

# Gazâlîci Sebepliliğin Metodik Çerçevesi

Yrd. Doç. Dr. Hasan AKKANAT\*

**Atıf / ©-** Akkanat, H. (2013). Gazâlîci Sebepliliğin Metodik Çerçevesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 23-56.

**Özet-** *Gazâlî'nin sebeplilik teorisini anlamak, onun tevhid fikrini anlamaktan geçer. O, tevhid konularını ilkin el-İktisâd'da incelemekle birlikte, tevhidin asıl tanım ve içeriğini İhyâ'da belirler. İhyâ, tevhidin bize evrendeki bütün nesne ve olayların tek failinin Allah olduğunu söyler. Bu anlayış, kâinatta pek çok fail sebebin olduğunu söyleyen Aristotelesçi felsefenin sebepliliğiyle çelişir. Dolayısıyla Aristotelesçi felsefenin sebepliliği bize Gazâlî'nin tevhid çerçevesinde incelediği sebeplilik teorisini anlama imkanı vermeyecektir. Öyleyse Gazâlîci sebeplilik teorisinin anlaşılması için, öncelikle, tevhidin tanımı, konuları ve referans ağının belirlenmesini gerektirir. Tevhid ise, yalnızca İhyâ'dan bulabileceğimiz bir konudur. Konu hakkında çalışma yapan çoğu Gazâlî uzmanı bu önemli noktayı gözden kaçırmış görünmektedir.*

**Anahtar sözcükler-** *Gazâlî, sebeplilik, tevhid, İhyâ*



## 1. GİRİŞ

Ortaçağ paradigmasında yer alan bir düşünür, bütünüyle agnostik bir tavır almadığı sürece, sebepliliği nasıl olumsuzlayabilir? Ortaçağ mantık dünyasında kıyas, bilindiği gibi, öncüllerde 'orta terim' olarak yer alan herhangi bir sureti, fail veya gaye sebeplerinin zorunlu olarak günyüzüne çıkarması, yani kesin bir sonuç ortaya koyması üzerine kurgulanmaktadır. Mademki 'sebeplilik' suretinin *zorunlu olarak* olumsuzlanması bile yalnızca bir kıyasla dile getirilebiliyor, o halde sebeplilik eleştirisi kendinde bir çelişki barındırmayacak mıdır?

\* Çukurova Üni. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Tarihi ABD., e-posta: hasan\_akkanat1971@hotmail.com

Bu iki soru, elinizdeki incelemenin yazarının bir zamanlar Ortaçağ mantık mirasının peşinden iz sürdüğü uzun mesailerinde zihninde canlılığını hiç yitirmeden beklediği ve zamanı gelince onu bu incelemeye yönelttiği temel saiktir. Bu iki soru, kendinde bir hakikat barındırır da, gerçekte yazarın önyargılarıydı ve soruları yönelttiği muhatabının, yani Gazâlî'nin eserlerinde Ortaçağ paradigmasına bağlı kaldığı sürece, *sebepliliğe karşı bir bilgi imkanı* bulabileceğini ummuyordu. Bu nedenle amacı, Gazâlî'nin sebeplilik hakkındaki görüşlerini analiz etmek, onları kronolojik bütünlüğü içerisinde, belki de eserlerin değil, eserlerdeki kontekstine göre tespit etmek ve 'sebeplilik' teriminin her bir meseledeki kontekstinin delaletini saptamaktı. Aslında bu amacı belli ölçüde gerçekleştirmişti de. Ne var ki probleme yoğunlaşıp Gazâlî'nin sebepliliğe ait temel metinlerini ve kontekstlerini modern incelemeler eşliğinde yorumlamaya başladığında, gördü ki, bir yandan problemin referans ağı diğer yandan da ortaya konulan literatür çokluğu, incelemeye ayrılan sayfaları aşım geçecek bir meblağa ulaşacaktı. Örneğin yalnızca *Tehâfut*'un 'Onyedinci Mesele'si üzerine son yirmi yılda yazılanlar bile, neredeyse bir şerh külliyyatına ulaşmış seviyedeydi. Bu külliyyatları da asıl metinler eşliğinde defalarca incelediğinde, Gazâlî'de sebepliliği bütünüyle dışarıda bırakan bir bilgi imkanı bulamadı; buna karşın bulduğu şey bundan çok daha fazlasıydı. Yine de edindiği o olağanüstü intiba karşısında bir önyargısı daha baş gösterdi: Modern okumalar, gerçekte, Gazâlî'nin metinlerinin öngörülerini miydi yoksa modern araştırmacıların o kontekstlere yüklediği bütünüyle öznel anlamlar mıydı?

Ayrıca yazar, bu karşılaştırmalı okumaları esnasında, modern araştırmacıların bir dizi sorunlarına da rastladı. Bunlar derin metin analizlerinde kaybolan araştırmacıların çoğu kez gözden kaçırabileceği, buna karşın büyük emeklerle vücuda getirdikleri ve her şeye rağmen övgüye değer incelemelerini alttan alta dönüştüren genel metodik sorunlardı. Bunların en önemlisi, onların, Gazâlî'nin sebeplilik teorisini şekillendiren tevhid düşüncesini, tevhidin hangi ontik alandan ve nasıl elde edileceği, tevhidin temel ilkelerini ve bunların Peripatetik sebeplilikte onayladığı veya karşı çıktığı noktaları açıkça saptamamış olmalarıydı. Bu konuları belirleme yanında yazarın amacı, gerek buraya koyma imkanı bulamadığı Gazâlîci sebepliliğin analizlerine metodik bir çerçeve belirlemek, gerekse aşağıda anaacağı birbirinden değerli modern çalışmalara bir katkı yapmaktır.

## 2. MEVCUT ÇALIŞMALARIN GENEL DEĞERLENDİRİLMESİ

Wolfson, *Kelam Felsefeleri* adlı eserinde, *Tehâfut* ve *İhyâ* çerçevesinde, Gazâlî'nin sebepliliği reddettiğini,<sup>1</sup> Alon, *Al-Ghazali on Causality* adlı makalesinde, *Tehâfut*'un 17. Mesele'si çerçevesinde, Gazâlî'nin sebeplilik konusunda felsefe ile kelamı uzlaştırdığını<sup>2</sup>; Abrahamov, *Al-Ghazâlî's Theory of Causality* adlı makalesinde, *el-Maksad, el-İktisâd, Kitabu'l-Erba'în* ve *İhyâ* çerçevesinde Gazâlî'nin ilâhî sebeplerle ikincil sebepleri birleştirdiğini, ikincil sebepleri de Tanrı'nın yaratmasına bağladığını<sup>3</sup> ileri sürer. Frank, *Creation and Cosmic System*'de, Gazâlî'nin Tanrı dışındaki varlıklarda nedensel etkiyi inkar etmediğini, bundan dolayı sebeplilikte ikircikli bir durumda kaldığını belirtir.<sup>4</sup> Frank'ın sözkonusu çalışmasındaki yanlışlıkları kendi bakış açısına göre düzeltmek üzere *Ghazâlian Causes and Intermediaries*'i kaleme alan Marmura, önceki düşünürlerden farklı olarak, Gazâlî'nin sebepliliği tanrısal kudret ve irade bağlamında incelediği sonucuna vararak doğru bir görüş sunar. Buna karşın o da *İhyâ*'daki ontik alanları ayırarak, alışkanlığa bağlı (*habitual*) sebepler ile gerçek sebepleri bu alanlara yerleştirme noktasında daha isabetli davranabilirdi. Yine Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı (Al-Ghazâlî's Philosophical Theology)* adlı yoğun ve hacimli çalışmasında sebepliliğe geniş yer ayırır ve *İhyâ* için ayrı bir başlık açar. Ne var ki, o da bu bölümde sebepliliği sistematik bir zemine çekerek daha açık bir metot belirleyebilirdi.

Bize göre, Gazâlî'nin sebeplilik teorisini ortaya koyacak bir çalışma, öncelikle Gazâlî'nin tevhid anlayışının çerçevesini belirlemesi ve bu anlayışın sebeplilikteki hangi noktaları onayladığını ve hangi noktaları onaylamadığını açıkça saptaması gerekir. Mesele'nin çözümü, her şeye rağmen, bu kadar kolay değildir. Çünkü tevhid bilgisinin nereden ve nasıl edinileceği konusu, yukarıdaki çerçevenin belirlenebilmesi bakımından, araştırılması gereken bir diğer noktayı oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, mevcut çalışmalar hakkında ortaya şöyle bir tablo çıkacaktır:

<sup>1</sup> Harry Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, İst. 2001, s.421.

<sup>2</sup> Ilai Alon, "Al-Ghazali and Causality", *Journal of the American Society*, 1980/100, p.397.

<sup>3</sup> Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica* (1988/67), p.97-98.

<sup>4</sup> Richard Frank, *Creation and Cosmic System: al-Ghazâlî & Avicenna*, Heidelberg 1992, p.36-37.

- a) Araştırmacılar, Abrahamow'un da belirttiği gibi, sebepliliğe özellikle *Tehâfu'tun* 17. Meselesi çerçevesinde yaklaşmışlardır.
- b) Yine Marmura'nın *Ghazâlian Causes and Intermediaries*'te R. Frank'a önerdiği gibi, araştırmacılar, Gazâlî'nin sebeplilik hakkındaki fikirlerini tetkikte genellikle eserlerin kronolojik sıralamasına göre yapmamışlardır.
- c) Araştırmacılar, Gazâlî'nin, anlamlarını birbirine yaklaştırdığı veya uzaklaştırdığı terimleri gözden kaçırmışlar ve aynı terimlerin bütün eserlerinde hep aynı anlamlara geldiğini varsaymışlardır. Örneğin 'illet' terimine, Gazâlî *İktisâd*'da, – 'vasıta' anlamına da gelen ve Tanrı'ya hamledilen 'sebepl' teriminden farklı olarak- bir kelamcı bakış açısıyla yaratıcı (*fâil*) anlamı yüklemiş ve onu 'tevellüd'ü gerçekleştiren temel saik gördüğü için hem illeti hem de tevellüdü Allah'ın kudret ve yaratması açısından reddetmiştir. Buna karşın sebep ve illet terimlerini *Tehâfu'te*, o ikisinin anlamını aynı fonksiyona indirgeyen filozofların diliyle okumuş ve ikisine de yine Allah'ın kudreti ve yaratması açısından eleştiriler getirmiştir. O halde daha baştan 'sebeplilik' teriminin bile kendisi problematik bir hal almış olmaktadır. Oysa araştırmacılar 'sebepl' olarak yazılan her terimi, Gazâlî'nin eleştirmedeği yerlerde, onun payına düşen bir çelişki olarak yorumlamışlardır.
- d) Sebeplilik, Gazâlî düşüncesinde, Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri konularının, yani 'tevhid'in kesinlikle tali bir meselesidir. Dolayısıyla sebepliliği temel aralık asıl konuları yorumlamak, Gazâlî'nin deyimiyile şartlıy ( *meşrûl* ) şartın önüne almak demektir. Çünkü sebeplilik düşüncesi, fonksiyonel olarak, somut fail illetlerin yaptırımına indirgendiğinde, mülk ve şehâdet âlemi üzerinden yapılan yanıltıcı bir yoruma dönüşür. Allah'ın yaratma ve kudret sıfatı, örneğin tevellüt,<sup>5</sup> seçim (*ihiyâr*) ve tabiat gibi fail illetlerle aynı alanı paylaşan ama birinin varlığı diğlerinin varlığını tehlikeye atan zıt karakterli unsurlardır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri ne kadar iyi analiz edilirse, Gazâlîci sebeplilik düşüncesi de o denli iyi anlaşılacaktır. Gazâlî bu denklemde, elbette tevhid cephesinde yer aldığından, elimizdeki tek mümkün kriter de tevhid olmalı, sebeplilik ise bu kritere göre saptanmalıdır. Araştırmacılar Gazâlî'nin kendi

---

<sup>5</sup> Gazâlî, tevellüdü, evrende, sonuçlarını zorunlu olarak doğuran fail illetlik formülasyonu olarak görür.

tevhid anlayışından değil, Peripatetik sebeplilikten baktıkları için, meseleyi sistematik bir zemine çekmede sıkıntılar yaşamışlardır.

- e) Öyleyse Gazâlî'nin *Mi'yâr*, *Tehâfut* ve *el-İktisâd*'la başlayan, *İhyâ*'ya sonradan dahil ettiği ve Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve fiilleri konularını ele aldığı *er-Risâletu'l-Kudsiyye fî Kavâidi'l-Akâid* adlı bölümü; bu bölümden bir müddet sonra yazdığı *Şükür*, *Tevhid* ve *Tevekkül* ve nihayet '*Acâibu'l-Kalb* bölümleri ile zirveye çıkan ve nihayet *el-Maksad* ve *el-Erba'in*'le devam eden bu dönemi bir bütün olarak okunduğunda onun fikirlerinde neredeyse sabit kaldığı bir çizgisi ortaya çıkacaktır. Bu çizgide değişmeyen vakia, ifade ettiğimiz gibi, Allah'ın yaratma, kudret ve iradesini sınırlandıracak her türlü düşünce ve imaya kesin tavır almış tavizsiz bir reaksiyonun bulunmasıdır. Bu söz, davranış ve imalar, şu ya da bu meselelerde, şu ya da bu eserlerde, kimi kez 'fail illet', kimi kez 'seçme hürriyeti' kimi kez 'tabiat' kimi kez 'tevellüt' adları altında kümelmiş, filozof ve kelamcılarının gerçekliğinden şüphe etmediği, ontik açıdan gerçek ama *epistemik açıdan* bir tür sanal âlemin ('*âlemu'l-mulk* ve '*ş-şehâde*) elemanlarıdır. İşte bu epistemik açıdan sanal âlem ile gerçek âlem ('*âlemu'l-melekût*) arasındaki ayırım, madalyonun iki cephesini de birlikte görebilecek, yani evrene hem vasıtalar (*esbâb*) hem de Allah'ın fiilleri açısından bakan bir gözün tefrikiyle ortaya çıkar. O halde burada hem bu iki ontolojik alanı bilen hem de onu gerçekte olduğu şekliyle Allah'ın fiillerine hamledecek bir epistemolojik çıkarım (*keşf*) ve çıkarıcı (*ehl-i mukâşefe*) olması gerekir. Oysa modern araştırmacıların da dahil olduğu araştırmacılar, Abrahamov'un da sezdiği üzere, bu metodolojiyi gözden kaçırdıkları için, bütün incelemelerini sebeplilik üzerinden yürütmüşlerdir.

Mevcut metodik sıkıntılar, saptayabildiğimiz kadarıyla, budur. Bu sıkıntıların ortaya çıkması gayet doğaldır. Çünkü Gazâlî, sebepliliği, pek çok eserinde metodik bir temele dayandırmaya çalıştığı temel akide konuları eşliğinde incelediği için, bu eserlerin paralel okumalarında onun temel akidevî kaygılarını ve bunların sebeplilik meselesine yönelik olumlu ya da olumsuz referanslarını belirlemek son derece zordur. Bu çok merkezli referans ağın, kuşkusuz, kendi içinde metodik bir çerçevesi olmalıdır. En azından, Gazâlî, akidevî konuları belirli bir metot çerçevesinde dile getirmiş ve sebepliliği bu çerçevenin referansıyla saptamaya çalışmışsa, o halde böyle bir tespit, bize önemli bir kalkış noktası sağlayabilir. Bir başka ifadeyle, onun mevcut tevhid metodolojisini ortaya koyabilirsek, aynı ölçüde, sebeplilik teorisinin sınırlarını da saptayabiliriz. Ancak o, bu metodolojiyi hangi

eserinde kurgulamış olabilir? Genel bir Gazâlî okuması, bu konuda, *İktisâd'ı*, *İhyâ'yı*, *el-Maksad'ı*, *el-Erba'în'i* ya da *Cevâhir'i* adres gösterebilir. Ancak detaylar ve paralel okumalar, bizi *İhyâ'*ya yönlendirecektir.

### 3. İHYÂ'NIN TEVHİD VE SEBEPLİLİKTEKİ MERKEZİ KONUMU

'Sebeplilik', Gazâlî'nin zihninde genel olarak ne anlama gelmektedir? Bunu tespit edebilmemiz için bize gösterdiği açık bir tanım var mıdır? Eğer bu soruların yanıtı, onun herhangi bir eserinde doğrudan bulunsaydı, öyle sanıyoruz ki, mesele hakkında bu kadar çetin tartışmalar yaşanmazdı. Buna karşın tevhid meselesi, dolayısıyla da onun etrafında şekillenen sebeplilik konusundaki en metodik açıklamalar, bizim de incelememizde merkeze alacağımız eseri, *İhyâ-u 'Ulūm'i'd-Dîn'*dedir. Ancak *İhyâ'*nın İbnu'l-Esîr'in haber verdiği üzere, Gazâlî'nin Bağdat'tan çıktıktan sonra tasnifine başladığı ve Dimeşk'te, yani bu günkü Şam'da büyük kısmını okuttuğu bir eser olması,<sup>6</sup> bir takım haklı itirazları da beraberinde getirecektir. Örneğin Gazâlî'nin sebeplilik teorisindeki metodunu saptamak üzere Bağdat'tan ayrıldıktan sonra yazmaya başladığı *İhyâ'yı* temel almamız, daha önce Nizâmîye'de yazdığı *Mi'yâr*, *Tehâfut* ve *el-İktisâd* gibi eserlerine yapılacak atıfları güçleştirmeyecek midir? İlgili metodolojisini *İhyâ'*da kurguladıysa, o halde önceki eserlerinde hangi metodu kullanmıştır?

Öncelikle belirtilmesi gereken husus, bu çalışmadaki amacımızın, Gazâlî'nin bütün fikirlerinin ve hatta bütün bir sebeplilik düşüncesinin değil, sebepliliğin anlaşılabilirliği için belirlediği temel kriteri, bu kriterin ontik alanının ve bilgiye tahvilinin *İhyâ* üzerinden temellendirilmesidir. Yine de *İhyâ'*nın Gazâlî kronolojisinde orta dönem eserlerinden olduğu bir vakiadır. *İhyâ'yı* merkezi konuma alabilmemiz için, o halde, diğer eserlerle konu, amaç ve metot bakımından bir mutabakatının olup olmadığını sorgulamamız gerekmektedir.

#### 3.1. Niçin İhyâ?

*Cevâhiru'l-Kur'ân*, *İhyâ'yı* ve diğer eserleri, fonksiyonel açıdan, yüksek ve aşağı ilimleri ihtiva etmek bakımından ikili bir derecelendirmeye tabi tutabileceğimizi bildirir. Aşağı ilimleri içeren ilk kısımda, (a) Kur'an kıssalarını içeren haberler, (b) kelam ve (c) fıkıh bulunur. Gazâlî kelam ve fıkıh ilimleri külliyyatına *er-Risâletu'l-Kudsîyye*, *el-İktisâd*, *Tehâfut*, *el-Mustazhirî*, *Huccetu'l-Hakk*, *Mufassalu'l-Hilâf*, *Mihakk* ve *Mi'yâr'ı* yerleştirir. Bu eserlerin

---

<sup>6</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1979, X/252.

içeriği, bir kalamcı ya da bir fakih nosyonuyla doğru orantılıdır. Yüksek ilimleri içeren ikinci kısma ise yalnızca *İhyâ'*yı dahil eder. Bu eserdeki ilmin yüksekliği, özellikle tevhid konusunu ihtiva etmesinden kaynaklanır ve bu yüksek ilim, gerçek muvahhidin, yani mutasavvıfın kimliğini belirler.<sup>7</sup> *İhyâ'*ya özel bir mevki veren bu ikili ayırımın, daha temelde, malumat ve muamelata raci olduğunu şimdiden kestirebiliriz.

Gerek *İhyâ'*dan gerekse *Tehâfut* ve *el-İktisâd* gibi önceki dönem eserlerden baktığımızda, tevhid, ortak bir esas olarak belirir. *İhyâ'*, bir farkla, ileride açıklayacağımız gibi, tevhidin çerçevesinin sınırlarını açıkça çizer ve daha önceki eserlerde farklı vesilelerle tartışılan ilahi zat, sıfat ve filleri bu çerçeveye yerleştirir. Bu çerçeveyi ise, bütünüyle mutasavvıfın görüş alanına koyar. Böyle bir tespit, o halde, bir problemi daha çözmemizi gerekli kılar: İnşa edeceğimiz metodik çerçevenin atıfları bizatihi *İhyâ'*nin yazıldığı tarihten mi yoksa Gazâlî'nin –elimizde varsa- tasavvufi düşünceyi benimsediği tarihten mi başlatılmalıdır? Eğer Gazâlî'nin ilgili görüşlerinin metodik çerçevesi onun mevcut eserleri üzerinden yapılacaksa, o halde *genel görüşe* uyarak bu çerçeveyi *İhyâ'*dan, dolayısıyla Gazâlî'nin Bağdat'tan çıktığı tarihten itibaren şekillendirmemiz ve önceki eserlerini göz ardı etmemiz gerekir. Ancak bu durumda da, eğer onun tasavvufi düşüncesi Bağdat'ta oluşmuşsa, o halde Nizamiye'deki son ders yılı olan 488'de yazdığı *Mi'yâr*, *Tehâfut* ve *el-İktisâd'*ı bütünüyle bu düşünceden, yani *İhyâ'*nin referans ağından muaf olarak yazdığına dair bir kanıt gerekecektir. Demek ki, evvel-i emirde, onun yalnızca bir sistem olarak *İhyâ'*ya aktaracağı tasavvufi düşünceyi ne zaman benimsediğinin tespit edilmesi ve ikinci olarak, *İhyâ'*nin referans ağı belirlendikten sonra geri dönerek bu ağın uzantılarının söz konusu eserlerde aranması, sorunun çözümünde yegane kriter olarak belirlemektedir.

Gazâlî'nin diğer eserlerindeki *İhyâ'*ya yönelik atıfları, Marmura,<sup>8</sup> Frank<sup>9</sup> ve Griffel<sup>10</sup> gibi uzmanların değerlendirmeleri ve bizim incelemelerimiz açısından, *İhyâ'*nin farklılığının, içerdiği konular ve gözettiği gaye bakımından değil, metot ve terminoloji bakımından tasavvufi bir eser olduğudur. Buna karşın bizim bu farklılığa *İhyâ'*nin gaye ve konularını dahil etmeyişimizin nedeni, hem Gazâlî'nin diğer eserlerinde incelediği meselelerde okuyucuyu konu bütünlüğünü yakalayabilmesi için çoğu kez *İhyâ'*ya yönlendirmesi

<sup>7</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, tah:M.R. Rıza el-Kabbânî, Beyrut 1990, s.38-41.

<sup>8</sup> Michael E. Marmura, "Gazâlian Causes and Intermediaries", *Journal of the American Oriental Society*, 115.1(1995), p.92.

<sup>9</sup> Richard Frank, *Al-Ghazâlî and Ash'arite School*, U.S.A. 1994, p. 29,87.

<sup>10</sup> Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev:İ.H. Üçer, M.F. Kılıç, İst. 2012, s.26.

hem de *İhyâ*'nın tevhid konusunun içerik bakımından büyük bölümünün diğer eserleriyle aynı konuları paylaşmasıdır. Bu nedendir ki, *İhyâ*'da yoğunlaşan tasavvufi perspektif, terminolojik olarak değil, ulaşılmak istenen amaç bakımından önceki eserleri kapsar. Gazâlî'nin *İhyâ*'da yaptığı, kesintisiz süregiden düşünce sistematiğini, gerek bilgi gerekse ahlak sahalarda 'örnek tip' olarak belirlediği ve muvahhid, ehl-i mukâşefe, siddik, mukarrabîn, evliya olarak da adlandırdığı 'mutasavvif' kimliği üzerinden tasavvufi bir inşa-sıdır. Yahut daha da belirginleştirirsek, *İhyâ*'da tasavvufi terminolojiyle ifşa ettiği gerçek düşünce sistematiği, diğer eserlerinde kelâmî, mantıksal ya da fikhî terminolojiyle ifadesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle *İhyâ*'nın, Gazâlî'nin kuşkusuz kendi eseri olması ve tasavvufi tevhid perspektifiyle yazılması, konuyu temellendirebilmek bakımından, bizim için iyi bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

### 3.2. İhyâ'nın Tasavvufî Özgeçmişi

Gazâlî, *el-Munkız*'da, ilk bilgi krizini yaşadıkdan sonra kelamcılarının, mantıkçıların, felsefecilerin ve Bâtînîlerin görüşlerini, en sonunda ise tasavvufu incelemeye *yöneldiğini* belirtir. (Buradaki yönelişin objesi, görünürdeki anlamıyla, tasavvufi malumat olmakla birlikte, *el-Munkız*'ın aşağıda tartışacağımız bir başka pasajı bunu nakzeder.) Tasavvuf hakkında okuduğu eserlerin listesini de veren Gazâlî, bu eserlerin okunması ve değerlendirilmesinden sonra, artık eğitim-öğretimi bırakarak Bağdat'ı terk etme isteğinin gelgitler eşliğinde yaklaşık altı ay sürdüğünü anlatır ve bu sürenin başında gerçekleşen bir başka krizin, yani tedristen soğumasının tarihini verir: Recep Ayı, 488 (Temmuz, 1095).<sup>11</sup> Bağdat'ı terk etmesi ise, yazma ve ders işini bütünüyle askıya alacağı bu altı (gerçekte beş) ayın sonuna, Zilkâde 488 (Kasım 1095) tarihine denk gelecektir.<sup>12</sup>

488 yılının Recep Ayı'nda baş gösteren kriz, listesini verdiği eserlerin okunması ve değerlendirilmesinden sonra ortaya çıktığına göre, demek oluyor ki, Gazâlî, 488 yılının en azından ilk altı ayında tasavvufî düşünceyle çoktan tanışmış ve verdiği listeyi çoktan tetkik etmişti. Bununla birlikte Hourani'nin kronolojisi, bize, bu ilk altı aya sığdırılan kabarık bir kitap listesi verir: Fatih Kütüphanesi 2921 numarada kayıtlı elyazması *Tehâfu*'un yazılış tarihi olarak 10 Muharrem 488'i göstermektedir.<sup>13</sup> Aynı yıl içerisindeki yazılan diğer eser *Mi'yâru'l-'İlm*'dir. *Tehâfu*'ten edindiğimiz izlenim, bu eserin *Tehâfu* ile birlikte ya da hemen

---

<sup>11</sup> Ebû Hâmîd el-Gazâlî, *El-Munkız mine'd-Dalâl*, Mecmû'at-u Resâil içinde, Beyrut 1998, s.553.

<sup>12</sup> A.e., s.561.

<sup>13</sup> George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, v.104.2 (1984), p.292.



sonrasında yazıldığıdır. Çünkü ilkin *Tehâfu*'un 'Dördüncü Mukaddime'si okuyucularına *Mi'yâr*'ı hemen ezberlemelerini tavsiye etmekte; ikinci olarak, bu mukaddimenin hemen ardından gelen 'Meselelerin Fihristi' bölümü, *Tehâfu*'un mantıksal konularını *Mi'yâr*'ın (gelecek zaman moduyla) *açıklayacağını* belirtilmekte ve son olarak, 11. Mesele, tartıştığı bir problemin yine *Mi'yâr*'da tasnif edildiğini söylemektedir.<sup>14</sup> Buna karşın *Mi'yâr*, sebepliliğin modal yapısını incelerken, konunun *Tehâfu*'te detaylıca tartışıldığı belirtir.<sup>15</sup> Öyle görünüyor ki, Gazâli bu eseri *Tehâfu*'ten önce yazmaya başlamış ve muhtemelen kalan kısmını yine *Tehâfu*'u yazarken bitirmiştir. Dolayısıyla onun yazılış tarihi 488 (m.1095) gibi görünmektedir. Bir başka eser olan *Mihakku'n-Nazar*, Hourani'nin belirttiğine göre, *Mi'yâr* ile birlikte yazılmış ancak ondan sonra 488'de öğrencilere verilmiştir. *Mi'yâr*'da tasnif edileceği haber verilen bir diğer eser, *Mizânu'l-'Amel*'dir.<sup>16</sup> Bu eserin de 488 yılında yazıldığına dair uzmanlar ittifak halindedir.<sup>17</sup> Bunların dışında *Fedâihu'l-Bâtınıyye* ve *el-İktisâd* eserleri de aynı yıl içinde ve yine *Tehâfu*'ten sonra yazılmıştır. Zaten Bâtınîlere ait incelemeler, *el-Munkız*'da felsefî incelemelerden sonra ama tasavvufî incelemelerden önce zikredilir. O halde *Fedâih* de aynı yıl içerisinde tasnif edilmiş, ancak 487 yılında kamuoyuyla paylaşılmıştır.<sup>18</sup> Hourani *el-İktisâd*'ın ancak 488 yılının ikinci altı ayında, yani Gazâli'nin Recep Ayı'ndaki krizinden sonra yazabileceğine ihtimal verir.<sup>19</sup> Ancak Gazâli, değil bu dönemde eser yazmak, yeme ve içmeden bile kesildiğini belirtir. Her şeye rağmen bu eserin yazılış tarihi de yine 488 yılıdır.

O halde Gazâli, 488 yılının ilk altı ayı içerisinde, bir yandan tasavvufî düşüncüyü hazmederken, diğer yandan altı eser kaleme almış yahut onları bu yıl içerisinde tamamlamıştır. Eğer bu eserlerin ilkin *Tehâfu* olarak belirler ve onun Fatih Kütüphanesi'ndeki nüshasının istinsah tarihini temel alırsak, 488 yılının ilk altı ayında, Gazâli'nin her ay bir kitap yazdığını varsaymamız gerekir. Bu yazma işlemi esnasında da yine tasavvufî eserleri bitirmiş ve onların değerlendirmesini yapmış olması gerekir.

Gazâli'nin üretken kişiliğini göz ardı etmesek bile, ne var ki bu varsayımlar başka kanıtlarla teyit edilmeye muhtaçtır. Nitekim Griffel bu konuda bizi Ebu Bekr İbnu'l-'Arabî'nin

<sup>14</sup> Ebû Hâmid el-Gazâli, *Tehâfutu'l-Felâsife*, tah:S.Dünyâ, Kahire 1972, s.200.

<sup>15</sup> Ebû Hâmid el-Gazâli, *Mi'yâru'l-İlm*, tah:S. Dünya, Mısır 1961, s.191.

<sup>16</sup> A.e., s.348.

<sup>17</sup> Hourani, *A Revised Chronology*, p.294.

<sup>18</sup> Griffel, *Gazâli'nin Felsefî Kelamı*, s.70.

<sup>19</sup> Hourani, *A Revised Chronology*, p.294.

eserine yönlendirir. Gazâlî'nin Bağdat sonrasında kısa süreliğine öğrencisi olan İbnü'l-'Arabî, *el-'Avâsım*'da şöyle söyler: "(...) Onunla Medînetu's-Selâm'da karşılaştığımızda 490 yılının Cemâziye'l-'âhir'iydi. O, nefsinin 486 yılından bu vakte kadar, 5 yıldan beridir, tasavvufî yolla eğitmişti (râza)."<sup>20</sup> Griffel'in de belirttiği gibi, Gazâlî'nin 488 Zilkâde'sine kadar süren krizi, gerçekte beş ay öncesine değil, en az iki yıllık bir geçmişe, 486 yılına dayanır.<sup>21</sup> Griffel'in bize Gazâlî'nin biyografisi hakkında bildirdiği diğer bir kaynak, es-Subkî'nin *Tabakâ'l*'indeki Abdulğâfir el-Fârisî'nin anlatıdır. Buradaki anlatılarda, el-Fârisî, Gazâlî'nin, dönemin etkili sûfilerinden Ebû 'Alî el-Fâremezî'den tasavvufa giriş (*istiftâhu't-tarîka*) dersi aldığını belirtir.<sup>22</sup> Bir Şâfiî olan el-Fâremezî, Eş'ârilik'i tasavvuf üzerinden okumuş olabilir ve kendisi 477 yılında öldüğüne göre, Gazâlî'nin ondan ders alması, yirmili yaşlarından önce olmalıdır.

Demek oluyor ki, Gazâlî, 488 yılından önce kesinlikle tasavvuf bilgisine sahipti. O halde el-Fârisî'nin bu anlatılarını *el-Munkız*'ın başındaki ilk bilgi krizi ile birlikte okuduğumuzda, gerçekte Gazâlî'nin hedefi baştan belirli bir sürece girdiğini görürüz. Bu hedef, hakikati kelam ve felsefede aramaktan ziyade, hakikatin önünde engel olan bu alanların doğruluk paydasını sıfırlamaktır. *El-Munkız*'ın ileriki sayfalarındaki bir söylem oldukça açıktır:

"Halk tabakalarının imanlarının [felsefecilerin sapkın öğretileri] nedeniyle bu sınıra kadar zayıfladığını görüp, bu şüphenin [kaynağını] ortaya çıkarmaya kendimi zorunlu, çalışmış ve hazır hissedince, sûfilerin, felsefecilerin, ta'limiyyenin ve âlim geçinenlerin bilgi ve metotları konusundaki derinliğimden dolayı, [filozofların] rezilliklerini ortaya dökmek benim için su içmekten daha kolay oldu."<sup>23</sup>

*El-Munkız*'ın metni bize iki konuda önemli bir tespit olanağı sağlar: (a) Gazâlî'nin amacı: Halkın imanının zayıflaması karşısında alınacak tedbirler; (b) Gazâlî'nin mevcut bilgi birikimi: *Makâsıd* ve *Tehâfulu*'u yazmazdan çok daha önce tasavvuf bilimlerine ve metodolojisine sahip olması.

Şimdi, ilkin, 'iman' terimi bize burada iyi bir çıkış noktası verir. Çünkü Gazâlî, imanın konusunun, *İhyâ* başta olmak üzere, bütün eserlerinde tevhid olduğunu söyler.

---

<sup>20</sup> Kâdî Ebî Bekr İbnü'l-'Arabî, *el-'Avâsım min el-Kavâsım*, tah: 'Ammâr Tâlibî, Kahire 1974, s.24.

<sup>21</sup> Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, s.81.

<sup>22</sup> Tâceddîn Ebî Nasr 'Abdu'l-Vehhâb İbn Ali es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, Kahire 1976, VI/209; Ayrıca bkz: Celâl Humâyî, *Ğazzâlînâme*, Tahran (h.m.) 1318, s.245.

<sup>23</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, s.560.

Tevhidin ise, Gazâlî açısından, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fillerini içerdiğini belirtmiştik. Öyleyse halkın zihninde bilgi değeri bakımından zayıflatılan konular, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fillerine yönelik malumatlardır. İmanı zayıflatan unsurları belirlemek ve onlarla mücadele etmek İslam düşüncesinde kimin görevidir? Gazâlî bu görevin kelimcılara ait olduğunu söyler. Pekala, bu malumatlar filozoflar tarafından hangi yanlış bilgilerle zayıflatılmaktadır?

İkinci olarak, Gazâlî'nin tasavvuf ilmiyle iştiğal tarihinin, hem biyografilerde hem de kendi eserinde en azından 488 yılı öncesine kaydedilmesi bize ikinci önemli çıkış noktasını vermektedir. Buna göre, tasavvufun temel konusu olan tevhid ilminin ve metodolojisinin, Gazâlî'nin zihninin bir köşesinde sürekli olarak canlılığını koruduğunu düşünebiliriz. Buna göre tevhidi ve onun çelişiklerini belirlemek, bir kelimacı sıfatıyla, Gazâlî'nin kendi payına düşen en önemli vazifesi olacaktır. Öyleyse *İhyâ* öncesi eserlerdeki uzantılarını saptayabilmek açısından, kelim/kelimci ve tevhid arasındaki ilişkinin mahiyetini incelememiz gerekmektedir.

### 3.3. Kelamcı Nosyonu Üzerinden İhyâcı Tevhidin Çerçevesi

*El-Munkız*'ın kelim incelemelerine baktığımızda, Gazâlî'nin söz konusu ilimde aradığını bulamaması, bu ilmin onun zihninde varolan belirli bir kritere uymamasından kaynaklandığı izlenimi vermektedir. Buradaki kelim ilmini tartıştığı satırları, *İhyâ*'nın I. cildinin birinci kitabı olan İlim Kitabı'ndaki ve IV. cildinin beşinci kitabı olan Tevhid ve Tevekkül Kitabı'ndaki kelim ve kelimciler hakkındaki görüşleriyle birlikte okunduğunda, bu kriteri açıkça saptayabiliriz. O, İlim Kitabı'nda kelimcilerin kimlik ve bilgi sorunlarını 'tevhid' terimi çerçevesinde masaya yatırır ve 'tevhid âlimleri' de denilen kelimcileri kullandıkları metotlara göre ikiye ayırır: 'Dönemin kelimcileri' ve 'ilk asır kelimcileri'. Bu iki terim, tevhidi savunma görevinin kime tevdi edileceği noktasında, yine de muğlak kalmaktadır. Çünkü Gazâlî, bir taraftan dönemin kelimcilerini eleştirir, diğer taraftan da tevhidi yalnızca kelimcilerin savunabileceğini söyler. Bu durumda Gazâlî'nin bütün kelimciler nezdinde bir öz eleştiri yaptığını düşünebiliriz. Nitekim dönemin kelimcilerinin metodik vasıflarını anlattığı *İhyâ*'nın satırları, İbn Furek'in *Makâlât*'inin, el-Cuveynî'nin *el-Burhân*'inin ve Gazâlî'nin *Tehâfut* ile *el-İktisâd*'in metot tartışmalarıyla ve yine bu metodolojinin son iki eserdeki pratik uygulamalarıyla paralellik arz eder. Özellikle *Tehâfut*'un İlk Mukaddime'sindeki "[felsefecilerin], derin araştırma ve kesin bilgi olmaksızın, zan ve tahminle yargıda bulduklarının (...) bilinmesi"<sup>24</sup> ve yine Üçüncü Mukaddime'sindeki kitabın telif amacı bakımından "(...) [filozofların] çelişkili yönlerinin açıklanmasıdır. Bu nedenle onlara, sav ileri sürüp onu

<sup>24</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s.76.

ispat ederek değil, [onların delillerini] arayıp [onu bulunca] inkar ederek karşı çıkacağım ve ardından bir takım karşıt delillerle (ilzâmât) de onların kesin diye inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım [(Marmura neşri:) bulandıracağım]. Onları bazen Mu'tezile Mezhebi bazen Kerrâmiyye Mezhebi bazen de Vâkıfıyye Mezhebi'nden [alacağım] karşıt delillerle çürüteceğim"<sup>25</sup> ifadeleri *İhyâ*'daki dönemin kalamcısı nosyonuna karşılık gelir. Dönemin kalamcıları açısından kalam ilminin temelini oluşturan tevhid, diye devam eder *İhyâ*, "tartışma metodlarını bilmek, hasımların çelişkili yönlerine vakıf olmak, soruları buralara yoğunlaştırarak ve oradaki kuşkuluları göstererek tartışmayı sürdürmek ve karşıt delillerle yenmektir (ilzâm)." <sup>26</sup> Gerçekte bu, *İhyâ*'nın bir özeleştirisi cümlesidir ve onun negatif sonuçlarını, *Cevâhir*, bir itiraf cümlesinde dile getirir. Gazâlî, özellikle *İhyâ* öncesine denk geldiğini düşündüğümüz, yani Bağdat'tan ayrılmazdan önceki günlerinde bir takım tartışmalarda bulunduğunu, özellikle zahirden yola çıkarak, kendilerinin bile yürekte katılmadığı fikirlerle dini itikatları sarsan, yeniden dirilişi, cenneti ve cehennemi alttan alta inkara sevkeden, saldırgan bir grup gördüğünü belirtir. Bunların bakışlarının eşyanın özüne ve hakikatlerine uzanmadığını, şehâdet ve melekût âlemi arasındaki muvazeneyi idrak edemediklerini, idrak edemeyip zahir anlamların birbiriyle çeliştiğini düşününce de yoldan çıktıklarını belirtir. Onların ervah âleminde, havasın idrak zevkiyle bir şey idrak etmedikleri ve avam gibi gayba iman etmedikleri için, saldırgan ve kibirli tutumlarının onları helak ettiğini; bir zamanlar kendisinin de bu tutumda olduğunu ve Allah'ın izniyle ondan kurtulduğunu anlatır. <sup>27</sup> *Cevâhir*'in ileriki satırlarında, Gazâlî, hayvanlar ve başka nesnelere gözlemlenen ilginç durum ve hallerin, ehil insanlar için Allah'ın yaratmasına birer delil olduğunu açıklar; ehil olmayanlara da bir takım boş işlerle, örneğin kelamdaki tartışma hileleriyle uğraşmalarını, hicivli bir dille, önerir. <sup>28</sup>

*İhyâ* ve *Cevâhir*'in özeleştireleri, *el-Munkız*'daki amaç ve bilgi birikimi ve *Tehâfut* ile *el-İktisâd*'ın metodik beyanları birlikte incelendiğinde, bize, son iki esere yönelik bir bakış açısı verir:

---

<sup>25</sup> A.e., s.82.

<sup>26</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn*, Mektebet-i ve Matba'at-i Kiryat Futra, Semarang/Indonesia 1952, I/33.

<sup>27</sup> Gazâlî, *Cevâhir*, s.61-62.

<sup>28</sup> A.e., s. 67.

- a) Gazâlî, *Tehâfut* ve *el-İktisâd*'ı yazarken tasavvuf bilgisine sahip olmakla birlikte, bu iki eserde Mutezileyi ve filozofları, tevhidi koruma adına, kelamın ince tartışma hileleriyle eleştirmiştir. (Buna karşın bu tartışmalar, güç gösterisine dönüşüp zaman zaman hakikati araştırmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla hakikatin saf beyanı *İhyâ*'dadır.)
- b) Sözde kelamcı ve filozofların tevhidin hakikatini anlayamamaları, şehâdet ve melekût âlemleri arasındaki farkları bilmediklerinden ve sırf zahire bakarak hüküm vermelerinden kaynaklanır.
- c) Gazâlî, tasavvuf bilgisine sahip olduğuna göre, zihninin bir köşesinde tasavvufun iki ontik alana, yani mülk ve şehâdet alemleri ile melekût alemine bina edilen tevhid ilkeleri bulunmaktadır. Bu ise *Tehâfut* ve *el-İktisâd*'da izi bulunabilecek ortak öğedir.
- d) *Cevâhir*'in önceki ve sonraki satırları arasındaki temel metodik fark; ilk satırların kelamî mücadeleyi, sonraki satırların da tasavvufi mukâşefeyi göstermesidir.

Gazâlî, gerçek kelamcıların, yani ilk dönem kelamcılarının böyle bir tartışma tekniğini bilmediğini, bilseydiler bile ona karşı çıkacaklarını söyler. Çünkü onlar açısından tevhid, “*sebep ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin (umûr) Allah'tan geldiğini ve bütün iyilik ve kötülüğün yalnızca O'ndan olduğunu bilmektir.*”<sup>29</sup>

*İhyâ*'daki gerçek kelamcı profili, yukarıdaki metin, *Cevâhir*'deki itiraflar ve *el-Munkız*'daki gaye –gerçi buradaki gaye kısmen dönemin kelamcısı için de geçerlidir- ile birlikte okunduğunda, tevhidi içselleştiren ve onu korumaya çalışan ilk dönem kelamcılarına karşılık gelecektir. Tevhidin ise üç katmandan oluştuğunu söyleyen Gazâlî, en dış katmanın, avam, Hıristiyan veya münafığın yalnızca dil ile belirttiği kelime olduğunu; bir iç katmana göre, tevhidin anlamının, hem dilsel söylem hem de kalp tasdiki olduğunu, kelamcının görevinin de avamın imanını sağlamlaştırması ve koruması olduğunu açıklar. En

<sup>29</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/33. O, bu önermeyi, diğer taraftan, *İhyâ*'da yüksek tasavvufi halin temel dayanağı olarak da belirler: “İşte bu [tevhid] onurlu bir makamdır. [Bu makamın] meyvelerinden birisi, Tevekkül Kitabı'nda geleceği gibi, tevekküldür. Yine yaratılardan şikayetçi olmayı ve onlara kızmayı bırakıp, Allah-u Teâlâ'nın hükmüne razı olmak ve boyun eğmek de onun meyvelerindedir. Onun meyvelerinden bir diğeri de Ebu Bekr'in (r.a.), hastalığı esnasında ‘Sana doktor getirelim mi?’ sorusuna karşın ‘Beni hasta eden zaten doktordur’ diye söylediği sözüdür.”

içtekinе göre tevhidin anlamı, “sebep ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde her işin Allah’tan olduğunun bilindiği ve başkasına değil de yalnızca ona kulluk yapılacağı özdür.”<sup>30</sup>

*İhyâ*’nın –gerçek kelimcilerin tevhid anlayışını açıklayan- bu satırları, bize, tevhid ile sebeplilik arasındaki ilişkiye yönelik de önemli bir ipucu verir: [Sebeplilik bakımından:] Evrende sebepler ve vasıtalar vardır; [tevhid bakımından:] ancak onlar, peşisıra çıkan sonuçlarını var eden kendinde failler değildir. Fail, Allah’tır.

Gazâlî yukarıdaki görüşlerini Tevhid ve Tevekkül Kitabı’nda tekrar tartışmaya açar ve aynı örneği bu kez cevizin (1) dış kabuğu, (2) iç zarı, (3) özü ve (4) öz suyundan oluşan bir temsil eşliğinde dile getirir. Birincisi, yine yalnızca dilsel söylemde ortaya çıkan tevhiddir. İkincisi hem dil hem de kalp tasdiğiyle gerçekleşen tevhiddir. Üçüncüsü, kâinata yalnızca bir failin görülmesidir. Gazâlî ikinci ve üçüncü derecelere avam ve kelimcileri yerleştirir. Bu grupların imanını korumak ve güçlendirmek yine kelimcilerin görevidir.

Dördüncüsüne geçmeden önce buraya kadar yaptığımız çıkarımları geriye doğru okuduğumuzda şöyle bir sonuca çıkarız: Tevhid, yani “sebep ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin (umûr) Allah’tan geldiğini ve bütün iyilik ve kötülüğün yalnızca O’ndan olduğu”<sup>31</sup> bilgisi, herhangi bir kelimcinin içselleştireceği ve koruyacağı temel esas olmalı; kalplerdeki bu bilgiyi zayıflatan bütün unsuların sözde hakikati bu bilgi önünde olumsuzlanmalıdır. Şimdi bu olumsuzlama işlemi, “tartışma metotlarını bilmek, hasımların çelişkili yönlerine vakıf olmak, soruları buralara yoğunlaştırarak ve oradaki kuşukları göstererek tartışmayı sürdürmek ve karşıt delillerle yenme (ilzâm)”<sup>32</sup> üzerinden gerçekleştirilirse, genel olarak, *Tehâfut* ve *el-İktisâd*’ı yazmaya iten kelimci nosyonuyla karşılaşırız. Konu, tevhidin hakikatini bilmek; amaç ise bu hakikatin ontik ve epistemik değerini fail sebeplik (ve dolayısıyla atıl Tanrı) düşüncesiyle zayıflatan felsefecilere ve onu kelâmî tartışma hileleriyle bulandıran sözde kelimcilere aynıyla karşı koymaktır.

*İhyâ*’nın nosyonuna baktığımız zaman, konu ve amaçta herhangi bir değişikliğin olmadığını, buna karşın kelâmî mücadele tekniğinde geri adım atıldığını ve terminoloji bakımından önceki eserleri de kapsayacak yeni bir dil oluşturulduğunu görürüz: Nitekim yukarıdaki tevhid tabaklarından cevizin öz suyu olan dördüncüsü, âlemde yalnızca ‘Bir’i gören bir tasavvuf derecesine karşılık gelir. Bu derece, muvahhidin “varlık bakımından

---

<sup>30</sup> A.e., I/34.

<sup>31</sup> A.e., I/33.

<sup>32</sup> A.e., I/33.

yalnızca Bir'i görmesidir. Bu ise sıddıkların müşahedesini ve sūflerin 'tevhidde yok olma' (el-fenâ fi't-tevhîd) diye isimlendirdikleri şeydir. Çünkü o [isim], yalnızca Bir'in görülüp, [kişinin] kendisinin bile görülmemesi bakımından [verilmiştir]. [Tevhid'e] dalarak kendisini göremeyince, –kendisinin ve yaratılmışların görülmesinin kaybolması anlamında- tevhidde yok olmasıdır.”<sup>33</sup> Gazâlî tevhidin içyüzünün kavranmasını için mükâşefe ilmini şart koşar. Mükâşefe ise, ileride açıklayacağımız gibi, *Cevâhir*'deki sözde kelimelerin en büyük eksikliği olarak belirtilen, görünen mülk ve şehâdet âleminin gerisindeki görünmeyen melekût âleminin keşfi demektir. İşte bu ayırım, hem sebeplilik hem tabiat hem de adet kavramlarını açıklığa kavuşturacak en büyük kriter olacaktır. Buradaki bir başka vurgu ise, sözde kelamcı ve felsefecilerin bu alanı bilmeye yönelik herhangi bir bilgi aktarımının olmadığıdır. İşte bu da *İhyâ*'nın tasavvufî terminolojisidir.

Ortaya çıkmış oluyor ki, *İhyâ* ve önceki eserler arasındaki müşterek konu, tevhidin hakikatini bilmek; müşterek amaç da onun ontik uzantılarını ve –fail sebep ile seçme hürriyeti gibi fikirlere karşı- epistemik değerini korumaktır. Bu ortak nokta, Gazâlî'nin sebeplilik teorisini belirlemede temel kriterlerden birisidir. Farklılık ise, tevhidin dile getirildiği terminolojide ve onu korumadaki mücadelededir. *İhyâ*'da tevhid, ileriki satırlarda ele alacağımız gibi, tasavvuftan ödünç alınan âlemler ayırımı, fenâ-bekâ tecrübesi ve bir yaşam tarzı eşliğinde de dile getirilir. Buna karşın onu korumak, kollamak ve hakikati ortaya çıkarmak için, kırıcı, saldırgan, mücadelecî ve hasmî inkara sevk edecek kelamî tartışma teknikleri bırakılır; hakikat melekût âleminden zevkle teemmül edilir ve başkalarına da tatması için yardımcı olunur.

Gazâlî'nin kelam tartışmalarında edindiği intiba, felsefecilerin ve sözde kelimcilerin özellikle tevhidde ve tevhidin bir detayı olarak sebeplilik konusunda sadır olan yanlış fikirlerinin, zahire, yani mülk ve şehâdet âlemine bağlı çıkarımlar yapmalarından kaynaklanıyordu. Örneğin, filozoflara göre evrende, gözlemlenebilir derecede, kendinde fail sebepler vardır ve onlar da sonuçlarını zorunlu olarak varlığa çıkarırlar. Oysa bu, Gazâlî açısından, tevhidin ilâhî irade ve kudret yönleriyle çelişmektedir. Çünkü ne Allah'ın dışında bir fail sebep vardır ne de O'nun iradesi ve kudreti dışında zorlayıcı kendinde bir sebeplilik vardır. O halde sebepliliği bütün yönleriyle kapsamına alan tevhidin mahiyetinin, bu mahiyeti barındıran ontik alanların ve onu kazanacak epistemik olanakların araştırmasına geçerek, araştırmanın sonuçlarına göre de yukarıda yarım bıraktığımız *İhyâ* inşasını diğer eserlerdeki ortak meseleler üzerinden tamamlayabiliriz.

<sup>33</sup> A.e., IV/240.

## 4. İHYÂCI METOT: İKİ ONTOLOJİ & İKİ EPİSTEMOLOJİ

### 4.1. Meşşâici Sebeplilik ve Gazâlici Okuma

Sebeplilik, bilindiği gibi, Meşşâî ontoloji ve epistemolojinin temel iskeletidir. Oluş ve bozulmuş dünyası, hareketler eşliğinde tezahür eden dört illetle varlığa çıkar. Bu illetler duyu verileri üzerinden akla ulaştığında, akıl bunların bir bölümüyle tanımını, bir bölümüyle de aklyürütmeri meydana getirir. Örneğin madde ve suret illetleri, bir objenin dış dünyadaki somut mahiyetini kurar. Bu somut mahiyetin madde ve sureti, duyu verileri üzerinden akla ulaştığında, 'cins' ve 'ayrım' tümellerine dönüşerek, akıldaki soyut mahiyeti kurar. Bu, mantık bilim açısından, *tanıma* karşılık gelir. Fail ve gaye illetleri ise, dış dünyadaki madde ve suretten oluşan o bileşiğe, varlığını ve kategorik arazlarını verir. Gazâli açısından 'fail illet' ve ona yüklenen 'varlık verme' anlamları, burada altı çizilmesi gereken sözcüklerdir. Bu iki illet, duyu verileri üzerinden akla geldiğinde, mantık bilimi açısından, aklyürütmeyi oluşturur. Sözgelimi fail bilindiği halde, onun varlık verdiği nesne bilinmiyorsa, failden yola çıkarak o nesnenin var olup olmadığını çıkarabiliriz. Örneğin idam edilecek kişinin boynuna kılıç vurulduğunda, sonucu görmesek bile, onun öldüğünü çıkarabiliriz. Çünkü boyna kılıç vurmak, tabiatı gereği, ölümü var kılan illettir. Yine bir pamuğa ateş tutuşturulduğunda, sonucu görmesek bile, onun yandığını biliriz. Çünkü pamukta yanmayı var kılan fail, ateştir. Ateşin tabiatında yakma özelliği vardır. Biz, hiç görmesek bile, o sonucun gerçekleştiğini nasıl bilebiliyoruz? Tabiatlar arasındaki zorunlu sebeplilik bağından. Fail varsa, sonucun ortaya çıkması zorunludur. Gözlemlerimiz bize, her defasında, ateşin zorunlu olarak pamuğu yaktığını göstermektedir. O halde kâinata ne kadar varlığa gelen nesne ya da olay varsa, onları zorunlu olarak meydana getiren, ayrı ayrı görünür fail nedenleri vardır. Bunlar dış dünyada gözlemlenebilir hakikatlerdir. Gazâli buradaki 'tabiat' ve 'zorunluluk' sözcüklerinin de altını çizer. O, böylece, dış dünyadaki sebepliliği kabul etmesine karşın, fail illet, tabiat ve zorunluluk terimlerini tartışmaya açacaktır.

Şimdi Gazâli'nin gayesi üzerinden okuduğumuzda, (a) sonuçlarını zorunlu olarak ortaya çıkaran somut fail illetler, sayıca ve etkinlik bakımından teke indirilirse, bu durum gözlemin verileriyle çelişecektir. Örneğin yağmurun yağmasındaki fail illet, duyu verileri bakımından, yükselen buhar bulutunun soğuk hava alanına girmesidir. Buharın oluşmasındaki fail illet, deniz suyunun ısınmasıdır. Deniz suyunun ısınmasının fail illeti, Güneş ışınlarının denize ulaşmasıdır. Burada, her olayın meydana gelmesinde etkin olan birden fazla fail illet vardır. Bu etkinliklerin tamamını bir tek faile bağlamak, gözlemsel verilerle çelişecektir. (b) Fail illetler sayıca teke indirilmezse, "bu, *tevhide şirk olup, şeylerin içyüzü-*



*nü bilmemek*<sup>34</sup> anlamına gelir. (c) Madem aksiyom olarak aldığımız tevhid cümlesine göre fail illet tekse, buna karşın dış dünyada onu gözlemleyemiyorsak, o halde burada yapılması gereken üç şey vardır: Duyu verilerinin bilgi değerini; sonrasında, duyu ötesi bir varlık alanının imkanını ve nihayet 'fail illetlik' terimini tartışmaya açmak.

Gazâlî duyu verilerinin bilgi değerini ilk bilgi krizinde tartışmaya açmış ve duyuların kesin bilgi veremeyeceği sonucuna varmıştı. Bu düşüncenin uzantılarını, *Tehâfu'tun, el-İktisâd'ın* ve *İhyâ'nın* sözde kalamcı ve filozofları salt görünen olgulara bakarak hüküm verdikleri için uyardığı metinlerinde görebiliriz. Eğer şeylerin hakikati salt gözlemlerle dış dünyadan elde edilemiyorsa, o halde farklı bir bilgi aktı ve onun uzanacağı ayrı bir ontik alan olmalıdır.

Fail illet konusuna gelirse; tevhid, "sebepler ve vasıtalarla yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin (umûr) Allah'tan geldiğini ve bütün iyilik ve kötülüğün yalnızca O'ndan olduğunu"<sup>35</sup> bilmektir. Bu aksiyom cümlesi, evrende yalnızca bir fail illetin varlığını belirtir. Bu nedenle Allah dışındaki fail sebeplerin, *el-İktisâd'ın* tevellüdü illiyet üzerinden eleştirdiği, *Tehâfu'tun* 3., 17. ve 20. Meselesi'nin illiyet ve mucize tartışmalarını yaptığı ve *İhyâ'nın* Tevhid Kitabı'nın tevhid çerçevesini belirlediği satırlarında açıkça olumsuzlanırken görüyoruz. O halde geriye, Gazâlî için, fail illetin tek olduğunun *düşünülebileceği* gözlem dışı bir alan belirlemek kalacaktır.

#### 4.2. İhyacı Bilgi Teorisinde Tevhid Bilgisinin Kazanımı ve Referans Ağı

O, bilgi ve bilimleri analiz ettiği *İhyâ'nın* III. cildinde, kalpte, yani akılda olan bilgileri (1) aklî ve (2) dinî (*şer'iyye*)<sup>36</sup> olarak ikiye ayırır.<sup>37</sup> (2) Dinî bilgiler, peygamberlerden taklit yoluyla alınan bilgiler olup, ilahi kitapları ve peygamberlerin sünnetini öğrenmekle ortaya çıkar.<sup>38</sup> (1) Aklî bilgiler, mantıkta incelendiği üzere, (1.1) zorunlu ve (1.2) kazanımla elde edilen bilgilerdir.

(1.1) Zorunlu bilgiler, doğuştan gelen akıl ilkeleri ve onlar üzerine oturtulan temel önermelerdir. (1.2) Kazanımla elde edilen bilgiler ise, başlangıçta kalpte bulunmayıp da bir takım metotlarla sonradan edinilen bilgilerdir. Gazâlî, kazanımla elde edilen bilgileri de yine

<sup>34</sup> A.e., IV/242.

<sup>35</sup> A.e., I/33.

<sup>36</sup> Gazâlî bu kelimeyi, konunun başlığında ve daha ileriki sayfalarda 'dinî' olarak kullanmayı yeğler.

<sup>37</sup> Gazâlî, *İhyâ* III/15.

<sup>38</sup> A.e., III/16.

kendi içinde (1.2.1) dünyaya has (*dunyevî*) bilgiler ve (1.2.2) ahirete has (*uhrevî*) bilgiler olarak ikiye ayırır.<sup>39</sup> Ahirete has bilgiyi, birinci ciltteki bilgi bahsine döndüğümüzde, mukâşefe ve muâmele olarak iki bölümde incelediğini görürüz.<sup>40</sup>

Demek oluyor ki, mukâşefe ve muâmele, içerik bakımından ahirete has bilgidir ama aklın kazanımıyla elde ettiği bilgilerdir. Gazâlî'nin mukâşefeden anladığı, tevhidin anlamını bilip anlamadır: "*Bizim mukâşefe ilminden anladığımız, [Allah'ın mevcut, bilen, güçlü vs. olması] gibi konularda, gözlerin bütün kuşkulardan arî olarak, gerçeği (el-hakk) açıkça görebileceği şekilde perdenin kaldırılmasıdır.*"<sup>41</sup> Muâmele ise, davranışları, bu anlayışa göre düzenlemedir. Gazâlî, *İhyâ*'nın aynı satırlarında mukâşefe ilminin kalpte ortaya çıkan bir nur olduğunu da belirtir. O, *el-Munkız*'ın başlarında ilk krizini atlatmasını da yine Allah'ın kalbine verdiği bir nura bağlar ve bu nurun, çoğu bilginin anahtarı olduğunu ve şeylerin keşfine götürdüğünü söyler.<sup>42</sup> *İhyâ* ve *el-Munkız*'ın aynı nurdan söz ettiğine ve dolayısıyla mukâşefeyi ilk bilgi krizinin neticesine, yani kelam ve felsefe incelemelerinin öncesine yerleştirebilmek için şimdilik elimizde açık bir kanıt yoktur. Buna karşın hem onu ilk krizden çıkaran nurun hem de *İhyâ*'daki mukâşefe ile hasil olan nurun kalpte ortaya çıkması ve şeylerin hakikatini bildirmesi, kayda değer iki ortak ögedir. Bu nurla birlikte, ona göre, (A) Allah'ın zatının (B) mükemmel ve ebedî sıfatlarının, (C) fiillerinin ve dünya ile ahirette yaratılanlar hakkındaki hükmünün hakiki marifeti ortaya çıkar.<sup>43</sup> O, bu konuların içeriklerini, *İhyâ*'ya bir bölüm olarak sonradan yerleştirdiği *er-Risâletu'l-Kudsiyye fî Kavâ'idî'l-Akâid* adlı çalışmasında ortaya koyar. Böylece o, bu risalede:

A- Allah'ın zatı konusuna, (a) O'nun varlığı, (b) varlığının ezeliliği ve ebediliği, (c) cevher olmadığı, (d) bileşik olmadığı, (e) araz olmadığı, (f) sınırlı olmadığı, (g) şekli olmadığı, (h) yaratma ve var etmede ortağı veya benzerinin olmadığı gibi meseleleri dahil eder.

B- Allah'ın sıfatları konusuna, (a) O'nun her şeye kadir oluşu, (b) her şeyi bilen oluşu, (c) hayatta oluşu, (d) bütün fiilleri irade edişi, (e) her şeyi işitip gördüğü, (f) konuşabildiği, (g) kelamının, bilgisinin ve iradesinin ezeli olduğu gibi meseleleri dahil eder.

---

<sup>39</sup> A.e., III/15.

<sup>40</sup> A.e., I/20.

<sup>41</sup> A.e., I/20.

<sup>42</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, s.539-540.

<sup>43</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/20.

C- Allah'ın fiilleri konusuna ise, (a) O'nun evrendeki –kulların fiilleri ve hareketleri de dahil- her şeyin yaratıcısı ve var edicisi olduğu, (b) kulların Allah'ın yarattığı şeyleri yalnızca kesbettikleri, (c) kulların fiillerinin Allah'ın iradesi altında olduğu, (d) Allah'ın istediği kula ceza ya da mükâfat verebileceği, (e) peygamberler ve beraberinde mucizeler gönderebileceği meselelerini dahil eder.

Gerçekte bu konuların, *el-İktisâd*'in tamamıyla uyuştuğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bu ise bizi bir dilemmayla karşı karşıya getirir: (I) Bu konular tam olarak müşâhede sayesinde bir nurla biliniyor ve bu ilke ilk kez *İhyâ*'da dile getiriliyorsa, o halde, Gazâlî'nin –yediği kelamcı tekniğini hatırla tutarak- *el-İktisâd*'ı yazarken kendisinde böyle bir nurun olmadığını; dolayısıyla oradaki fikirlerin sözde kelamcı ve felsefecilerinkinden pek farklılık arzemediğini düşünmekten bizi kimse alamaz. (II) O, buna karşın, *İhyâ* ve sonraki eserlerden bizzat isim vererek *el-İktisâd*'a pek çok kez atıf yapıyorsa, bu durumda onun *el-İktisâd*'ı yazarken mukâşefeyi bildiğini ve (tevhid, sebeplilik gibi) konuları –kelâmî teknikler kullansa bile- mukâşefenin gösterdiği alana atıfla tartıştığını varsaymamız gerekir. *El-Munkız*'ın nur konusundaki verileriyle yapacağımız paralel okumalar, bizi, bu aşamada, ikinci şıkka yöneltmektedir.

Yukarıdaki maddelerin analizine dönersek; 'A'nın yalnızca (h) maddesinin; 'B'nin yalnızca (a), (b) ve (d) maddelerinin; 'C'nin de bütün maddelerinin *sebeplilikle* alakalı olduğunu görürüz. O halde tevhidin, sebepliliğe yönelik referans ağı şu şekildedir:

A) Allah'ın yaratma ve var etmede ortağı veya benzeri yoktur: [Fail, yaratıcı anlamına geldiğinden, Allah'tan başka, kendinde fail illetler yoktur].

B) O, her şeye kadirdir, her şeyi bilir, bütün fiilleri irade eder, bilgisi ve iradesi ezeldir: [Tek irade eden Allah olduğundan, gözlemlenen fiiller/olaylar ve aralarındaki ilişkiler onun iradesi ve kudretiyle zorunlu olur. O halde gerçek anlamda tek hür, O'dur.]

C) O, evrendeki –kulların fiilleri ve hareketleri de dahil- her şeyin yaratıcısı ve var edicisidir. Kullar, Allah'ın yarattığı şeyleri yalnızca kesbeder. Kulların fiilleri Allah'ın iradesi altındadır. Allah istediği kula ceza ya da mükâfat verebilir: [Evrendeki bütün fiillerin ve hareketlerin tek faili Allah olduğundan, hiçbir nesne, olay ya da insan, tek başına, fiil ya da hareketin varlığına sebep olamaz. Onlar, hareketlerin ve fiillerin yaratıldığı mahaldirler. Bu hareket ve fiiller, gerçekte ve asıl anlamda tek hür olan Allah'ın dilemesi gerçekleştiği zaman zorunlu olarak meydana gelirler. Bu nedenle onların kendinde zorunluluğu yoktur.]

Görüldüğü gibi Gazâlî'nin sebeplilik teorisi, onun tevhid doktrini temelinde anlaşılabilir bir konudur. Yukarıdaki olumlanan ve olumsuzlanan noktaları sebeplilik bağlamında belirginleştirirsek:

Tevhidin *olumladığı noktalar* şunlardır: Evrendeki bütün nesne ve olayların tek faili (yani yaratıcısı) Allah'tır. O, onları bütünüyle hür iradesine göre var eder. İrade ettiği anda, o şeylerin varolması zorunlu olur. İnsanın seçmesi de, bu zorlamadan muaf değildir. Bu konular, aşağıda inceleyeceğimiz üzere, yalnızca melekût âleminde teemmülle bilinebilir.

Tevhidin *olumsuzladığı noktalar* şunlardır: Evrende pek çok fail sebep vardır. Bu failer, isteseler de istemeseler de, bir şeye sebep oldukları zaman, onu zorunlu olarak meydana getirirler. Zorunluluk, şeylerin tabiatından kaynaklanır. İnsan hür iradeye sahiptir, dilediğini yapabilir. Bu konular da mülk ve şehâdet âleminde gözlemlenir.

Bununla birlikte, biz, dış dünyada, tevhidin sebepliliğe ilişkin olumladığı değil, olumsuzladığı noktaları gözlemleyebiliyoruz ya da gözlemediğimizi düşünüyoruz. Ayrıca ilgili konular, zaten kelamcılarının, felsefecilerin ve mutasavvıfların tetkik ettikleri müşterek meseleleri oluşturmaktadır. Tevhidin olumladığı noktaların görüldüğü ontik alan, niçin sadece mutasavvıfın gözüne aksetmektedir?

#### 4.3. Tevhid Bilgisinin Gerçek Ontik Alanı

Gazâlî, gözlemsel verilerle ulaşılamayan yukarıdaki konuların hakikatinin kalbe gelen bir nurla anlaşılabilirliğini, nurun ise mukâşefe yöntemiyle ortaya çıkabileceğini söylemişti. O, gerek *İhyâ*'da gerekse *Cevâhir*'de, bir takım şartlar gerçekleşmeden mukâşefenin ortaya çıkmayacağını belirtir. Bunlar, muamelata dair olan, dünya sevgisini kalpten çıkarmak ve yerine Allah sevgisini koymak, halktan uzaklaşmak, yöneticilerle alakayı kesmek ve boş ilimlerle uğraşmamak gibi temel riyazî şartlardır.<sup>44</sup> Bu şartları gerçekleştikten sonra, Gazâlî'ye göre, hakikat önündeki perdeler kalkar ve –tevhidin olumladığı ve olumsuzladığı noktaların açıkça görülebileceği- birbirinden farklı âlemler belirir. O, konuyu analiz etmek üzere öncelikle insanların kalplerindeki bilgi aktarına göre iki ontik alan belirir:

Birincisi, *mülk ve şehâdet âlemi* olup, bu alanın bilgisi kalbe duyular üzerinden gelir. Mülk ve şehâdet âlemi, duyuların algıladığı, somut gerçeklikler dünyasıdır. Bu dünya bize sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde kendini gösterir. Kelamcılarının ve filozofların kalple-

---

<sup>44</sup> Gazâlî, *Cevâhir*, s.55.

rindeki zahiri bilginin ontik alanı burasıdır. Onlar tevhid konusuna giren bütün meseleleri bu ontik alandan edinirler.

İkinci ise levh-i mahfûz ve meleklerden ibaret olan *melekût âlemi* olup, bu alanın bilgisi de kalpte, yoğun ve derin düşünme anlamına gelen *teemmül* ile ortaya çıkar. Teemmül fiili başladığında, kalp ile levh-i mahfûz arasındaki örtü ortadan kalkar, kalp gözü oradaki şeyleri görür ve oradaki bilgiler de kalbe akar.<sup>45</sup> Mülk ve şehâdet âlemindeki sebeplilik ilişkisinin bütünüyle Allah'ın bilgisi, iradesi ve kudreti olduğu burada temaşa edilir. Peygamberlerin, mukarrabinin, siddıkların, evliyaların, mükâşefe ehlinin ve ariflerin kalplerindeki bâtinî bilginin ontik alanı da burasıdır.

Demek ki tevhid konusuna dahil olan 'A', 'B' ve 'C' meselelerinin, yani Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinin iç yüzünü ancak melekût âleminde teemmülle elde edilmekte, elde edilen bu mukâşefe ilmi de filozoflara ve kelamcılara kapalı kalmaktadır. Onlar tevhidi tam olarak idrak edemedikleri için, sebepliliği de yanlış yorumlamaktadırlar. Buna karşın mukâşefe ehli hem mülk ve şehâdet âlemini hem de melekût âlemini müşahade edebilmektedir. O halde mukâşefe ehli, bir madalyonun iki yüzünü, yani hem sebeplilik ilişkisini hem de bu ilişkinin gerisindeki ilâhi irade, kudret ve fiilleri görebilmektedir.

Kelamcılar ve felsefecilerin melekût âlemini algılayamamaları, gerekli riyazi süreçleri ihmal etmelerinin yanı sıra, metod farklılığından da kaynaklanır. Gazâlî, *İhyâ'nın* Tevhid ve Tevekkül Kitabı'nda, 'Allah'ın tek olduğuna, kudretine ve cömertlik ile hikmetine iman' olan tevhidin mükâşefe ilmine girdiğini belirtiyordu.<sup>46</sup> Tevhid'in birinci ciltteki anlamına döndüğümüzde, buradaki terimleri aşikar kılan esas anlama ulaşıyoruz: "*Sebepler ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin ('umûr) Allah'tan geldiğini, yine büyük hayır ve şerrin yalnızca O'ndan olduğunu bilmektir*"<sup>47</sup> ve "*vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde, her işin Allah'tan olduğunun bilindiği ve başkasına değil de yalnızca O'na kulluk yapılacağı öz"dür.*"<sup>48</sup> Şimdi bu anlamın tasdiki bakımından *İhyâ'nın* üçüncü cildinin 'Özel Bilgilere İzafele Kalp Örneği' bölümündeki üçlü metodik ayırım, aynı zamanda üçlü araştırma grubunu da ortaya çıkarır:

<sup>45</sup> Gazâlî, *İhyâ* III/20; *Cevâhir*, s.53.

<sup>46</sup> Gazâlî, *İhyâ* IV/240.

<sup>47</sup> A.e., I/33.

<sup>48</sup> A.e., I/34.

*Birinci grup*, yalnızca avam olup, imanı salt taklittir. Örneğin 'Zeyd evdedir' önermesini, bir habercinin sözüne güvenerek doğrudan olumlarlar. Gerçekte burada bir araştırmadan ve kesinlikten söz edilemez. Çünkü bilgiyi nakledenin yanlış veya yalan söylemesi imkan dahilindedir.

*İkinci grup*, kelamcılardır. Gazâlî bunların imanının da bir tür istidlal ile karışık olduğunu söyler. Onlar yukarıdaki tevhid önermesini bir delil eşliğinde, örneğin Zeyd'in evden gelen sesini temel alarak olumlarlar. Bu da mutlak kesinlik barındırmaz; çünkü arada duvar vardır ve duvarın arkasından gelen ses Zeyd'i taklit eden birisinin sesi de olabilir.

*Üçüncü grubun* imanı da ariflere, mukarrabinlere ve sıdıklara ait olup, hakikati yakînin nuruyla müşâhede ederler. Bu grup da Zeyd'in varlığını eve girip onu görerek olumlar. Gazâlî buradaki kesinliği, hakiki marifet ve yakînî müşahedeye dayandırır. Bu grubun tasdik ettiği bilgi, avamın ve kelamcılardan bilgi alanını da içine alır; ancak bilgilerindeki kesinlik bakımından onların üstünde yer alır.<sup>49</sup>

Buradaki birinci ve ikinci grubun temsilcileri olan avam, kelamcılar (ve filozoflar), bütün bilgilerinin mülk ve şehâdet âlemine bakarak elde ettikleri için, vasıta ve sebepleri gerçek birer olgu olarak görmektedirler. Buna karşın her iki âlemi de gören mukarrabîn ve mukâşefe ehli, mülk ve şehâdet âlemindeki sebeplerin melekût âleminin birer yansıması olduğunu bilirler. O halde gerçek bir araştırma ve bilgi, melekût âlemini de gören bir epistemoloğun işi olmalıdır.<sup>50</sup>

#### 4.4. Tevhidin Tezleri ve Antitezleri

Demek oluyor ki, iki temel ontik âlem ve bu âlemleri idrak edecek iki temel bilgi aktı vardır. Mülk ve şehâdet âleminde duyumlanan bütün olgu ve olaylar, zorunlu sebepler ve sonuçlar şeklinde tezahür eder. Kelamcı veya felsefecilerden bir gözlemci, bu âlemde, önce bir sebep ve onun peşi sıra gelen bir sonuç görür. Gördüğü yalnızca bu olmasın karşın, sonucu, zihinden kurguladığı bir zorunlulukla o sebebe bağlar ve sebebi de, tek başına, sonucun faili olarak görür. *Tehâfu'*un 17. Meselesi bize, yalnızca gerçekleşmiş nesnelere (*İhyâ'*nın diliyle mülk ve şehâdet âlemi) üzerinden yapılacak çıkarımların sıkıntılı olduğunu belirtir. Bu indirgemeci tutum, "sebep ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin ('umûr) Allah'tan geldiğini, yine büyük hayır ve şerrin yalnızca O'ndan oldu-

---

<sup>49</sup> A.e., III/15.

<sup>50</sup> A.e., I/31.

ğunu bilmek”<sup>51</sup> anlamına gelen tevhid bilgisine aykırıdır. Oysa gerek 17. Mesele gerekse *el-İktisâd*’ın kudret tartışmalarında ima edilen sonsuz imkanlar âleminden bakıldığında, içinde bulunduğumuz mülk ve şehâdet âleminin de daha önceden bunlardan birisi olduğunu, mümkün hale bir irade ve kudret ile geçtiğini anlayabiliydik. İşte bu geri plan, salt duyumlama ile ulaşılmadığından, kalamcı ve filozofların duyulara dayandırdıkları sebeplilik görüşleri eksik ve hatta bütünüyle yanlış olmaktadır. Gazâlî, yukarıdaki ayrımı daha da keskinleştirmek üzere, bu iki aktın objelerini, yani tevhid ve (fail) sebepliliği, *İhyâ*’nın Tevhid ve Tevekkül Kitabı’nda birer çatışkılar kümesine dönüştürür:

“Allah’tan başka bir failin olmadığını, varolan bütün yaratılmışları, rızkı, lütfu, engeli, yaşamı, ölümü, zenginliği, fakirliği ve isimlendirilebilecek her şeyi benzersiz ve yoktan yaratmada tek olan ve bu konuda dengi bulunmayan Allah Azze ve Celle olduğunu keşfetmelidir. Bu sana keşfolduğunda başkasına bakmayıp, tersine O’ndan korkar ve O’nu umar, O’na güvenir ve O’na yaslanırsın. Çünkü fâil olan başkası değil, tek başına O’dur. O’nun dışındakiler O’nun emrinde (musahhar) olup, tek başlarına göklerin ve yerin melekûtundan bir zerreyi bile hareket ettiremezler. Mükâşafenin kapıları sana aralandığında, bu durum, gözle gördüklerinden daha tam bir şekilde açılacaktır. Şeytan sana, arzuladığın bu makamdaki tevhide ulaşmana iki sebeple engel olur: Birincisi, hayvanatın [iyiyi, kötüyü vs.] seçmesine (ihtiyâr) iltifat. İkincisi, cansız varlıklara iltifat. Cansız varlıklara iltifat, tohum ile bitkinin çıkışında ve büyümesinde yağmura; yağmurun yağmasında buluta; bulutun toplanmasında soğuğa ve geminin yüzmesinde ve yol almasında rüzgara güvenmen gibidir. İşte bu, tevhide şirk olup, şeylerin içyüzünü bilmemektir.”<sup>52</sup>

Metnin söylemi ve çatışkıları, sözde kalamcıların ve filozofların dışlanması yanında hakikat bilgisi ve sebeplilik bakımından hayati önem taşır:

1)Melekût âlemi: ‘Tek fail Allah’tır ve âlemdeki bütün kudret O’na aittir’ şeklinde tevhidi oluşturan ve nihai hakikati beyan eden bu önerme duyumlananlar üzerine çıkılarak teemmül, yani mukâşefe ile bilinir.

2)Mülk ve şehadet âlemi: ‘(a) Canlı varlıklar, ilâhî irade ve kudretten bağımsız olarak seçme hürriyetine sahiptir; (b) cansız varlıklar ise kendilerinden beklenti içerisinde girebileceğimiz fail sebepler olabilirler.’ Âlemde Allah’ı atıl duruma getiren ya da başka faillere/tanırlara kapı açarak tevhidi bozan bu önerme, salt duyumla bilinir.

<sup>51</sup> A.e., I/33.

<sup>52</sup> A.e., IV/242.

İkinci cümleye göre Gazâlî'nin canlı ve cansız varlıkları ayırdığını, önermenin ilk bölümünde seçme hürriyetini; ikinci bölümünde ise fail sebepliği, yani tevellüd olumsuzla-  
dığını görürüz. Çünkü seçme hürriyeti, özellikle ilâhî iradeyle; fail sebeplik de özellikle ilâhî kudretle çelişir. Esası belirten aksiyom cümlesi tevhid olduğu için, o, hem *Tehâfut* ve *el-İktisâd*'da hem de *İhyâ*'da her iki meseleye karşı ilâhî irade ve kudreti tesis eder. *Tehâfut*'ün 3. Meselesi'nde ve *İhyâ*'da fail sebebin yalnızca Allah'a hamledileceği, bundan başkasına ise mecazen söylenebileceğini belirtir. Ona göre hataların sıkça yapıldığı yeri burasıdır; yani Arapçada nesne ve fiillere mecazen söylenen sözcükler, daha sonra ger-  
çekmiş gibi algılanmıştır: "Her kim her şeyi (küll) Allah'a izafe ederse, hak ve hakikati gö-  
ren muhakkik olur. Onu başkasına izafe eden de konuşmasında mecaz ve istiare kulan-  
maktadır. Hakikatin bir yönü olduğu gibi mecazî kullanımın da bir yönü vardır. 'Fâil' adı  
dilde 'yoktan yaratan' için belirlenmiştir. Ancak insanın kendi kudretiyle fail olduğu zannedi-  
lince, o, hareketiyle fail olarak isimlendirildi. Bunun doğru olduğu zannedilince de onun  
Allah'a nispetinin mecaz yoluyla olduğuna vehmedildi. Örneğin öldürmenin sultana nispeti  
gibi. Çünkü o, [öldürmenin] cellâda nispetine izafetle mecazdır. Ne zaman doğru, ehline  
keşfolundu, durumun tam tersi olduğunu anladılar ve şöyle dediler: 'Belirlediğin fail adı, ey  
dilci, yoktan yaratıcı içindir. Allah'tan başka fail yoktur.' Dolayısıyla gerçekte bu isim O'nun  
için olup, başkasına mecazen verilir."<sup>53</sup>

17. ve 20. Mesele'de tevellüdü savunan Mutezile'yi ve tabii sebepliliği savunan fi-  
lozofları "gördüğü dışında varlık bulunmadığını sananlar" grubuna yerleştirerek, görünme-  
yen âlemi "inkar ettiklerini" söyler. *El-İktisâd*, Allah'ın Kudreti bölümünde fail sebepliğin bir  
formülasyonu olan tevellüdü eleştirirken, salt görünen âlemin verilerinin bilgi değerini tartı-  
şır. Birinin diğerini ortaya çıkarttığı gözlemlenen olayların gerçekte eşzamanlı olduklarını  
belirtirken, aralarındaki ilişkinin tesisi için –ilâhî irade ve kudreti yerleştirebileceği- gözlem  
dışı bir alana yer açar; ancak bu alanın<sup>54</sup> adlandırılmasını *İhyâ*'ya bırakır. Gazâlî, iki âlem  
ayrımını ve onlara atfederek karşı karşıya getirdiği ilâhî kudret ve fail sebepliği, *İhyâ*'nın I.  
ve IV. cildinde, özellikle Tevhid ve Tevekkül Kitabı'nda pek çok temsil eşliğinde dile getirir.

---

<sup>53</sup> A.e., IV/252.

<sup>54</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, tah:İ.A.Çubukçu, H.Atay, A.Ü.İ.F. yay. Ankara 1962, s.224.



#### 4.5. Tevhid ve Sebeplilik İlişkisindeki Örnek Temsiller

Bu temsillerin birincisinde, mülk ve şehâdet âleminin epistemoloğu, yani eksik bilgili kişi, ışığın faili olarak Güneşi görür. Çünkü gözlem, ışığın her zaman Güneşle birlikte ortaya çıktığını göstermektedir. Gazâlî bu durumu bir karınca örneğinde eleştirir. Bu misalde karınca, akıllı bir hayvandır ve üzerinde yazı yazılmakta olan bir kağıtta gezinmektedir. Harflerin beyaz kağıt üzerinde yazılmakta olduğunu gördüğünde, bu işlemi kalemin yaptığını düşünür. Onun gözlem sahasına giren yalnızca budur. Burada karınca, mülk ve şehâdet âleminin temsilcileri olan avam, sözde kalamcı ve filozofları simgeler. Gözlem alanını oluşturan kağıdın üzeri, mülk ve şehâdet alanıdır. Nasıl ki kağıt üzerinde gözlemlenen tek olgu, kalemde bir takım harflerin çıktığı ise, mülk ve şehâdet âleminde ışıkla ilgili gözlemlenen tek olgu da onun Güneşten çıktığıdır. Gazâlî'nin eleştirisi burada kendini gösterir: Karınca, kendi idrakinin üstüne çıkıp, kalemde parmaklara, parmaklardan ele, elin hareketinden iradeye, kendisine irade verilen yazara ve nihayet yazardaki elin, gücün ve iradenin yaratıcısına yükselemez.<sup>55</sup> Bunun gibi ışığın Güneşten çıktığını gören sözde kalamcılar ve filozoflar da, yalnızca görünen olgulardan hareket ettikleri için, görünenin üstüne çıkarak melekût âleminde Güneşi yöneten ilâhî kudret ve iradeyi görememekte idirler. Çünkü onlar, Güneşi fail sebep yaparak ve sebepliliği fail sebepler üzerinden tesis ederek tevhidi bozdukları ve hatta tevhidden çıktıkları için kalplerine doğacak nurdan, dolayısıyla bir bilgi aktından mahrumdurlar.

Gazâlî aynı örneği bu kez Tevhid ve Tevekkül Kitabı'nda padişah ve tutuklu arasında tasarlar. Padişah, katibine, bir tutuklunun bağışlanması için bir ferman yazdırır. Tutuklu serbest kaldığında, fermanı yola çıkararak ya katibin elindeki kaleme ya katibin kendisine ya da padişaha teşekkür edecektir. Burada da birinci ve ikinci şıklar, mülk ve şehadet âlemini; tutuklu ise zayıf bilgiliyi,<sup>56</sup> yani sözde kalamcı ve filozofları temsil eder. Gözlem, fermanı yazanın katip olduğunu, yazıya dökenin de kalem olduğunu gösterir. Üçüncü şık, yani emri veren padişah, melekût âlemini; bu emri (yahut nihai fail sebebi) teemmülle bilebilenler de mutasavvıfları temsil etmektedir.<sup>57</sup> "İşte" der Gazâlî, "Güneş, Ay, yıldızlar, yağmur, bulut, toprak, bütün hayvanlar ve bütün cansız varlıklar katibin elindeki kalem gibi kudret elinde musahhardırlar. Senin için verilen bu temsil, [emri] imzalayan

<sup>55</sup> Gazâlî, *Ihyâ* I/30.

<sup>56</sup> A.e., IV/242.

<sup>57</sup> A.y.

*padişahın, [gerçekte] onu yazan katip olduğuna inanman içindir. Gerçekte Allah katiptir.*<sup>58</sup> Bilgide derinleşenler, gerçek kelamcılar ya da halis kullar, basiret nuruyla, katipten de yukarı çıkarak, onu mecbur ve musahhar kılan bir varlığa ulaşırlar. Basiret nurunun objesi, evrendeki varolan bütün canlı ve cansızların kalple duyulan konuşmalarıdır. Bu konuşmalar, ancak onu duymaya elverişli bilgi atkına sahip kalbin görüş alanındadır.<sup>59</sup> Bu ise, daha önceden belirttiğimiz gibi, teemmül ile olanaklıdır. Sözde kelamcılar ve filozofları temsil eden grubu ise, tam da bu çıkarımın karşısına yerleştirir: “*Kalbi Allah’ın nuruyla İslam’a açılmayanların da göklerin ve yerin Cebbâr’ının mûlahazasına bakışı ve O’nun, her şeyin (küll) gerisindeki Zorlayıcı (Kâhir) olduğunu müşahedesi yetersiz olduğu için, onlar yoldayken katibe takılıp kaldılar.*”<sup>60</sup> Gazâlî bunun mutlak bilgisizlik olduğunu söylerken, yine de mülk ve şehâdet âleminin gerçekliğinden kuşku duymaz; ancak onun hakikati tam olarak vermekten uzak olduğunu düşünür.

O, aynı sorunları yine aynı kitabın bir başka örneğinde, ancak bu kez tasavvufun temel unsurlarından olan fenâ ve bekâ tecrübesi eşliğinde inceler. O, muvahhidin tevhid yönelik iman fiilini betimlerken şöyle demişti: “*Varlık bakımından yalnızca Bir’i görmesidir. Bu ise siddıkların müşahedesi ve sûflerin ‘tevhidde yok olma’ (el-fenâ fi’t-tevhîd) diye isimlendirdikleri şeydir. Çünkü o [isim], yalnızca Bir’in görülüp, [kişinin] kendisinin bile görülmemesi bakımından [verilmiştir]. [Tevhid’e] dalarak kendisini göremeyince, – kendisinin ve yaratılmışların görülmesinin kaybolması anlamında- tevhidde yok olmasıdır.*”<sup>61</sup> Şimdi buradaki amaç, ‘el-fenâ fi’t-tehvîd’ sözcüğünün anlamını mevcudatın yalnızca kalple duyulabilen konuşmalarında betimlemektir. O, bunu, duyumdan çekerek bütünüyle teemmül fiilinin etkinliğine yerleştirir. Duyumlama, sırf psikolojik bir fiil olarak, gerçekte teemmüle zıt olmadığı gibi, mülk ve şehadet âlemi de melekût âlemine zıt değildir. Buna karşın Gazâlî, onların bilgi değerlerini, sözde kelamcı ve filozoflar ile gerçek kelamcı ve mutasavvıfları göz önünde tutarak, doğru-yanlış denkleminde inceler. Temsil elemanları yine kalem, kağıt ve mürekkeptir. İnceleme, mülk ve şehâdet âleminin kendinde nesne ve olaylarından başlar ve onların melekût âlemindeki ilkelerine kadar sürer. Buradaki kahraman, “*Allah-u Teala’nın nurunun feneriyle kağıda bakan*”<sup>62</sup> bir kâşiftir. Mülk ve şehâdet

---

<sup>58</sup> A.y.

<sup>59</sup> A.e., IV/243.

<sup>60</sup> A.e., IV/242-243.

<sup>61</sup> A.e., IV/240.

<sup>62</sup> A.e., IV/243.

âleminde kendinde şeyler olarak gördüğü nesnelerin fail illetliğini sorgulamak üzere dikey bir tırmanışa geçer. (1) Önce üzerine yazı yazılan kağıda yönelerek, bu yazıların failini sorar. Kağıt, yazının failinin mürekkep olduğunu söyler. Bu kez o da mürekkebe yönelir. Mürekkebin cevabı kağıttan farklı değildir; dolayısıyla o da kâşifi kaleme; kalem, ele; el de kendisini hareket ettiren kudrete yönlendirir. (2) Kudret, kâşifi, kendisini harekete geçiren iradeye, irade kendisini dileyen akıl lambasına, akıl lambası kendini yakan kalp levhasına, kalp levhası da kendisi üzerine yazılan ilme yönlendirir. İlim ona kendisinin yalnızca bir nakış olduğunu, akıl lambasının aydınlığında kalp levhasına bir kalem tarafından yazıldığını, dolayısıyla o kalemi bulması gerektiğini söyler.<sup>63</sup> Kâşifin hayreti ve yorgunluğu karşısında ilim ona, o kalemi gördüğünde yolun sonuna geleceğini belirtir ve (3) onun ilâhî kalem olduğunu söyler.

Buradaki '1' numaralı alan, yani mürekkep, kağıt, kalem ve elin oluşturduğu alan, mülk ve şehâdet âlemi; '2' numaralı alan, yani kudret, irade, akıl, kalp ve ilimin oluşturduğu alan, ceberut âlemi; '3' numaralı alan, yani ilâhî kalemin oluşturduğu alan da melekût âlemdir. Gazâfî, fail sebepliği, burada da yine tevhid ekseninde inceler: "O, şehâdet âleminde yalnızca beş duyunun idraki ile arayanlara nazaran batın; O'nu melekût âleminde açılan basiretle kalpte yanan lambada arayanlara göre zahirdir. İşte fiildeki tevhid yolunun yolcularının, yani kendisine failin tek olduğu keşfolunanların, tevhidi bu şekildedir."<sup>64</sup>

Gazâfî, gerçek ve biricik failin Allah olduğunu melekût âleminde tespit edince, fail sebebin tekliğini, bu kez düşey bir düzlemde, yani beka tecrübesinde dile getirir. Allah'ın dilemesi ortaya çıktığı anda, zorunlu bir süreç başlar. Böylece sebeplilikteki zorunluluk, fail sebebin bütün süreçlerde iki şey arasındaki bağlantıyı onaylamasına bağlanır. Gazâfî buradaki 'şey' kavramının kapsamına, nihai olarak, insan iradesi ve hareketlerini de dahil eder:

"[Kul] dilemeyi istediğinde diler, dilemeyi istemediğinde de dilemez olsaydı... İşte bu ayakların tökezlendiği ve yanlıştın ortaya çıktığı yer olurdu. Ancak bilmiş oluyorsun ki, [kul] dilese de dilemese de, dilediği zaman, O'nun dilediğini yapar. O halde 'dileme' (meş'iyet), [kula] ait değildir. Eğer ona ait olsaydı, başka bir dilemeye daha muhtaç olurdu ki, bu sonsuz teselsüle çıkar. Dilemek [kula] ait olmadığına göre, kudreti makdûra yönelten dileme ortaya çıkar çıkmaz, kudret kuşkusuz [makdûra] yönelir. Kudretin buna karşı çıkma durumu yoktur. [Kuldaki] hareket, kudretle zorunlu olmakta; kudret, dileme kesinleştiği

<sup>63</sup> A.e., IV/244.

<sup>64</sup> A.e., IV/247.

anda zorunlu olarak harekete geçirilmekte, dileme de kalpte bir zorunluluğu meydana getirmektedir. İşte bunlar, bir kısmı diğerine bağlı zorunluluklardır. Kul, ne dilemenin varlığını ortadan kaldıracaktır ne [dileme gerçekleşikten] sonra kudreti makdûra yönelmeyi durdurabilir ne de dileme kudret için gönderildikten sonra hareketin varlığını defedebilir. Çünkü [kul] bunların hepsinde mecburdur.”<sup>65</sup>

Gazâlî’ye göre, melekût âleminde bakan, mülk ve şehâdet âleminde kendinde nesne ve olayları değil, Allah’ın ilminin, iradesinin, kudretinin ve yaratmasının objelerini, yani malûmât, murâd, makdûrât ve mahlûkâtı görür.<sup>66</sup> Mülk ve şehâdet âlemi, başlangıçta farklılık ve zıtlıklarla dolu iken, hiçbir zıtlık ve ikilik bulunmayan ve Allah’ın katı olan melekût âleminin verdiği bakış açısı, geri dönüşte, mülk ve şehâdet âleminde de geçerli olacaktır. Böylece burada gözlemlenen nesnelere, olaylar, vasıtalar, sebepler, illetler, seçmeler, iradeler, istekler ve kudretler, artık Allah’ın fillerinden başka bir şey olmayacak ve sebeplilikteki zorunluluk, şeylerin tabiatından değil, Allah’ın kudretinden kaynaklanacaktır.

#### 4.6. Tehâfut ve el-İktisâd’daki İhyâcî Tevhid ve Sebeplilik

Gazâlî’nin yukarıdaki tezi, *el-İktisâd* ve *Tehâfut* okurları için de oldukça tanıdık. *El-İktisâd*, kudretin umumiliği meselesinde de “[ilâhî kudretin] bütün hareketlere ve bütün renklere yönelik aynı tarzdaki nispeti, sürekli olarak bir hareketten sonra gelen diğer bir hareket, bir renkten sonra gelen diğer bir renk ve bir cevherden sonra gelen diğer bir cevher için de geçerli”<sup>67</sup> olduğunu söyleyerek bir burhan düzenler:

“[Küçük önerme:] Her mümkün, Allah-u Teâlâ’nın kudretine bağlıdır.

[Büyük önerme:] Her sonradan meydana gelen mümkün ise ve kulun fiili de sonradan meydana gelmişse,

[İçerdiği sonuç:] o halde [kulun fiili] de mümkündür.

[Dışladığı sonuç:] [Kulun fiili] Allah’ın kudretine bağlı değilse, bu durum muhaldir.”<sup>68</sup>

*El-İktisâd*’ın ileriki satırlarında Gazâlî, şeylerin sonradan meydana gelen bir kudretle ortaya çıkmasının, kudretin umumiliği prensibini, kısaca tevhid düşüncesini zedeledi-

---

<sup>65</sup> A.e., IV/248.

<sup>66</sup> A.e., IV/243-247.

<sup>67</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, s.82-83.

<sup>68</sup> A.e., s.90.

ğini belirtir. O, bu görüşünü ilâhî irade sıfatına dayandırarak, her meydana gelenin irade edildiğini, dolayısıyla kötülüğün, küfrün ve günahkarlığın da yalnızca Allah tarafından irade edildiğini belirtir.<sup>69</sup> Böylece bir yaratılmış, diğer bir yaratılmışın hiçbir surette illeti olamaz.<sup>70</sup>

Tehâfut'un 17. Meselesi de bize fail sebebin yine yalnızca Allah olduğunu söyler: "Yanma [filini] –pamuktaki karalığı ve parçalarındaki çözülme-yaratarak ve yine onu köz ya da kül haline döndürerek- yapan (fâ'il), Allah'tır. O bunu ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız yapar. Oysa ateş cansız bir varlık olup, onun bir fiili yoktur."<sup>71</sup> O, burada da gözlemin verileri (İhyâcî terminolojiyle mülk ve şehâdet âlemini) ile gözlemlenemeyen batınî gerçekliği (İhyâcî terminolojiyle melekût âlemini) karşı karşıya getirerek, filozofların fail sebep hakkındaki bilgi eksikliğine gönderide bulunur:

"Pekala, [ateşin] fail olduğunun delili nedir? [Filozofların] 'ateşin [pamuğa] ilişti-ten sonra yanmanın gerçekleşmesi' gözleminde başka bir delili yoktur. Oysa gözlem, [yanmanın ilişme] anında ortaya çıktığını göstermekte ama [yanmanın ilişmeye] bağlı olarak ortaya çıktığını ve [yanmanın, ilişme] dışından bir illetinin bulunmadığını göstermektedir. Çünkü tartışmasız [kabul edilmektedir ki], ruhun ve idrak-hareket güçlerinin hayevânların nutfesine girmesi, [yapısı bakımından] sıcaklık-soğukluk ve kuruluk-yaşlılıkla sınırlı tabiatlardan kaynaklanmaz (yutevelled). Baba, nutfeyi rahme bırakmakla, çocuğunun faili olamaz. Yine onun hayatının, görmesinin, işitmesinin ve onda bulunan diğer şeylerin faili de değildir. Bilinmektedir ki, bu durumlar [nutfe bırakıldığı anda] var olmaktadır. Ama hiç kimse çıkıp da o durumların [nutfenin bırakılmasına] bağlı olarak var olduğunu söyleyemez. Aksine onlar –ya vasıtasız olarak ya da o işlere vekil kılınan melekler vasıtasıyla- Evvel cihetinden var edilmektedir."<sup>72</sup>

Mülk ve şehâdet âlemindeki fail sebepliği sorgulayan yukarıdaki pasaja göre; gözlem, bize, dış dünyadaki herhangi bir nesnenin, diğer bir nesne ya da olayın fail illeti olabileceği bilgisini vermemektedir. Gözlem yalnızca onların bir arada ortaya çıktığını gösterir. Filozoflar salt görünen nesne ve olayların gözlemine değil, onların gerisindeki kudreti teemmül etmiş olsalardı, bu âlemdeki varoluşların yalnızca bir failinin olduğunu anlayabilirlerdi. Onların bu yanlış fikirde ısrar etmelerindeki esas neden, gözlemi ve bu âlemde gözlemlenemeyen verileri, temel hakikatler olarak görmeleridir. Oysa evrende

<sup>69</sup> A.e., s.98.

<sup>70</sup> A.e., s.224.

<sup>71</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s.240.

<sup>72</sup> A.e., s.240-241.

pek çok fail sebebi olumsuzlamak, yalnızca bir failin var olacağını belirten tevhid düşüncesiyle çelişmektedir.

Görüldüğü gibi Gazâlî'nin sebepliliği belirlemede temel kriteri tevhiddir. Tevhid, evrende yalnızca ilâhî kudret, ilâhî irade ve ilâhî yaratmanın varlığını tasdik etmektir. Bu tasdik, inanan kimsenin aksiyom cümlesini oluşturur. Tevhide alternatif olabilecek –örneğin fail illet ve seçme hürriyeti gibi- herhangi bir düşünce, inanan kimsenin yargılarına kaynaklık eden aksiyom cümlesiyle çelişir. O halde Gazâlî'nin sebeplilik düşüncesinin belirlenimi, salt sebepliliği tartıştığı kontekstlerden değil, tevhidin içerdiği ve dışladığı konuların ortaya konulmasıyla yapılabilir. Bu durumda karşımıza şöyle bir tablo çıkar:

TEVHİD	
İçerdiği konular	Dışladığı konular
Âlemde sebeplilik vardır. Allah, sebepleri yaratır ve düzenler. <sup>73</sup> Onlar Allah'ın yarattığı vasıtalar. <sup>74</sup>	Âlemde determinizm vardır. Sebeplerin kendi başına gerçekliği vardır. <sup>75</sup>
Bu vasıtaların, kendinde bir yaptırım kudreti yoktur. <sup>76</sup> Vasıtalar, iyi veya kötüye götürebilir <sup>77</sup> ; ancak iyi veya kötüyü doğurmazlar. <sup>78</sup>	Sebeplerin kendinde yaptırım kudreti vardır. <sup>79</sup> Sebepler, iyi veya kötüyü doğurabilir. <sup>80</sup>
Âlemde fail sebep, yalnızca Allah'tır. <sup>81</sup>	Âlemde çok sayıda fail sebep vardır. <sup>82</sup>
Fail, hür iradesi ve kudreti ile âlemdeki şeyleri varlığa getirir. <sup>83</sup>	Fail sebepler, şeyleri zorunlu olarak varlığa getirir. <sup>84</sup>

<sup>73</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/30, IV/252, 259, 261; *El-Maksadu'l-Esnâ fi Şerh-i Esmâillâhî'l-Husnâ*, tah:Fadlo Şihadi, Beyrut 1986, s.116; *El-Madnûn-u bihî 'alâ Gayr-i Ehlih*, Mecmû'at-u Resâil içinde, Beyrut 1998, s.342; *el-Erba'în*, s.10.

<sup>74</sup> Gazâlî, *İhyâ* IV/76.

<sup>75</sup> A.e., IV/249.

<sup>76</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, s.224.

<sup>77</sup> Gazâlî, *el-Madnûn*, s.341.

<sup>78</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/30.

<sup>79</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s.239; *el-İktisâd*, s.95-96; *İhyâ* IV/273, 283.

<sup>80</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/30, IV/261.

<sup>81</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, s.26,35,81; *İhyâ* IV/250.

<sup>82</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, 241-242, 247; *İhyâ* IV/250.

<sup>83</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s.239; *el-İktisâd*, s.81,90,107.

<sup>84</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s. 240, 243-244; *el-İktisâd*, s.97-98.

Zorunluluk, Allah'ın iradesi ve kudretiyle gerçekleşir. <sup>85</sup>	Zorunluluk, fail illetlerin tabiatından kaynaklanır. <sup>86</sup>
İnsanın irade ve kudreti eksiktir. <sup>87</sup> Yaratma ve varlığa getirme sıfatı asla yoktur. <sup>88</sup> Yaratılanı kesbeder. <sup>89</sup>	İnsanın şeyleri elde edecek kendinde irade ve kudreti vardır. <sup>90</sup> Bir şeyi varlığa getirebilir.
İnsanların seçme hürriyeti yoktur.	İnsanların seçme hürriyeti vardır.
Hakikat, melekût âleminde olup, mükâşefe ehli bu hakikati teemmülle bilir. <sup>91</sup>	Hakikat, mülk ve şehâdet âleminde olup, sözde kelimciler ve filozoflar hakikati gözlemler. <sup>92</sup>

<sup>85</sup> Gazâlî, *Mi'yâr*, s.191; *el-İktisâd*, s.97; *İhyâ* IV/80, 273; *el-Erba'în*, s.12.

<sup>86</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s.240.

<sup>87</sup> Gazâlî, *el-Maksad*, s.145.

<sup>88</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, s.92.

<sup>89</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, s.91; *İhyâ* I/110, IV/249; *el-Erba'în*, s.10.

<sup>90</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, s.177.

<sup>91</sup> Gazâlî, *İhyâ* IV/247, 249, 250; *el-Maksad*, s.122.

<sup>92</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s.240-241, *el-İktisâd*, s.95-97.

## 5. Sonuç

Gazâlî'nin sebeplilik teorisi, tevhidin tali bir meselesi olduğu için, onun tevhidle ilgili görüşleri belirlendiğinde sebepliğe yönelik fikirleri de genel hatlarıyla ortaya çıkacaktır. Bunun yanında, onun tevhidi bütünüyle Mutezile'nin seçme hürriyeti ve Meşşâî felsefedeki fail sebepliğe karşı olarak konumlandığını düşünmek de olanaklıdır. Tevhidin kapsamına giren konuları, Gazâlî, ilk kez *el-İktisâd*'da açıklar. Buna karşın *el-İktisâd* bize tevhidin açık tanımını, bu tanıma giren detayları, problemleri, elde edileceği ontik alanı ve ona ait epistemik aktları vermez. Bu yargı, *İhyâ* cephesinden bakıldığında haklılık kazanır. Çünkü *İhyâ*, birinci cildin Tevhid Bölümü ile üçüncü cildinin Tevhid ve Tevekkül Kitabı'nda tevhidin açık tanımını verir: "*Sebeup ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin (umûr) Allah'tan geldiğini ve bütün iyilik ve kötülüğün yalnızca O'ndan olduğunu bilmektir.*"<sup>93</sup> Tanımın içeriğinin bütünüyle fail sebepliği olumsuzlayan bir denklemde dile getirildiği açıktır. O, *er-Risâletu'l-Kudsiyye*'de ise bu tanımın kapsadığı *el-İktisâd*'la da örtüşen- konuları genişçe açıklar. Bunlar da Allah'ın zatı; ilim, irade ve kudret gibi sıfatları ve O'nun âlemdeki fiilleri konularıdır. Tanımın içeriği ve konularını yan yana koyduğumuz zaman, Gazâlî'nin sebeplilik teorisini anlamının onun tevhid görüşünü anlamaktan geçtiğini rahatlıkla görebiliriz.

*İhyâ*'nın üçüncü cildine baktığımızda, tevhidin kapsamına giren konuların herkes tarafından değil, teemmül aktı ile melekût âleminden bilinebileceğini söyler. Bu bilgi aktı, tevhidin anlamını içselleştirip belirli riyâzî süreçlerden geçtikten sonra ortaya çıkar. Sözde kelamcı ve filozoflar, bütün bilgilerini duyumla görünen dünyadan aldıkları için, tevhidin anlamını ve kapsamına giren konuları bilemezler. Bu noktada Gazâlî'nin amacının, özellikle filozofların *Tehâful*'ta eleştirdiği- ilahiyat kapsamındaki görüşlerinin bilgi değerini olumsuzlamak olduğunu görebiliriz.

O halde Gazâlî'nin sebeplilik teorisi üzerine yapılacak bir inceleme, *İhyâ*'daki tevhid düşüncesine göre şekillenmelidir. Tevhid düşüncesinin içerdikleri, Gazâlî'nin kabul ettiği sebepliliği; dışarıda bıraktıkları ya da çelişikleri de onun kabul etmediği sebepliliği açığa çıkarır. Bu noktadaki temel kriter, onun tevhid düşüncesidir. Bu düşünce ise, söylediğimiz gibi, açıkça ve detaylı olarak yalnızca *İhyâ*'dadır. Gazâlî'nin sebepliliğini inceleyen uzmanların gözden kaçırdıkları esas nokta da burasıdır.

---

<sup>93</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/33.



## Kaynakça

- ABRAHAMOW, BINYAMIN, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica* (1988/67).
- ALON, ILAI, "Al-Ghazali and Causality", *Journal of the American Society*, 1980/100.
- FRANK, RICHARD, *Al-Ghazâlî and Ash'arite School*, U.S.A. 1994.
- \_\_\_\_\_, *Creation and Cosmic System: al-Ghazâlî & Avicenna*, Heidelberg 1992.
- GRIFFEL, FRANK, Gazâlî'nin Felsefî Kelamı, çev:İ.H. Üçer, M.F. Kılıç, İst. 2012.
- GAZÂLÎ, EBÛ HÂMÎD, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, tah:M.R. Rıza el-Kabbânî, Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_, *El-Munkız mine'd-Dalâl*, Mecmû'at-u Resâil içinde, Beyrut 1998.
- \_\_\_\_\_, *Tehâfutu'l-Felâsife*, tah:S.Dünyâ, Kahire 1972.
- \_\_\_\_\_, *Mi'yâru'l-İlm*, tah:S. Dünyâ, Mısır 1961.
- \_\_\_\_\_, *İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn*, Mektebet-i ve Matba'at-i Kiryat Futra, Semarang/Indonesia 1952, I-IV.
- \_\_\_\_\_, *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, tah:İ.A.Çubukçu, H.Atay, A.Ü.İ.F. yay. Ankara 1962.
- \_\_\_\_\_, *El-Maksadu'l-Esnâ fi Şerh-i Esmâillâhi'l-Husnâ*, tah:Fadlo Şihadi, Beyrut 1986.
- \_\_\_\_\_, *El-Madnûn-u bihî 'alâ Ğayr-i Ehlih*, Mecmû'at-u Resâil içinde, Beyrut 1998.
- HOURANI, GEORGE F., "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, v.104.2 (1984).
- İBNU'L-'ARABÎ, KÂDÎ EBÎ BEKR, *el-'Avâsım min el-Kavâsım*, tah: 'Ammâr Tâlibî, Kahire 1974.
- İBNU'L-ESÎR, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1979, c.X.
- MARMURA, MICHAEL E., "Gazâlian Causes and Intermediaries", *Journal of the American Oriental Society*, 115.1(1995).
- ES-SUBKÎ, TÂCEDDÎN EBÎ NASR 'ABDU'L-VEHHÂB İBN 'ALÎ, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, Kahire 1976, VI.
- WOLFSON, HARRY AUSTRYN, *Kelam Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, İst. 2001.

## A Methodical Framework of the Ghazālian Causality

**Citation** / ©-Akkanat, H. (2013). A Methodical Framework of the Ghazālian Causality, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (1), 23-56.

**Abstract-** *To understand al-Ghazālī's theory of causality is only possible by understanding his notion of tawhīd. Although he first examines the matters of tawhīd in al-Iqtisād, he gives the real definition and content of tawhīd in Ihyā. Ihyā tells us that tawhid suggests the only agent of all objects and events in the universe to be Allah. This approach contradicts the Aristotelian notion of causality which claims that there are many agent causes in the universe. Therefore, the Aristotelian notion of causality does not enable to understand the notion of causality which al-Ghazālī analyzed within the framework of tawhīd. It is, then, necessary, for an understanding of Ghazālian theory of causality, to determine the meaning of the Ghazālian concept of tawhīd, and its content and scope. And tawhīd is a subject we can only find in Ihyā. Many Ghazālian authorities who have studied the subject in issue seem to have overlooked this important point*

**Key words-** *al-Ghazālī, causality, tawhid, Ihyā*