

İSLÂM FELSEFESİ

TARİH ve PROBLEMLER

editör

M. Cüneyt Kaya



Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Yayın No. 621

İSAM Yayınları 152

İlmî Araştırmalar Dizisi 63

© Her hakkı mahfuzdur.

İSLÂM FELSEFESİ -Tarih ve Problemler-
editör

M. Cüneyt Kaya



TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
tarafından yayına hazırlanmıştır.
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 0850
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Bu kitap

İSAM Yönetim Kurulunun 21.10.2011 tarih
ve 2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Ekim 2013

Altıncı Basım: Eylül 2018

ISBN 978-975-389-862-1

Basım, Yayın ve Dağıtım

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Serhat Mah. Alnteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr
Sertifika No. 15402



İslâm felsefesi -tarih ve problemler- / M. Cüneyt Kaya (ed.). – 6. bs. – Ankara :
Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
879 s. ; hrt. ; 24 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 621. İSAM Yayınları ;
152 . İlmî Araştırmalar Dizisi ; 63)

Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-975-389-862-1

9

GAZZÂLÎ:

HAKİKAT ARAYIŞI VE TECDİD ARASINDA BİR HAYAT*

Fehrullah Terkan

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (450-505/1058-1111) isminin İslâm entelektüel tarihinde oldukça önemli bir yere sahip olduğu hususunda şüphe yoktur. Bu ismin öne çıkmasının çeşitli sebeplerinden bahsedilebilir: Gazzâlî'nin, kelâm, fıkıh, tasavvuf, mantık ve felsefeyi içeren geniş bir ilmî yelpazede eserler üretmiş olması; ana akım Sünnî ekolde etkili bir konuma sahip olması; yaşadığı dönemin parçalı ve dağınık siyasî ortamında, müslümanların eski güçlü durumlarına geri dönmeleri için siyasî iktidarla işbirliği yapması; şeriat odaklı dinî düşünceyle tasavvufu mezcetmesi ve böylece tasavvufa hem dinî hem de felsefî bir meşruiyet kazandırmaya çalışması.¹ Ancak bunlara ek olarak zikredilmesi gereken ve Gazzâlî'yi düşünce tarihinde daha

•••••

* Bu makale boyunca eser ve özel isimlerin imlâsında kullanılan transliterasyonun, şahsen benim doğru bulduğum transliterasyon sistemine göre düzenlenmiş olmadığını ve elinizdeki kitabın bütünlük arzemesi amacıyla editoryal talep doğrultusunda İSAM'ın tercih ettiği sisteme göre yapılmış olduğunu okura bildirmek isterim (F. Terkan).

1 Gazzâlî'nin geniş bir biyografisi ve eserleri hakkında bilgi için bk. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 1. Bölüm. Ayrıca genel bir tanıtım için bk. Aydınlı, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*.

da büyük bir isim haline getiren husus, Grek felsefi düşüncesine dayalı olarak gelişen İslâm felsefe geleneğinde filozofların sunduğu metafizik düşüncelerin çoğunu dinî gerekçelerle reddetmesi ve bu düşüncelere karşı felsefi bir reddiye yazmasıdır. Diğer bir ifadeyle, İslâm entelektüel tarihinde Gazzâlî'yi ön plana çıkaran husus, temsilcisi olduğu geleneksel din anlayışı adına ortaya çıkıp, İslâm entelektüel tarihinde din ulemâsını savunma konumuna itecek kadar büyük bir etki yaratan bir fenomen olan Grek düşünce paradigmasına aynı metotlarla ve benzer yetkinlikle itirazını yükseltmiş olması ve dinî hakikatleri analitik bir tarzda savunmasıdır.² Gazzâlî'nin bu savunmada ortaya koyduğu düşüncenin doğruluğu veya yanlışlığı, yukarıdaki yargının özünü etkileyen bir unsur değildir. Zira önemli olan, Gazzâlî'nin böyle bir teşebbüste bulunmuş olmasıdır ve işte bu yüzden İslâm düşünce tarihinde felsefe-din karşılaşması söz konusu olduğunda ilk akla gelen ismin Gazzâlî olması hiç şaşırtıcı değildir.

Gazzâlî'nin düşüncelerini, tavırlarını ve eylem projesini etkileyen ve belki de şekillendiren olayların başında, yaşadığı dönemin siyasî ve toplumsal şartlarının geldiğini söylemek abartı olmaz. Zira bu yargı, onun kaleme aldığı eserlerin konusu, söylem tarzı ve üslûp özellikleriyle de kolayca desteklenebilir. Bu sebeple, öncelikle Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde müslümanların toplumsal ve siyasî manzarasına çok kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Tûs'ta dünyaya gelen Gazzâlî, ilme meraklı bir genç olarak önce Cürçân'a, sonra Cüveynî'den ders alacağı Nişâbur'a gitti. Gösterdiği başarılarından dolayı dikkat çekince, 1091'de Nizâmülmülk tarafından Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde müderrisliğe atandı. Girdiği zihinsel kriz sebebiyle 1096'da medreseden ayrıldı ve on yıllık uzletten sonra Nişâbur'a dönerek öğretime yeniden başladı. Gazzâlî'nin yaşadığı dönem, İslâm dünyasının daha önceden iyi veya kötü yaşadığı siyasî birliğin ve medeniyet üretiminin kaynaklık ettiği ihtişam günlerinin geride kaldığı bir zaman dilimidir. Bir taraftan merkezî hilâfet güçlü konumunu kaybetmiş, etrafta türeyen ve dağınık güç merkezleri oluşturan yerel sultanlıklar iktidar mücadelesine başlamış ve hilâfet merkezine müdahale eder duruma gelmiş iken diğer taraftan İslâm medeniyeti Haçlı tehlikesiyle yüz yüzdü. İslâm toplumunun siyasî

•••••

2 Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 92.

istikrarını tehdit eden bu iç ve dış etkenlere, o dönemde özellikle Şîr-Bâtınî İsmâîlîler'in Sünnî iktidar sahiplerine, özellikle de Selçuklu sultanlarına, karşı verdikleri mücadele bağlamında yaşanan yoğun mezhep çatışması da eklenmelidir. Sonuçta büyük resim bize, İslâm ümmetinin siyasî dirliği için tehdit oluşturan bu ortamda iki hususu öne çıkarmaktadır: Siyasî iktidar mücadelesi ve teolojik/mezhepsel çekişmeler.

Böyle bir ortamda yaşayan ve genç yaşında iktisap ettiği ilmi ağırlığı ve etkisinin büyüklüğüyle öne çıkan Gazzâlî'nin eserlerinde söz konusu ortamın psikolojik yansımalarını görmek hiç de zor değildir. Hatta üstünkörü ve bağlamsız bir bakış, bize eserlerinde bazı tutarsızlıklar olduğu izlenimi bile verecektir. Ancak içinde yaşadığı şartları, bu izlenimin tek sorumlusu olarak görmek yanıltıcı olabilir; zira buna ilaveten Gazzâlî'nin yaşadığı zihinsel krizin etkisini de belirtmek gerekir. Onun hayatına böyle bir çerçeveden panoramik bir gözle bakılırsa, otantik eserleri ve bu eserlerin telif amaçlarıyla kısa hayatına sığdırdığı etkili atılımlar arasında genelde bir süreklilik ve tutarlılık farkedilecektir. Bütüncül bir bakış yakalamak için, Gazzâlî'nin bir perspektife yerleştirilmesi zorunludur. Bu çalışma, Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl* (*Dalâletten Kurtaran*) adlı eserinde tahkiye ettiği serüvenini eleştirel bir gözle takip edip gerektiğinde diğer eserlerine atıflarda bulunarak onu bir perspektife yerleştirme amacını taşımaktadır.

Dini varoluşsal bir heyecanla savunan Gazzâlî için söz konusu iki mesele müslümanların da varoluşsal sorununun nüvesini teşkil etmektedir. Tarihsel olarak doğru olsun olmasın, Gazzâlî için ümmetin o dönemde içinde bulunduğu hâl-i pür melâl, hem insanların siyasî arzularının hem de teolojik sapkınlığın sebep olduğu gayri dinî bir sâikten beslenmektedir. Gazzâlî, bu sonucun İslâm'dan, daha doğrusu ona göre sahih olan ve tasavvufla bir anlamda desteklenmiş Sünnî İslâm'dan uzaklaşmanın sonucu olarak meydana geldiği kanaatindedir. Onun ana problemin ne olduğuna dair ortaya koyduğu bu teşhis, problemin nasıl halledileceğine dair ipuçlarını içinde barındırmaktadır. İşte bu düşünceden yola çıkarak, Gazzâlî'nin hemen hemen her eserinin, "hayatının projesi" çerçevesinde şekillendiği ileri sürülebilir. Bu proje, Gazzâlî'nin teşhis

ettiği sorunların derhal ve pratik yoldan çözümüne yönelik adımları ihtiva etmektedir.

Dikkatli bir şekilde incelendiğinde, *el-Munkız* isimli otobiyografisi,³ Gazzâlî'nin hayatını şekillendiren belki de en önemli iki özelliğini ön plana çıkarmaktadır: a) Bilginin mahiyeti konusunda düştüğü şüpheden dolayı zihinsel buhran yaşayan ve bunu müteakip kendisini hakikat arayıcısı olarak takdim eden Gazzâlî; ve b) Epistemolojik açıdan kişisel bir tatmine ulaşır sûfi yol ile zihinsel sükûnete ermesine rağmen, İslâm ümmetinin içinde bulunduğu hali göz ardı edemediğini öğrendiğimiz, toplumsalçı yönü ağır basan ve tecdidi kendine misyon edinen Gazzâlî.

Gazzâlî'yi epistemik şüpheye sürükleyen ana etkenin, dar anlamda yaşadığı çevredeki insanların ve daha geniş anlamda ise düşünsel farklılıkların derinleşmesiyle İslâm ümmetinin birçok fırkaya ayrıldığı gerçeğinin olduğunu söyleyebiliriz. Kendisi bu durumu bir denize benzetmekte ve bu denizde pek azı hariç insanların boğulup gittiğini düşünmektedir.⁴ Diğer taraftan, ümmetin böyle bir duruma düşeceğini öngören bir hadisin neredeyse gerçekleşmiş olduğunu ifade ederken Gazzâlî'nin, kendi itikadı gereği Peygamber'in öngörüsünün kaçınılmazlığına olan inancıyla bu parçalanmışlık manzarasının verdiği dayanılmaz acı arasında kalmaktan dolayı içine düştüğü paradoksu anlamak zor olmasa gerektir. Ancak öyle gözüküyor ki Gazzâlî mevcut durumu okurken, Peygamber'in öngörüsünü, gelecekte gerçekleşmesi kesin olan *nebevî* bir haber olarak değil, sadece ümmetin dikkatini çekmek için dillendirilmiş bir endişe ve buna karşı bir uyarı şeklinde anlamaya meyyal olsa gerektir. Muhtemelen bunun sebebi, aksine bir algılamının kendisi için daha büyük bir teolojik problem çıkaracağını farkında olmasıydı. Yine muhtemeldir ki her asırda bir müceddidin çıkacağını söyleyen başka bir hadis ise onun yansıttığı acı için bir

••••••••••

3 *el-Munkız*, Gazzâlî'nin kendi tarihine dair doğru bir kaynak veya yazarının verdiği bilgilerin samimi olup olmadığı açısından çeşitli yazarlar tarafından sorgulanmıştır. Bu yazarların esere dair görüşleri ve kuşku oldukları yönleri dair bir değerlendirme için bk. Nakamura, "An Approach to Ghazâlî's Conversion". Bu kuşkuların tenkidi için bk. Abu-Sway, "Al-Ghazâlî's 'Spiritual Crisis' Reconsidered". Benzer bir değerlendirme için bk. McCarthy, *Deliverance from Error*, s. 22 vd.

4 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 61.

nebze teselli kaynağı olmuş ve kendisi için bir hareket noktası sunmuş gözükmektedir.

Epistemik Şüphe: Entelektüel Tatmin ve Hakikat Arayışı

Fıtratında olduğuna inandığı, hakikatin mahiyetini idrak konusundaki susamışlığı, araştırmacılığı ve taklitten uzak yapısı, Gazzâlî'nin şikâyet ettiği parçalanmışlık denizine dalmasına sebep olur. Ebeveynin ve üstatların telkin ettiği akîdelere sorgusuz bağlılık demek olan “taklit bağı”ndan kurtularak, artık her bir fırkanın hakikat iddiasıyla öne sürdüğü görüşleri tahlil edip doğru ile yanlış, daha spesifik olarak sünnete uygun olan ile bid’atı ortaya koymayı amaç edinmiştir. Ancak bu süreçte hangi bilginin doğru ve kesin olduğu konusunda ihtilâf yaşayan Gazzâlî, meseleye en başından başlamak gerektiğine karar vererek, “Kesin bilgi nedir?” sorusuyla işe başlamıştır. “Kendisiyle, bilinen bir şeyin hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde açığa çıktığı, yanlışlık ve vehmin bulunmadığı bilgi” diye tanımladığı *yakîni bilgiyi* kıstas olarak belirlemiş ve bu türden olmayan hiçbir bilginin güvenilir olamayacağına kanaat getirmiştir.⁵

Belli bir entelektüel seviyeye ulaşan ve ulemâ arasından sıyrılıp daha üst bir düzeye çıktığı hususunda derin bir özgüvene sahip gözükken Gazzâlî, özellikle dinî konularda önceki âlimlerin görüşlerini takip etmek zorunda olmadığına inanmaktadır. Ana önermeler itibarıyla Eş’arî bir çizgiye sahip gözükmesine rağmen, artık “Kurtuluş ancak istiklâldedir” (*fe-lâ halâs illâ fi’l-istiklâl*)⁶ bilinciyle hareket etmektedir. Belli bir ilmî birikimden sonra taklidî imana sahip olmayı reddeden Gazzâlî, kendisine öğretilen bilgilerden şüphelenmekte ve bu bilgileri gözden geçirme sürecine girmektedir; artık kendi hakikat arayışını bizzat kendisi gerçekleştirecektir. Bu yönüyle Gazzâlî, epistemolojik alanda kişisel entelektüel itminan peşindedir. Gazzâlî'nin bu süreçte bir bocalama devresi geçirdiğini ve zihinsel bir krize girdiğini, otobiyografisinden öğreniyoruz. Daha da önemlisi, Gazzâlî aslında böylesi bir krizden, bildiğinden şüphelenme ve sonra kesin bilgi kaynağını bulma aşamalarından

•••••

⁵ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 62-64.

⁶ Gazzâlî, *Mizân*, s. 409.

geçerek kurtulduğunu da söylemektedir. Geriye bakınca, düştüğü bu şüphe ve ondan kurtuluş macerası, ona, hareket noktası temin eden önemli bir metot öğretmiştir: “Şüpheler hakikate götürür. Bu sebeple, şüphe etmeyen kimse bakmaz. Bakmayan kimse görmez. Görmeyen kimse ise körlük ve dalâlet içinde kalır.”⁷ Bu minval üzere, Gazzâlî şüphelenmekle başladığı kesin bilgi arayışının sonunda, *yakîn* doğurmayan hiçbir bilginin güvenilir olmadığı düşüncesine varmış ve *yakînî* bilginin ancak duyusal (*hissiyât*) ve zorunlu aklî veri (*zarûriyyât*) alanlarında olabileceğine kanaat getirmiştir. Zira bunlar, “*celiyât*”⁸ yani ilk elden tecrübe yoluyla ve *a priori* olarak elde edilen açık veriler alanıdır. Gazzâlî, bununla birlikte, yanılığa sebep olma ihtimalinden hareketle, önce duyusal algıların doğruluğu konusunda kuşkular yaşamış ve çareyi aklî zorunlu bilgilere sarılmakta görmüştür. Ancak edebî ve temsîlî bir dille tahkiye ettiği duyusal algının itirazı, onun zihinsel çekişmelerinde etkili olmuştur: Eğer, akıl hâkimi, duyusal algıların yanlışlığına dair hüküm verebiliyorsa, o zaman aklî zorunlu bilgilerin doğruluğu konusunda yargıda bulunabilecek başka bir hakemin varlığı da mümkün olmalıdır. Meselâ, rüyada tecrübe edilen birçok şeyin uyku sırasında gerçek olduğunu zannederiz. Fakat uyandığımızda gerçeklik sandığımız şey yok olur ve bunun farkına varırız. Aynı şekilde, eğer aklın verilerine tam bir güvenle sarılırsak, tıpkı uykudan uyanınca rüyanın gerçek olmadığını anlamamız gibi, aklın verilerinin hakikat olmadığı konusunda bizi uyandıracak başka bir hâkim olabilir. Diğer bir deyişle, uykudaki halimiz uyanıklık halimize göre neyse, belki de gerçeklik/uyanıklık halimiz akıl ötesi bir idrake nisbetle aynı mesabede olabilir. Bunun imkânsızlığı iddia edilemez ve böyle bir idrakin ortaya çıkmamış olması, onun imkânsız olduğuna delalet etmez.⁹

Bu temsîlî itiraz, Gazzâlî'nin aklî verilerin kesinliği konusunda da kuşkuya düşmesine yol açar. Böyle bir epistemolojik buhrandan çıkmak için bir delilin gerektiğine inanan Gazzâlî, doğruluğu hakkında kuşkuya düştüğü aklî verilere dayanarak bir delil oluşturamayacağını farkındaydı. Bu onu içten içe “safsataya/sofist bir tavra” düşürmüştü.¹⁰

•••••

7 Gazzâlî, *Mizân*, s. 409.

8 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 65.

9 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 66.

10 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 67.

Gazzâlî, daha sonra zorunlu aklî verilerin güvenilirlik ve kesinlik açısından kabul edilebilir olduğuna yeniden kani olmuş, yani bu serüvenin serencamı, kendisinin zihinsel sükûnete ermesi ve zorunlu aklî bilgilere daha önce kaybettiği güveni tekrar kazanmasıyla tamamlanmıştır. Ancak Gazzâlî, bu mutlu sonu, kendisinin geliştirdiği argüman ve istidlâllere değil, Allah'ın kendi zihnini açmasına ve kalbine bir “nur” atmasına atfetmektedir.¹¹ Epistemolojik hastalıktan kurtuluşunun ilâhî bir müdahaleyle gerçekleştiğine inanan Gazzâlî'nin bu algı ve tecrübesi kendisinde bir başka epistemik pencerenin açılmasını sağlamıştır.

İşte bu nokta, Gazzâlî için hayatî anlamda bir dönüş noktası olarak kendini göstermektedir. Bu epistemik serüvenin neticesinde, Gazzâlî'nin bilgi konusunda en son ulaştığı noktada kabul ettiği iki husus bulunmaktadır: a) Zorunlu aklî bilgiler kesin bilgi verir. Ancak buna ilâveten, Gazzâlî artık yeni bir zorunlu bilgi kaynağı keşfetmiş durumdadır: b) Aklî bilgilerin ötesinde kesinlik açısından daha üst bir mertebede bulunan ve aklın erişim sınırlarını aşan bir bilgi alanı vardır: “Nübüvvet nuru” (*mişkâtü'n-nübüvve*). Gazzâlî, artık hakikatin keşfinin en sağlam yoluna ulaşmıştır; aklın ulaşabileceği sınırın ötesinde yakını olarak elde edilebilecek bilgilerin de mevcut olduğuna tam bir iman ile inanmaktadır. “Mükâşefe” diye isimlendirdiği bu tür bilgilerin elde edilmesinin tek yolu ise “nübüvvet nuru”dur. Gazzâlî, bu yeni yolu o kadar içselleştirir ve o kadar kesinlik seviyesinde kabul eder ki artık bu tecrübeyi yeni bir “kanıt” mertebesine çıkarır. Öyle ki meselâ, nübüvvetin imkân ve doğruluğuna inanmak için artık mucizeye gerek kalmaz. Bu anlamda yaşanan her tecrübe, birer “nübüvvet hali”dir. Gazzâlî'ye göre, artık bu durumda hakikatin keşfedilmesinin sadece “soyut” ve “önergelerle kurulu” delillere hasredilmesi, Allah'ın rahmetinin sınırlandırılması anlamına gelecektir. Zira Allah dilediği takdirde bir insanın göğsünü ona bir nur ilka etmek suretiyle ferahlatır. Hakikatin keşfinin en sağlam yolu olan bu nur, bazı durumlarda ilâhî cömertlikten akar. Bize düşen, Peygamber'in de tembih ettiği üzere, bu fırsatı beklemek ve gözlemektir.¹²

Gazzâlî, bizzat yaşadığını söylediği dinî tecrübe vasıtasıyla elde ettiği müşahede kaynaklı bazı bilgilerin, salt akıl ile elde edilemeyecek

•••••

11 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 68.

12 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 68.

türden bilgiler olduğu düşüncesiyle kendisine bir perspektif belirlemektedir. Buna göre, “nebevî hal” tecrübesi, nübüvvetin imkânına ve dolayısıyla gerçekliğine delil olarak görülünce, bu tecrübeyle kazanılan bilgilerin varlığı, Peygamber’in getirdiği bilgilerin doğruluğuna ve kesinliğine de delil olmaktadır. Dolayısıyla akli verilerle uyumaz gözükse bile, akıl üstü kaynaktan alındıkları için vahyî bildirimler ona göre daha doğru ve kesindir. Kendisinin gözlem, akıl ve tecrübe yoluyla elde ettiğini söylediği bilgiler *yakîniyyât* skalasında bir yer bulsa da en tepede “müşahede” yoluyla elde ettiği bilgiler bulunmaktadır. Sonuçta Gazzâlî, yaşadığı tecrübeyi peygamberin tecrübe ettiği halle aynı kategoriye koyarak kişisel arayışında son noktaya gelmiş ve vardığı noktayı sûfî yolla ilişkilendirerek dâhilî ve hâricî desteklerle sağlamlaştırmış olmaktadır. Artık bu, onun yeni ve emin, yakînî bilgi veren bakış açısıdır.

Toplumsal Projenin Alt Yapı Hazırlığı: Rakiplerin Tasfiye Edilmesi

Hayatının sonlarında yazdığı *el-Munkız*’da retrospektif bir tarzda anlattığı serüvenin sonraki aşamasında Gazzâlî hakikat arayıcılarını değerlendirmeye almaktadır. Bunlar, mütekellimler, Bâtinîler, filozoflar ve mutasavvıflardır. Gazzâlî’nin “hakikat arayıcıları” diye tasnif ettiği dört grubu incelemeye alması ve “hakikatin bunlardan birinde olması gerektiğini” söylemesi, belki ilk bakışta Gazzâlî’nin arayışını sürdürdüğü izlenimi verebilir. Halbuki bu incelemeye, kendi ifadesiyle, yukarıda anlattığımız bilinç ve ruh hali içerisinde başlamaktadır: “Allah fazlı ve geniş cömertliğiyle bana bu hastalıktan şifa verdiğinde, [hakikat] tâliplerinin sınıflarını kendimce dörtle sınırladım.”¹³ Dolayısıyla, Gazzâlî’nin bu dört grubu incelemesindeki ana gayesi, hakikat arayışında olan birinin gayesi değildir. Asıl gaye şudur: Zihinsel krizden kurtulup kesin bilginin nasıl elde edileceği konusunda bir karara varmış olarak, çevresinde gördüğü hakikat iddiasında bulunan yaklaşımları kendi kriterine göre test etmek. Kendisinin bulduğu hakikat, bu gruplardan birinde olmalıdır; ancak cevap bellidir ve daha önceden gerçekleştirilen muhakemenin neticesi ifade edilecektir. Zira yaptığı değerlendirmelerde Gazzâlî, sahip olduğu bir kriteri esas alarak yargılarda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kısım,

•••••

¹³ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 69.

kendi arayışından ziyade, onun toplumsal projesinin bir parçası olarak yaptığı bir doğrulama ameliyesi olarak anlaşılmalıdır.

1. Öncelikle, mütekellimleri değerlendirirken Gazzâlî'nin zihninde Ehl-i sünnet kelâmcılarının olduğunu, metinden açıkça çıkarabiliriz. *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm* adlı eserinde sadece ilmî yeterliliğe sahip olanların iştigal etmesi gereken bir disiplin olarak farz-ı kifâye olduğunu söylediği¹⁴ kelâm ilminin icracıları olan mütekellimler iki yönden eleştiri oklarına hedef olmaktadır: a) Mütekellimler, sünneti savundular, bid'atlere karşı koydular; ama hasımlarına karşı etkili bir argüman geliştiremediler.¹⁵ b) "Kelâm disiplini doğup onunla iştigal çoğalınca ve bunun üzerinden uzun bir müddet geçince, mütekellimler sünneti savunma işini eşyanın hakikatini araştırma yoluyla yapmayı arzuladılar ve [dolayısıyla] cevher, araz ve bunların hükümlerini araştırmaya daldılar."¹⁶ Halbuki, Gazzâlî'ye göre, kelâmın varoluş gayesi bu değildir; mütekellimler, kelâmın "Ehl-i sünnet akîdesini muhafaza etme ve onu ehl-i bid'atin teşvişinden koruma" gayesine sadık kalmadıkları için, halk arasındaki ihtilâflar sebebiyle ortaya çıkan "şaşkınlık karanlığı"nı tamamen giderecek bir sonuç gerçekleşmedi. Ayrıca kelâm, Kur'an'daki lafzî ve cedelî yöntemi kullanmak durumunda olduğu için kendi yaşadığı tecrübeyle ulaştığı mertebeden yani "zarûriyyât dışında bir şey kabul etmeyen" birinin mertebesinden uzaktır ve kendisi için ikna edici değildir. Gazzâlî, kendisi için "fazla bir faydası olmadığını"¹⁷ ve derdine şifa olmadığını düşündüğü kelâmî söylem ve istidlâlin, başka bazı insanları tatmin edebileceği ihtimalini ise teslim etmektedir.¹⁸

2. Gazzâlî'nin, *el-Munkız*'daki değerlendirmesinde en fazla yer ayırdığı filozoflar hakkında söyledikleri, diğerlerine nazaran daha serttir. Bunun muhtemel sebebi, filozofların telkin ettiği görüşlerin teorik olarak daha güçlü olması ve Gazzâlî'nin bunları toplumda yaşanan sorunların ana kaynağı olarak görmesi olabilir. Metinde filozoflara karşı dillendirdiği ithamlar ve tenkitler, kendisinin de

•••••

14 Gazzâlî, *İlcâm*, s. 81; a.mlf, *el-İktisâd*, s. 13.

15 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 72.

16 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 72.

17 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 72.

18 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 71-73.

atıfta bulunduğu *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde sergilediği yaklaşım ve tutumu yansıtmaktadır. Gazzâlî öncelikle filozofların görüşlerinin kendi bakış açısına göre iyi ve kötü kısımlarını araştırmakla başladığı değerlendirilmesi, birtakım ithamların yanı sıra verdiği bid'at ve tekfir içeren yargılarla tamamlanmaktadır.¹⁹ *el-Munkız*'daki ifadeler, Gazzâlî'nin filozofları daha baştan verdiği bir yargının gölgesinde değerlendirmeye aldığını göstermektedir. Felsefeyi okumaya nasıl başladığını anlatırken Gazzâlî, felsefeyi kelâmıda olduğu gibi faydası ve zararı açısından inceleyip sonra kendi konumuna göre bir yargıya varmaktan ziyade daha baştan mahkûm ederek söze başlamaktadır: “Bir ilmin bozukluğunu anlayabilmek için o ilmi son haddine kadar bilmek gerekir. (...) İlk sahibinden daha üst seviyeye çıkmak gerekir.”²⁰ İlâveten, bu ilmin fesadının gün yüzüne çıkarılması işinin daha önce hiçbir âlim tarafından yapılmamış olması Gazzâlî için bir şikâyet konusudur. Önceki âlimlerin böyle bir iş için entelektüel yeterliliğe sahip olmadıklarını düşündüğü için bu misyonu deruhte eden Gazzâlî'nin, felsefe hakkında daha baştan edindiğini bildiğimiz bir fikrinin olmasına rağmen, ilmî perspektif açısından takdire şayan bir ilkeye bağlı kalarak içeriğine ve sorunlarına vâkıf olmak için üç yıl felsefe çalıştığını ve kuşkuya yer bırakmayacak şekilde “felsefedeki aldatma, telbîs, tahkîk ve tahyîl”e muttali olduğunu otobiyografisinden öğreniyoruz.²¹

Gazzâlî'nin felsefeye vukufiyeti, filozofların çeşitli konularda bid'at ve küfre düştükleri yargısına bir tür “otorite yargısı” görüntüsü vermektedir. Gazzâlî, filozofları önce ana bakış açılarına göre tasnif etmekte (*ed-dehriyyûn*/materyalistler ya da ateistler, *et-tabî'iyîyyûn*/tabiatçılar ya da deistler, *el-ilâhiyyûn*/teistler) ve sonra felsefenin ana başlıklarını incelemektedir (*er-riyâziyye*/matematik, *el-mantikiyyât*/mantık, *et-tabî'iyîyyât*/fizik, *el-ilâhiyyât*/metafizik, *es-siyâsiyyât*/siyaset, *el-hulkiyye*/ahlâk). Gazzâlî, her bir bilim alanının varsa faydasını, yoksa zararlı sonuçlarını ve ayrıca hangi konunun din ile doğrudan ilgili olup hangilerinin dinin öğretileri açısından problemli olduğunu belirtmekte hassasiyet gösterdiğini söylemektedir. Ona göre matematik ve mantık, kesin bilgi sunarlar ve genel olarak dinî

•••••
19 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 74 vd.

20 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 74.

21 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 74-75.

meselelere doğrudan taalluk etmezler. Bunların inkârını gerektirecek bir durum söz konusu değildir; ancak bu alanlar hakkında çekinceleri de mevcuttur: İnce hesaplamalarla ve titizlikle iş gördükleri ve ortaya çıkardıkları sonuçlar da kesin bilgi sunduğu için, kendilerinden kaynaklanmasa bile bu ilimleri filozoflar üzerinden okuyanlar adına iki risk bulunmaktadır: a) Matematik ve mantık okuyanlar sanabilirler ki bu ilimlerin kendilerinden geldiği filozofların her alanda söyledikleri her şey bu ilimlerdeki gibi açık ve kesindir.²² Halbuki bu yanıltıcı bir algıdır; bunun farkına varmayan bir kişi, filozoflara hayranlık besleyip onların her dediğinin aynı kesinlikte olduğunu zanneder ve onların küfrü gerektiren öğretilerini kolaylıkla kabul ederek küfre düşebilir. Nitekim Gazzâlî felsefî araştırmasının sonunda tespit etmiştir ki filozoflar en fazla hatayı metafizik alanda yapmışlardır. b) İkinci risk ise cahil dindarların felsefeyi ve filozoflara ait her ilmi inkâr etmenin dine hizmet ve yardım etmek olduğunu zannetmeleri ihtimalidir. Gazzâlî'ye göre, bu ilimlerin inkârının İslâm'a yardım edeceğini sanan kimse, din adına çok büyük cinayet işlemektedir. Zira bu durum, İslâm'ın kesin bilgileri ve kanıtları kabul etmediği zannıyla insanları dinden uzaklaştırmaktadır.²³

Filozoflar, Gazzâlî'ye göre, mantıkta kendilerinin ileri sürdükleri kesin kanıtlama (*burhân*) şartına riayet etmedikleri için metafizik konularda kendi aralarında bile ihtilâfa düşmüşlerdir. Gazzâlî, filozofların görüşlerini inceledikten sonra hatalı görüşlerini *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde yirmi meselede toplamış ve bunların üçünde filozofların tekfir etmiş, kalan on yedi meselede ise bid'ate bulaştıkları hükmünü vermiştir. Geleneksel olarak din ve felsefe arasındaki gerilim söz konusu olunca gündeme gelen ve Gazzâlî'nin bu eserinde çürütmeye çalıştığı yirmi meseleden tekfiri gerektirdiğini düşündüğü üç husus şunlardır: a) Âlem ezeli ve kadimdir. b) Allah sadece tümelleri (*el-küllîyyât*) bilir; tikelleri (*el-cüz'îyyât*) bilmez. c) Cesetler dirilmeyecek, mükâfat ve mücazat cismanî değil ruhanî bir tarzda olacaktır.²⁴

Gazzâlî'nin kelâmî eserlerindeki (meselâ *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*) görüşlerine göre, Allah, ezeli ve ebedidir, zaman ve mekân dışıdır.

•••••

22 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 79-82.

23 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 80.

24 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 84; a.mlf., *Tehâfüt*, s. 7.

Allah'ın dışında hiçbir ezeli yoktur. Allah'ın, zatına zâit olan ezeli sıfatları vardır; fakat bunlar ne Allah'ın zatının aynıdır ne de o zattan başka bir şeydir. Allah, kâdir-i mutlak ve âlim-i mutlak: Tümel veya tikel her şeyi bilir; her şeyi görür ve her sesi işitir. Allah, irade sahibidir; fiillerini irade eder yapar. Yaratma eylemi, ilim, irade ve kudret sıfatlarının ortak eylemi olarak ortaya çıkar. İlim, iradeye yaratılabilir seçenekleri sunar, irade seçim yapıp karar verir ve kudret ile hakkında karar verilen şeyi yaratır. Âlem de böyle bir yaratmanın sonucudur. Allah'ın ezeli iradesinin fiilî sonucu, zorunlu olarak anında ortaya çıkmak zorunda değildir. Bu sebeple, âlem hâdistir, yani sonradan var edilmiştir; dolayısıyla, filozofların iddialarının aksine, âlemin bir başlangıcı vardır ve ezeli/kadim değildir.²⁵

Bu görüşleri benimseyen Gazzâlî, *Tehâfût*'ün birinci meselesinde bu konuyu tartışmış ve filozofların sudûr teorisinin sonucu olan "âlemin zorunluluğu" öğretisini çürütmek ve âlemin bir başlangıcının olduğu görüşünü desteklemek için çeşitli argümanlar geliştirmiştir.²⁶ Gazzâlî temelde Allah'a atfedilecek her türlü zorunluluk anlayışını ortadan kaldırmak istemektedir. Zorunluluk anlayışının, ilâhî iradeyi olumsuzladığını düşünen Gazzâlî, iradesiz bir varlığın fâil olamayacağını ileri sürerek filozofların sunduğu Tanrı'nın bir fâil olamayacağı sonucuna ulaşır. *Tehâfût*'te sunulan argümanlardan ve özellikle *el-İktisâd* dahil diğer eserlerinde benimsediği görüşlerden, Gazzâlî'nin sudûr karşıtı ve tamamen yaratmacı bir konumda olduğunu anlayabiliriz. Ona göre, sudûr teorisi âlemin kadim olduğu düşüncesini doğurur ve filozoflar âlemin kîdemi öğretisiyle küfre düşmüşlerdir. Ayrıca, ilâhî ilim konusunda Gazzâlî, *Tehâfût*'ün on birinci ile on üçüncü meselelerinde bu konuyu tartışmakta ve filozofların öğretilerinden mantıksal olarak çıkarılabilecek, Tanrı'nın sadece tümelleri (*külliyât*) bilebileceği ve tikelleri (*cüz'iyât*) bilemeyeceği düşüncesinin küfrü gerektirdiği kanaatine varmaktadır. Zira Tanrı, Tanrı olması hasebiyle zamansal tikeller dahil her şeyi bilen bir varlıktır.

•••••

25 Tanrı ve sıfatlar hakkındaki kelâmî açıklamaları ve argümanları için bk.

Gazzâlî, *el-İktisâd* ve *Tehâfût*, altıncı mesele. Ayrıca sıfatlar konusunda bk. Shehadi, *Al-Ghazâlî's Unique Unknowable God*.

26 Gazzâlî, *Tehâfût*, birinci mesele. Ayrıca argümanların bir analizi için bk.

Goodman, "Al-Ghazâlî's Argument from Creation (I)-(II)". Ayrıca bk. Ormsby, "Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to al-Ghazâlî".

Bunların dışında, çok önem verdiği hususlardan biri olan nübüvvet meselesinde, Gazzâlî, filozofların nübüvvet ve din anlayışlarının İslâm'ın öğretilerine ters düştüğünü ve onlara göre, dinin insan elinden çıkma bir sistem olduğunu düşünmektedir. Akıl ötesi bir kaynağa dayanmadığı gerekçesiyle filozofların bu konudaki yaklaşımlarını reddeden Gazzâlî, filozofların da itiraf ettiği üzere, aklın âhîret ahvali hakkında zorunlu bir yargıda bulunamayacağını ileri sürerek meşhur üç meselenin sonuncusu olan cismanî haşir meselesinde onları muaheze etmektedir. Gazzâlî, kendi konumuyla tutarlı olarak nebevî haberlerin sunduğu öğretilerin hakikat olduğuna ve filozofların “mümkün” kabilinden gördükleri âhîret ahvalini nebevî haberlerin kesin bilgiye dönüştürdüğüne ve dolayısıyla haşrin cismanî olacağına inanmaktadır. Haşrin ruhen gerçekleşeceğini ileri süren filozoflar, Gazzâlî'ye göre, yine bu düşünce dinin öğretilerine aykırı olduğu için küfre düşmüşlerdir. Küfre istinat teşkil eden husus sudur: Her kim bu öğretileri kabul ederse, Peygamber'in yalan söylediğini kabul etmiş olur.²⁷

Değınmemız gereken diğer bir husus, “Tek fâil Allah'tır” öğretisidir. Ana hatlarıyla ifade edecek olursak, bu öğretinin iki meseleyle bağlantısı vardır: a) İnsanın fillerinin özgürlüğü: Bu konuda Gazzâlî'nin tutumu Eş'arî “kesb” teorisinden yanadır. İnsan, fiillerinin tek fâili değildir; fiilini kesb eder yani kazanır. Allah'ın yaratması sonucu ortaya çıkan fiil, bu kesb etmeden dolayı insanın sorumlu olacağı bir fiil olur. b) Nedensellik/illiyet meselesi. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te ve diğer eserlerinde bu konuda farklı duruşlar sergilediğı gözlenmektedir. *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesinde, ayrıca diğer bazı eserlerinde, hem okazyonalist/vesileci (*occasionalist*) bir tavrı ön plana çıkarırken hem de ikincil nedenleme zincirini benimsemiş gözükmektedir. Son dönemde yapılan çalışmalar, Gazzâlî'nin nedensellik meselesinde nerede durduğı hakkındaki belirsizliğe işaret etmektedir.²⁸ Gazzâlî

••••••••••
27 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 230. Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiğı eleştirilerin bir değerdirmesi için bk. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 120-155.

28 Gazzâlî'nin gerçek konumu hakkında Marmura ve Frank arasındaki tartışma kayda değerdir; bk. Frank, *Creation and Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna*; a.mlf., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*; Marmura, “Ghazalian Causes and Intermediaries”; a.mlf., “Al-Ghazâlî's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His *Tahâfüt*”. Bu tartışmaların güzel bir derlemesi ve değerdirmesi için bk. Griffel, “The Western Reception of al-Ghazâlî's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century”.

bir taraftan, yukarıda belirttiğimiz tarzda mucizeler yoluyla tabiat yasalarına müdahale eden bir Tanrı anlayışıyla okazyonalist bir yaklaşımı yansıtır gözükürken, diğer taraftan *âdetullahta* bir değişme olamayacağı gerekçesiyle yasaların değişmezliğini de ima etmektedir. *Tehâfût*'ün polemik amacıyla kaleme alındığı hesaba katılırsa, bu hususta Gazzâlî'nin ikinci görüşte karar kaldığı düşünülebilir. Zira tartışmada güçlü bir vurgu ile öne çıkan husus, Gazzâlî'nin neden-sonuç arasında olduğu var sayılan zorunlu ilişkiyi reddetmesi ve ilâhî iradeyi devreye sokmak istemesidir.²⁹ Sebep-sonuç ilişkisi ilâhî irade ile gerçekleştirilmektedir; pamuk ve ateş birbirlerine temas ettiklerinde, Allah her zaman yanma olayını yaratacaktır.

Filozofları değerlendirmesinden sonra, Gazzâlî, hareket noktasına uygun bir şekilde, aklın bütün meseleleri ihata edemeyeceği ve sorunların üstesinden tek başına gelemeyeceği sonucuna ulaşmaktadır. Bu sebeple, felsefenin de hakikatin bilgisine ulaşma hedefine tam anlamıyla uygun düşmediği Gazzâlî'nin nezdinde ortaya çıkmış olmaktadır.³⁰

3. Diğer bir grup olan "Ta'îmiyye"ye gelince, hakikati arama penceresinden bakarsak, Gazzâlî'nin Sünnîlik dışındaki ana damar seçenek olan Şî'a'dan hiç bahsetmeyip neden Bâtınî-Ta'îmiyye seçeneği üzerinde bu kadar durduğu şeklinde meşrû bir soru sorabiliriz. Acaba Ta'îmiyye gerçekten hakikat arayışında kendini öne plana çıkaracak kadar etkileyici bir hakikat öğretisi mi sunmaktaydı? Bu grubun hakikat arayıcıları arasında bulunmasının sebepleri arasında, grubun ana öğretisi yani hakikatin sadece "mâsum imam" tarafından bilinebileceği öğretisi sayılabilir. Ancak, yukarıdaki sorunun halen

.....
 29 Nedensellik konusunda geniş bir tartışma için bk. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 6 ve 7. bölümler; Griffel'a göre, Gazzâlî için hem ikincil nedenleme zinciri hem de vesilecilik aynı pratik sonuçları veriyordu; sonuçta her ikisi de "Allah'ın değişmez âdetleri" anlamında uzlaştırılabilir, bk. Frank, "Western Reception of al-Ghazâlî's...", s. 59. Leor Halevi, Gazzâlî'nin Aristocu epistemoloji-ontoloji ilişkisini eleştirdiğini ve söylemini iki ayrı düzlemde gerçekleştirirken *Tehâfût*'te filozoflara karşı şüphecilik ve dil oyunları yaptığını düşünmektedir: "The Theologian's Doubt: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazâlî". Ayrıca Gazzâlî'nin nedensellik konusunda filozoflara bazı tâvizler verdiğini iler süren, metin merkezli ve analitik bir değerlendirme için bk. Alon, "Al-Ghazâlî on Causality".

30 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 91.

geçerliliğini koruması ve ayrıca Gazzâlî dönemindeki mevcut siyasî çalkantılar hesaba katılınca, Gazzâlî'nin onları dikkate alıp hakikat arayıcısı tasnifinde yer vermesinin, daha zorlayıcı sebepleri olması gerektiğini düşündürmektedir. Görünen odur ki insanlar üzerinde etkili olan bu öğretiyeye ilâveten ve muhtemelen bundan daha önemli olarak, bu akımın tasnifte yer almasının, pratik ve siyasî nitelikli başka bir sebebi olmalıdır. Pratik anlamda bu sebep, Ta'limiyye'nin günlük hayatı her yönüyle ve özellikle de toplum nizamını alt üst edecek şiddet içeren eylemleriyle etkileyen bir hareket olmasıdır. Amaç aslında bellidir: Gittikçe yaygın hale gelen bu akımın, teorik yapısını sorgulayıp dinî ve felsefî açıdan dayandığı temellerini çürütmek ve dinî bir temele dayanmadığını gösterip rağbet görmesini engellemektir. Nitekim dönemin halifesi Müstazhir-Billâh'ın talebi üzerine, Gazzâlî *Fezâihu'l-Bâtiniyye* (diğer adıyla *el-Müstazhiri*) adlı eseri kaleme almış ve böylece onlara karşı devlet eliyle teorik düzeyde de savaş açılmıştır.

4. Son olarak, hakikat arayışı serüveninde Gazzâlî'nin itminan bulduğu yol, sûfilerin yolu yani tasavvufur. Tasavvuf, Gazzâlî'nin bize öğrettiğine göre, “zevk, hal ve sıfatların değişimi”ni içeren bir yoldur ve öğrenmekle ulaşılabilecek bir özellikte değildir.³¹ Sûfiler, “akvâl ashabi” değil “ahvâl erbabi”dir; yani hakikate teorik tartışmalarla değil, ahlâkî gelişim ile ulaşılabileceğini savunmaktadırlar. Gazzâlî, bu yolun teorik kısmını, başta Ebû Tâlib el-Mekkî olmak üzere, Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi meşhur sûfi figürlerden öğrendiğini söylemektedir. *el-Munkız*'ın satırlarından, Gazzâlî'nin “zevk ve sülûk” ile kazanılacak şeyleri de tecrübe ettiğini ve aradığı şeye ulaştığını öğreniyoruz: “Şer'î ve akfî ilimlerden elde ettiğim ilimlerle bende Allah'a, nübüvve ve âhiret gününe kesin iman hasıl olmuştu. İmanın bu üç ilkesi, muayyen ve mücerret delil ile değil, tafsilatı hasredilmeye gelmeyecek sebepler, karîneler ve tecrübeler vasıtasıyla ruhuma yerleşti.”³² Tatmin bulmuş Gazzâlî, artık âhiret saadetinin, sûfi bir yönelimle, dünyevî her şeyden alâkasını kesmek ve Allah'a yönelmekte olduğunu kavramış ve kendi durumunu gözden geçirmeye başlamıştır. Yaptığı işlerin en hayırlısı olduğunu düşündüğü eğitim öğretimdeki niyetini özeleştirel bir tavırla sorgulayan Gazzâlî, âhiret için faydası olmayan ilimlerle uğraştığına ve bunun Allah'a yönelik bir iş olmadığına, asıl sâikin makam arzusu ve

•••••

31 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 101.

32 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 102.

şöhret kazanmak olduğuna karar verir.³³ Bu ruh hali, onun Bağdat'tan ayrılma hikâyesinin de başlangıcıdır.

Gazzâlî, Nizâmîye'den ayrılma hususunda tereddütler geçirse de bir süre sonra, anlaşılan o ki, 488/1095 yılında içine girdiği bu kriz onu psikosomatik bir rahatsızlığa sürüklemiş ve eğitim öğretim vazifesini devam ettiremez olmuştur. Bu durum aynı zamanda Bağdat'tan kesin ayrılık kararına yol açmıştır. Mekke'ye gideceğini söyleyip Şam'a gidecektir. Şam'da iken uzlete çekilen ve sürekli tefekkürle meşgul olan Gazzâlî, Kudüs'teyken, daha sonra *İhyâü ulûmi'd-dîn*'in bir parçası yapacağı *er-Risâletü'l-kudsiyye*'yi kaleme alacaktır. Yaklaşık iki yıl sonra Hicaz'a hac için uğramasının ardından memleketine döner; ancak uzlete devam etmektedir. Bu defa uzletten Şam'daki kadar zevk almaz, zira yalnızlığını bozan aile efradı ve günlük meşgaleler vardır. Bu kesintili uzlet hayatı on yıl sürecektir. Bu sürecin en önemli olayı, Gazzâlî'nin arayışının kesinlikle son bulduğunu müjdeleyen tecrübelerdir; zira bu zaman süresince Gazzâlî'ye birçok şey inkişaf yoluyla mâlum olmuştur. Artık Gazzâlî beklediği ve gözlediği *mişkâtü'n-nübüvvenin* “nur”unu bizâtihi tecrübe etmiş ve hakikatin yakınına varmıştır: “Yeryüzünde, nübüvvet nurunun dışında, kendisiyle aydınlanılacak başka bir ışık yoktur.”³⁴

Gazzâlî'nin kendisini derinden etkilemiş olan bu “nübüvvet hali” hakkındaki ifadeleri gerçekten sıra dışıdır.³⁵ Öyle ki bu halin, Hz. Peygamber'in Hira'da yaşadığı ilk hallerle aynı olduğunu söyleyecek ve bu durumu bizzat tecrübe etmeyen kimsenin nübüvvetin hakikatini

•••••••••

33 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 103. Gazzâlî'nin Bağdat'ta çok kibirli ve kendini beğenmiş bir tavır içinde olduğunu; ancak Nişâbur'a döndükten sonra bu huylarının değiştiğini söyleyen arkadaşı Abdülgâfir el-Fârisî'nin (ö. 529/1134) yazdığı biyografi hakkında bk. Rahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, s. 166 vd.

34 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 104-106.

35 Zira o, sûfilerin mükâşefe ve müşahede yoluyla, yakaza halinde bile melekleri ve nebilerin ruhlarını gördüklerini, onların seslerini işittiklerini iler sürer ve bu durum daha başlangıçtır, zira ileri safhalarda hakkında konuşulması zor olan derecelere ilerlerler. Sonuçta iş, *kurba* varır, yani Allah'a yakın olma hali. Bu noktada sûfilerin bir kısmı *hulûl*, bir kısmı *ittihâd*, bir başka kısmı ise *vusûl* tahayül eder. Gazzâlî, bunların hepsini yanlış olarak görmektedir, sebebini de *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'llâhi'l-hüsnâ* adlı eserinde açıkladığını not etmektedir; bk. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 107.

anlayamayacağını belirtecektir.³⁶ Burada açıkça kendi tecrübeleri ile Hz. Peygamber'in tecrübeleri arasında paralellik kurarken onun niyeti, basitçe, bir sūfî tecrübeyi yaşadığını söylemek değildir. Okuyucu Gazzâlî'nin durumu biraz abarttığını düşünebilir, fakat onun asıl söylemek istediği şey, müşahede ve mükâşefenin kesin bilgi edinmenin en doğru yolu olduğunu; bunun peygamberlerin yaşadığı bir tecrübe olduğunu ve bunu kendisi de tecrübe ettiği için nebevî haberlerin doğru olduğunu ilk elden bildiğini ihsas ettirmektir. Gazzâlî'nin burada okurlara ta baştan beri düşündüğü şeyin doğruluğuna, yani aklın ötesinde yer alan "nübüvvet nuru" nun sağladığı bilgilerin yakînf bilgi olduğuna dair kendisine güvene dayalı bir tarzda kanıt sunmak istediği söylenebilir. Bunu şu ifadesinden anlayabiliriz: "Onların yolunu tecrübe ettiğimden dolayı zorunlu olarak bana nübüvvetin hakikati ve karakteristik özelliği (*hâssiyye*) zâhir oldu."³⁷ Bu halin tabii bir açıklaması da vardır Gazzâlî'ye göre, insanda ilk önce beş duyu yaratılır; sonra yedi yaşında temyiz kuvvesi verilir ve daha sonra aklî meleke gelişir. Son aşamada insan, aklın da ötesine geçerek kendisiyle gaybî ve gelecekte olanları idrak edeceği bir "göz" kazanabilir. Bu epistemik hiyerarşide yer alan kuvvelerden her biri, kendisinden sonraki kuvvenin idrak ettiklerini idrak edecek kapasiteye sahip değildir. Buna göre, "akıl insanın [epistemik] aşamalarından bir aşamadır (*tavr*) ve burada kendisiyle ma'kulâtın (akledilirler) görüldüğü bir göz hâsıl olur, duyular bu [idraktan] uzaktır. Benzer şekilde, nübüvvet de öyle bir durumdur ki burada nuru olan bir göz hâsıl olur ve bu nurda gayb[î bilgiler] ve aklın idrak edemediği işler ortaya çıkar."³⁸

İnsanın, nübüvvet hallerini tecrübe edebileceğini ileri süren Gazzâlî'ye göre, bu hakikatin kolay anlaşılması için insana bir numune lutfedilmiştir: Uyku hali. İnsan rüyasında gaybdan haberdar olabilir.³⁹ Her insanın tecrübe ettiği rüya, nübüvvetin imkânı için bir delildir. Burada söylenmek istenen, nübüvvetin özelliklerinin bu uyku halinden ibaret olduğu değildir; daha ziyade, "aklın idrak edebildiği şeylerin dışında olan bir cinsin idraki"nin nübüvvet olduğuna vurgu yapılır.

•••••

36 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 108.

37 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 109.

38 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 110-111.

39 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 111.

Bunun iptidâî örneklerinden biri uykudur ve insanın nübüvveti kavraması ve tasdik etmesi için bu hali tecrübe etmesi hayatî öneme sahiptir. Zira eğer bu ön tecrübe örneği yaşamasalardı, insanlar peygamberin tecrübelerini anlamazlardı ve dolayısıyla tasdik etmezlerdi: “Bir şeyi tasdik etmek, ancak onu anladıktan sonra gerçekleşir.”⁴⁰ Söz konusu halin tecrübesiyle insan, bir tür “nübüvvet özelliği” kazanır ve bu şekilde nübüvveti tasdik eder.⁴¹ İşte böyle gerçekleşen iman, en sağlam imandır, zira ilk elden tecrübeye dayalıdır. Bu hal ile kazanılan “özellik” tasdik için yeterlidir. Halbuki argümana dayalı bir iman, kendisinden daha kuvvetli bir argüman ile yıkılabilir.⁴² Gazzâlî'nin “halvet ve uzlet süresince müşahede eder gibi zarurî olarak anladığımı” söylediği hususlardan biri de şudur: Akıl taraftarlarının sırf akıl vasıtasıyla bu bilgilere ulaşmaları imkânsızdır. Aklın yapabileceği tek şey “nübüvvet gözünün idrak ettiğini idrak etmekten aciz olduğuna şahadet etmesi”dir;⁴³ yani tabiri câizse aczini beyan edip işi ehline bırakmasıdır.

Toplumsal Sorumluluk Hassasiyeti: Müceddid Gazzâlî

Öncelikle Gazzâlî'ye göre dinin anlamına ve insan için önemine değinmek gerekir. Din, bütün vahyî ve nebevî muhtevasıyla ilâhî kaynaklı bir sistemdir. Bu sistemin merkezî unsurları, Allah'a iman, dini insanlara tebliğ eden peygamberin tasdik edilmesi ve âhiret gününe inanmaktır. Peygamber'den gelen haberlerin tasdik ve inkârı, imandan küfre uzanan çizgi üzerinde insana dinî bir konum tayin etmede belirleyici bir role sahiptir. Diğer taraftan, bu esaslar Gazzâlî'nin düşüncesinde, dinin görüş bildirdiği konularda görüş beyan eden herhangi bir nazariye için asgari meşruiyet kıstasını da teşkil etmektedir.⁴⁴

İnsanları saadete ve kurtuluşa götürecek tek düzen olan din, âhiret inancını ön planda tutar ve inananlara dünyada Allah ile olan ilişkilerini nebevî örneklige göre tanzim etmelerini salık verir. Zira bu dünya,

••••••••

40 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 112.

41 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 112.

42 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 114.

43 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 117.

44 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 102; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 92.

insanların Allah'ın gösterdiği doğru yolu takip edip etmeyeceklerinin sınındığı bir yer olarak düzenlenmiştir.⁴⁵ Doğru yol, gönderilen elçilerce ilân edilmiştir ki bu da dindir. Allah'a yakın olmak anlamına gelen saadete⁴⁶ ulaşmak ilim ve amel yoluyla, yani hem eşyanın hakikatine muttali olma hem de ahlâkî erdemler vasıtasıyla mümkündür. Bu hususlar, akıl yoluyla değil, peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirildiği için, nebevî öğretileri tasdik edip ona göre amel etmek kurtuluş için zorunludur.⁴⁷ Gazzâlî, buna ilâveten, arayış sonucunda ulaştığı sūfî yolun dünyadan uzaklaşma anlayışını da ekleyecektir: “(...) kesin olarak yapmamız gereken, akıl sahibi kişiler olarak, tedbirimizi almak, kendimize bakmak ve bâki olan âhirete nazaran geçici olan bu dünyayı değersiz görmektir.”⁴⁸ Bu sebeple, âhirete yönelik bilgiler edinmek daha önemlidir; zira “ilimlerin en yücesi âhîret ilmidir”.⁴⁹

Gazzâlî'nin düşüncesinde, insanların kurtuluşa ermeleri için peygamberin bildirdiği ve tasdik edilmesi gereken akidevî esasların yanı sıra, peygamberin insanlara anlatmadığı, herkesin anlayamayacağı “mükâşefe ilmi” denen bir bilgi türü vardır. Bu anlamda, insanların tasdikî üç sınıfta değerlendirilmektedir: a) Avamın tamamen taklitten ibaret olan imanı. b) Kelâmcıların akıl yürütmeyle karışmış imanı ve c) Âriflerin imanı.⁵⁰ Gazzâlî'nin tasnifinde ârifler, ancak yakîni bilgiyle ikna olan⁵¹ “basîret ehli ve zekâ açısından seçkin sınıf”tır⁵² ve onların imanı, *yakîn nuru*

••••••••••

45 Meselâ bk. el-Mülk 67/ 2; Gazzâlî, *el-Maksad*, s. 102.

46 Allah'a yaklaşmanın yolları için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 43.

47 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 127.

48 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 8.

49 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 78-79.

50 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 19; krş. a.mlf., *el-Kistâs*, s. 84. *el-Munkiz*'da (s. 109), insanların hakikat ile ilişkilerinde üç dereceden bahsedilir: a) Burhan ile tahkik, ilim; b) Bu hali aynıyla tecrübe etmek *zevk* (doğrudan tecrübe) ve c) Bunu, duyumlar ve tecrübe yoluyla iyi niyetle kabul etmek ise imandır. Bunların ötesinde ise bu halleri inkâr eder cahiller bulunur. Diğer taraftan *İlcâmü'l-avâm* adlı eserinde (s. 112-115) Gazzâlî, insanların kalbinde tasdikî gerçekleşmesinin altı yolu olduğunu söyler: Burhânî, kelâmî ve vehmî delil, hitâbî delil, semaî delil, kalbin bazı karneleri inanılır bulması ve son olarak, duyulan bir söze insan tabiatının yakınlık duyması ve muvafakat etmesi.

51 Gazzâlî, *el-Kistâs*, s. 92.

52 Gazzâlî, *el-Kistâs*, s. 84.

sayesinde hakikatin müşahedesine dayanır.⁵³ Avamın imanı ise taklitten ibarettir ve ibadetlerini karşılık bekleyerek ifa ederler.⁵⁴ Hakikatleri anlayacak kadar akli kapasiteleri olmadığı için inanmakla yükümlü oldukları hususlara zâhiren inanarak kurtuluşa ererler.⁵⁵ Dolayısıyla onların ikna ve tasdikinde, Kur'an'ın vaaz metoduna⁵⁶ uygun olarak basit hitâbî deliller kullanılmalı ve nassın zâhirine dayanılmalıdır. Zira insanların çoğu için kesin tasdik araştırma ve delil getirme üzerine kurulu değildir.⁵⁷ Bu anlamda din, müminlerin kurtuluşa ermek için inandıkları şeyleri argümanlarla kanıtlamalarını talep etmez. Allah insanları kesin imandan ve tasdikten başka bir şeyle mükellef kılmamış ve tasdikini nasıl olması gerektiğini belirlememiştir.⁵⁸ Bu çerçevede, Gazzâlî, avamdan sâlih ve müttakilerin itikadını kelâmcı ve cedelcilerin itikadlarıyla kıyaslayınca, avamın itikadının, “kendisini âfetlerin ve yıldırımların sarsamadığı yüksek dağ gibi”, mütekellimin itikadının ise “rüzgarın bir o yana bir bu yana götürüp getirdiği, havada asılı bir ip gibi”⁵⁹ olduğunu düşünür.

Gazzâlî'nin iman ve tasdik açısından insanları kategorize etmesi, hakikate erişim imkânına göre şekillenmiş (*burhân*, *zevk*, *iman*) olup onun genel yaklaşımını değerlendirmemizde bize bir perspektif sunmaktadır. Aynı perspektif Gazzâlî'nin yazdığı eserlerin muhatap kitlesine göre dil ve üslûp farklılığı göstermesinde de görülebilir. Genel olarak bakınca, insanların kurtuluşunu merkeze alan Gazzâlî'nin ortaya koyduğu tavrın dinî bir sâikle şekillendiğini kabul etmek gerekir. Zira onun yaklaşımı öncelikle genel anlamda İslâm toplumunun dinle ilişkisinin doğru bir şekilde yapılandırılmasını öngörmektedir. Kişisel anlamda hakikat arayışı ve epistemolojik itminan, “havâss” denen daha dar bir çevrenin sorunudur ve entelektüel sorunları geneli yansıtmadığı için bu çevreye has problemler kendi içinde ele alınmalıdır. Bu bağlamda ister filozoflar isterse ârifler olsun, havâssın sorunları avamın sorunlarından ayrıştırılmalıdır. Gazzâlî kendi eserlerini

•••••

53 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 19.

54 Gazzâlî, *el-Maksad*, s. 90.

55 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 84, 88.

56 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 85.

57 Gazzâlî, *İlcâm*, s. 80, 113, 115-116.

58 Gazzâlî, *İlcâm*, s.116-117.

59 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 131.

de bu bilinçle kaleme almış gözükmektedir ki nitekim bizzat kendisi de eserleri arasında bu türden ayrıştırma yoluna gitmiştir. Gazzâlî'nin otantik olduğunda kuşku duyulmayan eserleri arasında gözlemlenebilen söylem farklılıkları bu yaklaşımla izah edilebilir.

Nihayetinde hakikatin bilgisine erişmenin en doğru ve kesin yolu, doğrudan tecrübe (*zevk*) olduğu ve bu tecrübe de erişim açısından aklın ötesinde bulunduğu için, kendi tecrübesi olması bakımından, Gazzâlî'nin ana kriteri bu olmalıdır. Hareket noktasının bu olduğu düşüncesi, onun filozoflara ve Bâtınîler'e karşı yürüttüğü kampanyada beliren yaklaşım tarafından da teyit edilmektedir. Şayet nebevî tecrübeyle elde edilen bilgiler en doğru bilgiler ise, o zaman bu tecrübeyi en halis haliyle yaşayan Peygamber'in getirdiği haberler ve bilgiler kesinlik arzeder. Bu kabulden sonraki aşama, nebevî tecrübe yoluyla gelen bilgilere aykırı muhtevaya sahip önermelere ihtiyatlı yaklaşmaktır. Sonuçta, burhânî bilgi, analitik anlamda düşünceye olursak, söz konusu nebevî bilgilere ters düşemez. Aralarında semantik uyumun görüldüğü yerde, aklî çabalar ve istidlâl ile ulaşılan bilgilerin burhânî olduğuna karar verilir ve bu da tasdik bir aşamasıdır. Aralarında semantik uçurumların bulunduğu durumlarda ise -ki Gazzâlî metafizik alanda filozofların önermelerinin birçoğunun bunu yansıttığını düşünmektedir- onların önermelerinin çürütülmesi gerekir. Burada amaç, dinin avama yönelik öğretilerine aykırı söylem içeren öğretileri ortadan kaldırmak ve bu sûretle insanların imanına halel gelmesini engellemektir. En yüksek dereceden hakikat erişimine sahip insanların bunu yapmaları sorumluluk gereğidir. Gazzâlî'nin kullandığı bir metaforla söyleyecek olursak, gerçek âlimler "çocuğun yılanı dokunmasını engellemek"⁶⁰ için ellerinden geleni yapmakla mükelleftirler. Bu sürecin başında yapılması gereken şey, en yüksek hakiki bilgi kaynağı olan nebevî tecrübenin insanlar tarafından tasdikinin sağlanmasıdır. Şayet bu kaynak hakkında şüphe oluşursa, o zaman hakikat ile bağımızın kopması tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Akıl, kısıtlı imkânlarıyla, kendisinin ötesinden gelen bilgiler hakkında oluşacak kuşkuları giderme gücüne sahip değildir. Bu durumda, nebevî kaynağın korunması şarttır.

Gazzâlî, geliştirdiği yüksek özgüvenle, böyle bir gayretin içerisine dalmış ve kendisine bu anlamda dinî bir misyon biçmiş gözükmektedir. Böyle bir özgüvenle toplumda gözlem yapan Gazzâlî,

.....

60 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 89.

“nübüvvet esası/ilkesi, sonra nübüvvetin hakikati ve sonra nübüvvetin açıkladığı şeyle amel etme konularında itikadlarda kayıtsızlık ve umursamazlığın” halk arasında yayıldığını tespit etmiş, bu durumun dört sebebini teşhis etmiştir: 1) “Felsefe ile iştigal edenler, 2) Tasavvuf yolunu benimseyenler, 3) Ta’lîm/Bâtınîlik davasına intisap edenler, 4) İnsanlar arasında âlim diye bilinenlerin davranışları.”⁶¹ Her bir grubun, Gazzâlî’nin kayıtsızlığa sebep olan şeyi sorgulaması karşısında verdiği cevaplar farklıdır. Bir grup, gerekçe olarak, toplumda âlim tanınan kişilerin de amelden uzak durduğu ve ahlâksızlık yaptığını ileri sürerken; bir diğer grup, tasavvuf yoluyla artık belli bir üst makama geldiği için ihtiyaç duymadığını ifade etmekte, bir diğeri kendi takip ettiği yola uygun bir açıklama sunmaktadır.⁶² Bunlar arasında Gazzâlî’nin özellikle üzerinde durduğu kesim, felsefeyle iştigal edenlerdir. Ona göre “filozof geçinenler”, felsefe yoluyla hakikatin bilgisine eriştiğini ve bu sebeple avamın takip ve taklit etmesi gereken hususlardan âzâde olduklarını düşünmektedirler.⁶³ Gazzâlî’nin felsefenin din anlayışı adına serd ettiği bu savunma anlayışı, kendisinin de belirttiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ’nın yaklaşımından çıkarılacak din anlayışının insanlar üzerindeki etkisini tarif etmede isabetlidir: “İşte teistlerin felsefesini okuyan kimsenin imanının vardığı nokta! Bunu da Fârâbî ve İbn Sînâ’dan öğreniyorsun.”⁶⁴ Bunların Kur’an okudukları, camiye gittikleri, dilleriyle şeriatı yücelttikleri görülür; “Şeriat sahihtir, nübüvvet haktır” derler, ama İbn Sînâ örneğinde olduğu gibi, başka sebeplerden dolayı şarap içtiklerini söyleyerek⁶⁵ bu haramdan kaçınmazlar. Gazzâlî nebevî kaynaklı bilgilere bu şekilde çelişkili bir tavırla yaklaşan filozofları müslümanlara şirin gözükmeye çalışmakla suçlamaktadır.

Gazzâlî’nin bu içki içme meselesine vurgu yapması, naif bir içki karşıtlığı değil, aslında daha temel bir meseleye işaret etmektedir. *el-Munkız*’da Gazzâlî, namazların rekat sayısının aklen belirlenebilecek bir konu olmadığı ve bunun nebevî bilgiyi gerektirdiğini anlatmak için hayli zahmete girmektedir. Burada yapmak istediği şey, nebevî haberlerle

••••••••

61 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 117.

62 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 118.

63 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 119.

64 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 119.

65 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 119-120.

yasaklanmasına rağmen filozofları takip eden insanların hakikati akılla kavradıkları iddiasıyla içki konusundaki gevşekliklerini, namazların rekat sayısı gibi yine nübüvvetin belirlediği ve aklın zorunlu bir ilişki bulamadığı ve açıklayamadığı hususlarla kıyaslayarak, nebevî bilgiye karşı umursamaz tavır takındıklarını göstermektedir.⁶⁶ Bu bakımdan Gazzâlî'nin, insanların öğretisi ve inanç konusunda nebevî kaynağa kayıtsız kalmaları, mezhep ve görüş ihtilâfı doğururken, amele yönelik kayıtsızlığın da toplumda pratik ayrışmalara yol açtığını düşündüğünü söyleyebiliriz. Bundan ötürü toplum her iki yönden de bir bozulmaya mâruz kalacak; kayıtsızlık insanların saadet ve kurtuluş yolu olan nebevî kaynağın otoritesinin sarsılmasına sebebiyet verecektir. Böyle bir ihtimal ise nebevî sünnet için bir tehdit olarak algılanmıştır.

Bu aşamada artık Gazzâlî'nin kendisini müceddid olarak görmesinin psikolojik alt yapısının tamamlandığını söyleyebiliriz. Halkın imanının bu tür sebeplerden dolayı bu kadar zayıfladığını görünce, bu duruma sebep olan şüphenin ortadan kaldırılması yönünde harekete geçmek için kendisini zihnen hazır hisseden Gazzâlî, elde ettiği engin bilgilerden dolayı bu işin kendisine kolay geldiğini belirtmekte ve bu noktada misyonu için hissettiği hazır oluşun ilâhî bir müdahaleyle alâkasını da kurmaktadır: "Bu işi yapmanın bu vakte tayin edilmiş ve belirlenmiş olduğu, kalbime yer etti."⁶⁷

Böyle bir psikolojik alt yapıdan sonra, mevcut şartlar artık Gazzâlî'yi içerisinde bulunduğu uzlet hayatını sorgulamaya sevk etmiştir. Deruhte edeceği misyon için yola çıkarken, uzletten çıkmanın gerekçeleri de hazırdır: "Uzlet ne işe yarar (...) hastalık bu kadar yayılmış (...)

•••••

66 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 120. Buradaki mantık şu şekilde okunabilir: Nasıl ki akıl rekat konusunda belirleyici bir konumda değilse, içkinin haram olmasının da akıl ötesi bir sebebi vardır. Buna göre, sırf akıl ile kavranamayacak hususlar olmasına rağmen, nebevî haberlerle yasaklanan içkinin de nebevî otoriteye dayanılarak terkedilmesi gerekir. Aksi takdirde hem akıl ve şeriat arasında otorite ihtilâfı olacak hem de nübüvveti hak olarak görüp nübüvvetin getirdikleriyle amel etmemek şeklinde bir çelişki belirecektir. Buradaki hata, epistemik skalada bir altta yer alan aklın, kendi idrak edemeyeceği hususlarda mükâşefeye kayıtsız kalmasıdır. Meselâ, Peygamber alkolü yasaklamış olmasına rağmen, filozoflar içkiyi kendilerince rasyonalize ederek nebevî haberin doğruluğunu sorgulamış olmaktadır.

67 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 120.

doktorlar hasta olmuş (...) halk helâk olmak üzere (...) bu bela ile uğraşmak için ne zaman fırsat bulursun? (...) zaman fetret zamanıdır, devir bâtil devridir.”⁶⁸ Ancak Gazzâlî, karşılaşacağı zorluklardan dolayı hâlâ tereddüt içerisinde. İnsanları doğruya davet etmeye kalkınca, insanların kendisine düşman olacağını tahmin ettiği için, bunlara karşı mukavemet etmek amacıyla, içinde bulunduğu toplumsal ve siyasî şartlar hesaba katıldığında haklı olarak, bunun tek bir çaresi olduğuna karar verir: “Müsait zamanda ve mütedeyyin ve güçlü bir sultan ile olabilir bu ancak.”⁶⁹ İşte bu karar, Gazzâlî’nin siyasî iktidarla iş birliğini izah etmede anahtar bir role sahiptir.

Siyaset ve siyasî güç hakkında Gazzâlî’nin duruşu dikkat çekicidir. Genelde Gazzâlî’nin siyasete yaklaşımının, ortaya koyduğu davranış tarzıyla uyum arz ettiği söylenmelidir. Bir teori olarak siyaset konusu, Gazzâlî’nin, kendisini fazla meşgul etmesine izin verdiği bir alan değildir. Özellikle *el-İktisâd*’da “imamet” konusunu işlerken, bu konunun az bir öneme sahip olduğunu ve sırf âdet olduğu için eserinde konuya yer verdiğini söylemektedir.⁷⁰ Ancak geleneksel Sünnî kelâm kitaplarında yer alan bilgilerin tekrarının yanı sıra, Gazzâlî, siyaset eden bir yöneticinin sahip olması gereken özellikleri ve yöneticinin takip etmesi gereken belli ilkeleri vurgulamaktan geri durmaz. Anlaşılabilir bir şekilde, tarihin bize gösterdiği gibi hayatını siyasî bir atmosfer içinde yaşayan Gazzâlî, birleştirici ve kaosu engelleyen güçlü bir iktidara mâlik bir sultanın veya yöneticinin varlığını, varoluşsal değer atfettiği dinin yaşanmasının ön şartı olarak vazetmektedir. Fakat Gazzâlî garip bir şekilde, bu kadar önem atfettiği siyasî gücün nasıl bir yol takip etmesi gerektiğine dair bir siyaset felsefesi geliştirme ihtiyacı duymamıştır. Dolayısıyla Gazzâlî, bir teolog olduğu kadar bir siyaset teorisyeni olarak çıkmaz karşımıza. İronik bir durum olsa da Gazzâlî, aslında kendisinin projelendirdiği bir misyonun gerektirdiği şekilde *realpolitik* ile sıkı bir ilişki içindedir.⁷¹ Siyaset bahsini işlediği eserlere bakılınca görülecektir ki bu sıkı ilişkinin sebebi şudur: Gazzâlî’nin ana endişesi ve projesinin arkasındaki temel sâik, daha çok pratiktir; amaç, dinin yaşanacağı bir

•••••

68 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 121.

69 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 121.

70 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 234.

71 Carole Hillenbrand’in isabetli “realpolitik” tesbiti için bk. “Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazâlî’s Views on Government”.

ortamı sağlamak, parçalanmış İslâm ümmetini tekrar dinin temel/ asgarî öğretileri altında toplamak ve bu öğretilere rağmen gayri ahlâkî işlere bulaşmış olan halkı ve yöneticileri ahlâkî ilkelere bağlı kalmaya ve gereğince davranmaya davet etmektir. Bu sebeple, daha çok âcil çözüm gerektiren sorunlar üzerinde durmuş ve siyasete toplumun dinî düzenini olumlu yönde etkilediği oranda önem atfetmiştir. Bundan ötürü, siyasî iktidarla *realpolitik* tarzda kurulan ilişkisini yansıtacak şekilde, acil sorunlara pratik çözümler üretmek için çaba sarfetmiştir. Hedefi, asgarî ilkeleri altında müslümanları birleştirici bir unsur olarak din/şeriatı yeniden ihya etmektir. (Bundan ötürü toplumsal “ihyâ projesi”nin, *İhyâ ulûmi'd-dîn*'i ürettiği söylenebilir). Gazzâlî bu işin güçlü bir hükümdar vasıtasıyla olabileceğini düşünüyordu.

Dinî vecbelerin yerine getirilmesi için bir güven ortamının ve dolayısıyla bunu sağlayacak bir yönetici (*imâm*) atamanın zorunluluğu, iki öncüle dayalıdır: “Dinî meselelerde düzen, Peygamber’in gerekli gördüğü bir şeydir. Ve (...) dinî düzenin kurulması ise ancak kendisine itaat edilen (*el-mutâ'*) bir yönetici vasıtasıyla olabilir.”⁷² Zira dinin düzenine, ancak dünyanın düzeniyle ulaşılabilir ve dünyanın düzeni ise yalnızca erdemli bir yönetici eliyle gerçekleşir. Dolayısıyla, “Yönetici, dünya düzeni için zorunlu, dünya düzeni de dinin düzeni için zorunludur. Dinin düzeni ise âhirette saadet ermek için zorunludur.”⁷³ Yönetici, dinî kurumların ve sosyal oluşumların meşruluk kazandırıp işler hale getirecek ve farklı düşünen insanların bir araya toplanmasını sağlayacaktır. Eğer yönetici olmazsa, kaos ve bozulma hakim olacak, çatışmalar, açlık ve hastalıklar yayılacaktır.⁷⁴ Bu sebeple, fitne ve kaos ihtimali belirdiğinde, hiçbir yönetici azledilmemelidir. Amaç, tamamen pratiktir: Geçici bir çözüm olarak, dinin yaşanmadığı bir boşluk ortamına yol açmamak için, fiilî yöneticileri meşru görerek askerî güç sahiplerinin yarattığı siyasî istikrardan faydalanmak.⁷⁵ Aslında bu

••••••••••

72 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 235.

73 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 235-236.

74 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 235-236; a.mlf., *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, s. 235.

75 İhtilâflı olduğunu söylediği, yöneticinin nasıl tayin edileceği konusunda, Gazzâlî birkaç farklı uygulama arasından seçimin en uygun olduğunu söylese de bu seçim, halkın çoğunluğunun biatı anlamına gelmemektedir. Zor şartlar altında, kuvvetli bir askerî güç sahibiyle anlaşmak bile meseleyi çözecektir; zira güç sahibi birinin ittifakı, onun altındaki herkesin ittifakı anlamına gelir c⇒

kadarı bile, Gazzâlî'nin insanlar için dinin önemini ve dolayısıyla niçin dalâlet olduğu düşünülen her görüşe karşı dinî öğretilerin savunulması gerektiğini düşündüğünü yeterince açıklamaktadır.

Gazzâlî'nin, durum tespitinden sonra toplumun ıslahına sunacağı bir katkısının olduğuna kanaat getirdiğinde, büyük bir rastlantı olarak sultandan aynı doğrultuda talepler içeren bir mektup aldığını öğreniyoruz. Bu mektup, Gazzâlî için vereceği karar konusunda kendisini ikna eden bir işaret ve bunu Allah'ın duruma müdahalesi olarak yorumlamaktaydı. Uzlet hayatını artık tembellik ve istirahat olarak değerlendirmeye başlamıştı; bunun da halktan ayrı yaşamak için bir bahane olamayacağına kendisini inandırmaya çalışıyordu. Bu arada, hareketinin tam anlamıyla meşrû olduğunu göstermek için âyet ve hadislerle teolojik temellendirme yapıyordu.⁷⁶ Gazzâlî, aynı zamanda, verdiği karar hakkında “kalp ve müşahede erbabı” ile istişarelerde bulunmuş, onların onayını istemişti. Onlar da uzletten çıkma kararında Gazzâlî'yi desteklemişlerdi. Onu bundan daha fazla memnun eden şey ise bu insanlardan bazılarının gördükleri rüyalardı. “Nebevî hal”i yansıtan rüyaların ilâve tanıklığı ve teyidi ile Gazzâlî, her asrın başında bir müceddidin çıkacağını haber veren bir hadise atfen, kendisinin yaşadığı asırda dini tecdid edecek kişi olarak seçildiğine inanmış birinin psikolojisini yansıtmaktadır. Verdiği kararın ve başlatacağı hareketin Allah'ın takdir ettiği bir hareket olduğuna kanaat getiren Gazzâlî,⁷⁷

•••••

(Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 238). Yaşadığı dönemde hilâfetin fiilen bitmiş olduğu hesaba katılırsa, Gazzâlî'nin öngördüğü düzeni sağlayacak bir “askerî gücü (şevke) olan kişi” ve “kendisine itaat edilen kişi” arayışı, onun “*realpolitik*”e uygun hareket ettiğini göstermektedir. Gazzâlî, bütünlük adına, iktidarın tek kişinin elinde olmasını ve bu kişinin ehliyet, bilgi, takvâ, akıl gücü, irade gücü, geçmiş olaylar hakkında teferruatlı bilgi, şecaat, tebaasına karşı şefkat, vizyoner liderlik ve Kureyş kabilesinden olmak gibi nitelikler taşımasını şart koşmasına rağmen, bazı durumlarda bu niteliklerin eksikliğinin göz ardı edilebileceğini (Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 235; krs. a.mlf., *İhyâ*, “Kitâbü'l-Helâl ve'l-harâm”) söylemektedir. O halde yapılacak şey, bu güç sahiplerine nasihatlerde bulunmak, iyiyi göstermek ve onları kötüden sakındırmaktır. Bunu da *Nasihatü'l-mülûk*, *Gazzâlî'nin Mektupları* ve *İhyâ'nın* bazı bölümlerinde yapmaktadır.

76 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 121.

77 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 122.

misyonunun ilâhî bir görevlendirme sonucu olduğuna ve ilâhî güdüm ile hareket ettiğine inanmaktadır. Nihayetinde başlatacağı hareketin meşruiyeti sağlanmış ve o, bu itminan ve özgüvenle 499/1106 yılında da Nişâbur'a dönmüştü. Gazzâlî'nin "ilim neşri"ne geri dönüşü, tam bir *dinî tecdîd* atmosferindedir. Eğitim-öğretime artık toplumun sorunlarını teşhis etmiş ve tedavi için neye ihtiyacını olduğunu bilen bir kişi olarak dönüyordu. Yani bu defa durum biraz farklıydı: Artık önceki tedaris yıllarında olduğu gibi makam ve mevki kazandıran ilimleri öğretmek değil, tam tersine makam ve rütbeden uzaklaştıran ilme davet etmek amacını güdüyordu. Gazzâlî, bu noktada artık sûfî paradigmayı iyice içselleştirmiş ve insanların ıslahının ve kurtuluşunun ancak bu yolla olacağına inanmış durumdaydı. Amacına ulaşip ulaşmayacağından fazla emin olmasa da hâlâ bu hareketi Allah'ın başlattığına, yaptıklarını Allah'ın yaptırdığına inancı tamdı.⁷⁸

Toplumsal hayata bu psikoloji içerisinde yeniden giren Gazzâlî'nin gerçekleştirmek istediği hareketin sistematüğını bu "hal" açısından tahlil etmek ve eserlerini de bu proje çerçevesinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Proje çok katmanlıydı ve ıslahın muhatabına göre değişen farklı bir dil ve üslubu gerektiriyordu. Eserleri de işte bu farklı bir dil ve üslubu olduğu gibi yansıtmaktadır.

Gazzâlî açısından bakınca, dinin birey ve toplum için önemi ve nübüvvet inancının da din için önemi asla yeterince vurgulanamaz. Gazzâlî, *el-Munkız*'ın sonuna doğru filozofları eleştirisine felsefe yoluyla nübüvvetin inkârı bağlamında devam etmektedir. Aslında filozoflardan bahis açılınca nübüvvetin inkârı konusunun öne çıkması eserdeki mükerrer bir temadır. Bunun çeşitli sebeplerinden bahsedilebilir: Gazzâlî'nin zihinsel krizden kurtuluşuna vesile olan şeyin "nebevî hal" dediği sûfî tecrübe olduğunu ve bu hal vasıtasıyla elde edilen bilgilerin kesin bilgi olduğuna ve aklın ötesinde bulunduğuna inandığını hesaba katarsak, Gazzâlî için Peygamber'in getirdiği bilgiler kesin bilgiler olmalıdır. Bu durumda, onun filozofların nebevî haberlere aykırı düştüğüne kanaat getirdiği hususlarda onları nübüvveti inkâr ile suçlaması anlaşılır bir durumdur. Ancak bahis mevzuu Gazzâlî olunca, mesele bu kadar kolay değildir. Zira aynı Gazzâlî, filozofların yaklaşımına benzer bir tarzda, Peygamber'in, getirdiği her bilgiyi insanlara olduğu gibi aktarmadığını, muhatabın kavrayış derecesini

•••••

78 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 123.

göz önünde bulundurarak temsilî açıklamalar yaptığını ve hatta bazı bilgileri ifşa bile etmediğini de söylemektedir. İşte bu nokta, Gazzâlî'nin filozoflarla hemen hemen örtüştüğü bir husustur. Zira onun nebevî diye nitelediği “hal”, filozoflarda müstefâd aklın faal akıl ile ittisâl ettiği hal ile ana özellikleri açısından benzeşmektedir. Bu durumda meselenin bir açmaza girdiği söylenebilir veya Gazzâlî'nin anlatımlarında bir problem olduğu düşünülebilir.

Belki de “O zaman Gazzâlî'nin sorun ettiği şey ne olabilir?” diye sormak gerekir. Meselenin çözümüne yardım edecek sorun tespiti çift katmanlı olarak görülebilir: 1) Filozofların düşüncesinde insanın faal akıl ile ittisâl kurarak gerçekleştirdiği ilâhî bilgi alımı, hâlâ insan aklının bir tasarrufu olarak görülürken, Gazzâlî, “mükâşefe” dediği bu bilgi alma fenomenini aklın ötesine yerleştirmektedir. Bir anlamda filozoflar bilgi edinmede akli merkeze koyarken, Gazzâlî akla sınırlamalar getirmekte ve ilâhî âleme muttali olmanın yolunun “doğrudan tecrübe” olması gerektiğine inanmaktadır. Kaynak, hâlâ ilâhîdir, fakat aklın sınırları ötesindedir. Gazzâlî nübüvvet fenomenini, kaynağın akıl ötesinde olması gerektiği düşüncesiyle temellendiriyor gözükürken, filozoflar aklın kapsamlı kavrayıcı özelliğine dikkat çekmektedirler. Gazzâlî'nin bu yaklaşıma verdiği karşılık sert ve dışlayıcıdır: “Her kim ki nübüvveti kendi lisanı ile ispat ederse ve şeriatın getirdiği diğer şeyleri hikmetle açıklarsa, işte o hakikatte nübüvveti inkar eden biridir. (...) o sadece bir filozofun mü'mini olur (...) ve ona tâbi olunmasını gerektirir (...) fakat bu nübüvvet değildir.”⁷⁹ Gazzâlî nübüvvet kaynaklık eden âlemin aklın sınırları dışında kalması gerektiğini düşünmektedir. Akli idrak ile akıl ötesi idraki kategorik olarak ayıran Gazzâlî'ye göre, “Nübüvvet, aklın ötesinde bir aşamanın (*tavr*) ispatını ikrar etmektir; bu haldeyken [bu hale] has olan idrak edilirlere idrak edecek bir göz açılır ki akıl [bunları kavramaktan] uzaktır (*ma'zûl*).”⁸⁰ Bu anlayış, filozofların akla yükledikleri işlevin nübüvveti inkâr anlamına geldiği sonucunu doğurmaktadır. Muhtemelen Gazzâlî'nin zihninde şöyle bir şey olmalıdır: Filozofların mistik tecrübesi faal akıl seviyesiyle sınırlı gözükmektedir. Oysa nebevî hal tecrübesi, ilâhî âlemin müşahedesini içerir ve bu anlamda Gazzâlî, sûfilerin Allah'a yakınlaşma tecrübesinin faal akıl denen sınırnın ötesinde bulunduğunu

79 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 125.

80 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 125.

düşünüyor olmalıdır. Diğer taraftan, Allah'ın akıl ile kavranamayacağı ve sadece sıfatları yoluyla bilinebileceği⁸¹ iddiasıyla Gazzâlî, filozofların aklî yolla nübüvvet anlayışının, aklın ötesinde bulunan ilâhî kaynakla irtibatının olamayacağını düşünmüş olabilir. Belki de bu sebeplerle, Gazzâlî, faal akıl yoluyla da olsa nübüvveti ikrar eden ve zorunlu gören filozofları, görmedikleri veya aklen kavrayamadıkları şeyi inkar etmekle itham etmektedir.

2) Problemin çözümüne katkıda bulunacak ikinci analiz katmanı, Gazzâlî'nin siyasî projesinde aranmalıdır. Hatırlarsak, insanların kurtuluşu Peygamber'in getirdiklerine iman ve bunlara uygun olarak belirlenmiş amel ile mümkündür. Ancak filozofları da aynı düşünceyi avam hakkında dillendirirken bulmak mümkündür. Sonuçta hem filozoflar hem de Gazzâlî, tasdik noktasında avam-havas ayırımında müttefiktirler. Fakat filozoflar açısından, nebevî haberlerin hakikati ve epistemik değeri daha düşük iken, Gazzâlî bu haberlerin metafiziksel doğruluğuna vurgu yapmaktadır. Ancak aynı Gazzâlî, Peygamber'in nebevî hal ile elde edilen metafiziksel bilgileri halka temsili bir dille anlattığını ve hatta bazı bilgileri ifşa etmediğini de söylemektedir. Söylem olarak filozoflarla örtüştüğü bu noktada, aynı soruyu sorabiliriz: Gazzâlî'nin sorun ettiği şey nedir? Bu noktaya dair teorik hususlara yukarıda değinmiştik. Burada işaret etmemiz gereken şey, muhtemelen Gazzâlî'nin yaklaşımının asıl özelliğinin, temsili de olsa anlatımların asla dinî öğretilerin lafzî anlamlarına ters düşmeyeceği fikrine dayanıyor olmasıdır. Halbuki Gazzâlî, filozofların burhanî önermelerinin ve din anlayışlarının dinin öğretilerini alt üst ettiğini düşünmektedir. İşte bu bağlamda insanların geneli için sorun ettiği mesele ortaya çıkmaktadır: İnsanların iman yoluyla kurtuluşları. Bu ise ancak dinin öğretilerinin muhafaza edilmesini ve insanlar katında doğruluğunun sorgulanmamasını gerektirmektedir.

Her hâlükârda, öyle anlaşılıyor ki asıl çözüm Gazzâlî'nin projesiyle bağlantılı gözükmektedir. Buna göre, aslında onun filozoflarla çatışırken sorunlu gördüğü şey, yaklaşımları farklılık arzetsen de metafizik olmaktan ziyade daha pratik bir endişeye dayalı olmalıdır. Gazzâlî'nin bir müceddid olarak toplumun ıslahına yönelik olarak başlattığı hareket, toplumun dinen ve ahlâken bozulduğu ve

81 Bu konudaki ayrıntılı bir çalışma için bk. Shehadi, *Al-Ghazâlî's Unique Unknowable God*.

bu fesat ortamına sebep olan belli odakların bulunduğu inancına dayanmaktadır. Bozulma halk/avam arasındadır. Şu halde Gazzâlî, tecdid ve islahın ilk hareketi olarak teşhis ettiği bu odakları ifşa etmek ve onların topluma zararlarını anlatmak durumundaydı. Filozoflar da bu odaklardan birini teşkil ediyorlardı. Temeldeki sorun, Gazzâlî'nin din anlayışına ve metafizik görüşlerine ters düşen felsefi önermelerdir. Aslında filozoflar da bu meselelerin avama aktarılmasının sakıncalı olduğunu belirtmişlerdi, fakat devlet destekli siyasi proje gereği, Gazzâlî önce *Makâsîdü'l-felâsife*'yi yazarak filozofların öğretilerinin dine aykırı düştüğü mesajını vermiş ve sonra *Tehâfût*'te bu aykırılığı göstermeyi amaçlamıştır. *Tehâfût*'ün mukaddimelerinde açıkça yazdığı üzere, bu bir mücadeledir ve bu eser de projenin amacına uygun düşen stratejik bir enstrüman olarak görülmelidir. Bu yaklaşım metot olarak bir problem oluşturmasa da Gazzâlî'nin yaptığı şey, insanları Sünnî teoloji altında toplamak amacıyla bu amaca ters düşen her yaklaşımı çürütmeye çalışmaktır. Denebilir ki Gazzâlî için öncelikli olan, dinî düzenin yeniden kurulması ve İslâm ümmetinin tekrar eski gücüne kavuşmasıydı; bu sebeple, Gazzâlî'nin, kendisinden oldukça fazla etkilendiği felsefenin o şartlarda muhtemelen fazla lüks olduğunu düşünmüş olduğu varsayılabilir. Zira ümmetin toparlanması, geleneksel dinin altında daha kolay olacak iken, felsefi düşünce geleneksel düşünceden ayrışmayı öngörmektedir. Bu da o şartlar altında kabul edilebilecek bir şey değildir. Peygamberlik, müslümanların ortak olarak kabul ettiği bir gerçek olduğu için, onun etrafında toplanmak gayeye ulaşmak için daha anlamlıdır. Aksi takdirde, özellikle *el-Munkız*'da Gazzâlî'nin nübüvveti ispat sadedinde ortaya koyduğu ve delil olarak sunduğu namazdaki rekat sayılarının aklen belirlenemeyeceği ve bunun akıl ötesi bir kaynak yoluyla yani nübüvvet nuruyla bilinebileceği gibi deliller,⁸² ne bir filozofu ikna edebilir ne de bunlar Gazzâlî'nin ilmî kalibresiyle uyumlu delillerdir. Dolayısıyla bunların başka bir sebebi olmalıdır ve o da filozofların yukarıda tartışılan sebeplerden dolayı toplumda itibarsızlaştırılmasıdır. Bunun aracı ise *Tehâfût*'tür.

Daha önce de belirtildiği üzere, Gazzâlî'nin teolojik eserlerinin çoğu, öz itibarıyla siyasi/toplumsal bir niteliğe sahip olan bir "proje"nin

•••••

82 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 127.

parçaları olarak kaleme alınmıştır. Temel sâik, en sağlam zemin olarak görülen dindir. Bu sebeple filozoflarla çatışması gerekiyorsa, Gazzâlî buna da hazırды ve “proje”nin gereği olarak *Tehâfüt*’ü telif etti. Ancak mukaddimelerde yansıttığı, her ne pahasına olursa olsun mücadele ruhuna rağmen, Gazzâlî, bu kitabı okumadan önce felsefî terminolojiyi anlamak için *Mi’yârü’l-ilm* adlı eserinin okunmasını salık vererek⁸³ eserde yapacağı tahlillerin sıradan bir karşı çıkış olmayacağına da işaret etmektedir. Zaten “reddedilecek bir görüşe, en az o görüşü ileri süren kişi kadar vâkıf olmak gerektiği” şeklindeki yaklaşımı, bu düşünsel mücadelenin cahilce bir karşı çıkış olmayacağını ihsas ettirmişti.⁸⁴ Ama her hâlükârda bu eser “ikrar”dan çok “reddiye” amacıyla yazılmıştır.⁸⁵ Bu sebeple, *Tehâfüt*’te Gazzâlî’nin öne sürdüğü her bir görüşün veya argümanın, onun tarafından benimsendiğini düşünerek, bunlar üzerinden bir Gazzâlî düşüncesi oluşturmaya çalışmak metodolojik açıdan dikkatli olunması gereken bir ameliyedir. Böyle bir şey, ancak bu eserdeki görüşler ile Gazzâlî’nin “ikrar” amaçlı yazdığı eserlerde ileri sürdüğü görüşler arasında yapılacak bir mukayese sonucunda doğru bir yaklaşım olur. *Tehâfüt*’teki yaklaşımın manası şudur: Gazzâlî, filozofları toplumda itibarsızlaştırma gayesine mâtuf bir ameliye çerçevesinde onların sundukları ve zaten din diline aykırı düşen teori ve önermelerin kendi metotlarınca da tutarlı olmadığını göstermek istemektedir. Bunu becerebilirse, filozoflarla mücadelesi çifte başarı sağlayacaktı. Buna göre *Tehâfüt*’ün içeriksel amacı, filozofların öğretilerinin mantıksal tutarsızlığını iddia edip bunu kanıtlamaya çalışmak; bir bütün olarak *Tehâfüt*’ün amacı ise Gazzâlî’nin projesinin bir parçasının yerine getirmesidir.

•••••

83 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 10.

84 *Tehâfüt*’teki tartışma formatı farklı tarzları içermektedir. Bazan filozofların aklın kesin verisi veya zorunlu bilgi veyahut da belli bir argümanın zorunlu sonucu olarak sundukları önermelerin onların iddia ettikleri gibi zorunlu olmadığını iler sürerek alternatif algılayış örnekleri sunmaktadır. Tartışma biçimi genel olarak şöyledir: Gazzâlî, öncelikle, filozoflara atfettiği görüşleri onların ağzından verir ve sonra kendi cevabını veya cevaplarını okuyucuya sunar. Bazan kendi verdiği cevaplara filozofların ağzından itirazları dillendirir ve ardından kendisinin bu itirazlara verdiği karşılıkları verir. Alternatif olarak, Gazzâlî filozofların görüşlerini aktarır ve sonra kendi cevabî argümanlarını sıralar.

85 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 3.

Tehâfût'teki genel işleyiş formatı, filozoflara belli görüşlerin atfedilmesi ve sonra eleştirilmesi tarzında olduğu için, Gazzâlî eleştirip cevap verdiği görüşlerin aktarılmasında hakikaten büyük bir sorumluluk almış gözükmektedir. Nitekim *Tehâfût*'te Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini aktarmada ne kadar hakkaniyetli olduğu hakkında kuşkular dillendirilmiştir.⁸⁶ Alanın araştırmacılarının çoğu, Gazzâlî'nin daha önce yazdığı *Makâsîdü'l-felâsife* adlı eserinin, filozofların görüşlerini doğru aktardığını teslim etmektedirler. Tabii ki bu ifade, Gazzâlî'nin bu eserde kusursuz bir iş yaptığı iddiasında değildir. Önemli olan görüşlerin ve argümanların nihayetinde nasıl bir metafiziksel yargıya yol açtığı veya açma potansiyeline sahip olduğudur.

Pekâlâ, genel çerçevesi farklı olsa da *Tehâfût*'ün kendi içinde felsefi açıdan bir değeri yok mudur? Kendisini hiçbir zaman bir filozof olarak addetmeyen ve yaşadığı şartlarda felsefenin toplumsal hastalıklara şifa olmayacağına inanan Gazzâlî'nin, kayda değer derecede ve analitik anlamda ciddi bir felsefi birikime sahip olduğunu söylemek gerekir. Zira eserdeki felsefi analizlere ve karşı argümanlara ve ayrıca

••••••••

86 Meselâ, yaklaşık yarım asır sonra Endülüs'ten itirazlarda bulunan İbn Rüşd, Gazzâlî'yi filozofların görüşlerini anlamamakla ve onları çarpıtmakla itham etmektedir. Gazzâlî'nin *Tehâfût*'te filozoflara atfettiği görüşlerin gerçekten filozofların kendi eserlerinde bulunup bulunmadığına dair yapılacak bir araştırma oldukça önemlidir. Ancak Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini ya anlamadığı, ya çarpıttığı veya kendi amacına göre yorumlayarak aldığı gibi ithamlar ancak oldukça ciddi bir akademik ameliyenin sonucunda dillendirilmelidir. *Tehâfût*'te Gazzâlî, bazan, a) filozofların görüşlerini doğrudan alıntılama veya tahkiye etmek yerine, bir teorinin sonucu olarak ortaya çıkan bir hükmü, o teoriyi tam olarak aktarmaksızın okuyucunun o hususu bildiğini varsayarak da tahliller yapmaktadır veya b) filozoflara ait bir argümanın, filozoflarca belirtilememiş, ancak Gazzâlî'ye göre mantıksal olarak çıkarsanan bazı önermelerini eleştirmektedir. Bunlar, Gazzâlî'nin felsefi görüşleri doğru aktarıp aktarmadığını araştıran ve bu amaçla sadece metinsel karşılaştırma yapan bir kimsenin ağına takılmayacaktır. Zira eserin büyük bir kısmı analitik felsefi tartışma içermektedir; aslında Gazzâlî'nin orada bahsettiği görüş, önermelerin veya öncüllerin mantıksal bir sonucu olarak ifade edilmiş olabilir ve fakat Gazzâlî filozoflarca kelimelere dökülmemiş sonuçlar üzerinden tartışıyor olabilir. Bu sebeple, teorilerin ve görüşlerin mantıki çıkarımsal çözümlerinin yapılacağı analitik çalışma yerine, şayet sadece literal tarama ve karşılaştırmayla yetinilirse, ulaşılabilecek sonuç mutlaka Gazzâlî'yi mahkûm edecektir.

eserin tarihsel konumuna dayanarak söylemeliyiz ki *Tehâfüt*'ün başarısı, asıl telif gayesinin ötesine geçmiş ve felsefî düşünüşte paradigmatik bir çığır açmıştır (Tarihte bir “tehâfüt” geleneğine kaynaklık etmiş olması da eserin içeriksel önemine atfedilmelidir). Daha spesifik olarak, *Tehâfüt*'ün felsefî zihinlere verdiği bir ilham vardır: Felsefe yaparken Grek paradigmasına dayalı düşünce üretmek zorunlu değildir. Grek felsefesinde öne çıkan yaklaşımlar, felsefî düşünceyi esir almamalıdır; bunun yerine İslâm düşüncesini merkeze alarak daha otantik bir felsefî çizgi yaratılabilir. Ana ilkeler açısından Grek düşüncesinden bağımsız bir düşünüş tarzının imkânını sunan Gazzâlî, *Tehâfüt*'te bunun ciddi örneklerini vermiştir. Bu yaklaşım, zorunlu olarak Gazzâlî'nin bu eserde alternatif olarak sunduğu fikirlerin veya teorilerin hepsinin eleştiriden uzak olduğu iddiasında değildir; ancak analitik felsefe tarzında sunulan tahlillerin derinliği, felsefe bilenlerin takdir ettiği bir husustur.

Diğer taraftan *Miškâtü'l-envâr*, Gazzâlî'nin düşünsel serüveninden bahsederken en azından değinilmesi gereken önemli bir eserdir. Bu eserin, onun düşünce silsilesinde, ihtiva ettiği görüşlerden kaynaklanan bir sorun yaratacağı düşünülebilir ve bu durum, bir kırılma olarak da değerlendirilebilir. En önemli husus, diğer eserlerinde felsefî anlamıyla “yaratmacı” bir duruş sergileyen Gazzâlî'nin burada özellikle “nur metafiziği” yaparak, eleştirdiği filozofların terminolojisini kullanması ve onların anlayışına yakınlaştığı izlenimi vermesidir. Ana hatlarıyla bakıldığında, Gazzâlî'nin duruşunda bir kayma olmuş gibi gözükmektedir. Eserin tasavvuf ağırlıklı kısmı görece problemsizdir; ancak metafiziksel görüşler, sorunun kaynağını oluşturmaktadır. Kendi düşüncesinde, yansıttığı düşünülen imaj açısından radikal olarak addedilebilecek bir değişim olduğu hususunda Gazzâlî'nin kendi beyanı yoktur. Buna rağmen, ömrünün sonunda Gazzâlî'nin görüş değişikliğine gittiğini düşünmek de mümkündür. Dolayısıyla şayet bu görüşlerde meydana gelebilecek normal bir değişim ise, Gazzâlî okuru haklı olarak bunu kendi metinlerinde görmek isteyecektir. Maalesef bu konuda metinsel bir kanıttan yoksunuz. Bu sebeple meselenin çözümü spekülasyonlara açıktır.⁸⁷ Muhtemelen bu konudaki en mâkul tutum,

••••••••••

87 Metinsel veya tarihsel nedenlerle, *Miškât* isimli eserin Gazzâlî'ye aidiyetini sorgulayacak bir yaklaşım olabilir. Bu anlamda eserin özellikle ikinci kısmının otantik olmadığı iddia edilmiştir; bk. Watt, “A Forgery in al-Ghazâlî's ‘Mishkât’”; a.mlf., “The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî”. ☞

Gazzâlî'nin avam-havâs ayırımı yaptığı hususlarda aslında filozoflara yakın durduğunu, fakat dinin lafzî önermelerine bağlı kalmak zorunda olduklarını düşündüğü avama yönelik eserlerinde din diline uygun olarak dinî öğretileri savunduğunu düşünmek olabilir.⁸⁸

Bir dil sorunu olarak kalması kaydıyla Gazzâlî'nin projesi açısından fazla sorunlu gözükme de bu yaklaşıma ilâveten meseleyi şu çerçevede değerlendirebiliriz: *Mişkât* içeriği itibariyle mistik dozu yüksek ve kendine özgü üslûba sahip bir eserdir ve ilk bakışta Gazzâlî'nin daha önce bahsettiğimiz tecrübesiyle, yani hakikatin yakînî bilgisinin akıl ötesi bir kaynağa sahip olduğu düşüncesiyle uyum arzettiği söylenebilir. Diğer taraftan, avam-havas ayırımı yapan biri olarak Gazzâlî, din dilinin -kısmen de olsa- temsili/sembolik olduğunu da ifade etmektedir. İnsanlar arasındaki kavrayış farkı dolayısıyla kendi eserlerini farklı zorluk derecelerinde kaleme almıştır. Bütün bunlara dayanarak Gazzâlî'nin yaşadığı tecrübe vesilesiyle elde ettiğini söylediği yakînî bilginin, nübüvvet yoluyla insanlara sunulan din ile örtüştüğünü "gördüğünü" düşünebiliriz. Yani buna, doğuracağı epistemolojik problemlere rağmen, akıl ötesi ile dinin örtüşmesi diyebiliriz. Ancak, bu örtüşmenin sorunsuz olması zordur; zira din dilinin kullandığı söylem, *Mişkât*'ın diliyle, kolayca gözlenebilir bir uyuşum arz etmemektedir. Denilebilir ki Gazzâlî, meselâ Allah'ın var etmesi olayını, söz konusu farklılıklardan dolayı, insanların anlayabileceği şekilde anlatmış; fakat hakikatin aslında farklı olduğunu düşünmüş olabilir. Diğer taraftan, bazı eserlerinde Allah ile ittihâd fikrini doğru bulmamakla beraber Gazzâlî, bu eserinde sınırda dolaşan sûfî tecrübeleri tasnife tâbi tutmaktadır. Oluşan çelişkili durumu,

•••••

Griffel, bu iddiaya karşı çıkmaktadır; bk. "Western Reception ...", s. 51-52. Ancak asıl önemli olan ilk bölümün otantikliği konusunda henüz bir şüphe beyan edilmiş olmamasıdır.

88 Buna paralel bir yaklaşım, Gazzâlî'nin, eserlerini muhataplarına göre yazdığı gerçeğine dayalıdır ve bu eserin seçkin ulemaya yönelik olarak kaleme alındığı düşüncesiyle çözüm önermektedir. Gazzâlî'nin muhataplara göre eser yazdığı, bizzat kendisinin belirttiği bir husus olmakla birlikte, bu dilsel bir sorun olarak gözükmektedir. Halbuki söz konusu yaklaşım, görüşlerde kökten bir dönüşümü hesaba katarsak özü itibariyle, Gazzâlî'nin aslında başka bir görüşü benimsediğini ve fakat muhataplarına farklı inançlar empoze ettiğini ima eder ki bu Gazzâlî'yi kendi içinde sorunlu hale getirebilir. Bu tür bir yaklaşım için bk. Deniz, "Gazzâlî'yi Anlamının Usûlü".

Peygamber'in, ifşa edilmesi halinde sıradan inananların helâkine yol açabileceği için temsili olarak bahsettiği mükâsefe ilmi⁸⁹ çerçevesinde değerlendirebiliriz. Buna göre, halk için önemli olan temel itikadî bilgilerdir ve insanların hepsi, seçkinlere (*havâss*) has kılınan *keşf-i hakikî*yi bilmekle mükellef tutulmamıştır.⁹⁰ Sûfî tecrübe açısından bu yaklaşımın tutarlı olduğu söylenebilir. Bütün bunlar, Gazzâlî adına farklı bir imaj yaratacak ve kendisiyle filozoflar arasına çizdiği kalın hattın incelmesine sebep olacak bir yapıya sahip olsa da son kerte de *Mişkât*'ın, Gazzâlî'nin tecrübesiyle paralel olduğu ve büyük bir açmaz teşkil etmediği söylenebilir.

Gazzâlî'nin muhtemelen hiçbir zaman kendisini bir filozof olarak görmemiş olması, onun hayata daha pratik ve daha varoluşsal bir çerçeveden bakışıyla alâkalıdır; yani Gazzâlî daha çok bir varoluşçudur. Muhtemeldir ki tecrübe ettiği şartlar bunda oldukça etkili olmuştur. Onun için önemli olan, hayatın din tarafından belirlenen teorik ve pratik vechelerinin, Yaratıcı ile canlı ve diri bir ilişki yaşatacak, hayata anlam kazandıracak ve insana kimlik sağlayacak şekilde yaşanmasıdır. Öyle gözüküyor ki Gazzâlî bu yakınlığın "nebevî hal"i tecrübe eden insanlar için farklı bir şekilde gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Ancak her iki kesim için de ortak olan husus daha çok ahlâkîdir. İnsan, söz konusu ilişkinin ikinci mekânsal kısmı olan âhireti düşünerek eylemde bulunmalıdır. Bu dünya, insanın Yaratıcı karşısında bir konum kazanmasını sağlamaya yarayan geçici bir mekândır ve ebedî mutluluk, kazanılan konumun Yaratıcı'ya yakınlığı derecesinde âhirette gerçekleşecektir. Bu husus her iki tasdik derecesi için ortak olan noktadır.

Böyle bir ortam din tarafından temin edilmiştir. Allah'ın verdiği ilkeler, herkes tarafından anlaşılacak kadar ayan beyan olarak sunulmuştur. Söz konusu ilkeler, bu dünyada inananların birliğini ve refahını temin edecek, öteki dünyada ise saadete ulaşmayı sağlayacaktır. Gazzâlî'nin hassasiyetine binaen yorumlarsak, bu süreç veya sistem teorik olarak sağlam bir şekilde inşa edilmiştir. İlkeler amelî tezahürlerle örtüşmekte, ameller ise insanı vaat edilen sona götürmektedir. İnsan bu sistemi benimseyip ihlâs ile tâbi olunca -en azından teorik olarak- hiçbir sorun çıkmayacaktır. İnsan bu şekilde hem

.....
89 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 7.

90 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 139; krş. *Cevâhirü'l-Kur'ân*, s.13, 34, 38. *Avâm-havâs* arasındaki bir karşılaştırma için bk. *el-Maksad*, s. 117.

itikadî/teorik açıdan hem de amelî açıdan varoluşunu anlamlandırmakta ve varoluş gayesini gerçekleştirmektedir.

İşte bu sisteme dışarıdan teorik bir ekleme veya çıkarma ile müdahale edilmesi, sistemin ârıza vermesine ve muhatabı olan insanı da yoldan çıkarmasında sebep olmaktadır. Sisteme müdahale, sistemin ana ilkelerinin, sistemle asla bağdaşmayacak bir şekilde yorumu tâbi tutulmasını da içermektedir. Söz konusu yorumlama, ister aynı kültürden gelen bir mezhebin isterse farklı bir paradigmadan gelen felsefenin teşebbüs ettiği bir şey olsun, sonuçta önemli olan, sisteme müdahale edilmesidir. Sistem, nübüvvetin getirdiklerine imanı merkeze almaktaydı ve insanların kurtuluşu buna bağlıydı. Halbuki filozofların imanları Gazzâlî'ye göre oldukça gevşekti ve üstelik filozoflar kendi içlerinde tutarlı değillerdi. İşte bunun insanlara gösterilmesi gerekiyordu. Teoloji alanında o kadar zahmete girmesinin sebebi burada aranabilir ve onun tekfir mekanizmasını kullanması bu gayeye atfedilmelidir. Genelde kelâm alanına giren meselelerde Gazzâlî, doğru çözüm olduğunu düşündüğü Eş'arî doktrinleri kullanmış olsa da, ruh gibi bazı konularda filozoflardan derin bir şekilde etkilendiğini de kabul etmek gerekir. Ancak dikkat edilmelidir ki filozofların yeni sunduğu veya daha önceden tevarüs edilen, fakat hakıyla tartışılmamış ve reddine dair çözüm üretilmemiş sorunların varlığı, Gazzâlî'yi yeni bir felsefî/teolojik mücadeleye sokmuş ve mevcut argümanlar arasında kullanışlı olanları yeniden inşa etmek veya yeni teori üretmek zorunda bırakmıştır. Bu anlamda denebilir ki Gazzâlî, varoluşsal mücadelesine katkısı olacağını düşündüğü zaman ikrar içeren müspet teori veyahut red yoluyla doğrulama tarzında teori üretimine girişmiştir. Bir taraftan halkın dine bağlılığı sağlanacak, diğer taraftan onların imanına hâlel getirecek her bir girişimin karşısında durulacaktı. İmanla yetinmesi gereken insanların kelâmî tarzda tartışmalarının önüne geçilmeliydi; bu sebeple, bir yandan “Allah bir kavmi ancak onlara cedeli vermek suretiyle helâk eder”⁹¹ ifadesindeki kadar sert bir tavır gösterirken, öte yandan kelâmın farz-ı kifâye olduğunu söyleyerek belli kimselerin, insanların imanlarını muhafaza etmek adına ellerini taşın altına koymaları gerektiği mesajını vermekteydi ve kendisini de bu iş için en uygun aday olarak görmekteydi.

•••••

91 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 86.

Son olarak, “Özellikle Sünnî dünyada felsefi geleneğin akim kalmasında Gazzâlî günah keçisi olarak görülebilir mi?” şeklindeki meşhur soruya değinmek gerekirse, Gazzâlî'nin bu olayda etkisinin olmadığını söylemek gerçekçi olmaz. Ancak diğer taraftan, takdir edilmelidir ki felsefi geleneğin bir şekilde sekteye uğraması, kolektif bir zihinsel dönüşümü yansıtmaktadır ve tek bir kişinin çabalarına indirgenemeyecek kadar çok katmanlı bir olaydır. Meselenin değerlendirilmesinde o dönemdeki toplumsal ve siyasî atmosferin de hesaba katılması gerekir. Şayet felsefe karşıtlığı bir gelenek haline geldiyse ve bu gelenek Gazzâlî ile başlatılıyorsa, bunu, geleneğin devamını sağlayan insanların Gazzâlî'nin hangi ortamda ne yapmaya çalıştığını anlamakta başarısız olmalarına yormak gerekir.

Bibliyografya

- Abu-Sway, Mustafa Mahmoud, "Al-Ghazâlî's 'Spiritual Crisis' Reconsidered", *Al-Shajarah (JISTAC)*, 1 (1996), 77-94.
- Alon, Ilai, "Al-Ghazâlî on Causality", *Journal of the American Oriental Society*, C/4 (1980), 397-405.
- Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yayınları, 2002.
- Deniz, Gürbüz, "Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmî Dergi*, XLVII/3 (2011), 7-26.
- Frank, Richard M., *Creation and Cosmic System: Al-Ghazâlî&Avicenna*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992.
-, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, Durham: Duke University Press, 1994.
- Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1977.
-, *Fezâihu'l-Bâtiniyye [=el-Müstazhiri]*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1964.
-, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1961.
-, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.
-, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm*, nşr. M. Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1985.
-, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. Hüseyin Atay - İbrahim A. Çubukçu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
-, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, nşr. Victor Chelhot, Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâtülikiyye, 1959.
-, *Letters of al-Ghazzâlî*, haz. Abdul Qayyum, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1994.
-, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi me'âni esmâ'llâhi'l-hüsânâ*, nşr. Fadlou Shehadi, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1971.
-, *Mizânü'l-amel*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1964.

- , *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemîl Salîbâ - Kâmil İyâd, Beyrut: Câmî'atü Dımaşk, 1967.
- , *Nasîhatü'l-mülûk*, trc. F.R.C. Bagley, *Al-Ghazâlî's Book of Counsel for Kings*, Londra: Oxford University Press, 1964.
- , *Tehâfütü'l-felâsife (The Incoherence of the Philosophers)*, trc. Michael E. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997.
- Goodman, L. E, "Al-Ghazâlî's Argument from Creation (I)", *International Journal of Middle East Studies*, II/1 (1971), 67-85.
- , "Al-Ghazâlî's Argument from Creation (II)", *International Journal of Middle East Studies*, II/2 (1971), 168-188.
- Griffel, Frank, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- , "The Western Reception of al-Ghazâlî's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16 (2011/1), 33-62.
- Halevi, Leor, "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazâlî", *Journal of the History of Ideas*, 63/1 (2002), 19-39.
- Hillenbrand, Carole, "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazâlî's Views on Government", *Iran Journal of the British Institute of Persian Studies*, XXVI (1988), 81-94.
- Marmura, Michael E., "Ghazalian Causes and Intermediaries," *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995), 89-100.
- , "Al-Ghazâlî's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His *Tahâfut*", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. P. Morewedge, Delmar: Caravan Books, 1981, s. 85-112.
- McCarthy, R. J., "Introduction", *Deliverance from Error* (an annotated translation of *al-Munqidh* and other relevant works of Al-Ghazâlî as *Freedom and Fulfillment* by R. J. McCarthy), Louisville, KY: Fons Vitae, [1981], s. 9-52.
- Nakamura, Kojiro, "An Approach to Ghazâlî's Conversion", *Orient*, 21 (1985), 46-59.
- Ormsby, Eric, "Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to al-Ghazâlî", *God and Creation, an Ecumenical Symposium*, ed. D. B. Burrell - B. McGinn, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990, s. 246-264.
- Rahman, Fazlur, *İslâm'da İhya ve Reform*, trc. Fehrullah Terkan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Shehadi, Fadlou, *Al-Ghazâlî's Unique Unknowable God*, Leiden: Brill, 1964.

- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uyuşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.
-, "El-Ghazâlî'nin İlahi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar", *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî* (Sempozyum bildirileri), ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 579-603.
- Watt, W. M, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, LXXXIV/1-2 (1952), 24-45.
-, "A Forgery in al-Ghazâlî's *Mishkât*?", *Journal of the Royal Asiatic Society*, new series, LXXXI/1-2 (1949), 5-22.

İleri Okuma Önerileri

- Çelebi, İlyas (ed.), *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî* (Sempozyum bildirileri), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Garden, Kenneth, *The First Islamic Reviver: Abū Hāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*, New York: Oxford University Press, 2013.
- Gianotti, Timothy J., *Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul*, Leiden: Brill, 2001.
- Hourani, George F., "The Chronology of Ghazālī's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, LXXXIX/4 (1959), 225-233.
- Janssens, Jules, "Al-Ghazzālī's *Tahāfut*: Is It Really a Rejection of Ibn Sīnā's Philosophy", *Journal of Islamic Studies*, XII/1 (2001), s. 1-17.
- Kaya, M. Cüneyt (ed.), *Gazzâlî Konuşmaları*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Moosa, Ebrahim, *Ghazālī and the Poetics of Imagination*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.
- Ormsby, Eric, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Shehadi, Fadlou, *Al-Ghazālī's Unique Unknowable God*, Leiden: Brill, 1964.
- Tamer, Georges (ed.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī: Papers Collected on His 900th Anniversary, I-II*, Leiden-Boston: Brill, 2015.
- Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, London: Routledge, 2012.