapar:

*'Güneş' derken O [Tanrı], [Küllî] Akıl anlamına gelirken; 'Ay' derken O, [Küllî] Nefs anlamına gelir. Çünkü Güneş'in Ay'a ışık vermesi gibi Akıl, Nefs'e fayda sağlar. O (Allah), "Güneşe ve Ay'a secde etmeyin; onları yaratan Allah'a ibadet edin" dediğinde; O, Akıl ve Nefs'in niteliklerini Tanrı'ya yüklemeyin ve Tanrı'nın, ilahi ilhamın (teyid) [çünkü bu Akıl'dır] efendisi olduğuna ya da bileşimin (terkib) [çünkü bu Nefs'tir] efendisi olduğuna inanmayın; çünkü bunlar yaratılmıştır. Ancak günümüzde Mu'tezile ve Kerramiler arasındaki mütekellimün (teologlar) gibi birçok insan, Tek Tanrıya inanan (muvahhidün) olduklarını düşünerek, aslında Akıl ve Nefs'e taparlar. Yüce olan Allah, bizi kendisinden başkasına tapmaktan korusun!*¹²⁰

Yukarıdaki pasajda Nâsır, Mu'tezilî ve Kerrâmî teologları Tanrı'nın Kendisi yerine- Güneş ve ay tarafından sembolize edilen- Küllî Akıl ve Küllî Nefs'e ibadet etmekle suçluyor. Bu, Gazzâlî'nin *Miškât*'ının 'perdeler' bölümündeki iddialarıyla neredeyse aynıdır. Gazzâlî'nin İsmâilî öğreti bilgisine göre "*Vech-i Dîn*"in on birinci bölümüne kısmen erişme olasılığı ve onun meleksel yapılara tapınma olarak güneş ve aya tapınmayı yorumlayan kendine özgü cedelci yaklaşımı içerdiği gerçeği dikkate alındığında Gazzâlî'nin perdeler tartışmasını Nâsır-ı Hüsrev'den uyarladığı güçlü bir ihtimaldir. Landolt'un da belirttiği gibi, Güneş ve Ay'a tapmayı Küllî Akıl ve Küllî Nefs ile birleştiren tek İsmâilî dâî, Muhammed b. Ahmed el-Nesefî'dir (öl. 332/943)- ki o, İbrahim'in yıldızlara tapmaktan çıkış yolculuğunun hikâyesinde (Q 6. 74-82) Akıl ve Nefs olarak güneşi ve ayı yorumlamıştır. Gazzâlî'nin Nesefî'nin metnine ulaşması mümkün olsa da Nesefî'nin yorumu, İbrahim'in manevi intisabı hakkındadır ve diğer Müslüman teoloji ekollerinin inançlarına karşı bir cedel olarak

¹¹⁹ Bu materyalin özeti ve Gazzâlî'nin eserlerindeki terminolojik yazışmaları özetleyen faydalı bir grafik için bk. Treiger, *Inspired Knowledge*, 105-107.

¹²⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 102-103. Faquir Hunzai, bu pasajı tercüme etmemde bana yardımcı oldu.

tasarlanmamıştır. Ayrıca Nâsır-ı Hüsrev, döneminin Müslüman gruplarını Tanrı'yı tanımadaki başarısızlıklarıyla ve bunun yerine Küllî Akıl ve Küllî Nefs'e ibadet etmekle açıkça suçlarken hatalarını Güneş ve Ay'a tapmak olarak tanımladı. Böylece "*Vech-i Dîn*" ve özellikle onuncu bölümünün izlerinin takip edilebildiği Gazali'nin *Fedâ'ih*'indeki diğer materyaller bhusus göz önüne alındığında Gazzâlî'nin perdeler teolojisi ve tasvirlerini "*Vech-i Dîn*"den türetmesi daha muhtemeldir.

Yeni Eflatuncu meleksel yapılar gibi Nâsır-ı Hüsrev'in Güneş ve Ay yorumları ile Gazzâlî'nin perdeler kozmolojisi olarak yorumlanması arasındaki benzerlikler, cedelci bir sunum ve yıldız sembolizmi ile sınırlı değildir. Gazzâlî'nin Güneş-Melek ve Ay-Melek'in kusursuz işlevleri ve nitelikleri hakkındaki görüşleri, Nâsır-ı Hüsrev'in sırasıyla Küllî Akıl ve Küllî Nefs'i açıklamalarıyla eşleşiyor. Ama öncelikle Griffel'in vardığı -Ay Meleği'nin hareketten gelen argümana dayanan Aristoteles filozoflarının İlk Muharriki ile özdeşleştirilmesi gerektiği- sonucunu akılda tutarak Gazzâlî'nin bu pozisyonu İbn Sinâ'dan türetme ihtimalini düşünmek gerekir. İbn Sinâ'nın Aristoteles'in İlk Muharriki Tanrı'ya bir referans almaktan ziyade İlk Akıl'a referans aldığı doğrudur. McGinnis'in de belirttiği gibi İbn Sinâ, bu 'Hareketsiz Muharriki' göklerin en dışsal feleği ile ilişkili olan; ancak Tanrı olmayan maddi olmayan madde (veya akıl) ile tanımladı. En iyi ihtimalle bu varlık, kozmosumuzun hareket sebebidir; ama kozmosun kendi mutlak varlığından değil.¹²¹ İbn Sinâ'nın kozmolojisinde İlk Akıl, en dıştaki cennetin veya feleğin yakın sebebidir.¹²² Böylece, İbn Sinâ için İlk Muharrik (İlk Akıl olarak) Tanrı'nın bir derece altındadır, Zorunlu Varlıktır. Ancak Gazzâlî'nin şeması, (en yüce feleğin Muharriki olan) İlk Muharriki, Tanrı'nın iki derece altına yerleştirir. Gazzâlî ayrıca, Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından düzenlenen on akıl, on benzer felek sistemini onaylamamaktadır. Bunun yerine, Gazzâlî'nin Tanrı'nın iki derece altındaki İlk Muharriki içeren çerçevesi, Küllî Nefs'in Tanrı'nın iki derecenin altında olduğu ve aynı zamanda Ay'a karşılık geldiği Nâsır-ı Hüsrev'in Yeni Eflatuncu teolojisiyle daha iyi uzlaşıyor. Daha önce açıklanmış olan Gazzâlî'nin iki âlem kozmolojisi ve Nâsır-ı Hüsrev arasındaki büyük ortaklık derecesine göre bu şaşırtıcı olmamalıdır. "*Câmiu'l-Hikmeteyn*"inde Nâsır, hareketin klasik Aristoteles argümanını sunar ve İlk Muharriki, Küllî Nefs ile özdeşleştirir. Bu argümanın bir açıklamasında Nâsır, dikkatini Sokrates, Empedokles, Platon ve Aristoteles gibi "antiklerin" ve "metafizik filozofların" (muta'allihan-i filozoflar) görüşlerine çevirir. Onun açıklamasına göre, bu Yunan filozofları; insandan yiyeceklerine, bitkilere, doğa ve katmanlara doğru geriye hareketi izleyerek âlemin bir ilk nedeninin olduğunu savunmaktadır. Onlar, feleklerin de neden olması gerektiğine ve tüm

¹²¹ Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2010), 151.

¹²² Jon McGinnis, *Avicenna*, 205

feleklerin nedeninin âlemin Yaratıcısı olduğu sonucuna varmışlardır. O; bu metafizikçi filozofların, nihaî etkiden İlk Neden'e kadar, aradaki her şeyin hareket (Muharrik) ile karakterize olduğunu iddia ettiklerini belirtiyor.¹²³ Uzun bir açıklamadan sonra Nâsır, bu metafizikçi filozofların "İnsanın rasyonel ruhu; felekler, yıldızlar ve bunların altında kalanların nedeni olan Tüm'ün [Küllî Nefs'in] bir parçasıdır" görüşüne atıfta bulunur. Onların Küllî Nefs (dedikleri),feleğin düzenleyicisi olduğu için onun içindeki felek ve tüm gök cisimleri hizmetinde dururlar.¹²⁴ Böylece, Nâsır-ı Hüsrev hareketin Aristoteles argümanını sunar; ama "âlemin yaratıcısı" ve "feleklerin ve yıldızların sebebi"ni Küllî Nefs olarak ifade eder. Bu nedenle, Nâsır'ın görüşüne göre, Aristoteles gibi metafizikçi filozoflar yalnızca Küllî Nefs'in tanınmasına erişirler. Onun İsmâîlî kozmolojisinde Küllî Nefs, göklerin Muharriki ve fiziksel âlemin bestecisi ve maddesel bedenlerin Muharriki, kozmosun gerçek Yaratıcı ve Yapıcısı'dır. Nâsır-ı Hüsrev, "*Zâdü'l-müsâfirîn*"de bütün bir bölümü Fiziksel âlemi yaratan ve meleklerin ve özel (bitki, hayvan, akılcı) ruhların arabuluculuğu yoluyla fiziksel bedenlerin hareketine neden olanın (Tanrı değil; ancak) Küllî Nefs olduğu tartışmasına ayırıyor.¹²⁵ Nâsır, Tanrı'nın kozmostaki her hareketin etmeni veya etkin nedeni olduğunu söyleyen Eş'arî Okasyonalizmini (ara nedencilik) şiddetli biçimde eleştirir: Toplumun cahilleri, Tanrı'nın Birliği aracılığı (veya nedeni)ile bu eserlerin faili olduğunu söylüyor.¹²⁶ Nâsır: 'Doğaya göre kurulan âlemin formu, Nefs'in eylemi aracılığıyla gerçekleşir ve bu, âlemdeki insan ruhunun onun parçası olduğu Küllî Nefs'tir', diyerek açıklamaya devam eder.¹²⁷ Başka bir çalışmada Nâsır, tekrar Küllî Nefs'in fiziksel âlemin hareket ettiricisi olduğunu belirtiyor:

*Küllî Nefs, cismani âlemin tertibinin efendisidir ve bu âlemin hareketini başlatmıştır. Geliştirdiği bu hareketin nedeni, kendi mükemmeliyetini aramaktır ve bu, bu âlemde bulunan seçkin kişilerde elde edilir.*¹²⁸

Nefs, bu yaratıcı aktivitede mükemmellik elde etme ve Küllî Akıl'ın rütbesine ulaşma arzusunun dışındadır. Bu nedenle Sicistânî ve Neseî kadar erken (dönem) İsmâîlî dâîleri; Küllî Nefsi, 'Ay' ve Küllî Akıl, 'Güneş' olarak adlandırır. Neseî, İbrahim'in yolculuğunu (Q. 6. 74–82) ve onun yıldızlar, ay ve güneşe secde etmesini; sırasıyla melekleri, Küllî Nefsi ve Küllî Akıl tanıması - ki daha sonra İbrahim, Tanrı'nın hem Güneş hem de Ay'ın sembolize ettiği Akıl ve Nefs'i aştığını nihayetinde kabul etti- şeklinde yorumladı.¹²⁹ Gazzâlî de

¹²³ Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 69.

¹²⁴ Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 71. (Çeviri biraz değiştirilmiştir.)

¹²⁵ Bk. Nâsır-i Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfir*, 143-95.

¹²⁶ Nâsır-i Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfir*, 169.

¹²⁷ Nâsır-i Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfir*, 186.

¹²⁸ Nâsır-i Hüsrev, *Six Chapters*, 49. (Burada, Ivanow'un çevirisini önemli ölçüde değiştirdim.)

¹²⁹ Bk. Landolt, *Some Notes on the Mishkat*, 39-41.

üçüncü ve en üst perdeli grubun görüşü olarak İlk Muharrikin 'doğrudan temas yoluyla bedenleri harekete geçirme' eyleminin aslında Âlemlerin Efendisine sunduğu-melek diye isimlendirilen hizmetkârlarından birinin O'na ibadeti ve itaati gibi- bir ibadet (tarzı) olduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Nâsır-ı Hüsrev de Küllî Nefsin yaratıcılığını, ibadet olarak tanımlar. "*Zâdü'l-müsâfirîn*"inde Nâsır-ı Hüsrev, Küllî Nefs'in bu yaratıcı eser (üretim) yoluyla Gerçek Yaratıcı'ya ibadet ettiğini, yazıyor.¹³¹ Başka bir çalışmada Nâsır, Küllî Nefsin kozmosu yaratma eylemiyle Tanrı'ya ibadet ederken; Küllî Aklın şükretmenin dışında Tanrı'ya nasıl ibadet ettiğini açıklar:

*Tanrı'ya ibadet, öncelikle Küllî Akıldan gelir –ki o, şükür ibadetidir. Başka hiçbir yaratılış (hilkat), bunun gibi ibadet sunamaz. Büyüklüğüne, saflığına, gücüne ve bilgeliğine göre ibadetinin sınırları yoktur. Bunun yanında Küllî Nefs'in ortaya çıkardığı büyük yaratılış (hilkat) vasıtasıyla ibadeti (ibadet-i nefsi küllî) vardır. Bu, muhteşem Tanrı'ya olan ibadetidir. Yapma gücüne sahip olduğu her şey, bu Tanrı'ya ibadette birleştirildi.*¹³²

Böylece Gazzâlî'nin Ay- Melek tasvirlerinin temel özellikleri, Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâîlî eserlerinde bulunur. Gazzâlî'nin *Mişkât*'ta ima ettiği gibi; Nâsır, İsmâîlî kozmolojinin Küllî Nefs'i'ni Aristoteles filozoflarının İlk Muharrikiyle özdeşleştiriyor. Gazzâlî'de olduğu gibi Nâsır, Küllî Nefs veya İlk Muharrikin feleklerin hareketinin Tanrı'ya yaptığı bir ibadet eylemi olduğunu da belirtmektedir. Sonuç olarak İsmâîlî selefleriyle birlikte Nâsır, Gazzâlî'nin de yaptığı gibi Küllî Nefs'i, manevi âlemin Ay'ı olarak ifade eder.

Birisi, Gazzâlî'nin "Tâbî Olunan Bir" adını verdiği Güneş Meleği hakkındaki görüşlerine benzer bir İsmâîlî bağlantı bulabilir. Griffel, Gazzâlî'nin Güneş Meleği veya "Tâbî Olunan Bir"i filozofların Tanrısı ile özdeşleştirdiği sonucuna varır. Griffel bu durumun, Gazzâlî'nin Zorunlu Varlık argümanının İlk Muharrikin argümanından üstünlüğünü kabul etmesi olduğunu söyler. Bu nedenle, Griffel'in sonuçlarına dayanırsak; Güneş Meleği, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın Zorunlu Varlığıdır. Ancak Griffel'in teorisi, Gazzâlî'nin gerçek Tanrı'nın aynı zamanda filozofların Tanrı'sını aşması gerektiği fikrine nasıl ulaşmış olabileceğine dair hiçbir açıklama getirmiyor. Griffel, Gazzâlî'nin bu görüşü İsmâîlî kaynaklardan alması olasılığını düşünmesine rağmen; hiçbir kanıt bulamadı ve Gazzâlî'nin bu sonucu kendi başına çıkardığını belirtti. Griffel bu sonuca vardı; çünkü bu görüşü öğrenmede Gazzâlî için olası bir İsmâîlî kaynak olarak sadece Hamîdüddin el-Kirmânî'nin kozmolojisini görüyordu. Griffel'in haklı olarak belirttiği gibi Gazzâlî'nin Kirmânî'ye aşına olduğuna dair çok az kanıt vardır. Ayrıca Kirmânî, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın İlk Muharrikinin; gerçek

¹³⁰ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 51; *Mişkât*, 184.

¹³¹ Nâsır-i Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfir*, 177.

¹³² Nâsır-i Hüsrev, *Six Chapters*, 66 (İngilizce); 29 (Farsça). Ivanow'un çevirisini uyarladım.

Tanrı tarafından yaratılan İlk Akıl olduğunu öne sürmüş ve asla İlk Aklın, Zorunlu Varlık olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmemiştir. Ancak Nâsır-ı Hüsrev'in yazılarında Zorunlu Varlığın (Vâcibu'l-Vücûd) -filozofların Tanrısı-, aslında Tanrı'nın kendisi değil; ilk kaynak varlık (Mebde-i Evvel) olan Küllî Akıl olduğu açık ve net bir ifadedir. Farklı varoluş (mevcûdât) türlerini açıklayan Nâsır anlatmaktadır ki:

Bil ki kardeşim, var olanın iki çeşidi vardır: Biri zorunlu (vâcib) ve diğeri (mümkün) ... Bu açıklamaya göre bütün âlem, Zorunlu Varlık (hest-i vâcib) olmadan var olamayan muhtemel bir varlık [hest-i mümkün]tir. Kaçınılmaz olarak, âlemin yaratıcısı [yani Küllî Akıl] zorunlu bir Varlık olmalı, çünkü eğer koşullu bir varlık olduğunu söylersek, o zaman aynı zamanda bir Zorunlu Varlık olmalıdır. O zaman bu noktada duralım [ve söyleyelim] ki: Âlemin yaratıcısı bir Zorunlu Varlık iken, âlemin kendisi bir koşullu varlıktır. Tıpkı bir hurma-dalı bir mümkün varlık olduğu gibi; zira ondan hurma ağacı var olabilir ya da olmayabilir. Bahsettiğimiz gibi varlık iki çeşittir ve her ikisi de türdür ve bir türün bir cinsi olması gerekir. Cinsin, zaman içinde ya da başka bir şeyde değil; sıralamada hem türlere hem de zorunlu ve mümkün olana üstün olması kaçınılmazdır. Bu, Tanrı'nın Emri- O'nun adı, Aziz olmalı- ki bu mutlak varlıktır (hest-i mutlak); yokluktan varlığa gelen Varlıktır. O'nun altında [Küllî] Akıl olan Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık (yani Aklın altında olan [Küllî] Ruh) ... vardır. Neden ya da Etki olmak, Tanrı için yerinde değildir ve bu yüzden Tanrı'nın Varlık olduğunu söylemek uygun değildir.¹³³

Yukarıdaki pasajda Nâsır-ı Hüsrev, argüman modelini olasılıktan ileriye götürür. Nâsır'ın argümanı ve İbn Sinâ arasındaki dakik ilişki, bir tartışma meselesidir ve bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Dikkat edilmesi gereken en önemli şey, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi, Nâsır'ın Zorunlu Varlık (hest-i vacib) ve Mümkün Varlık (hest-i mümkün) kategorilerini nasıl etkilediğidir ve yine kozmosun bütünüyle mümkün bir varlık olduğunu ve var olması için de Zorunlu Varlığı gerektirdiğini savunmasıdır. Fakat sonraki pasajda Nâsır, Zorunlu Varlığın aslında Tanrı yerine Küllî Akıl (akl-i külli) olduğunu bildirdiği zaman filozoflardan ayrılır. Nâsır, varlığı (hesti) bir süper cins gibi anlamakta ve (aynı zamanda) Zorunlu ve Mümkün Varlığı, varlık cinsinde iki tür olarak kabul etmektedir. Ontolojisine uygun olarak Nâsır; Mutlak Varlık (hest-i mutlak) ile varlığın cinsini eşitler ve ayrıca Küllî Varlığa ve kozmik hiyerarşinin geri kalanına neden olan ve sürdüren Mutlak Varlığı, Tanrı'nın Emri ile eşleştirir. Sonuç olarak Nâsır, Tanrı'nın hem nedenlerin hem de etkilerin ötesinde ve Mutlak Varoluşun bile Tanrı'nın Emri veya 'yaratma' yasası (ibda') olduğu için varlığı tamamen aşığı İsmâîlî pozisyonu açıkça onaylar. Bu nedenle, ilginç bir cedelci hareket içerisinde Nâsır-ı Hüsrev, filozofların Tanrı'sını gerçek Tanrı'nın

¹³³ Nâsır-i Hüsrev, *Knowledge and Liberation*, 42.

bir derece altına koydu. Böylece, Nâsır-ı Hüsrev'in -Zorunlu Varlık, gerçek Tanrı'nın ilk eseri olan Küllî Akıldır- iddiası, Gazzâlî'nin filozofların Tanrı'sını, gerçek Tanrı'nın ilk yaratışının (hilkat) derecesine indirmesine benzemekte ve açıkça işaret etmektedir. Griffel'in de belirttiği gibi filozofların Tanrısı, doğasının gerekliliğinden dolayı ve bir irade eylemi olmaksızın âlemi ortaya çıkardı (yarattı). İsmâîlîler de aynı eleştiriyi Tanrı'yı ilk Neden olarak görmeleri açısından filozoflara getirdi. Eğer Tanrı İlk Nedense, O zaman âlemi O'nun etkisi olarak zorunlu bir şekilde üretir. Bunun tersine İsmâîlîler, Tanrı'nın sebep ve etkinin ötesine geçtiğini ve tüm nedenlerin ve etkilerin Tanrı'nın iradesinden meydana geldiğini ileri sürmüştür. İsmâîlîler için Küllî Akıl, Tanrı'nın Emri aracılığıyla varlığa gelen ilk yaratılan varlıktır ve Küllî Nefs, kendi doğasının gereği olan Akıldan yayılır. Bu temelde Nâsır-ı Hüsrev; filozofların Zorunlu Varlığını, Küllî Akıl ya da -Gazzâlî'nin de görüşü olan- İsmâîlî kozmolojisinin ilk Yaratılan Varlığı ile tanımlamaktadır. Dahası Gazzâlî, Sufiler'in gerçek kozmolojisini açıkladığında, bu grubun "Tâbî Olunan Bir" ya da -gerçek Tanrı olmasını engelleyen- ilk yaratılan varlıkla ilgili bir şeyleri tanıdığını kaydeder:

*Ayrıca onlara, bu kitabın açığa çıkaramayacağı bir sır yüzünden bu "Tâbî Olunan Bir" (al-muta') in, saf birlikle ve en yüksek mükemmeliyetle bağdaşmayan bir özellikle nitelendirilmesi açıklanmıştır.*¹³⁴

Gazzâlî'nin görüşüne göre Tâbî Olunan Bir ya da Güneş meleşti, gerçek Tanrı olamaz; çünkü "Saf Birliği" olumsuzlayan bir niteliğe sahiptir. Bu, Tâbî Olunan Bir'in "saf birliği" engelleyen bir niteliğe (Şifa) sahip olmasından dolayı çokluğun bir türünden muzdarip olmasına karşın; yalnızca "saf olan"ın gerçek Tanrı olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde Nâsır-ı Hüsrev, "Birlik" kavramını tartışarak gerçek Tanrı ile İsmâîlî kozmolojinin Küllî Akıl arasındaki farkı açıklar. "Bir" in farklı anlamlarına dair "*Câmiu'l-Hikmeteyn*" in bir bölümünde Nâsır, "Bir" in iki türü olduğunu belirtir: 'Saf Bir' ve 'Çoklu Bir'. Aşağıdaki pasajda, Tanrı'nın "Saf Bir" olduğunu ve Küllî Akıl'ın "Çoklu Bir" olduğunu açıklıyor. Çünkü Küllî Akıl, iki yönden oluşmaktadır: "Birlik" ve 'Birliğin' haznesi olarak hizmet eden bir 'Madde' (Cevher). Nâsır, Tanrı'nın Emri ile Akıl "birlik" yönünü belirtmektedir:

Düşüncelerinde olabildiğince yakınlaşan Akıllı adamlar, Gerçek Yaratıcıyı "Saf Bir" olarak adlandırırlar. Çoklu Bir, 'Birliğe' ve "Bir"e bölünebildiğinden O'nun bir kısmı şeylerin sırasına göre "Birlik"e ve diğeri "Madde" [cevher]ye sahiptir. O, hiçbir şeyden meydana gelmez. O, ayrıca şeylerin sırasında iki ile çoğalabilir.

¹³⁴ Gazzâlî, *Niche of Lights*, 51. *Mışkât*, 184. Çeviriyi önemli ölçüde değiştirdim.

*Onlar: Çoklu Bir, bölünmeye ve çoğalmaya tabi iken 'Saf Bir', bunlardan hiçbirine maruz değildir, derler.*¹³⁵

Nâsır'ın Küllî Akılın "Saf Bir" olmadığına dair açıklamaları, Gazzâlî'nin "Saf Birlik"ten yoksun olduğu için Tâbî Olunan Bir'in gerçek Tanrı olamayacağına dair yorumlarına çok yakındır. Aslında Landolt, "Emr" in saf birliğe sahip olmaktan Tâbî Olunan Bir'i engelleyen özel bir nitelik olduğunu söyleyerek Gazzâlî'yi okur.¹³⁶ Eğer bu okuma doğruysa o zaman Nâsır'ın-ki kendi maddesiyle birlikte hem "Birliğe" (vahdet) hem de 'Emre' sahip olduğu için Küllî Akılın -Çoklu Bir'in-karma olduğuna dair açıklamalarıyla tam olarak eşleşir. Gazzâlî'nin "Tâbî Olunan Bir'i, "doğrudan bağlantıyla değil, Emir ile" Ay- Melek'i zorladığı gibi; Küllî Akıl da -Emir ile tanımlanan- tevhidin ışığını Küllî Nefs'in üzerine yayar ve sonra Akıldan gelen bu yayılma Kozmosu yaratır ve sürdürür. Böylece hem Nâsır-ı Hüsrev hem de Gazzâlî, aynı terminolojiyi kullanarak ilk yaratılan varlığı benzer çizgilerle birleştirir.

SONUÇ:

Bu makalenin ilk argümanı, "*Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*"de Gazzâlî'nin sunduğu İsmâilî materyalin büyük bir bölümünü Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerine dayandırması ve Gazzâlî'nin İsmâilî kaynaklarından biri olarak "*Vech-i Dîn*"e büyük ihtimalle ulaştığını ortaya koyması olmuştur. İkinci argümanı, Gazzâlî'nin "*Miškâtü'l-envâr*"daki kozmoloji, epistemoloji ve nübüvvet öğretilerinin Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinde bulunan İsmâilî öğretile mukayese edilerek aikkatli bir şekilde okunmasının birçok benzerlik ve ortak kelime dağarcığını ortaya koyduğunu göstermiştir. Onların epistemolojisindeki manevi ve fiziksel âlemin benzerlik ve uyumuyla ilişkili olan iki âlem modeli gibi kozmolojik pozisyonlar ve Nübüvvet teorilerindeki büyük örtüşmeler, Gazzâlî'nin Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâilî eserlerinden bu tür görüşleri türetmiş olabileceğini düşündürmektedir. Üçüncü argüman, Gazzâlî'nin *Miškât*'ının perdeler bölümündeki gerçek Tanrı'nın, Aristotelesçilerin İlk Muharrikinden ve filozofların Zorunlu Varlığından daha üstün olarak sunulduğu İlahi âlem öğretisinin, Nâsır-ı Hüsrev'in Yeni Eflatuncu teolojisini tam olarak yansıttığını ortaya koymuştur. Nâsır-ı Hüsrev'e göre Küllî Nefs, Evrenin İlk Muharriki ve Yararıdır; Küllî Akıl, filozofların İlk Nedeni ve Zorunlu Varlığıdır ve gerçek Tanrı, her ikisinin de yaratıcısıdır.¹³⁷ Gazzâlî'nin, Nâsır-ı Hüsrev'in (diğer çalışmalarına da yansıyan)

¹³⁵ Nâsır, *Between Reason and Revelation*, 138. Cevher'i 'öz' yerine 'madde' olarak yeniden tercüme ettim; Ormsby'nin sunumunda da başka değişiklikler yaptım.

¹³⁶ Landolt, *Some Notes on the Mishkat*, 44-6.

¹³⁷ Burada Gazzâlî'ye atfedilen *Me'âricü'l-kuds*'ın Nâsır-ı Hüsrev ile aynı terminoloji ve kelime haznesinde belirgin bir Neoplatonik kozmolojik hiyerarşi sunduğunu belirtmek gerekir. *Me'âric*'in kozmolojik hiyerarşisi şunlardan oluşur: Tanrı - Originator (el-mübdi'), God's Command (emr) - Orijinasyon (el-ibdâ'), Evrensel Akıl (el-aklu'll-küllî) - İlk Kaynak Varlık (el-mebdeü'l-evvel), Evrensel Ruh (el-nefsü'l-küllî). Bu çalışmanın kozmolojisi hakkında daha

aynı yaklaşımı benimsediği "*Vech-i Dîn*"in on birinci bölümündeki Güneş ve Ay ile döneminin dini grupları tarafından ibadet edilen en yüce iki ruhani meleksel varlığı eşitleme fikrini türetmesi, büyük ihtimaldir.

Bu çalışmanın sonuçları, akademik çalışmalarda yaygın olan -Gazzâlî'nin İsmâîlî materyallere erişemediği ya da detaylı bilgiye sahip olmadığından onun üzerindeki İsmâîlî etkinin ya olası olmadığı ya da önemsiz olduğu- görüşün yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir. En azından bu çalışma, Gazzâlî'nin *Fedâ'ih*'de yazdığı İsmâîlî materyaline dayanarak Nâsır-ı Hüsrev'in bazı yazılarına erişmiş olabileceğini göstermiştir. Aynı zamanda Gazzâlî'nin *Miškât* kozmolojisinin hem terminoloji hem de içerikte Nâsır'ın İsmâîlî kozmolojisi ile pek çok ortak yönü paylaştığını göstermiştir. Dahası bu bulgular, Gazzâlî'nin "*Miškâtü'l-envâr*" kozmolojisi ve İlahi âlem öğretisinin çoğunu İsmâîlîlerden türettiğini göstermektedir. Böylece Landolt'un iddiasına göre Gazzâlî, "Bâtınî teorilerini kendi Sufi âlem görüşüne uygun olacak şekilde" uyarlamıştır.¹³⁸ Nitekim Gazzâlî, "*Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye*"indeki İsmâîlîlerin "yanılmalarına" (*Fedâ'ih*) saldırırken; açıkça Bâtınî kozmolojisinde (*fezâ'il*) bazı değerler bulmuş ve onları kendi dünya görüşüne dâhil etmiştir.

fazla bilgi için bk. Abdülhak Ensârî, 'The Doctrine of Divine Command: A Study in the Development of Ghazali's View of Reality', *Islamic Studies* 21/3 (1982), 1-47. *Meâricu'l-kuds* hakkında en son tartışma için bk. Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 289. İleride yapılacak çalışmalar, Nasir-i Hüsrev'in kozmolojisini *Meâricu'l-kuds* ile karşılaştırabilir.

¹³⁸ Landolt, '*Some Notes on the Mishkat*', 46.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed
