

GAZÂLÎ'NİN İLMÎ MİRASI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

THOUGHTS ON SCIENTIFIC LEGACY OF GAZÂLÎ

ÖZGÜR KOCA*

ABSTRACT

Gazâlî (1058-1111) is one of the foremost and most influential scholars of Islamic history. His scholarship spreads over many domains as diverse as speculative theology (kalam), jurisprudence (fiqh), philosophy, ethics, and Sûfism. As a theologian he encounters the dominant theological schools and interpretations of his time. As a jurist he manages to attach Greek logic into the jurisprudential methodology (usûl al-fiqh) as an efficient tool of conducting analogy (qiyâs). As a philosopher he criticizes Islamic Neoplatonism and Aristotelianism by writing influential books that are of high philosophical caliber. As a sûfî he wants to go beyond reason and sensual experience, or in other words rationalism and empiricism, by establishing the essential role of experiential knowing (dhawq) of the divine truths. As an ethicist on the one hand he aims to get his ethical message across the larger public by writing popular books and on the other hand he provides a solid grounding for morality by arguing that morality is the assimilation of the divine qualities. As a metaphysician he paves the way for the emergence of sûfî metaphysics and ontology by using the light analogy to approach understanding the nature of God and cosmos relationship. His methodology is a systematic, selective, meticulous, and gradual synthesis of revelation and products of reason and culture. All these, in my view, explain his enduring influence.

Keywords: Gazâlî, theology, sufism, epistemology, ontology, metaphysics, jurisprudence, ethics

ÖZ

Gazâlî (1058-1111) İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli ilim ve gönül adamlarından birisidir. Çok yönlü bir âlim olan Gazâlî İslamî ilimlerin hemen her sahasında ama özellikle kalam, fıkıh, felsefe, ahlak, ve tasavvuf alanlarında tesirleri günümüze kadar devam eden eserler vermiştir. Bir kelamcı olarak zamanının güçlü fikrî ve dinî düşünce akımlarına yazdığı etkili reddiyeler; bir fâkih olarak Yunan mantığını İslam fıkıh metodolojisinin emrine sunma çabası; bir filozof olarak İslamî Neoplatonizm'e ve Aristotelculuk'a karşı gene felsefî üslûbu kullanarak verdiği mücadele; bir sûfî olarak hakikati aklın ve duyuların ötesinde duyma ve tasavvufu diğer İslami bilimler açısından meşrulaştırma çabası; bir ahlakçı olarak geniş kitleleri irşad ve Allah'ın sıfat ve esmasına ayinelik yoluyla bir ahlak sistemi inşa etme gayreti; bir metafizikçi olarak sûfî metafiziğinin ve ontolojisinin temel taşlarını döşeme becerisi kanaatimizce onu eskimez bir âlim ve ârif kılıyor. Ayrıca bütün ilmî hayatı boyunca gözlemlediğimiz bir fikrî cereyanı toptan kabul ya da reddetmeyen metodolojik, dürüst, seçici, ve tedricî üslûbu üzerinde dikkatle durulması gereken yönlerinden birini teşkil ediyor.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, kalam, felsefe, tasavvuf, epistemoloji, ontoloji, metafizik, fıkıh, ahlak

* Yrd. Doç. Dr., Bayan Claremont İslamic Graduate Institute/Claremont School of Theology

Klasik kaynaklar Gazâlî'nin 450 Hicri/1058 Miladi yılında Horasan'ın Tus şehrinde dünyaya naklediyor.¹ Babası mütevazi bir yün taciridir ve oğulları Ebu Hamid Muhammad (Gazâlî) ve Ebu el-Fütun Ahmed'in eğitimi ile yakından ilgilenir. Babalarını erken yaşta kaybeden iki evlad bir tasavvuf ehlinin yanında yaşamaya ve eğitimlerine devam ederler. Kaynaklar bize bu sûfînin ismini vermiyor ama o dönem Tus'da etkili olan meşhur Şeyh Ebû Ali Fadl b. Muhammed El-Farmedî'nin muridlerinden biri olması kuvvetle muhtemel. Farmedî'nin kendisi, meşhur sûfî ve alim Ebû'l Kasım Abdülkerim el-Küseyrî'nin (vefatı 465 H./1072 M.) talebesidir ki bu iki kardeş üzerinde el-Küseyrî'nin *Risâle*'sinin etkisini açıklar.

Gazâlî erken dönemlerinde Ahmed b. Muhammed el-Razakânî ve İmam Ebu Nasr el-İsmailî gibi ülemadan temel İslamî bilimleri okur. Daha sonra Nişabur'da İmam el-Haremeyn Ebu el-Ma'âli el-Cüveynî'nin (vefatı 478 H.) derslerine devam eder. Bir talebe olarak gösterdiği üstün muvaffakiyetlerden sonra onu Bağdat'ta Nizâm'ül Mülk'ün meclisinde görüyoruz. Bilahare Bağdad Nizâmiye medresesinin müderrisi Ebu İshak Şirâzinin vefatı üzerine (484 H./1091 M.) mezkur medreseye baş müderris olarak atanır.

Kısa surede bu pozisyonda ilmi yetkinliği, hitabeti ve yazdıkları ile büyük bir ün kazanan ve "Hüccet al-İslam" olarak anılmaya başlanan Gazâlî aşağıda sebeplerine ve sonuçlarına daha etraflı olarak değineceğimiz gibi 488 H. senesinde yaşadığı entellektüel ve ruhanî bunalım neticesinde bu pozisyonu terk eder ve uzlete çekilir. Bu süre içinde Şam, Kudüs, Mekke, ve Medine gibi İslam dünyasının merkezlerinde dervişâne bir uzlet ve çile hayatı yaşayan Gazâlî 10 sene sonra Bağdat'a avdet eder. Geri döndüğünde artık yalnızca bir alim olarak değil aynı zamanda ilmini kalb ile birleştirmiş bir arif ve bir veli olarak da itibar görür. Feyizli ve bereketli ömrü 505 Hicri/1111 Miladî tarihinde bir Pazartesi günü hitama erer.

Düşüncesi

Gazâlî çok yönlü bir düşünür. Yazdığı 200'den fazla eseri onun fıkıh, akaid, tefsir, tasavvuf gibi sahalardaki yetkinliğini, kendinden önceki birikimi hazmetmenin yanında onu vahiy, akıl, ve kalbin bir araya geldiği bir atmosferde aşma çabasını gözler önüne seriyor. Bazen bir kelimacı olarak zamanın güçlü fikrî ve dinî düşünce akımlarına reddiyeler yazarken görürüz

1 Daha modern çalışmalar ise Gazâlî'nin kendi eserlerindeki bazı göndermelerden hareketle doğum tarihinin 448 Hicri/1056 Miladi olabileceğini söylüyor. Bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology: An Introduction to the Study of his Life and Thought*. (New York: Oxford University Press, 2009) s. 2

onu; Mu'tezile'ye karşı *Faysal at-Tefrika beyn el-İslâm ve e1-Zındıka*, İsmailî ve Batınîliğe karşı kaleme aldığı *Fadâ'ih al-Bâtiniyye ve fadâ'il el-Mustazhiriyya*, *Kavâsim el-Bâtiniyye*, *el-Kıstas el-Müstakîm* eserlerinde olduğu gibi. Bazen onu bir fakih olarak Yunan mantığını İslam fıkıh metodolojisinin emrine sunmaya çalışırken görüyoruz, *Mihakk al-Nazar*, *el-Mustasfâ min 'ilm el-usûl*, *Mi'yar el-'İlm* eserlerinde olduğu gibi. Bazen adeta bir filozof olarak felsefi cereyanlara karşı üst seviye felsefî üslubu kullanarak kaleme aldığı *Makâsid el-Felâsifa*, *Tehâfut al-Felâsifa*, ve bizzat kendi duruşunu takdim ettiği *el-Iktisâd fî el-i'tikâd* gibi eserler yazarken müşahade ediyoruz. Bazen sûfîlerin hakikati arama metodunu ve tasavvufu diğer İslami bilimler açısından meşrulaştırma çabasını yansıtan ve okurunu dini pratiğin içine ruh uflemesi için teşvik eden *Ihyâ' 'ulûm ed-dîn*, *Kimya-i Sa'âdet*, *Mükâşefet el-Kulûb*, *Minhâc el-'Abidin* gibi eserlerini okuyoruz. Bazen *el-Munqiz min ed-dalâl* deki gibi bir taraftan derin bir samimiyetle kendi içsel yolculuğunu şerh ediyor, bir taraftan da İlahi hakikati aramada emprisizmin, rasyonalizmin ve irrasyonalizmin ötesine gidebilen bir epistemoloji inşa ediyor. Bazen bir ahlakçı olarak *el-Maksad el-esnâ fi şerh ma'ânî esmâ' Allâh el-husnâ* gibi eserlerinde Allah'ın sıfat ve esmasına ayinelik yoluyla nasıl bir ahlak sistemi inşa edilebileceğinin yolunu gösteriyor. Bazen de *Mişkat al-Anvâr'ında* yaptığı gibi sûfî metafiziğinin ve ontolojisinin temel taşlarını döşüyor.

Gazâlî'nin yazdığı eserlerin hepsinin kısa da olsa tahlîli bu yazının sınırlarını aşacağından onun, kanaatimizce, İslam düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunduğunu en önemli noktalara temas etmeye çalışacağız. Ayrıca düşüncelerinin onu takip eden nesiller üzerindeki tesirine ve bu gün için ne ifade edebileceğine dair fikirlerimizi de yeri geldikçe paylaşacağız.

Ahlak

Gazâlî'nin pek çok eseri bu kategoride mulahaza edilebilir. *Ihyâ'*, *Kimya-i Sa'âdet*, *Mükâşefet el-Kulûb*, *Minhâc el-'Abidin* gibi eserlerindeki gayesi okurunun eline detaylı bir ahlak haritası vermektir. Gazâlî Kur'an, Sünnet ve önceki nesillerin sözlerinden sıklıkla alıntı yaparak hayatın girift akışı içinde İslamî bir duruş talim etmeye çalışır.

Ama, kanaatimizce, Gazâlî ahlak sahasındaki en önemli ve orjinal katkısını *el-Maksad el-esnâ fi şerh ma'ânî esmâ' Allâh el-husnâ* eserinde yapar. Bu eserinde Kur'an ve Sünnet'te Allah izafe edilen sıfat ve isimlerin, veya daha Kur'ani ifadesiyle *Esma el-Ḥusnâ*'nın şerhini yapar ve buradan hareketle ahlaki bir sistemin temel taşlarını döşer. Şöyle ki *Esma el-Ḥusnâ* Mutlak Varlık'ı

bizim anlayabileceğimiz ölçüler çerçevesinde bize tanıttığı gibi ahlaki bir duruş şekli de telkin eder. İnsan ilahî ahlak ile ahlaklanmalıdır (*tahalluku bi ahlâkillah*). *Esmâ el-Ḥusnâ* bir nebze de olsa ilahi ahlakın mahiyetine dair vahyi bir bilgilendirmedir ve bundan dolayı insanın eline verilmiş bir kılavuzdur. Mesela *el-Gaffâr* ismi bize Allah'ın günahları ve çirkinlikleri örttüğünü anlatır. Kul buradan alacağı ilham ile başkalarından sâdır olan hataları örtmeye ve kimsenin kusurunu gormemeye ve ayıbları yüze vurmamaya çalışır (-Gazâlî,2001;96). Gazâlî her bir isim üzerine yaptığı derinlikli analizleri ile *Esmâ el-Ḥusnâ*'nın ahlaki açıdan nasıl bir ders verdiğini izah etmeye çalışır.

Bilebildiğim kadarıyla ahlaka bu açıdan tafsilatlı yaklaşımı ilk defa Gazâlî önermiştir. *Esmâ el-Ḥusnâ* ile ahlak ve dolayısıyla insanın kemali arasındaki bu ilişkinin deşifre edilmesiyle açılan yoldan geçerek ibn 'Arabî *Fusûs el-Hikem*'inde ve Abdülkerim al-Jîlî *İnsan-ı Kâmil*'inde insanın mükemmeliğe Hakkın esmasına cami bir ayine olmakla ulaşabileceği fikri etrafında dönen daha mütakamil ahlak sistemleri önermişlerdir.

Şunu da belirtip geçelim ki bu yaklaşım modern toplumların postmodernizmin etkili eleştirilerinden sonra kendini içinde bulduğu ahlakî relativizm açmazından kurtulmak için bir açılım sunabilir. Ahlakı bizzat Mutlak Varlık ile ve dolayısıyla, kainatın ontolojik mahiyetiyle irtibatlandıran bu anlayış ahlakın büsbütün relativize edilmesinin önüne geçebilir.

Epistemoloji

El-Munkiz min ed-Dalal isimli eserinde Gazâlî okurunu kişisel yolculuğu hakkında bilgilendirir. Bu kitab İslam entellektüel tarihi içinde eşine nadir rastlanan bir kendi ruhunu teşrih uslûbu taşır. Kendi hikayesini anlatırken arka planda sufilerin hakikati arama modelinin ve bilgi teorisinin detaylı ve ikna edici bir sunumunu yapar.

Kitab şu yakıcı soruyu sorarak başlar: Eğer içinde neşet ettiğim toplum ve din düşüncemi kaçınılmaz bir şekilde şartlandırıyor ve bana belli bir bakış tarzı empoze ediyorsa bu çarkın dışına nasıl çıkar ve üzerinde şüphe edilmeyecek bilgiye nasıl ulaşırım? Buna *yakîn* problemi de diyebiliriz. Gazâlî duyu organlarının insanı kolaylıkla yanıltabildiğini görür önce. Devâsa güneş küçüktür göze. Ama metamatiki hesaplar güneşin arzımızdan binlerce kez büyük olduğunu gösterir. Buradan aklî, mantikî ve riyazî doğruların daha güvenilir olduğu sonucuna varır. Ama Gazâlî'nin şüphesi bu noktada da durmaz. Nihayetinde riyazî kesinlik bizim bir rüya görmediğimizi ispatlayamaz;

çünkü rüya hallerinde riyazî kanunlar pekala cârî olabilir. Dolayısıyla bir rüyada olma ihtimalimiz akla da sonsuz güven duyamacağımızı ima eder.²

Peki gerek duyular yoluyla elde edilen amprik gerekse akıl yoluyla gelen rasyonel bilgiler süpheden arındırılmıyorsa *hakikati* nasıl biliriz? İşte bu noktada Gazâlî, *sûfî*lerle beraber, insanın duyular ya da akıl dışında bunlardan farklı ve bunların çok ötesine gidebilen başka bir marifet aracına sahip olduğunu görür, daha doğrusu tecrübe eder ya da kendi ifadesiyle «tadar.» Burada tadan ve zevk eden kalb (ya da vicdan) diye tesmiye edilen organımızdır. Bu marifet aracının aktive edilmesi hususunda ise *sûfî*ler söz sahibidir. Bu noktada Gazâlî *sûfî* epistemolojisinin meşruluk zeminini inşa etmiştir.³

Kanaatimizce Gazâlî'nin anlattığı *sûfî*lerin duyu-akıl-kalb ile hakikati arama metodolojisi Descartes ile başlayan insanın idrak imkanlarını duyu organları (emprisizm) ve akıl (rasyonalizm) ile sınırlandıran modern felsefeden daha geniş bir alan açıyor. Gerek emprisizm gerekse rasyonalizm kullandıkları metodolojilerin sınırlayıcılığından dolayı insanı bir nevi irrasyoneliteye mahkum ediyorlar; existansiyalizm, fideizm, yapısalcılık gibi felsefî akımların doğuş sebebi işte bu irrasyonelitedir. Gazâlî en azından ilahî hakikatleri anlamada emprisizm, rasyonalizm, ve irrasyonelizmin ötesine gitme potansiyeli taşıyan bir metod öneriyor. Bu hiyerarşide kalb en üste olsa da akıl ve tecrübe de meşruiyet sınırları içerisinde paha biçilmez bir değer kazanıyor.

Tasavvuf

Gazâlî *El-Munkiz* adlı eserinde tarif ettiği yolculuğa başkalarını da davet eder. Bu açıdan on yıllık uzlet ve çile döneminden sonra yazdığı *İhyâ' ulûm ed-dîn* adlı eseri çok önemlidir ve İslam dünyasında hala sıklıkla başvuru kaynağıdır. *İhyâ'*sındaki temel problem dini pratiğin ve teorinin içine ruh üflenmesidir. Bu eser tasavvufun İslam'ın dünyasının marjinde yer alan bir fenomen olmaktan çıkarılıp ana gövdeye meşru bir şekilde eklenmesinde önemli rol oynamıştır. Gazâlî bu eserinde ondan önce benzer çabalar göstermiş olan Haris el-Muhâsibî, Abd el-Kerîm Kuşeyrî, Ebu

2 Descartes'dan çok önce aklın ve hislerin sınırlarını gören ve aşmaya çalışan bu tartışma için bkz. al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of Al-Ghazali. çev. R.J. McCarthy, Boston: Twayne Publishers, 1980. s. 1-21

3 Bunun dışında yakın problemi ile bağlantılı bir şekilde ihlas problemi diyebileceğimiz başka bir müşkül ile uğraşır. Kalbin meşru olmayan bütün isteklerden sıyrılıp Hakk'ın onunde bulunduğu şuuru ile başkalarını nazanna tam bir niyet duruluğu ile kulluk yapması.

Tâlib el-Mekkî gibi isimlerin yazdıklarından geniş ölçüde istifade etmiştir, eserinin içeriği ve uslubu onların yazdıklarını andırmaktadır. Ama *İhyâ'nın diğerlerinden daha tesirli olmasında, öyle zannediyoruz*, Gazâlî'nin daha önceki çalışmalarının ona kazandırdığı şöhretin, eserin zengin içeriğinin ve Gazâlî'nin kişisel ruhî tecrübesinin derinliğinin etkisi olmuştur.

İhyâ'nın temel varsayımı şudur: Dini hayat kalb, akıl, ve bedene bakan yanlarıyla bir bütündür. Dinin bu vechelerinden birine indirgenmesi ve bu alanlardan birinin diğerleri silecek şekilde mutlaklaştırılması ana probleminizdir. Dinin muemalatı ile obsesyon ruhen fakirleşmeyi getirdiği gibi, dini yalnızca ruhî bir çaba olarak görmekte onu suistimallere karşı korunmasız hale getirmektedir. Buradan çıkış yolu iman-islam-ihsan boyutlarının birlikte yaşanmasıdır. Dinin özünün ve kabuğunun hiçbiri feda edilmeden ve birbirini tamamlar şekilde bir araya getirilmesidir.

Bu açıdan *İhyâ*'da ele alınan her meselenin sağlam bir Kur'an ve Sünnet temelinde oturtulduğunu görürüz. Gazâlî dinin muemalat, akaid, ve fıkıh boyutlarını ele aldığı gibi bu boyutlarda gezinirken nasıl ruhun ve kalbin ufku-na yükselbileceğimizi talim etmeye çalışır. Okuruna detaylı ve kapsamlı bir anlam ve aksiyon haritası emanet eder.

İhyâ'nın başka bir önemli özelliği de din dilindeki kavramların İslamın ilk devirlerindeki anlam genişliği ve kuşatıcılığına yükseltilmesi çağrısındadır. Mesela *fıkıh* kelimesi ilk devirlerde din hususunda derin bir kavrayışı yani akaidî, hukukî, ve ruhanî bir bütünlüğü ifade ederken sonraki devirlerde yalnızca hukukî kavrayışı ifade edecek şekilde bir anlam daralmasına maruz kalmıştır. Din dilindeki bu daralma Kur'an ve Sünnet'in mesajını olduğu gibi anlamamızı ve dolayısıyla dini ilk neslin anladığından daha başka bir şekilde anlamamızı netice vermektedir. İşte Gazâlî bu dilsel daralmayı aşmak için bu eserinde bir de din dilini aslı genişliği ile buluşturmaya çalışır.⁴

Metafizik

Gazâlî'nin Meşşâî felsefesine karşı yazdığı eserler pek çok açıdan önemlidir. El-Farâbî ve ibn Sinâ gibi önemli İslam felsefecilerinin amacı Aristoteles ve Neoplatonizmin İslami bir atmosferde bir sentezini yapmaktır. Gazâlî dışarıdan gelen herşeyi reddedemeyen seçici bir yaklaşıma sahiptir, ama bu noktada önerilen sentezin akli ve nakli açıdan problemler taşıdığını da iddia ediyordu.

4 Bu husustaki tartışma için bkz. *İhyâ' ulûm ed-dîn*, 16 cild. Kahire: Naşr el-Sakâfa el-İslâmiyye. Yeni basım (Beyrut: Dâr el-Kitâb el-'Arabî, 1990), K. 1 ve K. 21, ilim ve kalb bahisleri.

Makâsid el-Felâsife'sinde İslam felsefecilerinin doktrinlerini tanıtır. Buradaki dürüst ve objektif tutumu dikkate şayandır. Bu tanıtımı o kadar ilmi ölçülere sadık kalarak yapar ki bu eserden dolayı Gazâlî uzun möddet Latin Avrupa'sında Meşşâî gelenegine ait bir filozof olarak görülmüştür.

Daha sonra Tehâfut al-Felâsifa'sinde derinlikli bir eleştirisini yapar el-Farâbî ve İbn Sînâ'nın. Buradaki amacı "felsefecilerin" argumanlarındaki aklî ve mantikî problemleri göstermektir. Bir alternatif önermeden felsefecilerin argumanlarının aklî ve mantikî açıdan bizi kabule mecbur edecek kadar güçlü olmadığını savunur.

Dahası Gazâlî'ye göre bu iki filozofun *sudurcu* yaratılış teorisi nakil ile, Kur'an ve Sünnet'te talim edilen inanç modeli ile temelli bir şekilde çelişmektedir. Çünkü sudur teorisi en temelinde yaratılışın bir nevi dahili bir icbar sonucu gerçekleştiğini savunur. Eger Tanrı varlığı sudur doktrininin kaçınılmaz olarak ima ettiği gibi, bir nevi zaruret sonucu olarak yaratmışsa "irade" sıfatı tehlikeye girmektedir. Yalnızca o değil diğer sıfalarda.

Gazâlî'nin argumanını burada detayları ile sunmak mümkün olmasa da kısaca şunu söyleyebiliriz: İrade yoksa ilimde yoktur. İradenin şey'i tercihtir ve ilimsiz tercih gerçek manası ile tercih değildir. Bir şeyi irade edebilmek için o şeyi bilmelisiniz. Öte yandan iradesiz ve ilimsiz bir varlık için hayat sıfatından da bahsedilemez. Dolayısıyla iradeyi kaybederseniz uluhiyete dair aklın ve naklin haber verdiği diğer ilahî sıfatları da kaybedersiniz (Gazali,1997; 12-47, 56-57, 116-9, 126-8, 131-4).

Gazâlî buradan hareketle felsefecilerinin argumanlarının nakil ve akıl ile celiştiğini, onların argumanlarını kabul etmek için Kur'an ve Sunnet'in büyük bir kısmının *metaforlaştırılması* gerektiğini, ama eğer aklen icbar edici bir durum yoksa naklin açık seçik beyanlarının metaforlaştırmayacağını savunur.⁵ Din irade, ilim, kudret, ve hayat gibi sıfatları O'na izafe ederken bu sıfatlarla ifade eden manaların asıllarını murad etmiştir. Kur'an'ın herhangi bir ayetini müteşabih olarak görmek ve yorumlamak ancak aklî bir zaruret

5 İbn Sînâ gerçekten de bu noktaya gelir. Bkz. El-Şifâ' el-İlâhiyyât, *paralel İngilizce-Arabça Text*, ed. and çev. Micheal .E. Marmura. (Provo (Utah): Brigham Young Üniversitesi, 2005), 262, 263, 280-81, 299. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitab el-Necat*, ed. Majid Fakhyri (Beyrut Dar el-Afaq el-Cedide, 1985), 263-65. Fârâbî bu konudaki düşünceleri için bkz. *Mebâdî' arâ' ehl el-medîna el-fâdila*, ed. ve çev. Richard Walzer. (Oxford ve New York: Clarendon Press and Oxford Üniversitesi, 1985), 101-5; Ayrıca bkz. Therese-Anne Druart. "Al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies" *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (Delmar (N.Y.): Caravan Books, 1981) 35-45; David C. Reisman "Al-Fârâbî and the Philosophical Curriculum", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge Üniversitesi, 2005), 56-60.

halinde mümkündür ki felsefecilerin argümanları bu dereceye çıkamamıştır. *Tehâfut* bütünüyle bu noktayı okuyucuya göstermeye çalışır.

Tehâfut'un üslûbu itibarıyla de orijinal olduğunu, bir nevi içsel dialog şeklinde yazıldığını da ifade edelim. Gazâlî çok dürüst ve yetkin bir şekilde felsefecilerin argümanlarını kendi diliyle ifade etmekte ve sonra da kendi cevabını vermektedir. Hatta sık sık kendi argümanlarına karşı muhtemel cevapları tahmin etmekte ve sonra gene kendi cevabını önermektedir. Yer yer takib etmek okuyucu için zor olsa da bunun İslam tarihi içindeki en önemli entelektüel başarılarından biri olduğunu ifade etmeliyiz.

Tehâfut'ün bir başka ilgi çeken özelliği de 17. tartışmada formüle ettiği kozalite teorisidir (Gazali, 1997; 166-173). Gazâlîye göre felsefeciler sudur teorisinin ima ettiği kademeli varlık anlayışı dolayısıyla Allah ile alem arasında direk olmayan ve araçlar vasıtasıyla mümkün olabilen bir ilişki tahayyül ederler. Gazâlî buna itiraz eder ve Eşarilerin Allah'ı herşeyin bizzat yaratıcısı olarak gören ve araçlara yaratılışa dair bir fonksiyon yüklemeyi reddeden sebep-sonuç anlayışını tekrarlar. Allah sebebi de sonucuda yaratmakta ve onları *adetullah* tabir edilen tutarlı prensibler üzerine bir araya getirmektedir.

Bu düzenli yaratış epistemolojik bir yanılsama sonucu akla sebep ile sonuç arasında determinist bir ilişki var olduğunu getirebilir, ama bu sonuca varmak için elimizde yeterli delil yoktur. Bizim tek gözlemlediğimiz sebep ile sonucun bir arada yaratıldığıdır. Buradan sonucu sebebin yarattığı neticesine varılamaz. Sebep ile sonuç arasındaki düzenli ilişki arada bir *icbar* ima etmez, olsa olsa bir *iktiran* ima eder.⁶

Gazâlî böylelikle Kur'an ve Sünnet'te nakl edilen mucizevi hadiseleri, onları felsefecilerin yaptığı gibi metaforik olarak yorumlamadan izah edebilen

6 Şunu da ifade etmeliyiz ki Gazâlî'nin kozalite hakkındaki görüşlerinin ne olduğuna dair bir fikir birliği yok. Bu tartışma için aşağıdaki makale ve kitablara bakılabilir. A. J. Wensinck, *La Pensee de Ghazâlî*, (Paris 1950), 6-9. H. William J. Courtenay, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism," *Harvard Theological Review*, 66 (1973): 77-94. Ilai Alon, "Al-Ghazâlî on Causality," *Journal of American Oriental Society*, Vol. 100, No. 4 (Oct. - Dec., 1980): 398. Michael E. Marmura, "Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in Tahafut al-Falasifa and the Iqtisad," *Aligarh Journal of Islamic Thought* 1.2 (1989): 62. B. Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality," *Studia Islamica*, 67 (1988), 75-89. Nazif Muhtaroglu, *Islamic and Cartesian Roots of Occasionalism*. (Ph.D. diss., University of Kentucky, 2012). L. E. Goodman, "Did al-Ghazâlî deny causality?" *Studia Islamica*, 47 (1978), 83-120, özellikle 88, 97, 103-4, 108, 110, 118. Simon Van Den Bergh, *Averro's' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence): Notes* (London, 19782), II, 184, note on 1.329.5. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism* (London, 1958), 24, 33, 46-47, 58, 67, 69, 71; William J. Courtenay, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism," *Harvard Theological Review*, 66 (1973), 77-94; Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazâlî "Best of All Possible Worlds"* (Princeton, 1984), 182-216; and George E Hourani, "The Dialogue between al-Ghazâlî and the Philosophers on the Origin of the World," *The Muslim World*, 48 (1958), 183-91, 308-14.

bir kozalite, ya da daha geniş anlamıyla Allah-alem ilişkisi çerçevesine ulaşır. Eğer sebep ile sonuç arasında zaruri bir ilişki yoksa kozalite çok nadiren de olsa askıya alınabilir, ya da normal işleyişinden farklılık kazanabilir. Mucizeler kozalite ile ilahi müdehale ile değiştiği anlardır.

Gazâlî'nin kozalite üzerine yaptığı tahliller modernitenin en önemli epistemolojik okullarından emprisizm tarafından da teyit edileceklerdir. Locke, Berkeley, ve özellikle Hume gibi düşünürler Gazâlî'ye benzer bir şekilde tabiata dair gözlemlerimiz ile, yani harici dünyanın zihnî yansımaları ile, şeylerin gerçek mahiyeti arasında kognitif bir uçurum olduğunu söyleyeceklerdir. Kozalite konusunda söyleyebileceğimiz tek şey sebep ile sonuç arasında düzenli bir ilişki olduğudur. Bundan başka ne söylene amprik bir zemini yoktur.

Daha sonra İbn Rüşd Gazâlî'nin bu anlayışının tabii ilimlerin gelişmesine engel olabileceği iddia eder.⁷ Eğer sebep ile sonuç arasında bir icbar yoksa o halde tabii süreçlerde her an bir «sürpriz» beklemeliyiz. Böyle bir sürprizler dünyasında tabii süreçleri akli olarak tahlil ve tahmin edemezsiniz (İbn Rüşd, 1954; 325).⁸ Biz Gazâlî'nin teorisindeki adetullah, sünnetullah kavramlarının İbn Rüşd'ün bu itirazını cevaplayabileceğini düşünüyoruz. Eğer Allah'ın adetinde bir değişiklik yoksa tabii süreçlerde bir tutarlılık beklemek esastır. Böyle bir zeminde de tabiatın akli ve amprik tahlili ve tabii süreçlerin tahmini mümkün olur.⁹

Ontoloji

Gazâlî'nin kendisinden sonraki nesilleri derinden etkileyen başka bir eseri *Miškât al-Anvâr'dır*. Bu eserinde kendisinden önceki felsefi, kelamî, tasavvufi yorumlardan etkilendiği açıktır ama gene de *Miškât* bu birikimi anlamlı bir şekilde sentezlemesi ve yeni açılımlar vaad etmesi açısından orijinal olarak vasıflandırılması gereken bir eserdir.¹⁰ Gazâlî onların fikirlerini kendi yorumlarıyla harmanlayarak tamamen farklı bir metafizikî ontoloji inşa eder. Bu ontolojinin temelinde “Nur” kavramı yatmaktadır.

7 Bu iddia modern yorumcular tarafından da sıklıkla tekrarlanır.

8 Ayrıca bkz. Peter Adam's article. Al-Ghazâlî, Causality, and Knowledge retrieved from http://www.muslimphilosophy.com/ip/gck.htm#_ftn5, on 5/8/2013.

9 Bu meselenin daha ayrıntılı analizi için bkz: Ozgur Koca, "Al-Ghazâlî's Account of Causality and Its Implications for the Contemporary Religion and Science Discussion." MA thesis, Fatih University, 2010.

10 Annemarie Schimmel *Miškât al-Anvâr* için «bu kitabı sufilerin çoğu için tasavvufa giriş kitabıdır der.» Annemarie Schimmel. *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: North Carolina Üniversitesi, 1975), s. 259.

Gazâlî'nin bu risalesi esasında Nur suresinin 35. ayetinin bir tefsiridir. Ayetin meali şöyledir: “Allah, göklerin ve yerin nuru’dur. O’nun nuru, içinde misbah (lâmba) bulunan kandil (ışık saçan bir kaynak) gibidir. Misbah, sırça (cam) içindedir. Sırça (cam), inci gibi (parlayan) yıldız gibidir. Doğuda ve batıda bulunmayan mübarek bir ağacın yağından yakılır. Onun yağı, ona ateş değmese de kendi kendine ışık verir. Nur üzerine nurdur. Allah dilediğini nuruna hidayet eder (ulaştırır). Ve Allah, insanlara örnekler verir. Ve Allah, herşeyi en iyi bilendir.”¹¹ Görüldüğü üzere ayet Allah’ı “göklerin ve yerin Nur’u” olarak tarif etmektedir. Burada bir müşkül var, çünkü “hiç bir şey onun benzeri değildir” (42:2) gibi ayetler bize varlık ile Allah arasındaki herhangi bir benzeşimin imkansız olduğunu anlatır. O halde bu ayeti nasıl anlamalıdır?

Gazâlî'den önceki müfessirler bu ayeti müteşabih kategorisinde mülahaza edip *Nur*'dan anlaşılması gereken şeyin alemin tenvir ve tezyini olduğunu demişleridir. El-Tabarî (840-923) bu görüştedir. Başkaları buradaki *Nur*'un hakikate giden yolu aydınlatan manasında Cenab-ı Hakk'ın (*hâdî*) sıfatına bir gönderme olduğunu savunur (Sands,2006;110).¹² El-Tustarî (818-896) gibi sūfî müfessirler buradan anlaşılması gereken şeyin *Nûr-u Muhammadi* olduğu görüşündedirler (Sands,2006;122-3).¹³ El-Zemahşerî (1074-1143), gibi daha rasyonalist eğilimleri olan Mu'tezile kökenli yorumcular literal bir okuma taraftarıdır (Sands,2006;111). İbn Sînâ için buradaki *Nur* insanın kognitif süreçlerine işaret etmektedir ve insan aklını tedrici olarak artan bir şekilde Allah marifetine erme sürecine işaret etmektedir.¹⁴

Gazâlî'nin buradaki katkısı ayetin müteşabih karakterini zedelemeyen ontolojik bir okuma yapmasıdır (Girdner,2010;306). Eserin hemen girişinde metodunu ifşa eder. Ona göre *Nur* metaforu bir metafor olsa da Halık'ın mahluk ile ilişkisi adına önemli şeyler söylemektedir. Yani Allah *Nur* değildir, ama şu alemi doduran *Nur* Allah hakkında önemli sırları keşfetmemizi sağlayabilecek bir semboldür.

11 Imam İskender Ali Mihr'in tercümesi. http://www.kuranmeali.org/24/nur_suresi/35.ayet/kurani_ke-rim_mealleri.aspx, 2/12/2014

12 Tabarî'nin yorumları için bkz., El-Tabarî, Muḥammad ibn Jerîr. Câmî 'el-bayân 'an tefsîr el-Kur'ân . ed. Maḥmûd M. Şâkir and Aḥmad M. Şâkir. 16 cild. Kahire: Dâr el-Ma'ârif, 1954-69.

13 Bkz. Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: Qur'anic Hermeneutics of Sahl at-Tustan* (New York: Walter de Gruyter, 1980), 153-4, 264; S.M. Girdner, *Reasoning with Revelation: The Significance of the Qur'anic Contextualization of philosophy in al-Ghazali's Mishkât al-Anwâr* (PhD. Diss. Boston University, 2009), p.310

14 İbn Sînâ, *al-İşârât ve el-Tenbîhât* İngilizceye kısmen çeviri *Ibn Sina and Mysticism, Remarks and Admonitions: Part Four*, çev. Shams Inati (New York: Kegan Paul International, 1996) 116;

Eserin etraflı analizini yapamayacağımız için yalnızca şuna işaret edip geçelim. *Nur* hem kendisini hem de varlığı görmemizi sağlar. Yani hem kendisi zâhirdir hem de varlık onun ile zâhirdir. Denizin yüzünde cilvelenen ışık gökteki güneşi akla getirir. *Nur*'un taalluk ettiği onun vesileliği ile görüldüğü için görülen ve bilinen her şey de O'na şehadet etmektedir. Varlık üzerinde tecellî eden kudsî sıfatların herbiri onların asıl sahibi Mutlak Varlık'ın silik gölgeleridir.¹⁵

Gazâlî bu eserinde çok önemli başka bir şey daha söyler. Nur ile varlık (*viücûd*) ve zulmet ile yokluk (*'adem*) arasında çok sıkı bir irtibat vardır. "Hiç bir şey yokluktan daha karanlık olamaz. *viücûdu* veren *Nur* isminin sahibidir"(Gazâlî,16) (Gazali,196) ona göre. *Nur* isminin tecellisi adeta yokluk karanlığını aydınlatmakta ve böylece ona varlık nimetini bahş etmektedir. Bu manada Allah varlığını kimseye muhtaç olmayan *viücûdu* vacib olan varlıktır ve geri kalan herşey O'nun varlığı ile kaim mümkün varlıklardır. Yani O'nun *Nur*'u kendindedir başka varlıkların nuru O'ndan dolaydır. Dahası varlığın kesretinin yani çeşitlenmesinin sebebi de *Nur*'dan istifade dereceleridir.

Kanaatimizce Gazâlî'nin bu tesbiti daha sonraları Sühreverdî gibi İşrakî felsefecilerin elinde *Nur* kavramını merkeze alan detaylı ve kuşatıcı bir dünya görüşünün doğmasına sebep olacaktır. Bu felsefe kainatı hierarşik bir varlık sahası olarak tasavvur etmekte varlığın çeşitlenmesini *Nur*'dan istifadeleri ile açıklamakta ve varlık hierarşisinin tepesine de Allah'ı Nurların Nuru (*Nur al-Anwar*) olarak yerleştirmektedir(Sühreverdî,1999;76). Ayrıca ibn 'Arabî gibi *sûfî* metafiziğinin kurucularının elinde *Mişkat* bütün varlığı *Esmâ el-Husnâ*'nın tecelliyatına ayine olarak Hakk'ın sıfat ve esmasının yokluk ayasındaki gölgeleri olarak görme anlayışının önünü açmıştır.

Fıkıh-Mantık

Gazâlî kelimada Eşari fıkhıta ise Şafii ekolunu takip eder. Fıkıhta yalnızca bir mukallid olmayıp yer yer içtihad ve ittiba derecesine çıktığı ifade edilmiştir(Karaman, 2007;I).

Gazâlî'nin fıkıh konusundaki en büyük projesi, kanaatimizce, mantığı fıkıh ve içtihatı faydalanılan bir alet haline getirmektir ve bunda büyük ölçüde muvaffak olmuştur. Bu projenin hayata geçirilmesi şu safhaları takip etmiştir. Gazâlî önce *Makâsîd el-Felâsîfa* adlı eserinde mantık hususunda filozofların görüşlerini ele alır. Burada lehte ya da aleyhte bir görüş belirtmeden Aristoteles mantığını İbn Sina'nın yorumuyla nakleder. *Mi'yar el-'İlm* adlı

¹⁵ Gazâlî el-Maksad el-Esnâ'da el-Nûr ismini tahlil ettiği yerde çok benzer şeyler söyler.

eserinde ise mantiki konulara İslami örnekler vermeye başladığını ve bazı hukuki problemleri mantık yardımıyla çözme eğiliminin ilk örneklerini görürüz. *Mihakk al-Nazar*'da ve *el-Kıstas el-Müstakîm*'de mantığın *fıkıh usulünün bir parçası haline gelmesi ve Müslümanların kabulü için İslami bir terminolojinin hazırlanışına şahit oluruz. Nihayet Gazâlî'nin Usul ilmine bir girizgah olmasını murad ettiği ve Şafii ekolu üzeridne mutakip yüzyıllarda önemli tesir icra edecek olan el-Mustasfâ min 'ilm el-usûl* eserinde matik hususundaki görüşlerinin bir özeti- ni buluruz.¹⁶ Bu eseri genel itibariyle tumdengelim metodunu benimser ve kıyas hususunda mantıktan ciddi şekilde istifade eder. Usul ilmi açısından mantığın önemini ifade için eserinin mantık ile ilgili mukaddimesinde şun- ları söyler: "Bu mukaddime usul ilminin bütününden değildir ve ona ait mukaddimelerden de değildir; tersine o bütün ilimlerin mukaddimesidir. Kim ki onu bilmezse, onun ilmine asla güvenilmez."¹⁷

İlmî Mücadele Usulü

Bitirmeden önce Gazâlî'nin dikkat çeken başka bir yönüne daha değin- mek istiyorum. Gazâlî'nin gerek sakıncalı gördüğü fikir akımlarıyla mücade- lesinde gerekse gerçekleştirmek istediği projelerinde öne çıkan bir kaç husus modern dünyanın problemleri ile yüzleşmek zorunda kalan nesillere faydalı olacaktır. Şöyle ki: Gazâlî muhalif bir fikir ile karşılaştığında onu bütün sa- mimiyet ve kaabiliyeti ile anlamaya çalışıyor. Bu açıdan muhalifinin bir ka- rikatürü ile mücadele etmiyor. İyice anladığına emin olduktan sonra muha- lefet edeceği noktaları şerh ediyor, neden muhalefet ettiğini açıklıyor, bunu yer yer karşı tarafın metodolojisini ve lugatini kullanarak yapıyor. Bununla yetinmeyip bir de alternatif öneriyor. Bunun bir örneğini *Makâsid el-Felâsifa*, *Tehâfut al-Felâsifa*, ve *el-Iktisâd fî el-i'tikâd* üçlemesinde gördük.

Ayrıca Gazâlî herhangi bir fikri topyekün kabul ya da red etmiyor. Us- lûbunun metodolojik, dürüst, seçici, tutkulu ve tedricî olduğunu söyleye- biliriz. *Mihakk al-Nazar*, *Mişkât al-Anvâr* gibi eserlerinde gördüğümüz gibi zamanında hâkim fikri cereyanlarla seçici bir ilişki içindedir. Yunan man- tığından, sûfîlerin metodundan, felsefecilerin tesbitlerinden istifade etmiş- tir. Bu düşünceleri Kur'an ve Sünnet anlayışı ile süzerek ve harmanlayarak farklı terkiplere ulaşmış kendinden sonraki nesillere çok kıymetli bir miras bırakmıştır.

16 Gazâlî'nin fikriyatının bu husustaki gelişimini izlemek isteyenler için bkz. Refik el-Acem kitab sunumu, Gazâlî, *Mihakk al-Nazar* (Düşünmede Doğru Yöntem) çev. Ahmet Kayacık (Ahsen Yayıncılık: İstanbul, 2002), s. 52-57.

17 Gazâlî, *el-Mustasfâ min 'ilm el-usûl*, *Mısır, Mkt. Ticariyye*, c.1, s.7

Kaynakça

- ABRAHAMOV Binyamin (1988), "Al-Ghazâlî's Theory of Causality," *Studia Islamica*, 67: 75-89.
- AVERROES(1978), *Incoherence of the incoherence-Thaâfut-al-tahâfut*. Çev: S. Van Den Bergh. Cambridge: Gibb Memorial Trust
- COURTENAY H. William (1973), "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism," *Harvard Theological Review*, 66 :77-94.
- DRUART Therese-Anne (1981). "Al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies" *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (Delmar (N.Y.): Caravan Books,)
- FAKHRY Majid (1958), *Islamic Occasionalism*, London:Routledge
- FRANK Griffel (2009). *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology: An Introduction to the Study of his Life and Thought*. New York: Oxford University Press,
- GAZÂLÎ (2007). *Mustasfâ min 'ilm el-usûl* (İslam Hukuk Metodolojisi) çev. Yunus Apaydın, İstanbul:Klasik Yayınları:
- GAZÂLÎ (2002). *Mihakk al-Nazar* (Düşünmede Doğru Yöntem) çev. Ahmet Kayacık,İstanbul:Ahsen Yayıncılık
- Gazâlî, *Miškât al-Anvâr*,
- GAZÂLÎ(1992). *Al-Maqs , ad al-Asna` fi sharh Asma` ` Allah al-husna* (The ninety-nine beautiful names of God). çev: David B. Burrell and Nazer Daher. Cambridge: The Islamic Texts Society
- GAZÂLÎ(2001). *El-Maksud el-Asnâ fi Şer el-Ma`anî Esmâ` Allâh el-Husnâ*, Beirut: Dar el-Kutub al-İlmiyye,
- GAZÂLÎ(1990). *İhyâ' `ulûm ed-dîn*, 16 cild. Kahire: Naşr el-Sakâfa el-İslâmiyye, Beirut: Dâr el-Kitâb el-'Arabî,
- GAZÂLÎ(1997). *Tehâfût el-Felâsife* (*The Incoherence of the Philosophers*), ve çev. M. E. Marmura. Utah);Brigham Young University,
- GERHARD Bowering (1980). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: Qur'anic Hermeneutics of Sahl at-Tustan*, New York: Walter de Gruyter
- GIRDNER S.M., (2009) *Reasoning with Revelation: The Significance of the Qur'anic Contextualization of philosophy in al-Ghazali's Mishkât al-Anwâr*, PhD. Diss. Boston University
- GOODMAN L. Evan., "Did al-Ghazâlî deny causality?" *Studia Islamica*, 47: 83-120.
- HOURANI George E (1958). "The Dialogue between al-Ghazâlî and the Philosophers on the Origin of the World," *The Muslim World*, 48, 183-91, 308-14.
- ILAI Alon (1989) "Al-Ghazâlî on Causality," *Journal of American Oriental Society*, Vol. 100, No. 4
- İBN SÎNÂ(1985), *Kitab el-Necat*, ed. Majid Fakhry ,Beyrut: Dar el-Afaq el-Cedide
- İBN RÜŞD (1993), *Tehâfût al-Tehâfût*, ed. Muhammad el-'Arîn, Beyrût: Dâr el-Fikh el-Lunbânî,
- İBN SÎNÂ (1996)), *al-İşârât ve el-Tenbihât* İngilizceye kısmen çeviri *Ibn Sina and Mysticism, Remarks and Admonitions: Part Four*, çev. Shams Inati ,New York: Kegan Paul International
- FÂRÂBÎ(1985). *Mebâdî' arâ' ehl el-medîna el-fâdîla*, ed. ve çev. Richard Walzer. Oxford& New York: Clarendon Press and Oxford University

GAZÂLÎ'NİN İLMÎ MİRASI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

- KOCA Ozgur (2010), *“Al-Ghazâlî’s Account of Causality and Its Implications for the Contemporary Religion and Science Discussion.”* MA thesis, Fatih University,
- MARMURA Michael E(1989). “Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in Tahafut al-Falasifa and the Iqtisad,” *Aligarh Journal of Islamic Thought* 1.2 62.
- MUHTAROGLU Nazif (2012). *Islamic and Cartesian Roots of Occasionalism*. University of Kentucky, 2012
- ORMSBY Eric L. (1984), *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazâlî “Best of All Possible Worlds”* Princeton:Princeton University Press,
- REISMAN David C. (2005). “Al-Fârâbî and the Philosophical Curriculum”, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge Universitesi,
- SCHIMMEL Annemarie (1975). *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: North Carolina University,
- SANDS Kristin Zahra (2006), *Sûfi Commentaries on the Qur’an in Classical Islam*. London; New York: Routledge,
- SÜHREVERDÎ(1999), Şihab al-Dîn, *Hikmet el-İşrak (The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmet el-İşrak)*, Brigham Young University Press
- ṬABARÎ(1954). Muḥammad ibn Jerîr. *Câmi ‘el-bayân ‘an tefsîr el-Kur’ân* . ed. Maḥmûd M. Şâkir and Aḥmad M. Şâkir. Kahire: Dâr el-Ma’ârif,
- WENSINCK Jan. (1950), *La Pensee de Ghazâlî*, Paris :Adrien-Maisonneuve