

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TASAVVUF, FELSEFE VE KELÂM ARASINDA GAZZÂLÎ:
İHYÂU ULÛMÎ'D-DÎN'İN “TEVHİD VE TEVEKKÛL KİTABI”
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

HATİCE KÜBRA YÖRÜK
2501180210

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. M. CÜNEYT KAYA

İSTANBUL - 2021

ÖZ

**TASAVVUF, FELSEFE VE KELÂM ARASINDA GAZZÂLÎ:
İHYÂU ULÛMÎ'D-DÎN'İN “TEVHİD VE TEVEKKÛL KİTABI”
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

HATİCE KÜBRA YÖRÜK

Bu tez Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) şaheseri olarak kabul edilen *İhyâu ulûmi'd-dîn*'in belki de en önemli ve tartışmalı bölümlerinden biri olan “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”na odaklanmaktadır. Gazzâlî'nin bilhassa kelâm, felsefe ve tasavvuf ile olan yakın ilişkisinin derin izlerini taşıyan bu bölüm, tezde, tevhidin mahiyeti, bir-çok arasındaki ilişki ve zorunluluk-hürriyet arasında insan iradesi başlıkları altında incelenmekte, ayrıca Gazzâlî'nin bu bölüm etrafında gelişen tartışmalara cevap olarak kaleme aldığı *el-İmlâ fî işkâlâti'l-İhyâ*'da sunduğu çerçeve irdelenmektedir. Böylece Gazzâlî'nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda tasavvuf, Meşşâî felsefe ve Eş'arî kelâm geleneği ile nasıl bir irtibata sahip olduğunun izleri sürülmekte, onun, mükâşefe ilminin merkezine yerleştirdiği “tevhid”e bakışı belirginleştirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, tevhid, tevekkül, mükâşefe, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *el-İmlâ fî işkâlâti'l-İhyâ*.

ABSTRACT

**AL-GHAZĀLĪ BETWEEN SUFISM, PHILOSOPHY AND
KALĀM: AN INVESTIGATION ON IḤYĀ’U ‘ULŪM AL-DĪN’S
“BOOK OF THE FAITH IN DIVINE UNITY AND TRUST IN
DIVINE PROVIDENCE”**

HATİCE KÜBRA YÖRÜK

This dissertation focuses on the “Book of the Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence” (*Kitāb al-tawḥīd wa al-tawakkul*), which is perhaps one of the most important and controversial chapters of *Iḥyā’u ‘ulūm al-dīn*, which is accepted as al-Ghazālī’s (d. 505/1111) masterpiece. This chapter, which bears the deep traces of al-Ghazālī’s close relationship, especially with theology, philosophy and mysticism, is examined through focusing on the nature of the divine unity, the relationship between one and many and the position of human will between necessity and freedom. Moreover, the framework he presented in his *al-İmlā’ fī iškālāt al-Iḥyā’*, which is essentially an answer to the questions arised about this section, is analyzed. Thus, the dissertation clarifies al-Ghazālī’s relation with Sufism, Peripatetic philosophy and Ash‘arite kalām, and his view of the divine unity (*tawḥīd*), which he placed at the center of the science of *mukāṣafa*, through scrutinizing “Book of the Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence”.

Key words: Al-Ghazālī, divine unity (*tawḥīd*), trust in divine providence (*tawakkul*), *mukāṣafa*, *Iḥyā’u ‘ulūm al-dīn*, *al-İmlā’ fī iškālāt al-Iḥyā’*.

ÖNSÖZ

İslam düşüncesi bağlamında Gazzâlî, hem tasavvuf, hem kelâm hem de felsefe gelenekleri açısından kritik bir konuma sahiptir. Gazzâlî'nin her üç disiplin açısından da sahip olduğu bu mühim mevki, söz konusu disiplinlerin tarihlerinin Gazzâlî olmaksızın yazılamayacağı gerçeğini de göstermektedir. Hatta bilhassa kelâm ve tasavvuf açısından Gazzâlî, bu disiplinlerin tarihinde bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Hiç şüphesiz pek az düşünürde görebileceğimiz bu eşsiz konum, Gazzâlî'nin hem sûfî, hem mütekellim, hem de iyi bir Meşşâî felsefe okuyucusu ve eleştirmeni olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd “O Eş‘arîlerle Eş‘arî, filozoflarla filozof, sûfîlerle sûfî oldu” cümlesini her ne kadar menfî bir bağlamda söylemiş olsa da, bu tespit, aslında Gazzâlî açısından bilinçli bir tercihi ifade etmektedir. Zira o, farklı düşünce geleneklerini içselleştirerek daima muhatabının anlayış seviyesine göre konuşmayı önemsemektedir. Bunun en güzel ve kapsamlı örneği olan *İhyâ ulûmi'd-dîn*, bu doğrultuda “konuşan” ve “susan” bir eser olarak, Gazzâlî'nin zengin düşünce dünyasını ve muhataplarıyla ilişkisini tespit açısından oldukça nitelikli bir mahiyete sahiptir.

Bu çalışmanın amacı, *İhyâ*'nın otuz beşinci kitabı olan “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”na odaklanarak Gazzâlî'nin tasavvuf, felsefe ve kelâm geleneği ile olan irtibatının mahiyetini belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda Gazzâlî'nin söz konusu bölümde ortaya koyduğu görüşleri tevhid anlayışı, Bir-çok ilişkisi ve insan iradesinin özgürlüğü bağlamında incelenmiş; diğer eserleri ve bilhassa *İhyâ*'nın bu bölümünü savunmak üzere kaleme aldığı *el-İmlâ fî işkâlâtî'l-İhyâ* ile mukayese edilerek Gazzâlî'nin üç disiplin arasındaki konumu belirlenmeye çalışılmıştır.

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı” ile tanışmama vesile olan danışman hocam Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya tezin hazırlık ve yazım aşamasındaki katkılarından dolayı müteşekkirim. “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın çevirisini henüz hazırlık aşamasındayken benimle paylaştığı için Prof. Dr. Mahmut Kaya'ya saygı ve şükranlarımı sunmak isterim. Tezi okuyarak görüşlerini benimle paylaşan Arş. Gör. M. Halit Çelikyön'e ve bu süreçte daima destekçim olan aileme, beraber yürüdüğüm dostlarıma, üzerimde emeği büyük olan yakınlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ve

tabii ki Ebû Hâmid el-Gazzâlî ile takip ettiği yola çok şey borçluyum. Bu çalışmanın *İhyâu ulûmi'd-dîn* araştırmalarına mütevazı bir katkı olmasını temenni ederim.

Hatice Kübra Yörük

Haziran 2021



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
TABLO LİSTESİ.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL VE KALP ARASINDA TEVHİD

A. Tevhidin Tanımı, Muâmele ve Mükâşefe İlimleri Arasındaki Konumu.....	18
B. Tevhidin Epistemolojik Yapısı.....	20
I. Bilginin Mahalli.....	20
a. Kalp	21
b. Nefs	22
c. Ruh.....	22
d. Akıl.....	23
II. Mertebeleri İtibariyle Tevhid.....	26
a. Birinci Mertebe: Dilin Tevhidi.....	27
b. İkinci Mertebe: Halkın ve Kelâmcının Tevhidi.....	29
c. Üçüncü Mertebe: Mukarreblerin Tevhidi.....	31
d. Dördüncü Mertebe: Sıddıkların Tevhidi.....	36
III. Muâmele İlminde Mükâşefe İlmine Tevhid.....	45

İKİNCİ BÖLÜM

BİR VE ÇOK ARASINDA TEVHİD

A. Şirk Yolu: Sebeplilik	47
B. Tevhid Yolu: Kalem Misali.....	53
I. Mülk Âlemi.....	57
II. Melekût Âlemi.....	59
III. Ceberût Âlemi.....	65
C. “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki Âlem Tasavvuru ve Sudûr Teorisi.....	69

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZORUNLULUK VE HÜRRİYET ARASINDA TEVHİD

A. Fiillerin Yaratılması: Kesb Teorisi.....	72
B. “Mecburen Muhtar İnsan”ın Fiilleri.....	75

SONUÇ.....	85
KAYNAKÇA.....	88

TABLO LİSTESİ

Tablo 1	“Kalem Misali”ndeki Âlem Tasavvuru	56
----------------	--	----



KISALTMALAR LİSTESİ

bkz.:	Bakınız
çev.:	Çeviren
D.İ.A.:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
el-İmlâ:	<i>el-İmlâ fî işkâlâti'l-İhyâ</i>
el-Munkız:	<i>el-Munkız mine'd-dalâl</i>
haz.:	Hazırlayan
İhyâ:	<i>İhyâu ulûmi'd-dîn</i>
Mişkât:	<i>Mişkâtü'l-envâr</i>
neş.:	Neşreden
Kimyâ:	<i>Kimyâ-i Saadet</i>

Giriş

I. Konunun Mahiyeti ve Sınırları

İslam düşünce geleneğinde Gazzâlî'nin müstakil bir konumu bulunmaktadır. Gazzâlî'nin ilmi şahsiyetini sarıh bir şekilde serdettiği ve bir “şaheser” olarak kabul görmüş, en önemli eseri *İhyâu ulûmi'd-dîn*dir. *İhyâ*'nın otuz beşinci kitabı olan “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, *İhyâ*'nın bir şaheser olarak anılmasında ve bir eleştiri geleneği ile karşılaşmasında etkili bir role sahiptir. Çünkü bu kitap okuyucuya birçok çarpıcı bağlam sunmuştur. Bu tezde ise “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın Gazzâlî'nin diğer eserlerine nispetle neden özel bir konuma sahip olduğu merkeze alınmış ve bu kitabın tasavvuf, felsefe ve kelâm geleneği ile nasıl bir irtibatı olduğunun izleri sürülmeye çalışılmıştır.

İhyâu ulûmi'd-dîn Gazzâlî'nin inziva dönemindeyken kaleme aldığı bir eser olması sebebiyle kendisini inzivaya götüren süreç ve inziva hayatından görevine dönmesinin ardından karşılaştığı propaganda ile birlikte ele alınması gereken bir bağlama sahiptir. “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın ise bu bağlamda etkili bir konumda bulunması, çalışmamıza ilk olarak Gazzâlî'nin neden inzivaya çekildiğini, bu süreçteki ilmi gündemini, Abbâsî hilafeti ve Selçuklu yönetimi ile olan irtibatını, *İhyâ*'nın muhtevasını ve “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın, döneminde büyük yankı uyandırmasının sebeplerini aktararak başlamamıza sebep olmuştur.

Gazzâlî Bağdat Nizâmiye Medresesi baş müderrisliğine tayin edildikten (1091/484) sonraki süre zarfında, hakikati arayan fırkalar üzerine yaptığı araştırmayı sürdürmüş ve kelâmcılar, bâtiniler, filozoflar ve sûfiler olarak tasniflediği dört fırkayı, kullandıkları yöntem ve ulaştıkları bilgi itibarıyla tahkik ettiğini otobiyografisinde aktarmıştır.¹ Sûfilerin yolunu araştırdığında ise bu yoldan edindiği bilgi ile kendi yaşamına baktığında, bilgi ve amelleri arasında bir çelişki olduğunu fark ederek ahlaki bir krize sürüklenmiştir. Bu kriz onu Bağdat Nizamiye Medresesi'ndeki müderrislik görevini bırakma kararına kadar götürmüştür. Çünkü Gazzâlî sûfilerin ahiret saadetini

¹ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 9-10.

ancak dünyaya ait olanlardan yüz çevirerek ve Allah’a yönelerek elde ettiği bilgisine sahip olmuştur. Bu bilgiye vâkıf olduktan sonra cesurca bir muhakeme ile medrese müderrisliğinin kendisini faydasız ilme yöneltmesi ve görevinin dünyevi bir amel sayıldığını düşünmesi sebebiyle kendisini tenkit ederek bu amelindeki niyetinin Allah rızası için olmadığını, aksine onu ders vermeye iten sâikin bir makam arzusu olduğunu ise şu satırlar ile itiraf etmiştir:

“Sonra kendi durumumu gözden geçirdim. Baktım ki pek çok dünyevi alakanın içine dalmışım ve bunlar beni her yönden kuşatmışlar. Ardından amellerimi gözden geçirdim ki, bunlar içinde en güzeli ders vermek ve ilim öğretmektir. Bunlarda bile, ahiret yolunda önemsiz ve faydasız olan ilimlere yönelmişim. Daha sonra ders vermedeki niyetimi düşündüm. Niyetim hâlisane ve Allah rızası için değildi; aksine beni ders vermeye iten sebep ve harekete geçiren şey makam arzusu ve şöhretimin yayılması idi. Dolayısıyla yıkılmak üzere olan bir uçurumun kenarında olduğumu kesinlikle anladım”²

Bu itiraf, Gazzâlî için ruhsal ve fiziksel bir hastalığın başlangıcı olmuş, altı ay süren bir iç çatışmanın neticesinde ders anlatamaz bir hâle gelerek, Nizâmiye Medresesi’ndeki görevini bırakmış ve 1095 (h. 484) yılında Bağdat’tan ayrılmıştır.³ Medreseden ayrıldıktan sonra ise iki sene boyunca inzivada bulunan Gazzâlî, *el-Munkız*’da ilk olarak bu sürecine Şam’da Emeviye Camii’nin minaresinde münzevi bir hayata başladığını ve orada uzlet, halvet, riyâzet, mücâhede, nefis tezkiyesi, ahlakın güzelleştirilmesi ve kalbin zikir yolu ile tasfiyesi ile ilgilenerek geçirdiğini aktarmıştır. Daha sonra Şam’dan Kudüs’e gittiğini Kudüs’te de inzivada bulunduğunu, sonra yolculuğunun hac görevini ifa etmek maksadıyla Mekke-Medine ziyareti ile devam ettiğini ve bu süre zarfında Bağdat’ta olan ailesinin daveti sebebiyle oraya kısa süreliğine dönmek zorunda kaldığını da ilave etmiştir.⁴

² Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 40.

³ Gazzâlî inzivaya çekildikten sonra müderrislik görevine dönmek üzere el-Halil’de ettiği yemini ise *Fezâilü’l-enam*’da şu cümleler ile aktarır: “489 yılında Halil aleyhisselâmın kabrinin başına vardığımda (bugün üzerinden on beş yıl geçti) üç yeminde bulundum. Birincisi hiçbir sultandan hiçbir mal kabul etmemek, ikincisi hiçbir sultanın huzuruna gitmemek, üçüncüsü ise; münazara yapmamak üzerineydi. Bu yeminlerimden birisini bozarsam günlerim harap olur, hiçbir dünya işim rast gitmez”; bkz. Gazzâlî, *Fezâilü’l-enam*, s. 76.

⁴ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 41-43. Selçuklu yönetimine hitaben kaleme aldığı *Fezâilü’l-enam* ismi ile biraraya gelmiş mektuplar da, Gazzâlî’nin inziva döneminin anlaşılması açısından oldukça yönlendiricidir. Öncelikle mektuplardan takip edilebileceği üzere bu süre zarfında Gazzâlî’nin Selçuklu yönetimi ile irtibatı devam etmiş ve bu irtibat aynı zamanda bir sultan-ulema irtibatından çok daha farklı cereyan etmiştir. Söz konusu durum, Gazzâlî’nin üst düzey bir göreve sahip olmasıyla bağdaştırılabilir olsa da bu sebepten ibaret görünmemektedir. Çünkü Selçuklu sultanı Sencer ve dönemin veziri Fahrü’l-

Gazzâlî yaklaşık on yıl süren bu inziva hayatının neticesinde ise sûfilerin bilgi ve yöntemlerine dair kendisine pek çok bilginin keşfolduğunu, bu vesileyle de kesin bilgiyi ihtiva eden yolun sûfilerin yolu olduğunu müşâhede ettiğini *el-Munkız*'da aktarmıştır.⁵ Nitekim Gazzâlî'nin "yolculuğu"nda tercih ettiği bu fırka, inziva dönemindeki telif çalışmalarına da yansımış⁶ ve çalışmalarında "ahiret ilmi" kavramsallaştırmasını oluşturmuştur. Bu dönemde ahiret ilmi üzerine çeşitli telif çalışmalarında bulunan Gazzâlî'nin, eserleri tetkik edildiğinde görülecektir ki, onun bu bağlamdaki en önemli eseri *İhyâu ulûmi'd-dîn*'dir.⁷

"Ahiret ilmi"ni merkeze alan *İhyâ*'nın kaleme alınmasını gerekli kılan sebeplerin başında öncelikle "ilim" ve "âlim" kavramının döneminde tahrife uğraması gelmektedir. Gazzâlî *İhyâ*'nın mukaddimesinde, döneminde ilmin kadıların başvurduğu fetvalara, kendini beğenenlerin hasımlarına üstünlüklerini göstermek için kullandıkları cedele ve avam sınıfını aldatmak için vâizlerin secili sözlerine indirgendiğini aktarmış ve nübüvvetin vârisleri olan hakiki âlimlerin kalmadığını tenkitli bir dille ifade etmiştir.⁸ Bu sebeple de fetva, cedel ile vaaza indirgenen ve

mülk ile mektuplaşmalarında Gazzâlî, bir müderris-talebe irtibatına benzer şekilde, irşad edici bir dil ile yönetime nasihatlerde bulunmuştur. Gazzâlî bu bağlamda gerçek emirin, askerin ve ordunun sadece Allah katından olduğunu oldukça cesur bir dille anlatmış, muâmele ve mükâsefe ilminin inceliklerine dair imalarda bulunmuş ve âyet ile hadisler ışığında birçok tasavvufi meseleyi de işlemiştir. Aynı zamanda bu mektuplar Gazzâlî'nin toplumu ihyâ etme kaygısına sahip olduğunu ve Selçuklu sultanlarının da toplumun itikadının bir müceddide ihtiyacı olması hususunda Gazzâlî'den yardım istemiş olmalarının bir beyanıdır; bkz. Gazzâlî, *Fezâilü'l-enam*, s. 13-20, 42-43, 54-55, 95, 150-155. Gazzâlî, *el-Munkız*'da ise "Yüce Allah her yüzyılın başında bu ümmet için dinini yeniden canlandıracak birini gönderecektir" hadis-i şerifine atıf yaparak kendisine bu görevin verilmiş olduğunu ifade eder; bkz. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 59. Dolayısıyla Gazzâlî'nin inziva dönemi hakkında bir tür otobiyografi niteliği taşıyan bu mektuplarının, "sarayın emri altındaki Gazzâlî"yi tanıtan bir metin olmadığı, aksine Gazzâlî'nin toplumu ihyâ hareketine hizmet eden siyasi desteğinin beyanı olduğu belirtilmelidir. Nizâmü'l-mülk'ün Gazzâlî'nin ilmi şahsiyeti hakkındaki medhi ve toplumdaki itikadi bozuklukların ve pratik yozlaşmaların izâle edilebilmesi için onun müderrisliğine duyulan ihtiyacının beyanı için bkz; Gazzâlî, *Fezâilü'l-enam*, s. 66-70. Kenneth Garden da Gazzâlî'nin Nişâbur Nizamiye medresesine ihyâ faaliyetini yayması için atandığını vurgulamaktadır; bkz. Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver*, 147-148.

⁵ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 42-43.

⁶ Bu süre zarfında kaleme aldığı eserleri şunlardır: *Mizânü'l-amel*, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *Kanûnû't-te'vil*, *el-Maksadu'l-esnâ*, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, *Erbain fîl usulî'd-dîn*, *Kıstâsü'l-müstakim*, *Miškâtü'l-envâr*, *Kimyâ-i Saadet*, *Faysalu't-tefrika*. *Kıstâsü'l-müstakim* ayrı tutulduğunda Gazzâlî bu eserlerinin ekseriyetle sûfilerin bilgi ve yönteminin dikkate alınarak kaleme alınmış eserler olduğunu söylenmesi mümkündür. Müstakil olarak ele alındığında ise, Gazzâlî'nin telif anlayışı gereği her biri başka bağlamlara da yer vermektedir.

⁷ Gazzâlî *el-Mustasfâ*'da ahiret ilmine yönelik üç eser kaleme aldığını, bunların ise büyük, orta ve küçük ölçekte olan *İhyâ*, *Kimyâ-i Saadet* ve *Cevâhirü'l-Kur'ân* olduğunu ifade eder; bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 33.

⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 8-9.

tahrife uğramış ilim anlayışını tashih etmek için “ahiret ilmi”ni inşa eden *İhyâ*’yı kaleme almıştır.

Gazzâlî *İhyâ*’da ahiret ilmini öncelikle dünya ilmi ile mukayeseli olarak ele alır. Bu tasnife göre dünya ilmi, insanın fiillerinin zâhirî kısmını tanzim etmektedir ve kelâm ile fıkıh ilminden oluşmaktadır. Ahiret ilmine nazaran ikincil öneme sahip bu ilim, Gazzâlî’nin düşünce dünyasında merkezi konuma sahip olmamakla birlikte, sıkça da yerilmiştir. Ahiret ilmi ise *İhyâ*’nın hâkim terminolojisi ve zeminini oluşturan bir konumdur. Bu ilim, insanın cevherinin (*kalb*) fiillerini konu edinmiş ve ahiretteki saadetin kazanılmasına yönelik olarak ele alınmıştır. Muâmele ilmi ve mükâşefe ilminden oluşmaktadır. Muâmele ilmi kalbin hallerinin öğrenilmesi, Allah’ın övmüş olduğu hallerin ziyadeleştirilmesi, zemmettiklerinin ise kalpten uzaklaştırılmasına yöneliktir. Mükâşefe ilmi ise, temizlenerek saf hale gelmiş (tasfiye) kalpte hâsıl olan ve ancak ehli tarafından bilinebilecek olan, Gazzâlî’nin “kalpte meydana gelen nur” olarak tavsif ettiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir.⁹ Gazzâlî ahiret ilmi ve dünya ilmi arasında fazilet bakımından bir hiyerarşi tayin ederken,¹⁰ aynı zamanda ahiret ilmi içerisinde muâmele ilmi ve mükâşefe ilmi arasındaki hiyerarşiyi vurgulayarak, mükâşefe ilminin özel konumuna ahiret ilmine yönelik kaleme aldığı eserlerinde dikkat çekmiştir.

İhyâ dört kısımdan müteşekkildir. Bu kısımlar ibadetler, âdetler, kurtaranlar (*münciyât*) ve helak edenler (*mühlikât*) olarak isimlendirilmiş olup, onar kitabı içermektedir.¹¹ Gazzâlî kırk kitap boyunca müstakil her mevzuda usul olarak öncelikle ilgili âyet ile hadislerden, ardından Hz. Peygamber’in ve ashabının hayatından deliller

⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 75-77.

¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, c. VII, s. 450.

¹¹ Bu kitaplar sırasıyla şu şekildedir: İbadetler kısmında “İlim”, “Kavâidü’l-akâid”, “Temizliğin Sırları”, “Namazın Sırları”, “Zekatın Sırları”, “Orucun Sırları”, “Haccın Sırları”, “Kur’ân Okuma Adabı”, “Zikirler ve Dualar”, “Virdleri Tertibi ve Gecenin İhyâsının Tasnifi”; Âdetler kısmında “Yemek Adabı”, Evlenme Adabı”, “Kazanç ve Geçim Adabı”, “Helaller ve Haramlar”, “Dostluk Kardeşlik ve Sohber Adabı”, “Uzlet Adabı”, “Yolculuk Adabı”, “Sema ve Vecd Adabı”, “İyiliği Emretme Kötülükten Sakındırma”, “Geçim Adabı ve Nübüvvet Ahlakı”; Mühlikat kısmında “Acâibul-kalb”, “Nefsin Riyazeti, Ahlakın Güzelleştirilmesi ve Kalbin Hastalıklarının Tedavisi”, “İki Şehvetin Kırılması”, “Dilin Afetleri”, “Öfke, Kin ve Hasedin erilmesi”, “Dünyanın Yerilmesi”, “Cimriliğin ve Mal sevgisinin Yerilmesi”, “Makam Düşkünlüğünün ve Riyanın Yerilmesi”, “Kibir ve Ucubun Yerilmesi”, “Gururun Yerilmesi”; Münciyat kısmında ise “Tevbe”, “Sabır ve Şükür”, “Havf ve Recâ”, “Fakirlik ve Zühd”, “Tevhid ve Tevekkül”, “Muhabbet, Şevk, Üns ve Rıza”, “Niyet, İhlas ve Sıdk”, “Murâkabe ve Muhasebe”, “Tefekkür”, “Ölüm ve Sonrasını Hatırlama” isimindeki kitaplar bulunmaktadır; bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 9-12.

ile başlamış ve sûfilerin bu bağlamdaki mütalaalarına başvurarak kendi tutumunu serdetmiştir. *İhyâ*'daki bu kitapları Gazzâlî bir yandan muâmele ilmi bağlamında kalbin amellerinin tanzimi için kaleme almış ve aynı zamanda dünya ilimlerinden saydığı fıkıh ve kelâm ilmi ile ahiret ilminin irtibatını en doğru şekilde kurma maksadıyla toplumun itikadi muhafazasını sağlamayı, ibâhilik adı altındaki ameli yozlaşmaları engellemeyi gaye edinmiştir; bir yandan da mükâşefe ilmine dair izler sunmuş ve *İhyâ*'yı böylece bütün istidat seviyelerine uygun kuşatıcı bir eser haline getirmiştir.

Gazzâlî'nin *İhyâ*'yı bir tasavvuf eseri olarak sınıflandırarak onu sınırlamaması, hatta atıflarında sûfilerden yer yer üçüncü çoğul şahıs olarak bahsederek kendisini onlara nispet etmemesi ise eserin hangi ilme özgü olarak kaleme alınmış olduğu bağlamında mühim bir konuma sahiptir. Hâlbuki İslam düşüncesinin sözlü geleneğinde *İhyâ* yaygın bir kanaat olarak tasavvuf ilmine hasredilmiştir. Bu kanaat, Gazzâlî'nin eserini kelâm ile fıkıh zemininde kurmadığını ifade etmiş olmasına ve eserdeki konu işleyişinin de ilgili âyet ile hadislerin ardından sûfilerin söz ve eserlerini takip etmesinden kaynaklanabilir. Ancak *İhyâ*'nın tasavvuf ilmi ile sınırlı olup olmaması bağlamında bilgi düzeyinde bir açıklamaya ihtiyacı vardır. *İhyâ* aynı zamanda Eş'arî kelâm geleneği ve Meşşâî felsefe geleneği ile nasıl bir irtibata sahip olduğu açısından da ele alınmalıdır. Çünkü Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki bazı görüşleri ve de yer yer şaşırtan terminolojik tercihleri sebebiyle, *İhyâ* kelâmi ve felsefi bir bağlama mahal veren bir eser haline gelmiştir. Aynı zamanda bu eserde, *el-İktisâd*'daki mütekellim kimliği ile ve *Tehâfütü'l-felâsife*'deki filozoflara karşı olan radikal tutumuyla uyum içerisinde olmayan bazı izler karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple *İhyâ* hem tasavvufi bir bağlam ile sınırlı kalamayacak bir eser olması, hem Eş'arî geleneğe dâhil edilemez söylemleri, hem de yer yer Meşşâî bir terminoloji kullanması itibarıyla zihin karıştırıcı bir konumda bulunmaktadır. Dolayısıyla da *İhyâ*'nın “İslam'a dair bütün kitaplar kaybolup sadece *İhyâ* kalsaydı diğerlerini aratmazdı” gibi anonim cümlelerle aktarılagelen başarısı, varsayılanın aksine, sadece tasavvuf geleneğini takip eden ansiklopedik bir eser olmasında aranmamalı, aynı zamanda Gazzâlî'nin muhatap edindiği birçok düşünceye mahal veren mütalaalarında aranmalıdır. Bu bağlamın gün yüzüne çıkarılmasında ise başvurulması gereken ilk kitabın “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir.

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı” öncelikle Gazzâlî’nin *İhyâ*’daki mükâşefe ilmine dair olan “sınırlı” sayıdaki ifadelerinin en fazla olduğu, bu kapalılık dâhilinde de diğer eserlerinde izinin sürülemediği bağlamlara mahal veren ve kelâm ile tasavvuf geleneğinde bir karşılığının olmadığı terimlerin bulunduğu bir kitaptır. “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın muhtevasında Gazzâlî, öncelikle tevhidi mertebeler halinde ele almış ve bu mertebelendirmede tevekkül makamını kitabın merkezine koyarak, “tevhid” ile “tevekkül” kavramının nasıl hususî bir irtibata sahip olduğunu okuyucuya aktarmıştır. Ardından sembolik bir anlatımı tercih ederek, insanın vehbî bir bilgiye ulaşması üzerine bir misal sunan Gazzâlî, son olarak insanın fiillerinin nasıl meydana geldiği hakkında görüşlerini serdetmiştir. Ancak Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki çeşitli mütalaaları ve tercih ettiği terimler sebebiyle, döneminde ciddi eleştirilere maruz kalmış ve *Felâsife*’nin nazariyesine nispet edilerek kâfir olmakla yaftalanmış, bu sebeple de *İhyâ* toplatılmış hatta yakılmıştır.¹²

Gazzâlî’nin inziva hayatını sonlandırmasının ardından Nişâbur’da “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” bağlamındaki bu tartışmalar ile karşılaşmasının ise, öncelikle Sencer’in davetine dayanan siyasi bir arka planı mevcuttur. Gazzâlî’nin Selçuklu yönetimi ile olan mektuplaşmaları, Sencer’in veziri Fahrü’l-mülk’ün Gazzâlî’yi, *el-Menhûl min ta’lîki’l-usûl* isimli eserinde Hanefî fıkıh mezhebinin kurucusu Ebû Hanife’ye iftira attığı gerekçesi ile Sencer’in huzuruna davet etmesiyle ile başlar.¹³ Dönemindeki ithamlar, Gazzâlî’nin Ebû Hanife’yi müctehidlik seviyesine layık görmediği, şeriata muhalif söylemlerde bulunduğu ve hatta Ebû Hanife’nin fikhî görüşlerindeki eksikliklerin bir listesini çıkarttığı yönündedir.¹⁴ Ayrıca döneminde Selçuklu topraklarında Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri arasında çatışmalar yaşanması, Selçuklu yönetiminin Hanefî olması ve Hanefî mezhebine destek vermesi sebebiyle de, bu durumun Selçuklu topraklarındaki mezhep çatışmasını hızlandırdığı

¹² Tâceddin es-Subkî’nin şâfiî âlimleri hakkında kaleme aldığı tabakat kitabındaki ilgili kısım için bkz; *Tabakâtü’s-şâfiîyeti’l-kübrâ*, c. VI, s. 207-208; Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver*, s. 149-150.

¹³ Gazzâlî *el-Munkız*’da da Sultan’ın kendisini Nişâbur’a çağırdığını ve kendisinin uzlette kalma isteğinin devam etmesine rağmen, müşâhede ve gönül ehli olan bir cemaatle istişare edip, sâlih kimseler tarafından görülen rüyalar neticesinde uzleti terk ettiğini ifade eder; bkz. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 58-59.

¹⁴ Gazzâlî, *Fezâilü’l-enam*, s. 23-25.

belirtilmelidir.¹⁵ Bunun yanı sıra yönetimin Bâtınilerle mücadeleyi de bir devlet politikası olarak ele aldığı ifade edilmelidir.¹⁶

Mektuplardan edindiğimiz bilgiye göre Gazzâlî, *el-Menhûl* hakkındaki iddialara münzevi bir hayatı tercih ederken ettiği yemini hatırlatarak öncelikle cevap vermek istemez. Ancak sarayın yoğun ısrarları sebebiyle *el-Menhûl*'e bir açıklık getirir ve *el-Menhûl*'ün gençlik döneminde kaleme aldığı bir eser olduğunu ve yazdıktan tam otuz yıl sonra bu eserin çarpıtılarak, iftiraya uğradığını açık bir biçimde ifade eder.¹⁷ Gazzâlî'nin mektup vasıtasıyla olan açıklamaları sultan tarafından kabul görmüş olsa da, sultanın ısrarları neticesinde münzevi hayatına bir son vermiş ve böylece görevine geri dönmek durumunda kalmıştır. Gazzâlî ısrarla belli bir süre dönmemesini ise yeminin yanı sıra, Tus'ta yüz elli kişiye ders vermekte olduğunu ve bu sebeple onların Bağdat'a nakillerini gerçekleştirmeden talebelerini yüzüstü bırakmak istemediğini ifade etmiştir.¹⁸ Dolayısıyla mektuplarından edindiğimiz bilgi doğrultusunda, Gazzâlî'nin tekrar göreve dönerek Nişâbur medresesinde müderrisliğe başlaması da, Selçuklu yönetimi ile olan hukuku da toplumdaki ilmi ve ameli yozlaşmaları tashih faaliyetinin bir parçasıdır.

Gazzâlî'nin Nişâbur'a dönmemesinin ardından ise oldukça çalkantılı bir süreç başlar.¹⁹ Gazzâlî ile hem çağdaş ulemeden olan hem de hocası Cüveynî'nin tedrisinden geçmiş olan Abdülğâfir el-Fârisî, Gazzâlî'nin Nişâbur'daki görevine başlaması ile, söz konusu kitabı sebebiyle “çevresindekilere muhalefet edildiğini, kendisine

¹⁵ Selçuklu devletinin Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri arasında gerçekleşen tekfire varan çatışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; **Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam Fî Târihi'l-Ümem'de Selçuklular**, s. 120-125.

¹⁶ Faruk Sümer, “Selçuklular”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XXXVI (2019), 365-371.

¹⁷ ***Fezâilü'l-enam***, s. 25. Söz konusu mektupların musannifi Muhammed el-Yakûbî, eserin takdim kısmında bazı Hanefî karşıtı grupların esere kendi cümlelerini ilave ederek sultana sunduklarını belirtmiştir; bkz. Gazzâlî, ***Fezâilü'l-enam***, s. 11-12. Ayrıca Gazzâlî'nin mektuplarındaki ifadesi de oldukça açıktır: “Bugünlerde öyle zamanlar yaşıyoruz ki; işittiğimiz bazı sözleri rüyamızda görsek ‘Azgâs ü ahlâmdır’ (karma karışık rüyalar) der geçeriz. Fakat aklî ilimlerle ilgili olan hususlarda birisi benim sözümde herkesin anlayamayacağı manalar ve müşkilleri olduğunu söylerse, bunda şaşılacak bir şey yoktur. Bu dünya üzerinde her kim olursa olsun, kendisinin karşısında söylediklerimin izahını en doğru şekilde ve kolaylıkla yapacak bir kişiyim. Ama Ebû Hanife -rahimehullahu aleyh- hakkında iftiralarda bulunduğum konusundaki sözleri tavzih etmem mümkün değildir. Kat'i bir yemin ile yemin olsun ki; inancıma göre Ebû Hanife -rahimehullahu aleyh- Mustafa (s.a.v.) ümmetinin fıkıh ilminde hakikat incilerinin peşinden olan en üstün alimiydi. Söylediklerimden [iftira] manası çıkaran kişi yalan söylemektedir.”; bkz. Gazzâlî, ***Fezâilü'l-enam***, s. 23.

¹⁸ Gazzâlî, ***Fezâilü'l-enam***, s. 76-77.

¹⁹ K. Garden, bu dönemi “Nişâbur çekişmesi” olarak isimlendirir; bkz. Kenneth Garden, ***The First Islamic Reviver***, s. 147,154.

saldırıldığını, yaptıklarından ve yapmadıklarından dolayı reddedildiğini, karalandığını ve kınandığını” ifade etmiştir.²⁰ Bu karalamanın önüne geçilemez bir hal almasında Gazzâlî’nin siyasi desteklerinden biri olan Fahrü’l-mülk’ün, Gazzâlî’nin Nişâbur’a dönmesinin ardından İsmâîliler tarafından öldürülmüş olmasının da etkisinden bahsedilebilir.²¹

Karalamanın yankı uyandırmasındaki etkili sebeplerin başında ise, çağdaş ulemadan olan el-Mâzerî gelmektedir. el-Mâzerî *el-Keşf ve’l-inbâ* ile *İhyâ*’yı kritik ederek eserin Meşşâî, bâtinî ve mecûsî izler taşıdığı gerekçesi ile Gazzâlî’yi tekfir etmiş ve *İhyâ*’nın Endülüs’te yakılma kararının çıkmasında etkili olmuştur.²² Ayrıca bu süre zarfında Endülüs’te başka fakihler tarafından da, *İhyâ* yakılma fetvalarına konu olmuştur. *İhyâ* hakkındaki itirazlar ise bilhassa iki husus üzerinde toplanmıştır: *İhyâ*’ya itiraz edenlerin bir kısmı Gazzâlî’nin zayıf hadisler üzerinde durmuş olduğunu ve onun hadis ilminde ehliyet sahibi olmadığını vurgulamışlardır. Bir diğer kısım eleştiri ise “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” üzerinde durarak “*Leyse fi’l imkân ebda’u mimma kân*” cümlesini ve Gazzâlî’nin mükâşefe ilmi bağlamındaki düşüncelerini hedef almıştır.²³ *İhyâ*’nın bu fetvalara hedef olmuş olması neticesinde Gazzâlî hakkında bir karalama propagandası başlamış, bu durum provokatif eylemlere dönüşerek sokağa taşınmıştır. Döneminde *İhyâ*’nın yakılmasını savunanlar kadar bu fetvaya karşı çıkanlar da olmuştur.²⁴ Tüm bunların neticesinde Gazzâlî hakkında tekfire varan fetvâlar, *İhyâ*’nın toplatılma kararı ve Endülüs’te yakılması, kendisi ve takipçilerinin sokaklarda linçlere maruz kalması Gazzâlî’yi kendini savunmak maksadıyla *el-İmlâ fi işkâlâtî l-İhyâ*’yı yazmaya mecbur bırakmıştır.

Gazzâlî *el-İmlâ*’da “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın içeriği sebebiyle döneminde karşılaştıklarını ise şu cümlelerle beyan etmiştir:

“Anlama kapasiteleri ve bilgileri sınırlı insanların anlamakta zorlandığı *İhyâ* isimli eserimizle alakalı bazı noktalar hakkında soruyorsun. Onların okları ve mızrakları

²⁰ Subkî, *Tabakâtü’s-şâfiyyeti l-kübrâ*, c. 6, s. 209.

²¹ Garden Gazzâlî’nin Fahrü’l-mülk ile olan yakın irtibatı dolayısıyla, Fahrü’l-mülk’ün vefatıyla birlikte Gazzâlî üzerindeki korumanın da kalkmış olabileceğini iddia eder; bkz. Kenneth Garden, **The First Islamic Reviver**, s. 149.

²² Ayrıntılı bilgi için bkz; Kenneth Garden, “Al-Mazari al-Dhaki: Al-Ghazali’s Maghribi Adversary In Nishapur”, *Journal of Islamic Studies*, 2010, s. 102-107.

²³ Birgül Bozkurt, “Endülüs’te Gazzâlî Algısı”, s. 252.

²⁴ Birgül Bozkurt, “Endülüs’te Gazzâlî Algısı”, s. 261-265.

sultanın iltifatına hiç mazhar olamamıştır. Ve ben halkın, avâmın, ayaktakımının ve aptallıktan kendilerini kaybetmiş kimselerin [*İhyâ*] için gösterdikleri nefretinin beni ne kadar üzdüğünü ortaya koydum. Onlar ise, kitabın okunmasını ve mütalaa edilmesini yasaklayıp her türlü iftirayı atmaktan çekinmeyecek kadar ileri giderek müslümanları ona karşı korkuttular. Olayın iç yüzünü anlamadan kitabı reddeden ve ona karşı çıkan keyfî fetvalar verdiler. Kitabın yazarını cehennem azabına mahkûm edip, onun başkalarını da bu azaba götüreceğini iddia ederek okuyucularını da reddettiler ve onu benimseyenlerin şeriatın ve orta yoldan ayrıldığını ileri sürdüler.”²⁵

Kelâmî çatışmaların merkezinde maruz kaldığı bu durumu ortaya koyduktan sonra *el-İmlâ*’da “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” hakkında kendisine yöneltilen soruları aktarır. Bu soruların birçoğu mükâşefe ilmi kapsamında değerlendirilebilecek sorulardan oluşmaktadır. Bu sebeple de Gazzâlî, *el-İmlâ*’yı bir savunma metni olarak kaleme almış olmasına rağmen bu sorulara cevaben çekingen bir dil kullanmış ve “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki açıklamalarına yeterli ilavelerde bulunmamıştır. Bu durumun, bir diğer yandan döneminin çalkantılı sürecinin Gazzâlî’nin üzerinde bir baskı oluşturmuş olması ile de irtibatlandırılabilmesi mümkün görünmektedir.

Gazzâlî *el-İmlâ*’yı ilk olarak üç kısma ayırarak ele alır: “Mukaddime”, “Kâide” ve “Vasiyet”.²⁶ “Mukaddime” kısmında bir tasavvuf terimleri sözlüğü kaleme almış, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” ile *el-İmlâ*’da başvurduğu ve başvurmadığı birçok tasavvufî terime bir açıklama getirmiştir.²⁷ Bu durum aynı zamanda “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın değerlendirilirken öncelikli olarak hangi geleneğe nispet edilebileceği hakkında da bize bir perspektif sunmaktadır. Gazzâlî söz konusu terimlerin karşılıklarını vermeden önce ise bir terimi ilk olarak muhatabına göre nasıl tasnif ettiğini aktarmıştır.

²⁵ Kenneth Garden, *İslam’ın İlk Müceddidi Gazâlî ve İhyâu Ulûmi’d-dîn’i*, s. 213, Ayrıca aynı dönemde kaleme aldığı *Faysalü’t-tefrika*’da da içerisinde bulunduğu durumu şöyle açıklamıştır: “Dini muâmelelerin sırlarına dair yazdığımız eserlerimizin, bazı hasetçi kimseler tarafından kötülenmesi haberinin kulağımızı tırmalaması sebebiyle canınızın sıkıldığını ve kalbinizin incindiğini görüyorum! Bu gibi kimselerin iddialarına göre; bu kitaplarda eski âlimlerin ve büyük kelâmcıların benimsedikleri mezhebe muhalefet edilmiştir ve yine onlara göre; Eş’arî mezhebinden bir arpa ucu kadar sapmak bile küfürdür, çok önemsiz hususlarda dahi Eş’arî’ye muhalefet etmek gaflet ve dalâlettir”; bkz. Gazzâlî, *Faysalü’t-tefrika*, s. 19.

²⁶ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 223

²⁷ Bu terimler şunlardır: *Sefer, tarîk, sâlik, misafir, hal, makam, mekân, şath, tevâil, zihâb, nefis, sır, vasl, fasl, edeb, riyâzet, tecelli, tahallî, illet, inziâc, müşâhede, mükâşefe, levâih, telvîn, gayret, hürriyet, latife, fûtûh, vesm, resm, bast, kabz, fenâ, bekâ, cem, tefrika, aynü’t-tahallüm, zevâid, irade, mürîd, murâd, himmet, gurbet, mekr, istilâm, rağbet, rahbet, vecd, vücûd, tevâcüd*. İsmi geçen terimlerin açıklamaları için bkz; Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 229-239.

Bu tasnife göre her disiplinde (*sanat*) kullanılan terimleri halkın ve seçkin kimselerin kullandıkları olmak üzere ikiye ayırır. Seçkin kimselerin kullandığı terimler de ameli ve ilmi olarak ayrılmaktadır. Ameli olan terimler meslekler ve zanaatlarda kullanılmaktadır. İlmi olanlar ise anlamları belirli kurallar ile o ilme nispet edilerek korunmuştur. Seçkin kimseler arasında ilmi ve ameli terimleri birlikte kullananlar da vardır ki, Gazzâlî bu kimselerin *sûfiyye* olduğunu ve aynı zamanda “ruhânî ilim erbabı” olarak da isimlendirilebileceğini ifade etmiştir. *Sûfiyye*’ye ait bu terimler hem ilmi olup terim manasına karşılık gelebilirken, bir diğer yandan da sırf yaşanabilir olması bakımından ameli terimler kapsamındadır.²⁸ Bu sebeple de Gazzâlî bu terimleri bilmeyen kimseler için terimlerin ilmi manasını verme ihtiyacı hissetmiştir. Çünkü Gazzâlî’ye göre her ne kadar bir kavramın mahiyetini bilmeyen bir kimse onu müşâhede edemese de, terimler ameli olduğu kadar ilmi bir arka plana da sahip oldukları için, kendisine belli ölçülerde aktarılabilir.²⁹

“Kâide” kısmında ise Gazzâlî ilmi bir faaliyetin hangi kurallar çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiğini aktarır. *el-İmlâ*’da özellikle bu kurala (*kâide*) yer verilmesi, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın ilmi bir zeminde tartışılmadan halk nezdinde ağır eleştirilere tâbi tutulmasıyla da irtibatlandırılabilir. Nitekim Gazzâlî söz konusu kuralın her insanın aklının derecesine göre ona konuşmak olduğunu ve bu derecelerin ise insanların bulunduğu varlık mertebelerine göre tasniflendiğini ifade etmiştir. Mertebeleri ise şu şekilde sıralar: Zâtî varlık, hissî varlık, hayalî varlık, aklî varlık ve şibhî varlık.³⁰ *el-İmlâ*’da tafsilatına girmediği bu varlık tasnifini *Faysalü’t-tefrika*’da açıklamıştır. Gazzâlî zâtî varlık türüne gök, yer, hayvan ve bitkilerin varlığının duyu vasıtasıyla idrak edilmesinin örnek verilebileceğini ve de bu mertebedeki çoğu kimsenin bu türler haricinde bir varlık olabileceğini bilmediğini ifade eder. Hissî mertebede olan kimseler ise, bazı şeyleri hayal edebilirler ve onların suretlerini görürler. Ancak bu suretler devamlı kalmaz, geçicidir. Örneğin uyanıkken bazı kimseler meleklerin suretlerini görebilirler. Bu kimseler peygamberler ile velilerdir ve onlar gördükleri suretler vasıtasıyla vahye ve ilhama mazhar olmuşlardır. Hayalî mertebedekiler ise, gördükleri suretler kaybolduğunda da zihinlerinde bir sureti kalır

²⁸ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 227-229.

²⁹ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 225-226.

³⁰ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 245.

ve buna da hayal denilmektedir. Hayal bu kimselerin zihninde bilfiil mevcuttur. Akıl varlık mertebesindekiler ise, bir şeyi his ve hayalin üzerinde bir kavrayış ile bilirler. Akıl bu şeyin dış dünyadaki suretine bakmaksızın doğrudan manasını kavrayabilir. Son mertebe olan şibih varlık mertebesi ise bir şeyin suretinin ne hariçte, ne histe, ne hayalde, ne de akılda mevcut olmasıdır. Gazzâlî bu mertebede Allah hakkında vârid olan gazap, şevk, ferah, sabır gibi hallerin gerçekleştiğini ifade etmiştir.³¹

el-İmlâ'da kullanacağı terminoloji ve yöntemi “Mukaddime” ve “Kâide” başlıkları altında aktardıktan sonra “Vasiyet” kısmında ise, araştırma yapan bir kimseye tavsiyelerde bulunur. Gazzâlî'ye göre ilim öğrenmek isteyen biri, incelemek istediği bir konuyu Allah ile, Allah için ve Allah'a yönelik olarak ele almalıdır. Bu konuda araştırma yapmış başka birinin görüşünü incelerken de ona küçümser bir tutumla bakmamalıdır. Çünkü mana ifadelerden daha geniş mahiyete sahiptir ve bir meselenin doğruluğu ya da yanlışlığı tam olarak anlaşılmadan hakkında kesin bir yargıda bulunulmamalıdır. Görünen kısım meselenin hakikati olmayabilir.³²

Dolayısıyla Gazzâlî'yi ilk olarak bir araştırma yöntemi serdederek *el-İmlâ*'yı yazmaya mecbur bırakan “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın muhtevası ve de döneminde hakkında çıkan ithamlar, bu eserin Gazzâlî'nin düşünce dünyasında ne ölçüde merkezi öneme sahip olduğunu ve yeni okumalara kapı araladığını göstermektedir. Nitekim müdakkik bir araştırmada görülecektir ki, Gazzâlî'nin hiçbir eseri kaleme alındığı dönemde bu denli ses getirmemiştir.

Bu çalışmanın gayesi ise “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın tasavvufa nispeti kadar felsefeye, felsefeye nispeti kadar da kelâm ilmine bir nispeti olduğunu ve de bu disiplinlere müracaat edildiğinde ise söz konusu kitabın sıra dışı bir muhtevaya sahip olduğunu gözler önüne sermektir. Buradan hareketle bu çalışma, üç disiplinin de merkezinde ancak hiçbir disipline de hasredilemeyecek olan Gazzâlî'nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki düşünce dünyasını tanıtmaya hasebiyle “Tasavvuf, Felsefe ve

³¹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 30-37.

³² Gazzâlî bu kısma odaklanan kimsenin durumunu ise şu şekilde ifade eder: “Ne var ki birçok kimse bunu yapmadı. Çünkü onlar evlere arka kapıdan girdiler ve bu yüzden oradan kovuldular, kapılar yüzlerine kapandı; başkalarına açılan kapı onlara indirildi. Evlere kapılarından girselerdi, hoş karşılanırlar memnuniyetle ve sevgiyle içeri alınırlar ve onlara gayb perdelerinin çoğu açılırdı.”; bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 241-246. Ayrıca Gazzâlî'nin “evlere arka kapıdan girdiler” olarak kullandığı ifade aynı zamanda şu âyeti de doğrudan akla getirmektedir: “Evlere arkalarında girmeniz iyilik değildir. İyi davranış takva sahibi olan insanın davranışlarıdır. Evlere kapılarından girin. Allaha karşı gelmekten sakının ki kuruluşa eresiniz.”; bkz. (Bakara 2:189)

Kelâm Arasında Gazzâlî: *İhyâu ulûmid-dîn*'in ‘Tevhid ve Tevekkül Kitabı’ Üzerine Bir İnceleme” olarak isimlendirilmiştir.

Tezin “Dil ve Kalp Arasında Tevhid” olarak isimlendirilen ilk bölümünde, Gazzâlî’nin insanların istidatlarına göre tevhidi muâmele ilminden mükâşefe ilmine mertebeler halinde nasıl ele almış olduğu merkeze alınmıştır. Gazzâlî bu bağlamda tevhidi insanın Allah’ın birliğini dil ile tesis ettiği kelime-i tevhiden başlatarak, Allah’ın tevhid ettiği ve insanın da ancak bunu müşâhede edebildiği, ferdiyetinin belirgin olmadığı, kalpte tam manasıyla makar bulan bir mertebe olarak neticelendirmiştir. Nihâî tevhid mertebesinin tasavvuf geleneği ile nasıl bir irtibata sahip olduğu bağlamında ise, *vahdet-i vücûd* nazariyesi muhatap edinilmiştir.

“Bir ile Çok Arasında Tevhid” isimli ikinci bölüm, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda Gazzâlî’nin sebeplilik anlayışını nasıl ele aldığını ve *Tehâfütü’l felâsife*’deki sebeplilik anlayışı ile bir irtibata sahip olup olmadığını araştırarak başlamıştır. Gazzâlî’nin sebeplilik anlayışının mahiyeti ile, bağlamın sınırları çizildikten sonra ise “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki âlem tasavvuru “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda okuyucuya sunulan bir misal üzerinden serdedilmiştir. Bu misal vasıtasıyla Bir ile çok arasında nasıl bir bilgi irtibatı meydana geldiği bağlamında bir hakikat yolculuğu anlatılmış ve ilâhi hitabın vahiy hadisesinin bitmesi ile bir nihayet bulmadığı Gazzâlî’nin nazarımıza sunmuş olduğu bu bilgi irtibatı ile ele alınmıştır. Son olarak Gazzâlî’nin söz konusu âlem tasavvurunun modern okumalar tarafından Meşşâî geleneğe nispet edilmesi, bu bölümde bilhassa Meşşâî felsefe geleneğinin sudûr anlayışını muhatap edinmemize ve “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın âlem tasavvurunda Meşşâî bir tesir olup olmadığını tetkik etmememize sebep olmuştur.

“Zorunluluk ve Hürriyet Arasında Tevhid” isimli son bölüm ise Gazzâlî’nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda insanın fiillerini nasıl değerlendirmiş olduğu üzerinedir. Bu bağlamda öncelikle mütakellim kimliği ile kaleme aldığı eserlerdeki kesb teorisi beyan edildikten sonra, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda ise bu bağlamda Gazzâlî’nin ikili bir yoruma gitmiş olduğu ve bu ikiliğin tevhid mertebelerindeki muâmele ilmi mükâşefe ilmine yönelik bir ayrımdan ileri geldiği öne sürülmektedir. Mükâşefe ilmi kapsamında ele aldığı yorumun ise, hem nihâî tevhid mertebesine bakıldığında onu tamamlayıcı nitelikte olduğu hem de tasavvuf geleneğine

bakıldığında da İbnü'l-Arabî'de bu bağlamın izlerinin mevcut olduğu gözler önüne serilmiş ve çalışmamız nihayet bulmuştur.

II. Kaynaklar ve Yöntem:

Bu çalışmaya başladığımızda tasavvuf, kelâm ve felsefe geleneğinin Gazzâlî'nin zihninde terminoloji ve muhteva açısından daima aktif rol oynadığını ve bu durumun, eserlerini tasnif etmemize de engel teşkil ettiğini tecrübe ettik. Dolayısıyla da Gazzâlî'nin düşünce dünyası hakkında doğru bir araştırma yapmanın ilk şartının, kendisinin ilmi şahsiyetini kısımlara ayırmadan okumak olduğunu tespit ettik. Gerek içerisinde bulunduğu siyasi-sosyal koşullar gerekse de şahsına özgü olan zihin dünyası, herhangi bir eserdeki görüşünün baz alınamayacağını, çünkü başka açıklamaları takip edildiğinde onun daima şaşırtıcı neticelere götüren bir ilmi şahsiyete sahip olduğunu göstermektedir. Eserlerinin çoğunda disiplinlerarası yoğun bir irtibat olması, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nı hiçbir disipline hasretmeden ve her birinden istifade ederek çalışmamıza sebep oldu. Bunun neticesinde bir yandan ahiret ilmini merkeze aldığı eserler olan *Kimyâ-i Saadet*, *Mişkâtü'l-envâr*, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, *el-İmlâ* ve *İhyâ*'daki diğer kitaplara başvururken; diğer yandan mütekekkim kimliği ile kaleme aldığı eserler olan *el-Mustasfa*, *el-İktisâd*, *İlcâm*, *Faysalü't-tefrîka*'ya; bir diğer yandan da otobiyografik bir muhtevaya sahip olan *el-Munkız* ve *Fezâilü'l-enam*'a, “felsefe eleştirisi” bağlamında da *Tehâfütü'l-felâsife*'ye başvurduk.³³ Ayrıca Gazzâlî'nin *İhyâ*'da beyan etmiş olduğu ilimler tasnifini, bilhassa da muâmele ilmi ve mükâşefe ilmi ayrımını, daima göz önünde bulundurarak bir okuma yapmaya gayret gösterdik. Bazı eserlerinin tercümelerinin sıhhatinin tartışmaya açık olması ve Gazzâlî'nin tercih ettiği kavramların ise büyük bir öneme sahip olması dolayısıyla da eserlerin Arapça nüshası ilk başvurduğumuz kaynak oldu. İkinci aşamada ise “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın terminoloji ve muhtevasının tasavvuf, felsefe ve kelâm geleneğinde nasıl bir karşılığa sahip olduğunun izini sürdük.

³³ Söz konusu eserlerin kronolojik sıralaması ise şu şekildedir: *Tehâfütü'l-felâsife*, *el-İktisâd*, *İhyâ*, *el-İmlâ*, *el-Maksadu'l-esnâ*, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, *Mişkâtü'l-envâr*, *Faysalü't-tefrîka*, *Kimyâ-i Saadet*, *el-Munkız*, *el-Mustasfa*, *İlcâm*; tüm eserlerinin kronolojik sırası için bkz. George F. Hourani, “A Revised Chronology of Ghazali's Writing”, *Journal of The American Oriental Society*, V. 104, 1984, s. 289-302.

III. Literatür Değerlendirmesi

Öncelikle Gazzâlî'nin Meşşâî felsefe ile olan irtibatı bağlamında ülkemizdeki çalışmaların büyük bir çoğunluğu onun *Tehâfütü'l-felâsife*'deki filozoflar hakkındaki “eleştirisi”sini baz alarak bir araştırma sürdürmüştür. Bu ön kabul Gazzâlî okumalarında yer yer bir körlüğe sebep olmuş ve Gazzâlî'nin eserlerindeki Meşşâî tesirlerin tetkik edilebilmesinin de büyük ölçüde yolunu kapatmıştır. Örneğin Gazzâlî'nin tasavvuf ve kelâm ilmine nispet edilen kitaplarındaki terminolojik tercihlerinin üzerinde durulmamış, çünkü *Tehâfütü'l-felâsife*'deki “felsefe eleştirisi” zihinlerde daima canlılığını muhafaza etmiştir. Ancak bilhassa Gazzâlî'nin tasavvufa nispet edilen eserleri bağlamında, ülkemizde istisna teşkil eden çalışmalar da mevcuttur. M. Cüneyt Kaya'nın “Gazzâlî ve âlemin mükemmelliği: Leyse fi'l imkân'ın İbn Sinâcî kökleri üzerine” ve İlhan Kutluer'in “Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'nda Entellektüel Perspektifler” isimli makaleleri sıra dışı okumalar sunmuştur.

Batı literatüründe ise ülkemizdeki Gazzâlî çalışmalarındaki hâkim metoden aksine geniş bir Gazzâlî çalışmaları yelpazesi oluşmuş ve ekol haline gelmiş iki okuma meydana gelmiştir. İlk olarak Richard Frank Gazzâlî'nin Meşşâî felsefe geleneği ile tanışması ile Eş'arî kelâmcı kimliğinden vazgeçip bir Meşşâî olduğu iddiasında bulunarak, Gazzâlî'nin eserlerini yeni bir okumaya tabi tutmuş ve bu minval üzere değerlendirmiştir. Micheal Marmura ise bu iddianın tam karşında konumlanarak, Gazzâlî'nin Eş'arî kimliğinden ödün vermemiş olduğunu, onun Meşşâî felsefeden ancak terminolojik olarak etkilenmiş olduğunu savunmuştur.³⁴ Bu görüş Ahmed Dallal tarafından devam ettirilmiş olsa da, etkisi Richard Frank'ın iddiası gibi Batı'daki çalışmalarda bir süreklilik kazanamamıştır.³⁵ R. Frank'ın iddiası ise Alexander Treiger, Frank Griffel ve Kenneth Garden tarafından sürdürülmüştür. Griffel ve Garden, Gazzâlî'nin Meşşâî ilimler tasnifini alımlamış olduğu yönündeki Treiger'in iddiasını takip ederek, oldukça açık beyanlara sahip *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eseri başta olmak üzere, *İhyâ*'nın da içerisinde olduğu Gazzâlî'nin birçok eserini yeni bir

³⁴ R. Frank ve M. Marmura'nın görüşlerinin detaylı anlatımı için bkz; Frank Griffel, **Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı**, s. 28-30

³⁵ Ahmed Dallal'ın R. Frank'ın iddialarına karşı kaleme aldığı ve Gazzâlî'nin Meşşâî felsefe geleneği ile tanışmasının ardından Eş'arî kimliğinden ödün vermediği iddiası için bkz; Ahmed Dallal, “Ghazali and Perils of Interpretation”, Journal of the American Oriental Society, 2002, s. 773-787.

okumaya tabi tutarak onu tasavvuf ve kelâm geleneğinin bir takipçisi değil radikal görüşlere sahip müstakil bir düşünür olarak kaleme almışlardır.

Çalışmamızda da tetkik etmeye gayret ettiğimiz bu çalışmaların iddialarının tartışmaya açık olması ve aslında bu okumaların da yeniden okunmaya muhtaç oluşu bir yana, söz konusu Gazzâlî çalışmalarının yöntemsel açıdan ülkemizde de takip edilmesi gerektiği bir gerçekliğe sahiptir. Çünkü Gazzâlî'nin ilimler tasnifi bilhassa dikkate alınarak ve herhangi bir hususta hiçbir eseri disiplin dışı görülmezsizin, terminolojik bir hassasiyetle ele alınma ihtiyacı Gazzâlî çalışmalarında bir zaruret teşkil etmektedir.

Batıdaki çalışmalar dikkate alındığında yeniden okunması gereken eserlerin başında ise *İhyâ* gelmektedir. Öncelikle *İhyâ* üzerine literatürdeki en çarpıcı iddianın, *İhyâ*'nın *eş-Şifâ*'dan ya da *Kûtu'l-Kulûb*'dan mülhem, hatta adaptasyon olarak kaleme alınmış olduğu belirtilmelidir. Bu bağlamda Garden *İhyâ* üzerindeki etkilerden birinin Ebu Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'u olduğunu ve *İhyâ*'nın uyarlama bir metin olarak da okunabileceğini iddia eder.³⁶ Ekrem Demirli de *İhyâ*'nın mufasssal bir *Kûtu'l-kulûb* olduğu kanaatine sahiptir.³⁷ Nitekim *Kûtu'l-kulûb* ve *İhyâ* mukayeseli olarak ele alındığında, terminoloji ve içerik itibarıyla büyük benzerlikler ile karşılaşılabileceği de görülecektir. İçerik itibarıyla olan en temel benzerlikler arasında Mekkî'nin de dünya ilmi ve ahiret ilmi ayrımına gitmiş olması, kelâm ve fıkıh ilimlerini dünya ilmi kapsamında değerlendirerek ahiret ilmini dünya ilmine nispetle fazilet bakımından üstün görmesi, hatta dünya ilimlerinin zemmedilmiş olması ve de bu iki eserin ansiklopedik bir eser olması gelmektedir.³⁸ Ancak bir diğer yandan Gazzâlî'nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda müstakil olarak ele aldığı mükâşefe ilmi farklı bir bağlam tayin etmiş ve eserin tasavvuf geleneğine nispetini zorlaştırmıştır. Çünkü Gazzâlî nazari olarak tasavvuf geleneğinde izi sürülemeyen ifadeler yer vermiştir. Bu sebeple de *İhyâ*'nın *Kûtu'l-kulûb* ile bir benzerliğinin kurulması her ne kadar mümkün görünse de, *İhyâ*'nın adaptasyon bir metin olduğu yönündeki iddia, bu eserin yeni bir okuma

³⁶ Kenneth Garden, “Al-Ghazali's Contested Revival: Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn and Its Critics in Khrosan and Maghrib”, The University of Chicago, 2005, s. 29.

³⁷ **Gazzâlî Konuşmaları**, s. 279.

³⁸ Bu benzerliğin detaylı anlatımı için bkz; Kojiro Nakamura, “Makki and Ghazali on mystical practices”, 31st International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, 1983, 83-90.

ile şaşırtıcı birçok bağlama yer vermesi itibariyle eksik bir *İhyâ* okumasından ileri gelmektedir.

Garden'ın diğer yorumu ise, *İhyâ* ile İbn Sîna'nın *eş-Şifâ* isimli eseri arasında kurduğu irtibattır. Garden'a göre *İhyâ*, *eş-Şifâ* ile aynı gayeye sahip olup, Gazzâlî'nin ahiret ilmi içerisinde ele aldığı mükâşefe ilmi, Garden'a göre Meşşâî ilimler tasnifindeki nazari felsefeye karşılık gelmekte ve muâmele ilmi ise pratik felsefeye karşılık gelmektedir.³⁹ Bu iki eseri içerik olarak birbirinden ayırdığı hususlar da bulunmaktadır. Çünkü Garden'a göre Gazzâlî muâmele ilminde tasavvuf, fıkıh ve felsefeden oluşan ve bu sebeple Meşşâî ilimler tasnifindeki ameli felsefenin muhtevâsından ayrılan bir sentezi oluşturmuştur.⁴⁰ Söz konusu iddiaya göre Gazzâlî, kullandığı tasavvufi terminoloji ile geleneğinden kopmadan yöntem ve bilgi itibariyle Meşşâî geleneğin içerisinde de kendisine bir yer edinmiş ve Meşşâî ilimler tasnifini miras almıştır. Dolayısıyla da Garden bu irtibatın *eş-Şifâ* üzerinden doğrudan takip edilebileceğini savunmaktadır. Ancak bilhassa mükâşefe ilminin dile gelmeyen mahiyeti ve de Gazzâlî'nin de sadece işaretlerle yetinmiş olması göz önünde bulundurulduğunda, bu ilmin teorik felsefeye nispet edilmesinin *İhyâ* üzerinden bir dayanak noktası mevcut değildir.

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı” bağlamında ise ülkemizde müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Mevcut çalışmalar ise kitapta geçen “*Leyse fi'l imkân ebda'u mimmâ kân*” cümlesi üzerine yoğunlaşmıştır.⁴¹ Ancak bu cümlenin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda aktarılan hakikat yolculuğunun bir neticesi olarak söylenmiş olduğu ve de bu bağlamdaki bir çalışmanın “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın bilgi anlayışından bağımsız olarak incelenemeyecek oluşu dikkate alınmamıştır. Batı'daki çalışmalar arasında ise bilhassa Griffel'in ve Garden'ın mütalaaları öne çıkmaktadır ki, bu çalışmalar da “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın üzerindeki Meşşâî tesirler itibariyle ele alınmıştır. Ancak bu kitabın ele aldığı bazı bağlamlar, mahal verdiği

³⁹ Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver*, s. 69.

⁴⁰ Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver*, s. 75-76.

⁴¹ Hatice Toksöz'ün “Gazzâlî'nin Felsefî Sisteminde Teleolojik Kavramlar ve Mükemmel Âlem Tasavvuru”, M. Cüneyt Kaya'nın “Gazzâlî ve âlemin mükemmelliği: Leyse fi'l imkân'ın İbn Sinâ kökleri üzerine” isimli makaleleri ve Uğur Ak'ın “Gazali'de Kötülük Problemi” isimli doktora tezi bu çalışmalar arasındadır. Ancak M. Cüneyt Kaya'nın söz konusu makalesi, ülkemizde bu cümle bağlamındaki çalışmalarda büyük bir boşluğu doldurması ve sıra dışı bir okuma sunması bakımından farklı bir konuma sahiptir.

problematik alanlar maalesef ihmal edilmiş ve Gazzâlî'nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın muhtevasında yer verdiği tevhid mertebeleri, âlem tasavvuru ve insanın fiillerinin nasıl mütalaa edildiği üzerinde durulmamıştır.



Birinci Bölüm

Dil ve Kalp Arasında Tevhid

A. Tevhidin Tanımı, Muâmele ve Mükâşefe İlimleri Arasındaki Konumu

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda müstakil bir tevhid tanımı mevcut değildir. Gazzâlî, tevhid kavramını *İhyâ*’nın “İlim Kitabı”nda tanımlar. Bu tanımda tevhid, âlemdaki tek sebebin Allah olduğuna yönelik inanç (*i’tikâd*) olarak ortaya konulmuştur:

“Tevhid her şeyi Sebeplerin Sebebi’nden bilmek, aracı [konumunda görünen şeylere] bakmamak; aracıları emir altına alınmış (*musahhar*), hükmü olmayan şeyler olarak görmektir. İşte bunu doğrulayan kişi (*musaddık*), kesin bilgiye (*yakîn*) sahip demektir.”⁴²

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı” boyunca tevhide dair bir tanımlama yapmayan Gazzâlî’nin bu tutumunun, tevhidi konumlandığı yerle ilişkili olduğu düşünülebilir. Nitekim Gazzâlî, *İhyâ*’yı muâmele ilmine dair bir kitap olarak tasarladığını açıkça belirtmekte, ancak muâmele ilminin üstünde, hakkında konuşmanın pek de mümkün olmadığı bir başka alanın daha bulunduğu bahsetmektedir.⁴³ “Mükâşefe ilmi” olarak isimlendirdiği bu alanın mahiyeti *İhyâ* boyunca hep tanımsız bırakılsa da tevhidin asıl ait olduğu yerin mükâşefe ilmi olduğu söylenebilir. “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda tevhidin “sahili olmayan engin bir deniz”⁴⁴ olarak tasvir edilmesi de tevhidin, dil vasıtası ile kuşatılamayacak bir bilgi türü olmasına ve bu sebeple de mükâşefe ilmi kapsamında değerlendirilebileceğine işaret etmektedir. Tevhidin ancak mükâşefe ilmi kapsamında belirginlik kazanacak olması, Gazzâlî’nin *Kimyâ-i Saadet*’in “Tevhid ve Tevekkül” kısmındaki şu ifadesiyle de teyit edilmektedir:

⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, c I, s. 275

⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 14.

⁴⁴ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 87.

“Tevhidi anlatmak uzun sürer ve tevhid ilmi bütün ilimlerin sonudur. Biz burada, yalnız tevekküle lazım olacak kadarını göstereceğiz.”⁴⁵

Gazzâlî’nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda tevhidi ele alışı, aslı yani mükâşefe ilmi itibariyle bir inceleme olmayıp tevekküle temel teşkil edişi açınsındandır. Mükâşefe ilmi itibariyle tevhid ise “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda sembolik bir dil ile sunulmuştur. Zira kendisinin de ifade ettiğı gibi, tevhidin fiil alanında kendini göstermesi, yani muâmele ilmi kapsamında ele alınabilecek bir mahiyet arz etmesi, ancak tevekkül sayesinde olmaktadır. Çünkü Gazzâlî’ye göre “sırf Allah’a güvenerek O’nu vekil tayin etmek” anlamına gelen tevekkülün zemininde, yegâne fâilin Allah olduğı yönünde bir inancın bulunması gerekmektedir. Nitekim “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın ilk alt başlığı, “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhidin Hakikatının Açıklanması” şeklindedir.

Mükâşefe ilminin, dile gelmeyen yapısı göz önünde bulundurulduğunda, mükâşefe ilmi kapsamında yer alan tevhidin, muâmeleyi merkeze alan *İhyâ* gibi bir kitapta nasıl olup da incelenebildiğı bir soru olarak durmaktadır. Gazzâlî de bu sorunun farkındadır ve tevhidin, biri mükâşefeye diğeri muâmeleye bakan iki yönünün olduğunu açıkça belirtmiştir:

“Temel konumundaki tevhide gelince, mükâşefe ilmi kapsamında yer aldığından onun hakkında konuşmak uzun sürer. Fakat mükâşefeye bağı bazı bilgiler, haller dolayısıyla ameller ile ilişkilidir. Ve muamele ilmi de ancak bunlar aracılığıyla tamamlanmaktadır. Bundan dolayı [burada söz konusu bilgilere] muâmele ilmi ile ilişkili olduğı ölçüde değineceğiz. Aksi halde tevhid, sahili olmayan engin bir denizdir.”⁴⁶

Gazzâlî, *İhyâ*’nın girişinde kitabın kapsamını belirlerken, mükâşefe ilminin amacını “yalnızca bilinenin (*ma ‘lûm*) keşfi”, muâmele ilminin amacını ise “[bilinenin] keşfi yanında [bu bilgiyle] amelde bulunmak” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla mükâşefe ilmi mutlak anlamda bilgiye dönük bir mahiyete sahipken, muâmele ilmi, hem bilgiyi hem de ameli içeren bir boyut taşımaktadır.⁴⁸ Buna göre tevhid, aslen

⁴⁵ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s. 739.

⁴⁶ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 87.

⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 13.

⁴⁸ Gazzâlî *İhyâ*’da müstakil her konuyu (makâm) üç kavram çerçevesinde ele alır: ilim (ya da *mârifet*), hâl ve amel. Bu kavramların birbirileri ile irtibatını “Sabır ve Şükür Kitabı”nda bir misal ile açıklar.

mükâşefe ilminin konusunu teşkil etse de, yukarıdaki alıntıda da belirtildiği üzere, haller (burada özel olarak tevekkül) dolayısıyla amelle de ilişkili olduğu için muâmele ilmi içinde değerlendirilme imkânına sahiptir.

B. Tevhidin Epistemolojik Yapısı

I. Bilginin Mahalli

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda bilgi (*ilim*) ile iman arasında sıkı bir ilişki vardır, zira her bilgi kalple tasdikten ibarettir ve iman da özü itibarıyla kalp ile tasdik demek olduğundan, iman ile bilgi özdeş hale gelmektedir. Gazzâlî’ye göre kalbin eğiliminin (*meyl*) güçlenmesi bir tasdik meydana getirmekte; kesin bilgi (*yakîn*) ise tasdikün kuvvetlenmesi ile oluşmaktadır.⁴⁹

Gazzâlî, tasdikün mahalli olarak akıl, nefis ve ruh ile eşanlamlı olan kalbe işaret etmektedir. Bilginin muhatabı olan bu kalp; bir cisim değil, insanın hakikati manasına gelen cevherdir. Gazzâlî insandaki bu manayı son derece sarîh bir ifade ile aktarır:

“Onun (*kalb*) hakikatini bilmek, sıfatlarını tanımak, Allah Teâlâ’yı tanımanın, bilmenin anahtarıdır. Onu bilmeye çok uğraş zira, o çok yüksek bir cevherdir. Meleklerle aynı cevherdendir. Onun (*kalb*) asıl madeni Allah Teâlâ hazretleridir. Oradan gelmiştir, tekrar oraya dönecektir.”⁵⁰

Pasajda görüldüğü üzere kalbin bir cevher olarak değerlendirilmesinin temelinde, ebedîliği ve gayri maddî yapısı yer almaktadır.⁵¹ Zaman ve mekân ile mukayyet olmayan ve bilginin mahalli olan kalbin, bilgi (*ilim*) ile irtibatı Gazzâlî tarafından bir misal ile izah edilir: “Bilen (*âlim*), eşyanın hakikatlerinin kendisinde yer etmiş olduğu kalpten ibarettir. Bilinen (*ma‘lûm*), eşyanın hakikatlerinin ta kendisidir. Bilgi (*ilim*) ise eşyanın hakikatlerinin kalp aynasında bilfiil var olmasından (*husûl*) ibarettir.”⁵² Gazzâlî insanın bilme kabiliyetini, bilinene tâbi olmasına bağlamıştır. Kalp, ayna ile

İlimi bir ağaca benzetir; haller o ağacın dalları, ameller ise meyveleridir. Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre ilim asıl konumundadır ve ilim hâlî, hâl de ameli doğurmaktadır; bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. VII, 214.

⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 273-274.

⁵⁰ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s. 18-20. (Tercümede küçük çaplı değişiklik yapılmıştır.)

⁵¹ Gazzâlî bilginin mahalli olarak ele aldığı kalbi bir cevher olarak tanımlayarak, Eş‘arî kelâm geleneğinin ruh anlayışına muhalif bir tutum getirmiş olur. Çünkü Gazzâlî öncesi erken dönem Eş‘arî kelâm âlimleri (İmam Eş‘arî ve Bâkîllânî) ruhun latif bir cisim olduğunu ileri sürmüşlerdir; bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Eş‘ariyye”, *D.İ.A.*, İstanbul, c. XI (1995), s. 447-455.

⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s. 47.

tasvir edilir ve kendisine yansıyabilecek suretlere tâbi durumdaki bir varlık olmakla nitelenir. Kalbe yansıyabilecek olan bilinendir; bilinen ise eşyanın, yani varlıkların hakikatidir. Kalp, kendine bakan veçhesiyle, sadece devamlı parlatılması gereken bir aynadır. Dolayısıyla kalpte bilginin bilfiil var olması, fâili kalp olan bir fiil değildir. Kalp, sadece bilginin mahallidir; kalbinde eşyanın hakikati hâsıl olmuş kişi de bilginin muhatabı durumundaki bilendir. İşte bu muhatabın sahip olduğu cevher; kalp, akıl, nefis ve ruh ile isimlendirilir.

a. Kalp

İhyâ'da kalp kelimesinin iki manasına işaret edilmektedir: Cismânî kalp ve ruhânî kalp. Cismanî kalp, kanın vücuttaki dolaşımını sağlayan bir organdır. Ruhânî kalp ise *latife-i rabbâniye-i ruhâniye* (rabbânî ve ruhânî latif bir varlık) olarak isimlendirilen, mahiyetine dair de izahat yapılmayan bir cevherdir.⁵³ Bu iki kalp arasında bir irtibat mevcuttur, ancak Gazzâlî bu irtibatın hakikatini açıklamayı iki sebepten dolayı uygun görmez. İlki, bu irtibatın mükâşefe ilmi kapsamında olması; ikincisi ise Hz. Peygamber'in ruhun esrarı hakkında konuşmamış olmasıdır.⁵⁴ Bu sebeple de beden bir parçasından ibaret olmayan, ruhânî bir mahiyete sahip olan kalbin, hakikati itibariyle değil, sadece sıfat ve halleri itibariyle aktarılabileceği anlaşılmaktadır. Kalbi, sıfat ve halleri ile bilmek; kalbin muâmele ilmi açısından bilinmesi demektir. Muâmele kapsamında kalbin sıfat ve halleri itibariyle incelenmesi, nihayetinde bizi, kalbin Allah'ı bilme potansiyeline sahip bir varlık olduğu sonucuna götürecektir ki, kalbin bu potansiyelinin açığa çıkışı ise mükâşefe ilminin konusudur ve bunun neticesinde kalp, Gazzâlî'nin *İhyâ*'nın "Kalbin Olağanüstülükleri Kitabı"nda (*Acâibu'l-kalb*) açıkladığı şu hedefe (*maksûd*) ulaşabilmektedir:

"Kalp öyle bir varlıktır ki, insan onu bildiği zaman nefisini; nefisini bildiği zaman da Rabbini bilmiş olur. İnsan kalbi bilmediğinde ise nefisini, nefisini bilmediğinde de Rabbini bilmemiş olur. Çünkü kalbini bilmeyen kimse; kalbi dışındakileri hiç bilemez."⁵⁵

⁵³ Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s. 14.

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s.14.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s. 10-11.

Buna göre kalp, insanı muâmele ilminin alanından mükâşefe ilminin alanına taşıyabilecek bir cevher özelliğindedir ve bu cevherin bilinmesi ile kişi kendisini (*nefs*) bilecek, bu da onu Allah'ı bilmeye (*marifetullah*) götürecektir. Gazzâlî kalp-nefs-*marifetullah* arasında kurduğu irtibatı şu meşhur hadisle ilişkilendirmektedir: “Kendini (*nefs*) bilen Rabbini bilir.”⁵⁶

b. Nefs

Bilginin mahalli olarak Gazzâlî'nin işaret ettiği bir diğer kavram nefstir ve onun da iki manası mevcuttur. İlk anlamı açısından nefis, insanda öfke ve arzu kuvvetlerini kendinde toplayan cevhere tekabül etmektedir. İkincisi anlamda ise insanın hakikati durumundaki “ruhânî kalp” manasındadır ve çeşitli mertebelerde açığa çıkmaktadır. Bu mertebeler, Gazzâlî tarafından *nefs-i emmâre* (kötülüğü emreden nefis), *nefs-i levvâme* (kınayıcı nefis) ve *nefs-i mutmainne* (huzura ermiş nefis) şeklinde sıralanmıştır. *Nefs-i emmâre*, kötülüğü emreden ve arzularına uyan nefse karşılık gelir. *Nefs-i levvâmede*, kişi Allah karşısında kendini kınayıcı, kusurlarını gören bir nefis haline gelir. Gazzâlî'nin üçüncü zikrettiği nefis mertebesi ise *nefs-i mutmainnedir*. *Nefs-i mutmainne*, Allah'ın emir ve iradesi altına giren, huzura ermiş nefstir.⁵⁷ Nefs, bu mertebelerdeki yolculuğu ile kalbi, hedeflenen bilginin mahalli olan “ruh”a taşır. Ruh ise marifetullaha mahal olacak asıl cevher konumundadır.

c. Ruh

Gazzâlî'ye göre kalp ve nefis gibi ruhun da iki manası vardır. İlk anlamıyla ruh, latif bir cisim manasına gelmekte ve canlılığı ifade etmek için kullanılmaktadır. İkincisi ise ruhânî kalbin tarifine karşılık gelmektedir: “O, insandaki bilen (*âlim*) ve algılayan (*müdrik*) latif [bir cevherdir] .”⁵⁸ Gazzâlî ruhun bir anlamını “Sana ruhtan sorarlar. De ki; Ruh rabbimin emrindendir” (el-İsrâ 17/85) âyetiyle ilişkilendirmektedir. Buna göre ruh, “olağanüstü, rabbânî bir *emr*”dir ve bundan dolayı

⁵⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s. 17.

⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s.16-17.

⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s.16.

akılların onun hakikatini idrak etmesi pek mümkün değildir.⁵⁹ Bu da onun bu yönüyle mükâşefe ilmi kapsamında olduğunu göstermektedir.

d. Akıl

Gazzâlî *İhyâ*'nın "İlim Kitabı"nda aklın dört farklı manasından bahsetmektedir. Bu manalardan ilki, insanın tabiatından gelen ve onu diğer canlılardan ayıran, bir bilme kabiliyeti (*garîze*) olarak akıldır.⁶⁰ *Garîze* olarak akıl, güneş ışığının göze nispetine benzetilerek izah edilmiştir. Gözde bir görme kabiliyeti mevcut olduğu gibi akılda da tabiatından getirdiği bir bilme potansiyeli vardır. Göz ile güneş ışığı arasındaki ilişki dikkate alındığında, akıl karşısında güneş konumunda bulunan şey Gazzâlî'ye göre Kur'an ve dindir (*şerî'at*).⁶¹

İkinci manada akıl ise zorunlu bilginin mahallidir. Bu ise ikinin birden çok olduğunun bilinmesi ya da bir kişinin bir anda iki yerde bulunamayacağının bilinmesi türünden zorunlu bilgilerdir. Bunu kelâmcıların "zorunlu" (*zarûrî*) olarak nitelediği ve hiçbir kazanım olmaksızın akıllı kişide mevcut olan bilgi ile özdeşleştiren Gazzâlî, *el-Munkız*'da akla özel olarak bu anlamıyla atıfta bulunmaktadır. Duyu bilgisinin karşısına yerleştirdiği ve "zorunlu bilgiler" olarak isimlendirdiği akıl, ona göre insanın bütün bilgilerinin üzerine inşa edildiği zemini teşkil etmektedir. Gazzâlî, "zorunlu bilgiler"ın mahalli olarak akla olan güvenini şöyle ifade etmektedir:

"On sayısının üçten büyük olduğunu bildiğim halde biri çıkıp bana 'Hayır aksine üç ondan büyüktür' dese ve bunu kanıtlamak için 'Ben asayı yılana çevirebilirim' iddiasında bulunsa ve asayı yılana çevirse, ben de bunu gözümle görsem, yine de bu sebepten bilgidimden şüphe etmem."⁶²

⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s.15-16.

⁶⁰ Gazzâlî'nin *el-Munkız*'da yer verdiği "fitrat"ı *garîze* olarak akılla ilişkilendirmek mümkün olabilir. İnsanın doğuştan sahip olduğu ve herhangi bir bilgi içermeyen boş yapıdaki fitratı, onun bilme potansiyeline karşılık gelmektedir ki, Gazzâlî de kendi hakikat arayışını bu fitrat üzerine inşa etmektedir; bkz. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 3, 48. Treiger da *garîze* akıl ile fitrat arasındaki tekabülüyle dikkat çekmektedir; bkz. Treiger, *Inspired Knowledge In Islamic Thought*, s. 22-23.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s.322-323. Gazzâlî, *Mişkât*'ta da aklın uyarıcısı olarak "hikmet dolu söz"e atıfta bulunmaktadır. Ona göre akıl, bazı şeyleri hemen kavrayamayabilmektedir ve onu harekete geçirecek şey, "hikmet dolu söz"dür. Hikmet nuru parlayınca bilkuve gören insan bilfiil gören haline gelecektir. En büyük hikmet, Allah'ın kelâmı ve bunlar içinde de özellikle Kur'an'dır. Kur'an'ın "nur" olarak nitelendiği âyetlere (et-Teğâbün 64/8 ve en-Nisâ 4/174) atıfta bulunan Gazzâlî'ye göre görme güneş ışığı sayesinde tam anlamıyla gerçekleştiği gibi, aklın bilmesi açısından da Kur'an âyetleri güneş konumundadır; bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 45.

⁶² Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 3-4. Gazzâlî, yine *el-Munkız*'da insandaki bilme yetilerinin gelişiminden bahsederken şöyle bir sıralama yapmaktadır: Boş durumdaki fitrat, beş duyu, temyiz gücü, akıl ve [kalp]

Üçüncü manadaki akıl, kişinin tecrübe yoluyla edindiği bilgileri ifade ederken, dördüncü anlamdaki akıl ise insanın doğal olarak sahip olduğu aklının “işlerin sonuçlarını” bilebilecek ve arzu gücünü kontrol altına alabilecek bir seviyesine yükselmesine karşılık gelmektedir. Gazzâlî’ye göre ilk anlamdaki akıl kök ve temel vazifesini görmekte olup ikinci manadaki akıl onun bir dalı (*fer’*) konumundadır. Üçüncü aşamadaki akıl ise ilk iki kademedeki akıldan kaynaklanmaktadır; zira doğal olarak sahip olunan akıl ile zorunlu bilgiler sayesinde insan tecrübî bilgilere ulaşabilmektedir. Dördüncü ve son aşamadaki akıl ise bu ağacın meyvesi (*semere*) durumundadır ve nihaî amacı oluşturmaktadır. Gazzâlî ilk iki anlamdaki aklın insanda doğal olarak bulunduğunu, son ikisinin ise kazanım (*iktisâb*) yoluyla elde edildiğini vurgulamaktadır.⁶³

Gazzâlî’nin bilginin mahalli olarak akla yönelik yaklaşımını tespit etmek için *Mişkâtü’l-envâr*’daki güçlü “akıl” vurgusuna değinmek gerekmektedir. *Mişkât* “nur” kavramının analizini merkeze alan bir eserdir ve bu analizler bir noktadan itibaren nur ile akıl arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. “Nur”un öncelikle, kendisi aydınlık olan ve kendisi aracılığıyla başka şeylerin de görüldüğü güneş gibi parlak cisimler için kullanıldığına dikkat çeken Gazzâlî, nurun, daha çok halk tarafından anlaşılan bu anlamının ötesinde başka bir anlamın bulunduğunu belirtmektedir. Nurun “sırrı ve ruhu” olarak nitelediği bu anlama göre nur, algılamak (*idrâk*) açısından açık ve belirgin olmayı (*zuhûr*) ifade etmektedir ki, bu durumda görülen nurdan ziyade gören nur, “nur” adını almaya daha layık olmaktadır. Seçkinlerin (*havâss*) nurla ilgili ulaştığı anlayış onu “gören nur” ile özdeşleştirse de “gören nur” olarak göz (*nûru basari’l-ayn*), bu noktada bazı kusurlarla malul gözükmemektedir. Gazzâlî, yedi noktada gözün kusurlarını sıralamaktadır: Göz kendini göremez, uzağı göremez, perdenin arkasını göremez, varlıkların iç yüzünü göremez, sadece bazı varlıkları görebilir, sadece cisimlerin niteliklerini görebilir ve gördüklerinin çoğunda da yanılgıya düşer.⁶⁴

gözü. Burada akıl, “varlığı zorunlu, mümkün ve imkânsız olanlarla daha önceki aşamalarda bulunmayan şeyleri idrak ede[n]” bir güç olarak tasvir edilmektedir ki, “varlığı zorunlu, mümkün ve imkânsız olanlar” tabiri, açıkça “zorunlu bilgiler”e tekabül etmektedir; bkz. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 48.

⁶³ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 321.

⁶⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 40-43. Gazzâlî’nin duyu güçlerinin kusurlarına dair *el-Munkız*’daki açıklamaları için bkz. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 5-7.

Gazzâlî, bu aşamada “gören nur” olarak nurun anlamını bir kademe daha derinleştirerek gözün karşısında gerçek anlamda “gören nur”un akıl olduğunu vurgulamaktadır. Gözdeki yedi kusurun hiçbirisiyle malul olmadığını ve insanın kalbinde yer aldığını düşündüğü bu “göz”ün akıl, ruh ya da insanî nefis olarak isimlendirilebileceğini ifade eden Gazzâlî, bunlar içinden halkın daha çok kullandığı “akl”ı tercih ederek onu, “akıllıyı emzikli çocuktan, hayvan ve deliden ayırt eden güç” olarak tanımlamaktadır⁶⁵ ki, bu, *İhyâ*’daki bir *garîze* olarak akıl tanımına denk düşmektedir.

Gazzâlî bu anlamdaki aklın algıladığı şeylerin ise zorunlu ve tümel bilgiler olduğunu ve bu bilgilerin “âdeta akılda [doğuştan itibaren] hazır durumda” bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁶ *Mişkât*’ın ikinci bölümünün sonlarına doğru insanın bilişsel güçlerine dair tasnifinde zorunlu ve tümel bilgilere sahip olan aklı “aklî ruh” olarak isimlendirmekte; doğuştan getirilen bir kabiliyet olarak akıl ile zorunlu ve tümel bilgilere sahip olan aklı özdeşleştirmektedir.⁶⁷ Aynı tasnif bağlamında Gazzâlî iki aşamadan daha bahsetmektedir. Bunlardan ilki fikrî ruhtur ve saf aklî bilgileri alıp onlar arasında sentezler yaparak yeni bilgiler üretme anlamına gelmektedir.⁶⁸ Fikrî ruhun bu çerçevede *İhyâ*’da zikredilen anlamlardan üçüncüsüyle ilişkilendirilmesi mümkündür. Diğer aşama ise kutsî-nebevî ruhtur. Gazzâlî’ye göre bu ruh, peygamberlere ve bazı velîlere özgüdür ve gayba ait bilgiler, ahiret ahvâlî, göklerin ve yerin melekûtuna dair bir kısım bilgiler, hatta aklî ve fikrî ruhun ulaşamadığı metafizik alana dair bazı bilgiler bu ruh yoluyla aydınlığa kavuşmaktadır.⁶⁹ Öyle anlaşıyor ki, bu kutsî-nebevî ruh, *İhyâ*’da dördüncü sırada yer verdiği ve nihaî gaye olarak nitelediği akla denk gelmektedir. Gazzâlî *Mişkât*’ta bu seviyenin ayırt edici bir diğer özelliğinin, sadece kendisini ve başkasını görmekle kalmayıp kendisi vasıtasıyla başkasının da görebilir hale gelmesi olduğunu vurgulamaktadır. Bu özelliği sebebiyle o, başkasına hiçbir etkisi olmayan “nur”a kıyasla, “nur” adını almaya daha layıktır ve Gazzâlî tarafından “aydınlatan چراغ” (*sirâc münîr*) olarak adlandırılmaktadır. Allah’ın Kur’ân’da Hz. Peygamber’i bu şekilde isimlendirmesini (el-Ahzâb 33/46) de bu

⁶⁵ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 41.

⁶⁶ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 45.

⁶⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 68-69.

⁶⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 68-69, 71-72.

⁶⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 63, 71-72.

çerçevede açıklayan Gazzâlî, bütün peygamberlerin birer çerağ olduğunu, onlar seviyesinde olmasa da âlimlerin de birer çerağ olarak değerlendirilebileceğini vurgulamaktadır.⁷⁰

Gazzâlî'ye göre söz konusu aydınlatan çerağlar, gözün görebilmek için güneş ışığına muhtaç oluşu gibi, hem aydınlık oluşlarını hem de başkalarını aydınlatışlarını kendi dışındaki bir kaynaktan almak durumundadır. Bu kaynak, onun, “melekût âlemi” olarak isimlendirdiği “ulvî, ruhanî ve nuranî” âlem ve oranın sakini durumundaki meleklerdir.⁷¹ Gazzâlî, melekût âleminin de nurunun kendisinden kaynaklanmadığını, bir başka kaynağa muhtaç olduğunu belirterek bu nur verişin nihaî ve gerçek bir kaynağının olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu durumda İlk Nur, “nur” adını almaya en layık olandır ve onun dışında kendisine “nur” adı verilen her şeye bu isim ancak mecaz yoluyla verilmiştir.⁷²

II. Mertebeleri İtibariyle Tevhid

Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda, bilgi mertebelerini izah etmek için bir analogiye başvurur. Bu analogiye göre; tevhid ve mertebeleri, ceviz ve katmanlarına benzemektedir. Cevizin dış kabuk (*kışru'l-kışr*), iç kabuk (*kışr*), öz (*lüb*), özün özü (*lubbü'l-lüb*) olan dört kısımdan oluşması gibi tevhid de dört mertebeden meydana gelir. Gazzâlî tevhid mertebelerinin birbirine nispetle olan değerini, cevizin katmanlarının sağladığı fayda ile açıklar. Dış kabuğun faydası yok denecek kadar azdır; yenilemez, yakılmak istense ateşi söndürür; tek faydası cevizi bir süreliğine korumasıdır. Alt kabuk ise cevizin içini koruyup onu bozulmaktan muhafaza etmektedir, hem de yakıldığı takdirde fayda sağlamaktadır. Öz ise kabuğa nispetle asıl konumundadır, yendiği takdirde bedene fayda sağlar. Ancak özün özüne nispetle

⁷⁰ Gazzâlî bu akıl mertebesinin ne oranda vehbî ya da kesbî olduğu hususunu muğlak bırakmaktadır. *İhyâ*'daki dörtlü akıl tasnifinde üçüncü ve dördüncü seviyedekilerin kazanım yoluyla elde edildiğini söylerken, *Mışkât*'taki anlatı ise bunun vehbî olduğu izlenimi vermektedir. Belki peygamberler açısından bunun vehbî olduğu sonucuna ulaşmış, aynı akıl seviyesine sahip olan Allah'ın velî kulları açısından bunun kazanıma dayalı bir yönünün olduğu ileri sürülebilir.

⁷¹ Gazzâlî, *Mışkâtü'l-envâr*, s. 48-49. Gazzâlî melekût âlemi ile şehâdet âlemi arasında sıkı bir ilişki öngörmektedir. Bu ilişkinin Gazzâlî'nin filozofların nedensellik anlayışına yönelik eleştirileriyle nasıl uzlaştırılabileceği meselesini, ikinci bölümde özel olarak inceleyeceğiz.

⁷² Nitekim birinci faslın başlığı, “Gerçek nurun yüce Allah olduğu ve Allah'tan başkasına “nur” isminin hakiki değil mecazî olarak verilmesinin açıklanması üzerine”dir. Asıl nura nispetle diğer nurları niteleyen bir diğer kavram *müsteârd*dir.

sadece bir posa konumundadır. Çünkü özün özü, yani cevizin yağı cevizden ayrı olmayan, ancak görünür de olmayan ve özel bir çabayla elde edilebilecek en değerli kısımdır. Cevizin yağı, sadece bir kere ateşin değmesi ile yanan, yandığında ısıtan, aydınlatan, cevizin aslıdır.⁷³

a. Birinci Mertebe: Dilin Tevhidi

Tevhidin birinci mertebesi, ceviz analojisine göre cevizin dış kabuğuna tekabül etmektedir. Tevhide bu düzeyde sahip olanlar için tevhid, dil ile kelime-i tevhidin söylenmesinden ibarettir. Kelime-i tevhidi diliyle ifade edenlere “muvahhid” denmektedir.

Gazzâlî *İhyâ*’da tevhidin ilk mertebesini şöyle açıklamaktadır: “[Tevhidin] ilk mertebe[si], insanın diliyle “Allah’tan başka ilah yoktur” derken kalbinin bunun farkında olmaması ya da münafikların tevhidi gibi [diliyle söylediğini] kalbinin inkâr etmesidir.” Bu anlamıyla tevhid, kişiyi, Gazzâlî’nin tabiriyle, “dünyada kılıç ve mızraktan” korumaktadır. Gazzâlî bununla, kalbiyle inkâr etse de veya gerçekliğinin farkında olmasa da diliyle kelime-i tevhidi söyleyen kişinin, “muvahhid” sayılacağına ve dolayısıyla canının, malının, ırzının güvence altında olacağına işaret etmektedir.⁷⁴

Tevhidin bu mertebesiyle ilgili *İhyâ*’da bu tasvirle yetinen Gazzâlî, *el-İmlâ*’da ise bunu daha ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bu ayrıntının merkezinde de yukarıda *İhyâ*’dan alıntılanan pasajdaki “kalbin tevhidin farkında olmaması ya da (...) kalbin onu inkâr etmesi” tabiri yer almaktadır. Gazzâlî, *İmlâ*’da “[tevhidle] ilişkileri sadece dil düzeyinde kalanlar” (*ehlü’n-nutki’l-mücerred*) şeklinde isimlendirdiği bu mertebeyi dört gruba ayırarak incelemektedir. Bu grubun *İhyâ*’da olduğu gibi, ortak özelliği kelime-i tevhidi dille söylemeleridir (*ikrâr*). Bu grup içindeki ilk sınıf, kelime-i tevhidi, “Allah’tan başka ilah yoktur” kısmı yanında “Muhammed O’nun elçisidir” kısmını da katacak şekilde dille ifade etmekte, ancak bunu kalben tasdik etmemektedirler. Gazzâlî’ye göre bu tür kimseler, dilleriyle ikrar ettikleri tevhidin hakikatini araştırma zahmetine katlanmak istememişler; bu da ya tembelliklerinden ya da araştırıp öğrendikleri takdirde birtakım inanç ve amellerden sorumlu olmaktan

⁷³ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 87-89.

⁷⁴ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 87.

korktuklarından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî bu kişileri tıp tahsil etmek isteyen ya da tıp tahsil etmesi kendilerine teklif edilen kimselere benzetmektedir. Bu kişi, tıp tahsil ettiği takdirde, her türlü bedensel arzusun sağladığı lezzetlere dönük tutumunu değiştirebilecek bilgilere vâkıf olmaktan korktuğu için bundan geri durmaktadır.⁷⁵

İkinci sınıf, ilk sınıf gibi kelime-i tevhidi dille ifade etmekte, ancak buna tevhidle birlikte bulunması düşünülemeyecek başka sözleri de katmaktadır. Gazzâlî, buna örnek olarak aşırı Şîî grupların⁷⁶ “Ali ilahtır” sözünü vermekte ve bunları “zındıklar” (*zenâdika*) olarak isimlendirmektedir.⁷⁷ Üçüncü sınıf ise dilleriyle kelime-i tevhidi söyleseler de kalplerinde buna aykırı bir inancı açıkça besleyen ve *ehl-i ilhâd*la bir araya geldiklerinde içlerindeki küfür inancını açıkça dile getirenlerden oluşmaktadır ve Gazzâlî bunları “münafık” olarak isimlendirmiştir. Dördüncü sınıf, öncelikle tevhidi hiçbir şekilde bilmeyen, böyle bir ortamda yetişmemiş, muvahhidleri hiç tanımamış, onların arasında yaşamamış kimselerden oluşmaktadır. Gazzâlî’ye göre bu tür insanlarla bir şekilde karşılaşıldığında onlardan kelime-i tevhidi dilleriyle söylemeleri istenir ve onlar da manasını bilmeden dilleriyle bunu ikrar ederler. Gazzâlî bu sınıfa, aklî melekeleri çok zayıf, kendilerine anlatılanı anlayamayacak seviyedeki insanları da dâhil etmektedir. Bu kimseler de manasını anlamadan sadece etrafındakileri taklit ederek kelime-i tevhidi dilleriyle ifade etmektedirler.⁷⁸

el-İmlâ’daki bu dörtlü tasnif *İhyâ* ile karşılaştırıldığında, aslında ilk üç sınıfı *İhyâ*’da kelime-i tevhidi dille ifade etmesine rağmen kalben inkâr ettiği belirtilen “münafıklarla” özdeşleştirmek veya *el-İmlâ*’daki ilk üç grubun, *İhyâ*’daki “münafık” kategorisinin ayrıntılandırılmış bir şekli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu durumda dördüncü sınıf ise *İhyâ*’da “kalbi tevhidin farkında olmayan” kimseler olarak açıklanan gruba tekabül etmektedir. Gazzâlî’nin *el-İmlâ*’da dördüncü sınıftaki insanların cehennemlik olduğuna hükmedilemeyeceği, onların nihayetinde Allah

⁷⁵ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 254.

⁷⁶ Gazzâlî bu gruplara örnek olarak Sebeiyye’yi vermektedir. Sebeiyye, Abdullah b. Sebe’ye nispet edilen ve Hz. Ali’nin ilâhlığını, ölümsüzlüğünü, Hz. Peygamber tarafından vasî tayin edildiğini, ölmediğini ve geri döneceğini ileri sürmüş bir firkadır; bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, “Abdullah b. Sebe”, *D.İ.A.*, c. I (1988), s. 133-134; Mustafa Öz, “Gâliyye”, *D.İ.A.*, XIII (1996), s. 333-337.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 255.

⁷⁸ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 256. Gazzâlî kelime-i tevhidin, manasını bilmeksizin tasdik edilebilmesinin imkânını *İlcâmu’l-avâm*’da da dillendirmektedir. Ona göre özellikle halk hakikatine vâkıf olamayacakları şeyleri genel tarzda tasdik etmeleri mümkündür, hatta bu onlardan beklenen şeyin ta kendisidir; bkz. Gazzâlî, *İlcâmu’l-avâm*, s. 37.

tarafından bağışlanarak cennete gireceklerine dair hadis üzerinden yaptığı değerlendirme de bu yorumumuzu desteklemektedir: “Allah, ‘Meleklerin ve peygamberlerin şefaati sona erdi sadece benim şefaati kaldı’ dediğinde; hiçbir iyilik yapmamış topluluklar cehennemden çıkartılır.”⁷⁹

b. İkinci Mertebe: Halkın ve Kelâmcının Tevhidi

Tevhidin ikinci mertebesi, ceviz analojisindeki cevizin iç kabuğuna tekabül etmektedir. İlk tevhid mertebesinde olduğu gibi bu mertebedeki kişi de “muvaḥḥid” olarak isimlendirilmiştir. İkinci mertebedeki “muvaḥḥid”, kelime-i tevhidi dili ile ifade ettiği gibi kalbi ile de tasdik etmektedir. Gazzâlî’ye göre halkın ve kelâmcıların tevhidi bu mertebede yer almaktadır.

Gazzâlî bu tevhid mertebesini, kalbe atılmış bir düğüm (*ukde*) olarak nitelemektedir. Avâmın (halk) dilindeki kelime-i tevhid, kalpte de hâsıl olduğunda orada bir düğüm halini alır. Muvahhidin kalbindeki tasdik düğümünü zayıflatan ise bid‘attır ve bu düğümün cevizin dış kabuğu gibi bir mahfazaya ihtiyacı vardır. Düğümün açılmasını engelleyecek, onu muhafaza edecek olan ise kelâm ilmidir. Gazzâlî düğümün gevşemesini ve çözülmesini engellemeye çalışacak olan kelâmcıları, bu tevhid mertebesine dâhil ederek; kelâmcıların tevhid inancını, ortalama anlayış kabiliyetine sahip insanlar (halk) ile aynı mertebede değerlendirmiştir: “Kelâmcı avâmdan inanç bakımından değil, bid‘atçının o düğümü çözmek için geliştirdiği çareyi boşa çıkarmak üzere [sahip olduğu] söz (*kelâm*) düzenleme sanatıyla ayrılmaktadır.”⁸⁰ Gazzâlî’nin kelâm ilmini bir savunma disiplini olarak konumlandırma çabasının bir ürünü olarak görülebilecek bu yaklaşımın izlerine “İlim Kitabı”nda da rastlamak mümkündür:

“Kelâmcının din açısından sahip olduğu şey, avâmın da ortak olduğu inançtan başka bir şey değildir. Bu ise kalbin ve dilin zâhiren yaptığı ameller kapsamındadır. [Kelâmcının] avâmdan ayrışması ancak mücadele ve muhafaza disiplini sayesinde olur.”

⁷⁹ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 256. Gazzâlî, *Kimyâ*’da ise tevhidin birinci mertebesini, kelime-i tevhidi dille söyleyip kalben onun içeriğine inanmamak şeklinde ifade ederek bunu münafıkların imanı ile özdeşleştirmektedir; bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s. 739. *İhyâ* ve *el-İmlâ*’daki ayrıntılı tasnifle karşılaştırıldığında *Kimyâ*’daki anlatı bir çelişki gibi görünse de bunu hem *Kimyâ*’nın muhtasar yapısıyla hem de tevhidin dördüncü mertebesine kıyasla birinci mertebenin her halükârda bir tür “nifak” içermesiyle açıklamak mümkündür.

⁸⁰ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 88.

Yüce Allah'ı, sıfatlarını, fiillerini ve işaret ettiğimiz diğer bütün şeyleri bilmeye gelince, bunlar mükâşefe ilminde [incelenmektedir] ve kelâm ilmi yoluyla elde edilmesi mümkün değildir. Bilakis kelâm ilmi neredeyse bunlar için bir perde ve engel konumundadır.”⁸¹

Gazzâlî *el-İmlâ*'da ise tevhidin ikinci mertebesindeki kimseleri “salt itikat ehli” (*ehlü'l-i'tikâdi'l-mücerred*) olarak isimlendirmiştir. İtikat ehli, delilsiz bir şekilde itikada sahip olanlardır ve üç alt sınıfa ayrılmaktadır. İlk sınıf, dilleri ile söyledikleri kelime-i tevhide, kalplerinde yalanlama ve tereddüt olmaksızın delilsiz bir şekilde inananlardır ve bunlar “mukallit” olarak isimlendirilir. Bu mertebedeki kimselerin anlayışlarında eksiklik mevcuttur ve bu sebeple akıl yürütme ve ispat yöntemleriyle inançlarını gerekçelendirmekle mükellef tutulmamışlardır.⁸² Dillerinde ikrar ve kalplerinde de tasdikin bulunması sebebiyle makbul bir inanca sahiptirler, ancak istidatları dolayısıyla ilâhi sıfatlara hakkıyla inanma konusunda bir kabiliyete de sahip değildir.⁸³ Bu sınıf taklidî bir imana sahip olan avam sınıfının inancını temsil etmektedir.

İkinci sınıftakiler de “mukallit” kategorisindedirler. Onların da inançları hem dil hem de kalp düzeyinde söz konusudur, ancak bunun yanında birçok hayal ürünü (*mehâyîl*) düşünceye de sahiptirler. Bu sınıftakiler kendi hayal ürünlerinin delil ve kanıtlama olduğunu zannetmektedirler.⁸⁴ Bu zan onların imanını birinci sınıfa göre daha kuvvetli kılmaktadır, çünkü mukallit olduklarını bilmeden itikatlarına dair delil getirme çabasındadırlar, hatta bu deliller yoluyla da “ârif” olduklarını düşünmektedirler.⁸⁵ Gazzâlî bu kimselerin isabetsiz olan delillerinin bir hayal ürünü olduğunu, ancak gerçek (*hak*) bir itikada sahip olduklarını vurgular. Onlar Allah'ın diğer sıfatlarını hakkıyla anlama kabiliyetine sahip olmasalar da “vücûd” sıfatına tam olarak inanmaktadırlar ve bu, onları “itikat ehli” kılmaktadır.⁸⁶

⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 86. Gazzâlî *el-Munkız*'da hakikati arayan gruplar arasında kelâmcıları ele alırken, kelâm ilminin gayesini Ehl-i sünnet inancını muhafaza olarak belirlemekte ve Ehl-i sünnet'i savunmanın ötesine geçerek cevher-araz gibi metafizik tartışmalara girdikleri için kelâmcıları eleştirmektedir ki, bu, “İlim Kitabı”ndaki tavrıyla da uyumlu gözükmemektedir; bkz. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 11-12. Gazzâlî'nin kelâm ilmi ve kelâmcılar hakkındaki tutumuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Demir, “el-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar”.

⁸² Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 268.

⁸³ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 276.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 268.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 275.

⁸⁶ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 275.

Üçüncü sınıftakiler de kelime-i tevhidi dilleri ile ikrar, kalpleri ile tasdik ederler. Bu sınıf, ikinci sınıfa nazaran, kabiliyetleri yeterli olduğu halde akıl yürütmeyi (*nazar*) tercih etmemiştir. İnandıklarına delil getirme kabiliyetleri olduğu halde, rahat bir hayatı tercih ettikleri için akıl yürütmemektedirler.⁸⁷ Bunun yanında onlar, Allah'ın varlık (*vücûd*), birlik (*vahdâniyet*) ve hayat sıfatlarına gerçek (*hak*) bir itikat ile inanmışlardır. Diğer sıfatlara yönelik inançları ise bid'at ve dalâlet türündendir. Gazzâlî, bu sınıfın kabiliyeti yeterli olduğu halde ilâhi sıfatların tümüne gerçek bir inanç ile inanmayıp bunun yanında bâtil görüşlere de sahip olduklarını; bundan dolayı da açık bir küfür içinde bulunmadıklarını ifade etmiştir. Döneminde âlimler tarafından bu sınıfın çeşitli tartışmalara yol açarak küfür ehli olup olmadığının tartışıldığını belirtse de, Gazzâlî bu kimselerin itikat sahibi olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁸

c. Üçüncü mertebe: *Mukarreblerin* Tevhidi

Tevhidin üçüncü mertebesi, ceviz analojisinin öz (*lûb*) kısmına karşılık gelmektedir. Bu mertebedeki kimseler “Allah’a yakın olanlar” (*mukarrebûn*) olarak isimlendirilmiştir.⁸⁹ Gazzâlî *el-İmlâ*’da bu isimlendirmeyi; *mukarreblerin* cehalet karanlığından uzak, ilim ve marifet aydınlığına yakın olmaları ile ilişkilendirmektedir.⁹⁰

Gazzâlî tevhidin birinci ve ikinci mertebesinde, tevhidin kalpteki konumunu lafzen (kelime-i tevhid) ele alırken; bu mertebede ise tevhidi, manasının kalpte açığa çıkması (*inkişâf*) bakımından incelemektedir, çünkü bu aşamadakilerin tevhidi, “insanın [diliyle] söylediğini Hakk’ın nuru sayesinde keşif yoluyla [bizzat] görmesi (*şâhid*)”nden ibarettir.⁹¹

Öncelikle Gazzâlî’nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda tevhidin bu mertebedeki anlamını merkeze aldığı ve “...tevhid ilmi bütün ilimlerin sonudur. Biz burada, yalnız tevekküle lazım olacak kadarını göstereceğiz.”⁹² diyerek bu mertebeye işaret ettiği belirtilmelidir. Diğer mertebelere nispetle, Allah’a yakın olanların

⁸⁷ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 271.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 275.

⁸⁹ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 87.

⁹⁰ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 289.

⁹¹ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 87.

⁹² Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s. 739.

tevhidinin ilk özelliği; keşf ve müşâhedenin başladığı aşamayı oluşturmastır. Yukarıdaki tanımda da belirtildiği üzere Gazzâlî keşfi, kişiyi müşâhedeye kadar ulaştırabilecek vehbî bir yöntem (*tarîk*) olarak ele almaktadır. Keşfin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda müstakil bir tanımı olmamakla birlikte, “Kalbin Olağanüstülükleri Kitabı”ndaki karşılığı *ilham*dır.⁹³ İlham, delil getirme (*istidlâl*) ve öğrenme (*ta'allüm*) olmaksızın gerçekleşen, yani kesbî olmayan, bilgi türünü ifade etmektedir. Herhangi bir çaba (*kesb*) olmadan kalpte gerçekleşen bu bilgi ikiye ayrılır. İlki, bilgiyi getiren meleğin müşâhede edilmesi ile olur ki, bunun ismi *vahiy*dir ve peygamberlerin kalbinde hâsıl olur. İkincisinde de kalpte bir çaba olmaksızın bilgi meydana gelir, ancak bu bilginin vasıtası olan melek bizzat müşâhede edilmez ve bunun ismi *nefsî ilham*dır. Bu ilham türü ise velîlerin (*evliyâ ve asfiyâ*) kalbinde hâsıl olur. Bu bilgi ile kalpte bir nur doğar, kişinin göğsü (*sadr*) açılır ve melekût âleminin sırrı ona keşfolur.⁹⁴

Allah’a yakın olan kimselerde, müşâhede neticesinde, birlik (*vahdet*) ve çokluk (*kesret*) ayrımına dair bir bilgi hâsıl olmaktadır. Gazzâlî “birlik” ile Yaratıcı’ya, “çokluk” ile de O’nun dışındaki bütün varlıklara (*eşyâ*) atıfta bulunmaktadır.⁹⁵ Bu mertebedeki kişinin Allah’ın özellikle *el-Vâhid* ve *el-Kahhâr* oluşunu bildiğine dair Gazzâlî’nin vurgusu dikkat çekicidir. Birlik ile çokluk arasındaki ayrıma vâkıf olan kişi, gördüğü her varlığın kaynağının “Bir” olduğunun daima bilincinde olan kişidir ve âlemdeki gerçek fâilin yalnızca Allah olduğunu müşâhede etmektedir. Gazzâlî, bu tevhid mertebesini “fiildeki tevhid” olarak nitelemektedir, çünkü bu mertebede bir tevhid anlayışına sahip olan kişi, gerçek fâilin Allah olduğunu bildiği için bu bilgi onun fiillerine de yansımakta ve “tevekkül”ü tam anlamıyla hayata geçirebilmektedir.⁹⁶

Gazzâlî bu mertebedeki birlik-çokluk ayrımının farkına varılmasını, *Kimyâ-ı Saadet*’te, *hâlık-mahlûk* ayrımı üzerinden açıklamakta ve bir ev sahibinin evde olduğunu başka bir kimsenin nasıl bilebileceği örneği üzerinden anlatmaktadır. Bir kimse, bir evin sahibinin evinde bulunmasına başka birinden duyarak inanabilir. Bu

⁹³ Gazzâlî mükâşefe ilmine, “Kalbin Olağanüstülükleri Kitabı”nda “ilhâmî ilimler” olarak atıfta bulunmaktadır; bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s. 68.

⁹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s. 67-68.

⁹⁵ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 87,89.

⁹⁶ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 87.

taklit ile gerçekleşen avâm sınıfının inancının temsilidir. Başka birinde ise ev sahibinin kullandığı ayakkabı, binek hayvanı gibi eşyaları evin çevresinde görerek bir inanç oluşabilir ki, bu da delil getirme yolunu takip eden kelâmcıların inancının temsilidir. Tevhidin üçüncü mertebesindeki kimse ise eve baktığında, evin sahibini müşâhede ederek onun evde olduğunu bilir. Bu kişi, zâhirî hiçbir delil olmamasına rağmen eve bakması ile sahibinin orada olduğu bilgisine ulaşır. Bu bilgi duyusal bir bilgi değil, bir müşâhededir. Tıpkı Gazzâlî'nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda ifade ettiği fiildeki tevhidde olduğu üzere; *mahlûkata* bakıldığında *hâlık*, fiilleri bakımından müşâhede edilir.⁹⁷

Misaldeki ev sahibi, *hâlık*, ev ise *mahlûk* ve mahlûkât içerisinde de *hâlık* bilme kabiliyetine sahip olan kalptir. *Hâlık*'ın varlığının bilgisi bu aşamalarda; zan, delil ve müşâhede ile kalpte meydana gelir. Üçüncü mertebede kişi, kalbin sahibini (*hâlık*) zan ve delil ile değil, bizâtihi müşâhede ile bilir. Bu esnada ise kişide kendi varlığı da dâhil olmak üzere *mahlûka* ya da çokluğa dair bilgi varlığını korumaktadır. Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda “fiilde tevhid” olarak isimlendirdiği bu mertebeye *Kimyâ-i Saadet*'te “tevekkül makamı” demektedir. Nitekim Tevekkül, *mahlûk* üzerindeki sebeplerin tek sebebe indirgenmesi, onun da *hâlık* olduğunun kalpte müşâhede edilerek bilinmesini ifade etmektedir.⁹⁸

Gazzâlî'nin, Allah'a yakın olan kimselerin O'nu, *el-Vâhid* ve *el-Kahhâr* ismi ile bildiğini vurgulamasının dikkat çekici olduğunu yukarıda belirtmiştik. Acaba bu iki ismin bu bağlamda özel bir anlamı var mıdır? Öncelikle *el-Vâhid* isminin Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği altı yerde de peşi sıra *el-Kahhâr* isminin yer aldığı hatırlanmalıdır.⁹⁹ Söz konusu âyetlerde Allah'ın birliğine ve yegâne kudret sahibi varlık olduğuna dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla tevhidin bu mertebesi açısından düşünüldüğünde, O'nun

⁹⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, s. 737, 739. Bu mertebenin, göz vasıtasıyla müşâhede edilerek kesinliğe sahip olmak manasındaki *ayne'l-yakîne* karşılık geldiğini söylememiz mümkündür. Tasavvuf ıstılahında, kesin bilgi üç kategoride değerlendirilir: *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn*. *İlme'l-yakîn*, kanıtlama ve delille; *ayne'l-yakîn* keşf ve ilham ile müşâhede edilen bilgi iken *hakka'l-yakîn* ise saf ve mutlak anlamıyla müşâhedenin gerçekleştiği ve Allah'ın zâtına dair marifete şahit olma durumunu ifade etmektedir; bkz. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 179.

⁹⁸ Gazzâlî, *el-İmlâ*'da da üçüncü tevhid mertebesi, “Allah'a yakın olanların müşâhadesi ise *mahlûkâta* baktıklarında onların sonradan varlığa gelişlerini, yani *hâdis* oluşlarını görmeleri olarak tanımlanmıştır; bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 288.

⁹⁹ Bkz. Yûsuf 12/39; er-Ra'd 13/16; Sâd 38/65; ez-Zümer 39/4; İbrahim 14/48; el-Mü'min 40/16.

dışında bir fâilin var olmadığının bilincine varan kişi, aynı zamanda onun mutlak birliği ve kudretinin de farkında olacaktır.

Diğer yandan Gazzâlî, Allah'ın isimlerini özel olarak ele aldığı *el-Maksadü'l-esnâ* adlı eserinde, *el-Kahhâr*'ın “ruhu ihyâ eden” manasına geldiğini ifade etmekte, fakat bunu çok fazla açıklamamaktadır.¹⁰⁰ Bu noktada *el-İmlâ*'da dördüncü mertebedeki bazı kimselerin üçüncü mertebeden geçerek bu aşamaya ulaştıklarına dair sözleri¹⁰¹ bize bazı irtibatlar kurma imkânı verebilir.¹⁰² Hatırlanacağı üzere kalp, nefis ve ruhun insandaki cevherin farklı isimleri olduğunu, ancak aralarında da bir hiyerarşi olduğunu ifade etmiştik. Allah'ı bilmeye mahal olan insanın kalbi; *emmâre*, *levvâme* ve *mutmainne* şeklindeki nefis mertebelerini aştıktan sonra bir *ruha* dönüşmektedir. Ruh tevhidin dördüncü ve nihaî mertebesindeki *sıddıkların* sahip olduğu cevhere tekabül etmekte ve bu seviyede kendilik bilincine dahi yer bırakmayan, sadece Bir'in hâkimiyeti söz konusu olmaktadır. Gazzâlî, öyle görünüyor ki, üçüncü mertebedeki *mukarreblerin* *el-Kahhâr* ismi sayesinde “ruhlarının ihyâ olması halinde”, yani kendilik bilinçlerinden de tamamen kurtuldukları durumda gerçek anlamda “birlik”e tekabül eden dördüncü tevhid mertebesine ulaşabileceklerini düşünmektedir.¹⁰³

el-İmlâ'da *mukarreblerin*, *sıddıklar* ile olan irtibatı daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu kimseler ortak bir paydaya sahip olmaları itibariyle, “selim basiret sahipleri” olarak isimlendirilmiştir. Bu payda, iki zümrenin de kendilerine ve mahlûkâta baktıklarında bir yazı (*hat*) görmelerine dayanır ki, bu yazı *ilâhî bir mektuptur*. İlâhî mektubun okunması sayesinde onlarda Yaratıcı'nın ebedî mâlik olduğu bilgisi meydana gelir. Bu bilgiye göre Yaratıcı'nın mülkü, kudretinin tahakkümü altında, kudreti iradesinin tahakkümü altında, iradesi de artmayacak ve azalmayacak olan ilminde *sabit* olarak mevcuttur. Buna sahip kimseler O'nun mülkünde her şeyin *Hâlık*'ın izni ile gerçekleştiğini aklederler ve aklettiklerini de aklederler.¹⁰⁴ Gazzâlî üçüncü ve dördüncü mertebe arasında ortak bir paydanın

¹⁰⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 155-156.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 298.

¹⁰² Gazzâlî bu geçişin çaba (*kesb*) ile elde edilemeyeceğini, ancak vehbî olarak gerçekleştiğini *el-İmlâ*'da şu cümleler ile aktarır: “O bilgilere çalışmakla değil sadece ilâhî lütuf ile ulaşılır. İşte o zaman o kimseye ‘İstemekle *sıddıkların* mertebesine geçme!’ denir. Çünkü o istemekle geçilmez, istemek onların makamına ulaştırarak bir yöntem değildir”; bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 339-340.

¹⁰³ Ruhun *Hâlık*ın kudret sıfatı ile olan irtibatı tezin ikinci bölümünde kalem misali çerçevesinde ele alınacaktır.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 250-251.

olduğunu aktarırken, aynı zamanda dördüncü mertebenin mutlak bir şekilde ayrıldığı müstakil noktayı da beyan etmiştir:

“Fakat [tevhidin] üçüncü sınıfında bulunanların her birinin kendini, ezelf olan Rabbini birleyen olarak bilmesi uzak bir ihtimal değildir ki, onlar *mukarrebler*dir. Dördüncü sınıftakilerden her biri ise sürekli olarak, Rabbini kendini tevhid ederken bilir. Bu kimseler *sıddıklar*dır ve *mukarrebler* ile aralarında çok fark vardır.”¹⁰⁵

Bu pasaj ile *mukarreblerin sıddıklardan ayrıldığı* en mühim noktanın, bir özne olarak tevhid etmeleri olduğu belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Gazzâlî’nin ifade ettiği üzere nihaî mertebede tevhid; *Hâlık*’ın *sıddık* olan kimselerin lisanı ile kendini tevhid etmesi olup bu konu ilgili başlıkta ele alınacaktır.

Mukarreblerin tevhid karşısında, birleme ameliyesini gerçekleştiren bir özne olarak mevcut oluşu ifade edildikten sonra, Gazzâlî *el-İmlâ*’da bu mertebeyi üç merhalede ele alır. İlki, *sırât-ı müstakîm* olarak isimlendirilmiştir. *Sırât-ı müstakîm* bu mertebedeki tevhide ulaştıran sebepler, yollar ve halleri kapsar.¹⁰⁶ Gazzâlî peygamberlerin *sırât-ı müstakîmi* beyan için gönderildiğini, meydana gelen mucizelerin ve onları takiben velîlerin kerametlerinin de *sırât-ı müstakîmin* bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple de Gazzâlî’nin *sırât-ı müstakîm* ile işaret ettiği bilgi, Hz. Peygamber’in her anlayış seviyesini kuşatan sözleridir ki, bunlar Kur’ân ve hadislerden ibarettir. Gazzâlî bu bilgiye muhatap olan kişiyi muâmele ilmi sınırlarında değerlendirmektedir.

İkinci merhale ise bu mertebedeki tevhid bilgisinin kendisidir. Bu bilgi keşf ve müşâhede neticesinde meydana gelir. Mükâşefe ilmine dair bilgilerin keşfolmaya başlamasından dolayı bu merhale, diğer tevhid mertebelerine nazaran, kişide liyâkat şartının olması gerektiği ilk mahaldir. Bu sebeple de bu bilgiye ehil olan kimseler tevhidin kendisini bazen teşbih bazen de remizler ile ancak aktarabilmektedir. Son merhale ise bu mertebedeki tevhidin neticesidir (*semere*) ve mükâşefe ilmine en yakın bilgidir. Öğretim yoluyla aktarmak mümkün olmadığından tevhidin neticesi hakkında söz söylemek de sadece ehline özgü kılınmıştır.¹⁰⁷ Bu, ne kıyas yolu ile ne de lafzen bilinebilecek bir bilgidir ki, Gazzâlî onu, mülk âlemini kuşatan bir bilgi olarak vaz

¹⁰⁵ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 251.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 283.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 283-285.

etmekte¹⁰⁸ ve *sıddîkların* mertebesine özgü olan “Rubûbiyet sırrını ifşa etmek küfürdür” cümlesini de ilk defa bu merhalede zikretmektedir. Dolayısıyla *mukarrebler* ve *sıddîklar* arasındaki en kuvvetli irtibat, tevhidin netice kısmında kendisini göstermektedir.

Üç merhalenin ortak özelliği ise onlardan her birinin *mahlûkâta* baktığında (*nazar*), *mahlûkât*teki hâdis olma alametlerini görmeleri (*mu‘âyene*) ve *Hâlık*’ın varlığına ilişkin delilleri işitmeleridir. *Mahlûkâta* bakma, görme ve duyma aşaması bu mertebedeki üç alt merhalede de mevcuttur; birbirlerinden ayrıldıkları nokta ise bakan kişinin kalbinin istidadıdır. Bu ayrımı Gazzâlî, üç grup Kur’ân hafızı ile temsil eder. İlki, Kur’ân’ın büyük bir kısmını ezberlemiştir. İkinci grup, hepsini ezberlemiştir ancak okurken akıcı bir şekilde okuyamaz, kekeler. Üçüncü grup ise Kur’ân’ı ezberlemiştir ve takılmaksızın okur. “Hafız” olarak isimlendirilen bu üç grup da *mahlûkâta* baktığında bir yazı (*hat*) gören *mukarrebleri* temsil etmektedir. *Mukarreblerin* *mahlûkâta* baktıklarında gördükleri, ilâhi bir mektuptur. Onlardan bazıları *mahlûkât*teki yazının birçoğunu, bazıları ise tamamını okuyabilir; kimi seri bir şekilde okurken kimisi kekeleyerek okur, tıpkı Kur’ân’ı istidatları nispetinde okuyabilen hafızlar gibi.¹⁰⁹

Mahlûkâtın okunmaya başlanması ile o kimseler boş zamanlarındayken de meşgulken de varlık (*eşyâ*) onlarla konuşur. Bunun neticesinde de *mukarreb* bir kimse âleme baktığında (*nazar*) istidadı nispetinde orada âyetler görür ve o âyetleri duyar. Gazzâlî böylece *mukarreblerin* *mahlûkât*teki âyetlerden ibaret olan *ilahî yazıyı* okumasını, hafızların ellerinde bir nüsha olmadan âyetleri okumaları ile temsil etmektedir.

d. Dördüncü Mertebe: *Sıddîkların* Tevhidi

Tevhidin son mertebesi, ceviz analojisindeki cevizin, yağına karşılık gelmektedir.¹¹⁰ Gazzâlî’nin ilk olarak, bu tevhid mertebesini cevizin yağı ile temsil etmesi, bu bilgiyi mükâşefe ilmi dâhilinde ele alacağına yönelik bir işarettir. Yağın cevizin katmanlarına nispetle değeri onun ancak özel bir yol ile elde edilebilir

¹⁰⁸ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 286.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 288-289.

¹¹⁰ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 88.

olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim tevhidde ulaşılabilecek nihaî mertebe olan bu bilgi de vehbî bir yöntem ile gerçekleşmektedir¹¹¹ ve özel bir bilgi olması sebebiyle de diğer tevhid mertebeleri ile birlikte değerlendirilmesi mümkün değildir. Bir diğer yandan, tevhidin esas manası olması bakımından onlardan ayrı da tutulamaz; tıpkı cevize bakıldığında yağa dair bir alâmet olmaması, ancak yağın cevizin en değerli kısmı olması gibi. Gazzâlî bu mertebedeki bilginin, diğerlerine nispetle müstakil olan konumundan dolayı bu bilgiyi ehline özgü kılarak remizlerle tasvir etmiş ve “tevhid ilmi” olarak isimlendirmiştir.¹¹²

Bu mertebede, varlıkta Bir’den başkasının görülmediği bir tevhid bilgisi gerçekleşir. Bu mertebedekiler *sıddıklar* olarak isimlendirilmektedir.¹¹³ *Sıddıklar* Bir’i müşâhede ederken kendilik bilincine dahi sahip değildir.¹¹⁴ Gazzâlî *Fezâilü’l-enam* adıyla bir araya getirilen mektuplarında, *sıddıkların* tevhid bilgisinin kişinin ne nefsinin bilincinde olduğu, ne de ahiret ve dünyaya dair bilgisinin kaldığı, Allah’tan başka hiçbir bilginin olmadığı bir bilgi mertebesi olduğunu ifade etmekte ve de *sıddıkların* bu bilgi mertebesinde özne olarak konumlanmadıklarını vurgulamaktadır.¹¹⁵ Özne olarak var olmadan bir bilgiye nasıl muhatap olunacağı ise bu mertebenin esaslı problemini teşkil eder. Çünkü Gazzâlî “Kalbin Olağanüstülükleri Kitabı”nda muâmele ilminden mükâşefe ilmine geçişi insanın kendini bilme şartı ile birbirine bağlamıştı:

“Kalp öyle bir varlıktır ki, insan onu bildiği zaman nefsinin; nefsinin bildiği zaman da Rabbini bilmiş olur. İnsan kalbi bilmediğinde ise nefsinin, nefsinin bilmediğinde de

¹¹¹ Gazzâlî *el-İmlâ*’da bunu şöyle ifade etmektedir: “O bilgilere çalışmakla değil, sadece ilâhî lütuf ile ulaşılır. İşte o zaman o kimseye ‘istemekle sıddıkların mertebesine geçme’ denir. Çünkü o istemekle geçilmez; istemek onların makamına ulaştıracak yöntemlerden değildir.”; bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 339-340.

¹¹² Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s. 739.

¹¹³ Gazzâlî, *el-İmlâ*’da bu mertebedekileri ayrıntılandırmaktadır: “Bu mertebedekiler özel halleri itibarıyla *mürîd* ve *murâd* olarak ikiye ayrılır. *Mürîd* olarak isimlendirilenler ekseriyetle mukarreblerin tevhidi olan üçüncü mertebedekilerin donanımına sahiptir ve oradan dördüncü mertebeye geçerler. *Murâd* olan kimseler ise ekseriyetle son makamın başlangıcındadırlar. Orası dördüncü mertebedir ve onlar orada yerleşiktirler. *Kutub*, *evtâd*, *büdelâ* dördüncü mertebeye yerleşik olan kimselerdir. Üçüncü mertebeden geçen *mürîdler* ise *nükebâ*, *şühedâ* ve *sâlih* olarak isimlendirilen kimselerdir”; bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 298.

¹¹⁴ Gazzâlî, bu bilginin sûfiler tarafından verilen isminin “tevhidde fena” olduğunu ifade etmiştir; bkz. *Tevhid ve Tevekkül Kitabı*, s. 89. Fena ise “Kulun kendi fiilini yok görmesi ve fiilin Allah’a izâfe edilmesidir” şeklinde tanımlanmıştır; bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, 235.

¹¹⁵ Gazzâlî, *Fezâilü’l-enam*, s. 34.

Rabbini bilmemiş olur. Çünkü kalbini bilmeyen kimse; kalbi dışındakileri hiç bilemez.”¹¹⁶

Sıddıklar açısından kendi cevherleri (*nefs*) görülmeksizin, sadece Bir’in müşâhede edilmesinin ismi *aynü’l-cem*’ olarak isimlendirilmektedir.¹¹⁷ *Aynü’l-cem*’in gerçekleşmesi neticesinde varlık çok olarak değil, sırf bir olması bakımından görülür. Nitekim bu mertebenin anlaşılması açısından merkezi bir konumda yer alan “Çok nasıl bir olur?” sorusu döneminde Gazzâlî’ye de yöneltilmiştir.¹¹⁸ Bu bağlamda Gazzâlî’nin *aynü’l-cem*’i sürekli yaşanabilecek bir müşâhede olarak ele alması dikkat çekicidir: “Yalnız Gerçek Bir’in belirlediği bu müşâhede [*aynü’l-cem*] bazen sürekli, bazen de şimşek gibi [çakıp söner] ki, çoğunlukla böyle olur; sürekli olan ise pek nadirdir.”¹¹⁹ İfade edilen bu süreklilik ile Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda *aynü’l-cem*’in sadece bir hal değil, aynı zamanda makam olarak da anlaşılmasının imkân dâhilinde olduğuna işaret etmektedir.¹²⁰

Çok’un (*mahlûk*) görülmediği ve sırf Bir’in görüldüğü müşâhedenin bir makam olarak mevcudiyeti, Bir’in varlığı karşısında *mahlûk*un hem var hem yok olmasına karşılık gelir. *Sıddıklar*ın tevhid bilgisinde, süreklilik arz eden bir mahiyette kişinin kendini görememesi ve varlık olarak sadece Bir’in mevcudiyeti, bilen ve bilinen arasındaki ayrımın belirsizleşmesine sebep olur. *Sıddıklar*ın hem tevhid bilgisine sahip olmalarını, hem de bu bilgi karşısında bir özne olarak mevcut olmamalarını Gazzâlî, *aynü’l-cem*’de bilen ve bilinenin özdeşleşmesi olarak

¹¹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s. 10-11.

¹¹⁷ Gazzâlî’nin *el-İmlâ*’daki tanımı şöyledir; “Cem’ asıl yaratılıştaki eşitliktir”; bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 235. Cem’in sözlük manası “dikkat ve iradeyi bir noktaya teksif etmek”tir. Cem’, ilâhi nurun galebesi ile aklın kendisini terk edip, kadîm ve hâdis arasındaki farkın ortadan kalkmasıdır. Bu hâlin azalması ile kadîm ve hâdis arasındaki fark yeniden akılda belirlediğinde ise tefrika gerçekleşir. *Aynü’l-cem*’ Gazzâlî öncesi erken dönem tasavvuf tarihinde tefrika ile birlikte ele alınmakta ve cem’-tefrika birbirine galip gelen iki kavram olarak geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hücveri, *Keşfu’l Mahcûb*, s. 315-321. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, s. 158-160.

¹¹⁸ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 89.

¹¹⁹ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 90.

¹²⁰ “Hal” kişinin bilgisindeki değişkenliği ifade eden, “makam” ise sürekliliği ifade eden tasavvufi bir terimlerdir. “Hal” Gazzâlî öncesi tasavvuf tarihinde birçok sûfi tarafından şimşegin çakıp sönmeye benzetilir. “Hal”ın devamlılığının bulunması ise, “ikâmet edilen yer” manasına gelen “makam” olarak isimlendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz; Mehmet Demirci, “Hal”, *D.İ.A.*, İstanbul, c. XV (1997), s. 216-218; Süleyman Uludağ, “Makam”, *D.İ.A.*, Ankara, c. XXVII (2003), s. 409-410. Gazzâlî ise bu kavramları şöyle tanımlar: “Hal; kulun kalbine gelenden dolayı kalbindeki dönüşüm ve değişimdir. Bu yüzden kalbi bazen saf bulur bazen değişir; işte buna hal denilmiştir”; “Makam, kulun çeşitli ilişkileri (*mu’âmelât*) ve [nefsânî arzulara] karşı muhtelif mücadeleleri sırasında içinde bulunduğu durumdur. Kul bu durumlardan birini tam anlamıyla, mükemmel bir şekilde gerçekleştirdiğinde, bir başkasına geçene kadar bu onun makamı olur”; bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 229.

yorumlayacaktır. Nitekim bu tevhid bilgisinde *muvaḥḥid* (birleyen) olarak isimlendirilen öznenin Bir olduğu *el-İmlâ*'da açıkça belirtilmiştir:

“Fakat [tevhidin] üçüncü sınıfında bulunanların her birinin kendini, ezelf olan Rabbini birleyen olarak bilmesi uzak bir ihtimal değildir ki, onlar *mukarrebler*dir. Dördüncü sınıftakilerden her biri ise sürekli olarak, Rabbini kendini tevhid ederken bilir. Bu kimseler *sıddıklar*dır ve *mukarrebler* ile aralarında çok fark vardır.”¹²¹

Bu durumda *sıddıkların* tevhidi için Bir'in, *mahlûkun* (*sıddîk*) lisanı vasıtasıyla, kendini bilmesi olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Bunun neticesi olarak Bir, hem birlenen hem de birleyen (*muvaḥḥid*) olmuş olur. Dolayısıyla Gazzâlî'nin *sıddıkların* cevheri olan ruhu, bilgi (tevhid) karşısında özne değil nesne olarak konumlandığını söyleyebiliriz. Ayrıca ruhu izaha çalışırken atıfta bulunduğu âyet de bunu destekleyici niteliktedir: “Sana ruhtan sorarlar de ki: Ruh Rabbimin emrindendir.” (el-İsrâ 17/85)

“Bir'in kendisini, *sıddîkın* cevheri ile tevhid etmesi nasıl açıklanabilir?” denilirse, Gazzâlî *sıddıkların Mişkâtü'l-envâr*'daki mukâbili olan *havâssu'l-havâs* zümresinin tevhidi bağlamında şunları söylemektedir:

“Ulema ‘Allah’ın dünya semâsına inmesi, bir meleğin inmesinden ibarettir’ derse, bunda yadsınacak bir şey yoktur. Âriflerden bir kısmı daha da ileri giderek O’nun dünya semâsına inmesini, duyuları kullanmak ve organları hareket ettirmek şeklinde yorumlamıştır. Hz. Peygamber’in ‘Kulağı ben olurum benimle duyar, gözü ben olurum benimle görür, dili ben olurum benimle konuşur’ hadisinde buna işaret vardır. Kulağı, gözü ve dili O olduğuna göre duyan, gören ve konuşan O’ndan başkası değildir. Hz. Musa’ya söylediği ‘Hasta oldum, beni ziyaret etmedin’ ifadesi de buna işaret etmektedir. İşte bu muvaḥḥid, hareketine dünya semasından [başlar], işitme ve görme gibi duyuları (*ihsâsât*) bunun üstündeki bir sema[yı], akı da onun üstündeki bir semayı [oluşturur]. O [muvaḥḥid] akıl semasından yaratıkların miracının son noktasına, teklik ülkesinin yedi tabakasına kadar yükselir. Sonra birlik (*vahdâniyet*) arşına kadar yükselir (*istivâ*); oradan göklerinin tabakalarını yönetir. Bazen düşünen biri bu hali görerek sözünü sakınmaz ve ‘Allah Âdem’i Rahmân’ın suretinde yarattı’ der.”¹²²

Bu kişinin cevherine bir başka delil de âyette Hz. Peygamber’e yönelik “Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı” hitabıdır.¹²³ *Fezâilü'l-enam*'da ise buna binâen, *sıddıkların* kendilerinin görmediği, işitmediği ve konuşmadığı, ancak O’nunla

¹²¹ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 251.

¹²² Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 55.

¹²³ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, 92.

gördükleri, O'ndan duydukları ve O'na söyledikleri ifade edilmiştir.¹²⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*'daki tasnifi doğrultusunda Hz. Peygamber ile aynı zümrede (*hâvassu'l-havâs*) bulunup âyetteki hitaba mazhar olanlara, tıpkı kalemin bir kâtibin eline verilmesi gibi, her şeyin O'nun kudret elinde olduğu bilgisinin keşfolduğunu ifade eder.¹²⁵ Cevherlerinin sadece O'nun kudreti doğrultusunda varolduğu kendilerine açılmış bu kimseler, kudret ile doğrudan bir irtibata sahip olurlar. Gazzâlî bu irtibatın nasıl ve nasıl bir sıra düzeni ile gerçekleştiğini, tezin ikinci bölümünde ele alacağımız, kalem misali ile açıklayacaktır.

Gazzâlî'nin bu mahiyette bir müşâhedenin (*aynü'l-cem* ') mevcudiyetinden bahsetmesi ve bunun istilzam ettiği neticeleri, onun düşünce dünyasında *vahdet-i vücûd*¹²⁶ temayülleri olduğunu doğrudan akla getirmektedir. *Kimyâ-i Saadet*'te Hakk ismi bağlamındaki açıklaması da bunu destekleyici niteliktedir: “Hakikî tevhid, dördüncü derecedir ki, *Hakk*'tan başka bir şey bulunmaz. Kendini de unuttur. Diğer şeyleri görmediği gibi, kendini de görmez.”¹²⁷

Gazzâlî, *vahdet-i vücûd* temayüllerine mahal veren, *aynü'l-cem* ' adını verdiği müşâhede neticesinde meydana gelen bu bilgiyi “*rubûbiyet sırrı*” olarak isimlendirmektedir. *Rubûbiyet*, “Kalbin Olağanüstülükleri Kitabı”nda *rubûbiyet hazreti*¹²⁸ olarak isimlendirilmiş olup, “Mülk ve melekût âlemi birlikte ele alınırsa

¹²⁴ Gazzâlî, *Fezâilü'l-enam*, s. 35.

¹²⁵ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 84.

¹²⁶ *Vahdet-i vücûd*, hakikî varlığı sırf bir olarak ve *mahlûku* ise onun tecellilerinden ibaret gören ve İbnü'l-Arabî tarafından “Vücudda yalnız Hakk vardır.” cümlesi ile ifade edilmiş bir nazariyedir; bkz. Mahmut Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, *D.İ.A.*, İstanbul, c. XX (1999), s. 520-522. Gazzâlî'nin *vahdet-i vücûd* ile irtibatının tetkik edilebilmesi için ise, *vahdet-i vücûd*un panteizmden ayrı bir teori olduğunun kabulü gereklidir. Çünkü Gazzâlî için ancak bu zeminde bir temayül mümkün olabilir; aksi bir mütalaa, Gazzâlî'nin tesis ettiği birlik zeminini değil, çokluğu ispat etmek manasına geleceğinden düşünce dünyasında bir yeri olmayacaktır. *Vahdet-i vücûd*'un tanrı ve âlem arasında varlık itibarıyla bir sürekliliği kastetmediği ve İbnü'l-Arabî nazariyesine panteist ithamların yaklaştırılmasının asılsız olacağı hakkında İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın *el-Vâhid* ve *el-Ahad* isimleri üzerinden izahı için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, c. XVII, s. 114-117. İbnü'l-Arabî Allah'ın birliği bağlamındaki bu isimleri açıklarken, *Hâlık* ve *mahlûk* arasındaki ayrımı muhafaza etmiş ve birliği Hâlık'a nispetle ve *mahlûka* nispetle olmak üzere ayrı olarak ele almıştır.

¹²⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s. 740. Ayrıca Gazzâlî *Kimyâ-ı Saadet*'de bu bilgiye sahip kimseyi şu şekilde izah eder: Zikir, Allah'ı hatırlamak demektir ve tıpkı tevhidin mertebeleri gibi zikir de mertebeler halinde ele alınmıştır. Nihai mertebede, zikrolunan kalbi kaplar, kişi zikirden haberdar dahi değildir. Çünkü yalnız zikrolunan kalmış ve kendisini hatırlatan hiçbir şey de kalmamıştır. Bu bilgi mertebesine ulaşmış kişi, melekût âlemini müşâhede etmeye başlar. Meleklerin ve peygamberlerin suretleri ona gösterilir. İşte bu zikrin kişiyi kaplamasını Gazzâlî “*kimyâ-i saadet*” olarak isimlendirmiştir; ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s 184-185.

¹²⁸ *Mişkâtü'l-envâr*'da *ulûhiyet hazreti*, *rahmânın hazreti*, *mülk hazreti* ve *rubûbiyet hazreti* ayrımı mevcuttur. *Rubûbiyet hazreti* ile melekût âlemini işaret ettiği gibi; *mülk hazreti* ile mülk âlemini;

rubûbiyet hazreti olarak isimlendirilir. Çünkü *rubûbiyet hazreti* tüm mevcudâtı kuşatır. Zira varlıkta O'nun ve fiillerinin dışında bir şey yoktur" şeklinde açıklanmaktadır.¹²⁹ "Sır" ise duyulurları (*mahsûsât*) aşkın bilgileri hâiz olan melekût âleminin bilgisini temsilen kullanılmıştır: "Melekût âlemi, gözün müşâhedesinden gâib olan sırlardır."¹³⁰ Dolayısıyla *rubûbiyetin* bir sır teşkil etmesi mülk âlemine nispetle kullanılmıştır. Nitekim bu bilginin mülk âleminde lisana gelmesini ise, Gazzâlî "ifşa" olarak isimlendirmiş ve bu sebeple yalnız *sıddîklara* özgü olan bilgiyi tanıtmak için "*Rubûbiyet sırrını* ifşa küfürdür"¹³¹ ifadesini kullanmıştır.

Bir diğer yandan, Gazzâlî *rubûbiyet sırrının* "Allah âdemi kendi suretinde yarattı" hadisi ile doğrudan bir irtibatı olduğunu ifade eder.¹³² Öncelikle bu hadisin, zâhirî bir manaya karşılık gelmediği ve bir te'vili gerektirdiği hassaten belirtilmiştir: "Eğer sen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Allah âdemi kendi suretinde yarattı" sözünden gözle görülen zâhirî sureti anlıyorsan mutlak anlamda müşebbiheden ol gitsin"¹³³ Gazzâlî teşbihe kapı aralamadan, bu sözün te'vilinin zarurî olduğunu birden çok yerde ifade etmekte¹³⁴ ancak te'vilinin mahiyetini açıkça ifade etmemektedir.

Hadisin *sıddîkların* tevhid bilgisinin anlaşılmasında mühim bir noktada konumlandırılması ise Gazzâlî'nin Âdem'i, peygamberlerle birlikte velileri de ihtiva ettiğini belirttiği *havâssu'l-havâs* zümresi olarak te'vil ettiğini akla getirmektedir. Allah ve Âdem arasında kurulan irtibatın zâhirî bir manaya karşılık gelmediğinin ifade

ulûhiyet hazreti ve *rahmânın hazreti* ile de Allah'ın zâtını işaret ettiğini söylememiz mümkündür; bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 64-65.

¹²⁹ Sıddîkların sahip olduğu Rubûbiyet hazreti ismindeki bilginin kapsamında Gazzâlî'nin âlem tasnifindeki ceberût âleminin bilgisinin zikredilmemiş olması, ceberût âlemindeki bilginin mahiyeti ile ilgilidir. Ceberût âlemi, tezin ikinci bölümünde ilgili başlıkta ele alınacaktır.

¹³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, c. V, s. 55.

¹³¹ Gazzâlî, "Tevhid ve Tevekkül Kitabı", s. 89.

¹³² "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı" hadis-i şerifini anlamayan kimse, bu mertebedeki sözlerimizi anlayamaz."; bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, s. 740.

¹³³ Gazzâlî, "Tevhid ve Tevekkül Kitabı", s. 99.

¹³⁴ Gazzâlî bu hadisin bir te'vilinin olduğunu ve liyâkat sahibi kimselere de bu mananın açıldığını *Mişkâtü'l-envâr* ve *İlcâm*'da şu cümlelerle beyan eder: "Sonra birlik (vahdâniyet) arşına yükselir (istivâ); oradan göklerinin tabakalarını yönetir. Bazen düşünen biri bu hali görerek sözünü sakınmaz ve 'Allah Âdem'i Rahmân suretinde yarattı.' der. Neticede bunun tıpkı 'Ben hakkım' ve 'Kendimi tenzih ederim' ifadeleri, hatta Allah'ın Musa'ya (a.s.) hitaben dediği 'Hasta oldum ziyaret etmedin' ile 'Ben onun kulağı, gözü ve dili olurum' ifadesi gibi te'vilinin olduğunu anlar."; bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 55-56. "Eğer aklına [Hadisteki suretle] bu anlam kastedilmemişse acaba kastedilen anlam nedir?" diye bir [soru] takılırsa bilmelidir ki, ona emredilen bu [sorunun cevabını bulmak] değildir. Aksine, ona emredilen, gücü yetmediği için bu konuyu derinlemesine araştırmamaktadır."; bkz. Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 35.

edilmesi de, bu irtibatın suret üzerinden bir bilgiyi temsil ettiğine karşılık gelebilir. *el-Maksadu'l-esnâ*'da da suret, bir bilgi olması itibariyle ele alınarak zâhirî bir manadan ibaret olmadığı beyan edilmiştir.¹³⁵ Nitekim suret *Mişkâtü'l-envâr*'da, ses ve harften münezzeh olan Allah'ın yazısı (*hattullah*) olarak tanımlanmıştır.¹³⁶ Dolayısıyla Gazzâlî'nin sureti bu mahiyette ele alması ile hadisteki “Âdem” ile “O'nun sureti” arasındaki “yaratma” irtibatı epistemolojik bir bağlama kapı aralamıştır. Diğer yandan *el-İmlâ*'da Âdem'e izafe edilen Allah'ın suretinin, Âdem ve Yaratıcı arasındaki bir ilâhi sıfat irtibatı olduğu, bu irtibat sayesinde de aralarında bir benzerlik gerçekleştiği ifade edilmiştir. Ayrıca Gazzâlî bunu destekleyici olarak da *el-İmlâ*'da Şiblî'den şu sözü nakleder: “Allah onu zât üzere değil; isimler ve sıfatlar üzere yarattı.”¹³⁷

Gazzâlî *el-İmlâ*'da hadisteki suretin (*sûretihi*) işaret ettiği zamirin, biri güçlü biri zayıf olmak üzere iki kelimeye râci olabileceğini, bundan dolayı da iki yorumun olduğunu da ifade eder. İlki, bir adamı kölesine tokat atarken, Hz. Peygamber'in onu görüp “Allah Âdem'i onun suretinde yarattı” diye uyarması ve köle olsa dahi o kişinin âdem suretinde olmasından dolayı hakir görülemeyeceği hususunda ikaz etmiş olmasıdır. Bu yorumda zamir herhangi bir probleme mahal vermeksizin, insana nispetle kullanılmıştır. Ancak Gazzâlî bu rivayeti zayıf bulduğu için söz konusu yorumu kabul etmez.¹³⁸ Kuvvetli kabul ettiği ise hadisteki zamirin âlem (*el-âlemu'l-ekber*) için kullanılmış olmasıdır. Gazzâlî zamirin âlemi işaret etmesi ile hadisin, âlem ve âdem arasındaki benzerliği beyan ettiğini belirtir.¹³⁹ Âdem olan insanı küçük âlem (*el-âlemu'l-muhtasaru's- sagîr*), sureti de büyük âlem (*el-âlemu'l-ekber*) olarak ele alır:

“Eğer âlem ile âdem cüzlere (organlara) ayrılıp karşılaştırılrsa ademin âlem ile benzer olduğunu görürsün. Bir bütünün parçaları diğer bütünün parçaları ile benziyorsa,

¹³⁵ Gazzâlî, *Maksadu'l-esnâ*, s. 78. Suret ile zâhirî bir mana kastedilmediği *İlcâmu'l-avâm*'da şu şekilde beyan edilir: “Bazen de suret zikrolunduğunda bununla, ‘Bu meselenin ve bu olgunun suretini tanıdım.’, ‘Falancanın vezirliği ve yöneticiliği en güzel surette düzenlenmiştir.’ şeklindeki sözün ve buna benzer ifadelerde olduğu gibi, ne bir cisim ne cisimdeki bir yapı ne de cisimlerdeki düzen kastedilir. Her mü'min Allah hakkındaki suretin; burun, ağız, yanak ve gözden oluşan et ve kemikten ibaret cisim şeklindeki ilk anlamının kesinlikle kastedilmediğini bilmelidir.”; bkz. Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 34-35.

¹³⁶ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 64.

¹³⁷ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 325-327.

¹³⁸ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 321.

¹³⁹ Sûfiler, “Allah insanı kendi suretine göre yarattı” anlamındaki hadisi “Allah âlemi kendi suretine göre yarattı” diye de aktarırlar.”; bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 244

şüphesiz her iki bütün birbirine benziyordur. O halde bir kimse büyük âlem (sûret) ile küçük âlemi (âdem) inceleyip çeşitli açılardan kısımlara ayırsa, her bakımdan benzeştiklerini görür.”¹⁴⁰

Ayrıca Gazzâlî'nin insanı da bir âlem olarak niteleyerek, âlem ile aralarında bir benzerlik ve aynı zamanda parça-bütün ilişkisi olduğunu ifade etmesi, *sıddıkların* mertebesindeki birlik tasavvurunun başka bir ifadesi olarak okunabilecektir.¹⁴¹

Gazzâlî *sıddıkların aynü'l-cem'* ile elde ettiği *rubûbiyet sırrını* ve dayanaklarını, bu bilginin mahiyeti sebebiyle ancak ima ve remiz diliyle bu şekilde anlatırken, bir diğer yandan muâmele ilmi cihetiyle de şu analogi ile temsil edilebileceğini ifade eder. Bu analogi liyâkati olmayan kimseler için “Çok nasıl bir olur?” sorusunun cevabı ve aynı zamanda insanın küçük bir âlem olarak birliğinin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki karşılığıdır:

“Bir şey bir açıdan bakılıp değerlendirildiğinde “çok” bir başka açıdan bakılıp değerlendirildiğinde “bir” olabilir. Sözelimi ruhu, cesedi, kolları ve bacakları, damarları kemik ve iç organları dikkate alındığında insan çoktur. Bir başka açıdan ve başka bir değerlendirmeye göre ise o birdir, çünkü biz “O bir insandır.” diyoruz ve [bu açıdan] o, insanlığa nispetle birdir. Nitekim bir insan gördüğünde nicelerinin hatırına onun bağırsaklarının, damarlarının, kolları ve bacaklarının, ruhunun ve bedeninin ayrıntılarının ve organlarının çokluğu gelmez. İki bakış arasındaki fark şudur: Yoğunlaşma ve [diğer şeyleri] önemsememe durumunda olan kişi, herhangi bir ayırım yapmaksızın birle meşgul olmaktadır ve o, sanki [Hakk'ın zatında yok olmak anlamında] *aynü'l-cem* durumundadır. Dikkatini çokluğa yöneltmiş olan kimse ise dağınıklık içindedir.”¹⁴²

Gazzâlî öncelikle mülk âleminde çok olarak görülenleri bir olarak değerlendirir. Dolayısıyla insanın bedeninde görülebilen çokluk da bedeninin birliğine bir delildir. Tıpkı, mülk âlemi cihetiyle insanın birliğinden bahsedilebilmesi gibi, *mahlûkun* birliğinin müşâhadesi de melekût âleminde gerçekleşir ve *aynü'l-cem*’in yaşanması

¹⁴⁰ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 322.

¹⁴¹ Gazzâlî'nin insanı bir âlem olarak niteleyerek âlem (büyük âlem) ile arasında birlik irtibatı kurmasının; İbnü'l-Arabî'de kevn-i câmi olan, insanın büyük âlem-küçük âlem ya da makrokosmos-mikrokosmos kavramları üzerinden temellendirilmesinin akla gelmesi muhtemeldir. Ayrıntılı bilgi için bkz. E. Demirli, “Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: İbnü'l-Arabî Düşüncesinde İnsan İle ilgili Kavramlar”, *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 2008, s. 393-400.

¹⁴² Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 89-90.

buna benzemektedir. Nitekim Gazzâlî mülk âleminde ne varsa melekût âleminde de onun bir karşılığı olduğunu *Mişkâtü'l-envâr*'da ifade etmişti.¹⁴³

Peki, liyâkat sahibi olmayan birinin anlamasının mümkün olmadığı *aynü'l-cem* 'in, bir analogi ile neden temsil edildiğine gelecek olursak, Gazzâlî, bir kişinin liyâkati olmasa da *aynü'l-cem* 'i tasdike muhtaç olduğu iddia etmiştir. Çünkü mükâşefe kapsamında olan bu bilgiye muhatap olamayanların da bundan alacağı bir pay vardır. Bu tasdikin ehemmiyetini anlatmak için verdiği örnek çarpıcıdır: “Peygamber olmadığın halde peygamberliğe inanman hasebiyle, imanının gücü nispetinde sen de bir paya sahip olursun.”¹⁴⁴

Tüm bunların neticesinde tevhidin dördüncü mertebesinde gerçekleşen *aynü'l-cem* ' ve beraberindeki vahdet-i vücûd îmaları, *İhyâ*, *Kimyâ* ve *el-İmlâ* göz önünde bulundurulduğunda Gazzâlî'nin bir teoriye ulaşmak istediği fikrine bizi götürse de, bu ancak bir temayül mesabesindedir. Çünkü Gazzâlî *sıddıkların* tevhid bilgisini ele alırken teorik ve sistematik bir yapı ile karşımıza çıkmaz, mükâşefe ilminin bir gereği olarak sadece işaretler ile yetinir. Dolayısıyla vahdet-i vücûdun teorisyeni İbnü'l-Arabî ile arasında bir süreklilik iddiasında bulunulabilecek yeterli delil mevcut değildir. Diğer yandan ise *İhyâ*, *Kimyâ* ve *el-İmlâ* 'dan sonra kaleme almış olduğu *Mişkâtü'l-envâr* 'daki ifadeleri, bu temayülü destekleyici nitelikte de değildir. Çünkü *Mişkâtü'l-envâr* 'da nihaî bilgi mertebesinde bulunan *ârif*, *hâlık-mahlûk* ayrımını kaybederek, tıpkı *aynü'l-cem* 'de olduğu üzere, çokluğu görmeden varlığı sırf Bir olarak müşâhede eder. “O’ndan başka ilah yoktur” sözü ârifin tevhidinde, “O’ndan başka O yoktur” halini alır. *Mahlûku* ve onu bilebilecek olan kendisini (cevherini) göremediği bu tevhid bilgisi O’ndan başkasına işaretin mümkün olmadığını, tüm o zamirlerinin O’na râci olduğu anlamına gelmektedir.¹⁴⁵ Nitekim Gazzâlî bu tevhid bilgisinin sûfîlerin lisanına “Ben Hakkım”, “Kendimi tenzih ederim şanım ne kadar büyük”, “Cübbemin altında Allah’tan başkası yok” olarak yansıdığını da ifade etmiştir.

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki *sıddık* ile aynı tevhid mertebesinde bulunan *ârifin* müşâhedesinin *aynü'l-cem* 'den ayrıldığı nokta ise Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-*

¹⁴³ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 46, 47.

¹⁴⁴ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 90.

¹⁴⁵ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 54.

envâr'da ârifin birlik müşâhedesini bir *hal* olarak isimlendirmesidir. *Halin* geçmesi neticesinde, bu müşâhedenin hakikî bir birlik olmadığı, mecazî olduğu ortaya çıkmış olur.¹⁴⁶ Dolayısıyla *Mişkâtü'l-envâr*'da birlik müşâhedesinin bir *hal* olarak ele alınması, insanın Bir karşısında özne olarak mevcudiyetini muhafaza etmiş ve bu eser bağlamında *vahdet-i vücûd* şüphesini de izale etmiştir.

III. Muâmele İlminden Mükâşefe İlmine Tevhid

Gazzâlî, tevhid cümlesini (*kelime*) dilde başlayıp kalbe yerleşen mertebeler itibariyle ele almıştır. Sadece dil ile ikrarda bulunan münafıkların tevhidinden başlayan bu bilgi; halk, kelâmcı ve *mukarreb*lerin safhasından sonra, manasının tam bir tasdik ile hâsıl olduğu *siddik*ların tevhidi ile kemal bulur. Tevhidin insanın cevherine tamamen yerleşmesi ile o kalp başka hiçbir bilgiye yer vermeyen bir cevhere dönüşür ve bu cevhere sahip olan kimseler de Bir'in kendini tasdik ettiği bir mahal olurlar.

Tevhidin Bir'in kendini tasdik ettiği bir bilgi haline gelmesinin, Gazzâlî'yi *vahdet-i vücûd* nazariyesine yaklaştırdığını, ancak bunun bir temayül mesâbesinde olduğunu, çünkü Gazzâlî'nin sadece öz bir anlatımla *aynü'l-cem* 'i aktardığını, teorik izahlarda bulunmadığını ifade etmiştik. Diğer yandan, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki tevhid mertebelerinin taşıdığı bu bağlam, tevhidin kelime manası ile de irtibatlandırılabilir. Tevhidin sözlükte, “Allah'ın zâtı, yani varlığı, sıfatları ve kulluk edinilecek varlık olması hususunda bir ve tek olduğunu, eşi, benzeri ve ortağı bulunmadığını gönülden benimsemek ve bunu davranışlarla yansıtmaktır” şeklinde itikadî bir tanım olmak ile birlikte, aynı zamanda tevhid “birlemek” demektir, nitekim *muvaḥḥid* de “birleyen” kişidir.¹⁴⁷ Gazzâlî de bu manalar doğrultusunda, tevhidi Allah'ın birliğine itikad olan kelime-i tevhidden başlatıp sırf “birleme”nin gerçekleştiği nihaî tevhidde son bulan mertebeler olarak ele almıştır.

¹⁴⁶ Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr*'da ârifin birlik müşâhedesini şu satırlar ile ifade eder: “Onların kalbinde ne kendilerine ne de Allah'tan başkasına artık yer yoktur. Öyle sarhoş olmuşlardır ki, artık akılları hükümrânlığını yitirmiştir. İşte bu durumda bazı ârifler ‘Ben Hakkım.’, bir başkası ‘Kendimi tenzih ederim, şânım ne kadar büyük.’ Ve bir diğeri de ‘Cübbemin altında Allah'tan başkası yok.’ der. Âşıkların sarhoşken söyledikleri anlatılmaz gizlenir. Sarhoşluk (sekr) hâli hafifleyip Allah'ın yeryüzündeki terazisi olan akıl tekrar hükümrân olunca, bu hâlin gerçek bir birlik olmayıp sadece birliğe benzer bir durum olduğunu anlarlar.”; bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s.52.

¹⁴⁷ “Tevhit”, *Temel İslam Ansiklopedisi*, Ankara, c. VIII (2019), s. 129-132.

Gazzâlî'nin, mükâşefe ilmi bakımından “bütün ilimlerin sonu” olarak nitelediği tevhidi, *İhyâ*'da tevbe, sabır, şükür, rıza, zühd ismindeki makamları zikrettikten sonra tevekkül makamı ile irtibatlandırması ise tevekkülün bir tevhid (birleme) ameliyesi olmasına dayandırılabilir. “Birine işini havale etme, sadece ona güvenme”¹⁴⁸ manasındaki tevekkül *vekil* kökünden gelir. Bundan dolayı da *mukarrebler* vekilini Bir olarak tayin etmiş kimselerdir. Bu kimseler *mahlûkât*taki fiillere baktığında, mevcut sebepleri, Bir olanda birleştirirler ve yegâne sebep olarak Bir'i müşâhede ederler. Nitekim Gazzâlî tevhidin üçüncü mertebesinin bir diğer ismini de “fiilde tevhid” koymuştu. Dolayısıyla, tevhidin ikinci zikrettiğimiz manasına istinaden, *mukarreblerin* bilgisi tüm sebeplerin birlenmesi bakımından tevhid (birleme) ameliyesinin gerçekleştiği ilk mertebedir.

Tevhid (birleme) ameliyesinin nihaî noktası ise Bir'in kendini *sıddık*ın kalbinde vekil tayin etmesidir. Bu mertebedeki tevhid, kişinin tevekkülde bulunarak mevcut “sebepler”lerdeki birliği tesis etmesi değil, Bir'in bizatihi fiili olarak birleyen olması ve *sıddık*ın da bu birliği müşâhedesini ile Bir'den başka hiçbir şey görmemesiydi. Bu sebeple de *sıddıkların* tevhidi tevekkül makamından ayrı tutulur ve tevhid ameliyesinin bu bilgide kemal bulması, tevhidin bizzat kelime manası ile bir bütünlük sağlar. Ayrıca “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın bu nihaî bilgi üzerine değil de *mukarreblerin* tevhidi üzerine kurulmuş olması ise, tevhid ameliyesinin, muâmele ve mükâşefe ilminin kesişim noktasında olan bu mertebede ancak izah edilebilir olmasına dayanır. Bu sebeple Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda bir yandan muâmele ilmi kapsamında, tüm sebepleri “birleyen” öznenin tevhidini ele alırken; bir diğer yandan ise mükâşefe ilmi kapsamında “birlenen” *sıddıkların* epistemolojik sürecini sembolik bir dil ile aktarmaktadır.

¹⁴⁸ Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, *D.İ.A.*, İstanbul, c. XLI (2012), s. 1-2.

İkinci Bölüm

Bir ve Çok arasında Tevhid

A. Şirk Yolu: Sebeplilik

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda, tevhidi mertebeler halinde açıkladıktan sonra Gazzâlî, Bir ile çok arasında nasıl bir epistemolojik sürecin gerçekleştiğine yoğunlaşır ve bunu “kalem misali” üzerinden ele alır. Kalem misali vasıtasıyla bu âlemde bilginin nasıl meydana geldiğini aktarmadan önce ise bu irtibatın “ne olmadığını” ifade ederek sınırlarını belirler. Bu sınır, Gazzâlî’nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki sebeplilik anlayışına tekabül etmektedir.

Öncelikle Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda, Bir haricinde bir sebep varsaymayı “şirk” olarak isimlendirmiş ve şirke götüren yolu da ikiye ayırmıştır: Cansız varlıklara yönelmek ve canlıların ihtiyarına yönelmek.¹⁴⁹ Cansız varlıklara yönelmek, tabiat olaylarının bir sebep-sebepli sıra düzeni ile meydana gelmediğinin, başka bir fâil sebep olmaksızın fâilin sadece Allah olduğunun, aksi takdirde ise bunun şirke götüreceğinin beyanı üzerinedir. Gazzâlî bu bağlamda şu misali verir:

“Cansız varlıklara yönelmek, ekin ve bitkilerin [topraktan] çıkıp gelişmesinde yağmura, yağmurun yağmasında buluta, bulutların toplanmasında soğuğa ve geminin düzgün olarak yüzmesinde rüzgâra güvenmene benzer ki, bütün bunlar tevhid konusunda şirkdir ve varlıkların gerçek yüzünü bilmemekten ibarettir. Bu sebeple yüce Allah ‘Gemiye bindikleri zaman, bütün samimiyetleri ile Allah’a yalvarırlar. Fakat Allah onları sâlimen karaya çıkarınca, hemen Allah’a şirk koştuklarını görürsün’ (el-Ankebût 29/65) buyurmaktadır. Anlatıldığına göre onlar ‘Rüzgâr dinmeseydi asla kurtulmazdık’ diyorlarmış.”¹⁵⁰

Gazzâlî aynı zamanda, âyette geçen denizden karaya çıkan bu kişileri, hükümdarın karşısında boynu vurulmak üzere bekleyen ve daha sonra âzad edilen kimseye benzettir. Hükümdar o kimsenin affedileceğine dair ferman yazdırınca, o kişi mürekkep, kâğıt ve kaleme yönelir ve kurtuluşunu onlardan bilir. Gazzâlî’ye göre cansız varlıklara bir sebep atfeden bu kimse, kalemin bir kâtibin elinde olduğunu, kâtibin de hükümdarın buyruğu altında olduğunu görememektedir. Çünkü o, tabiatta

¹⁴⁹ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 91.

¹⁵⁰ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 91.

herhangi bir seçim gücüne (*ihitiyâr*) sahip olmayan varlıkların bir sebeplilik doğrultusunda hareket ettiğine inanır.¹⁵¹ Bu ise Gazzâlî'ye göre, yegâne sebebe ortak olan bir sebep tayin etmek manasına gelecektir. Dolayısıyla şirkin tasvir edildiği âyete istinaden pasajda “yağmur”, “bulut”, “soğuk” ve “rüzgâr” üzerinden örnek verilirken, tabiattaki yegâne kudret sahibi olan sebebin Bir olduğuna işaret edilmektedir.

Gazzâlî'ye göre şirke götüren ikinci yol ise insanın fiillerindeki ihtiyara, yani seçim gücüne yönelmekten kaynaklanmaktadır. Gazzâlî bunu, yukarıda geçen misal doğrultusunda, boynu vurulmak üzere bekleyen ve azat edilen kimsenin bu sefer de akıbetini, kalemi elinde tutan kâtibe bağlamasına benzetir. Bu kimse de insanın ihtiyarına yönelerek kurtuluşunu ondan bilmiş, Bir haricinde bir varlığa sebeplik atfetmiştir. Bu, kalemin kâtibin elinde olmasından dolayı kâtibi irade sahibi addetmektir. Gazzâlî, kâtibin de bir buyruk altında hareket ettiğini söyleyerek, Bir haricinde bir varlığın irade sahibi de olamayacağını, ancak zayıf görüşleri sebebiyle bazı kimselerin bunu göremediklerini ve netice olarak şirke düştüklerini ifade eder.¹⁵²

Böylelikle Gazzâlî'nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki anlatısı âlemdeki tek sebebin Bir olarak tayin edildiğine ve gerçek anlamda başka bir sebep-sebepli ilişkisinin olmadığı sonucuna bizi götürür. Bu bağlamda Gazzâlî cansız varlıkların temsil ettiği tabiata bir kudret nispet edilemeyeceğini, çünkü her şeyin Bir'in iradesi altında olduğunu ileri sürmektedir. Gazzâlî'ye göre “zayıf inançlı kimseler” olarak isimlendirdiği kişiler, başka sebeplere kudret ve irade atfetmek suretiyle şirke düşmüşlerdir.¹⁵³ Nitekim “şirk” sözlükte ortak olmak manasına gelmektedir¹⁵⁴ ve Gazzâlî de yegâne sebebe ortak olan bir başka sebebin varlığını kabul etmeyi şirk kapsamında değerlendirmiştir.

Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda şirki açıklarken, alıntıda da görüldüğü üzere Bir'in fiilleri dışındaki bir sebeplilik bağlamına yer vermezken, bir diğer yandan, tabiatta bir fiilin gerçekleşebilmesi için bir sıra düzeni olduğunu ve bu sıra düzeninin sebep-sebepli ilişkisi ile birbirine bağlı olduğunu,¹⁵⁵ nihaî noktada da

¹⁵¹ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 92.

¹⁵² Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 92.

¹⁵³ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 93.

¹⁵⁴ Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *D.İ.Â.*, İstanbul, c. XXXIX (2010), s. 193-198.

¹⁵⁵ Gazzâlî âlemde bir sıra düzeni ve sebeplilik ilişkisi olduğunu *Mışkâtü'l-envâr*'da da kendi âlem tasnifi üzerinden ifade etmiştir; bkz. Gazzâlî, *Mışkâtü'l-envâr*, s. 41-43. Bu irtibat müstakil olarak ikinci bölümde “Mülk Âlemi” ve “Melekût Âlemi” başlığı altında ele alınacaktır.

tüm sebeplerin hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye (*el-muharriku 'l-evvel ellezî lâ müteharrik lehû ve lâ hüve müteharrik fî nefsihî*) dayandığını ifade etmiştir. Öncelikle “hareket etmeyen ilk hareket ettirici” ifadesinin Meşşâi bir kavram olduğu ve bu kavramın tercih edilmesinin başka hareket ettirici sebepleri işaret ettiği belirtilmelidir. Gazzâlî'nin aynı yerde Bir'i *müsebbibü 'l-esbâb* (sebeplerin sebebi) olarak isimlendirmesi de bu açıdan dikkat çekicidir.¹⁵⁶

Gazzâlî'nin, Meşşâi kökene sahip kavramları “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda Bir'i nitelemek için kullanması, *Tehâfütü 'l-felâsife*'deki Meşşâi geleneğe yönelik genel tutumunun değişmiş olabileceğini akla getirirse de Gazzâlî'nin bu kavramı kullanışı ile filozofların kullanışı arasında sadece benzerlik söz konusudur. Çünkü “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” ile *Tehâfütü 'l-felâsife*, sebeplilik bağlamında bir sürekliliğe sahiptir. Nitekim Gazzâlî sebeplilik anlayışını müstakil olarak ele aldığı *Tehâfütü 'l-felâsife*'nin “On Yedinci Mesele”sinde, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki ifadeleri ile birlikte mütalaa edebileceğimiz bir öğreti ortaya koymuştur. Bu öğretinin ise sebepliliğin ne kabul edildiği ne de tamamen reddedildiği bir **ara sebeplilik** olduğu anlaşılmaktadır.

Tehâfütü 'l-felâsife'yi, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki iki yönlü tavır ile uyumluluk arz etmesi bakımından inceleyecek olursak, Gazzâlî *Tehâfütü 'l-felâsife*'nin “On Yedinci Mesele”sinde yaratıcının fiillerine zorunluluk atfedilemeyeceğini, tabiatta sebep ile sebepli arasında varsayılan ilişkinin (*iktirân*) kişinin inançlarına dair olduğunu ve bu inançların ise alışkanlıklarımızın (*âdet*) bir sonucu olarak meydana geldiğini ifade etmiştir. Gazzâlî'ye göre alışkanlıklar neticesinde varsayılan sebepler, aslında sadece tek bir sebepten meydana gelir ve o da Allah'ın kudretidir. Örneğin, verdiği meşhur ateş-pamuk misalinde belirttiği üzere, ateş ile pamuk arasında zorunlu bir yakma ilişkisi bulunmamaktadır. Pamuğun ateşe dokunduğunda yanma fiilinin gerçekleşmesinin tek sebebi, yanmanın her seferinde Allah tarafından yaratılmış

¹⁵⁶ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 114. Ancak Meşşâi bir arka plana sahip olan bu kavramların, Gazzâlî öncesi tasavvuf geleneğinde de izinin sürülmesi mümkündür. Ebû Tâlib el-Mekkî *Kûtu 'l-kulûb* isimli eserinde Allah'a nispetle “muharrik” (hareket ettirici) ismini kullanmıştır; bkz. *Kûtu 'l-kulûb*, çev. Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul, 2018, c. I, s. 297. Bu sebeple de bu kavramlar, aslında hem Meşşâi hem de tasavvufi bir arka plana sahiptir. Ayrıca Griffel “sebeplerin sebebi” kavramının İbn Sînâ tarafından kullanılan formunun “*sebebü 'l-esbâb*” olduğunu, Gazzâlî'nin Meşşâi gelenekten etkilendiğini, ancak Bir'i nitelemek için İbn Sînâcı *sebeb* yerine tercihen *müsebbib* kavramına yönelmiş olduğunu ileri sürmektedir; bkz. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 353-354.

olmasıdır. Yanma zorunlu bir sonuç olmadığından, tabiata sebep olma özelliği de atfedilemez ve bir fiilin gerçekleşmesi, sadece O'nun irade edip kudreti ile yaratma koşuluna bağlıdır. Bundan dolayı da ateş pamuğa değdiğinde yanmayabilir, ya da pamuk ateş olmadan da yanabilir.¹⁵⁷ Gazzâlî'nin tabiatta Bir'den başka bir sebebin varolduğunu reddetmesinin gerekçesi “On Yedinci Mesele”nin, mucizenin temellendirilmek maksadıyla kaleme alınmış olmasıdır. Çünkü Gazzâlî'nin “On Yedinci Mesele”de muhalifi olduğu esas önerme, Hz. İbrahim'in ateşe atılıp yanmamasının, ateşin yakıcı özelliğini yitirerek ancak mümkün olabileceği iddiasıdır. Gazzâlî *felâsifenin*, Hz. İbrahim'in ateşe atılıp ateşin yakma özelliğine sahipken onu yakmamasını kabul etmediklerini, ancak ateşin etkisinin *hâriku'l-âde* bir şekilde izâle olmasıyla bunun gerçekleşebileceğini iddia ettiklerini ifade eder. Bu bağlamda da Gazzâlî, tabiattaki olağanüstü hadiselerin daima mümkün olabileceğini açıklamak için, ateş-pamuk misali üzerinden tabiatta zorunluluk yerine imkânın mevcudiyetini savunur.¹⁵⁸ Gazzâlî'nin tabiattaki imkân üzerine verdiği başka bir örnek ise şudur:

“Ayrıca evine kitap bırakan birinin, döndüğünde o kitabın aklı başında, iş gücü gören bir gence veya bir hayvana dönüşmesini mümkün görmeliyiz veya evine çocuk bırakan bir kimse, onun köpeğe dönüşmesini ya da bıraktığı külün güzel kokuya, taşın altına ve altının taşa dönüşmesini mümkün sayabilir! O kişiye bu olaylar sorulduğunda şöyle diyebilir: ‘Ben evde bir kitap bırakmıştım, ama şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum, belki de şimdi at olup evi idrar ve tersiyle kirlletmiştir. Evde bir su testisi bırakmıştım, o şimdi bir elma ağacına dönüşmüş olabilir. Çünkü yüce Allah her şeye kâdirdir.’”¹⁵⁹

Gazzâlî alışkanlıklarımıza duyduğumuz inancı ortadan kaldıran ateş-pamuk misalini ve onu destekleyici nitelikte olan yukarıdaki pasajdaki örneği verirken bir diğer yandan da Allah'ın fiillerini bir düzene (*icrâü'l-âde*) göre yarattığını ve bundan dolayı da bizde sebepliliğe dair bir bilgi oluştuğunu ifade etmektedir.¹⁶⁰ Gazzâlî'nin, hem

¹⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 166-167, 221.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 168-169.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 170.

¹⁶⁰ Gazzâlî Allah'ın âdeti gereği fiillerini meydana getirmesini şu cümlelerle ifade etmiştir: “Yüce Allah, mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmıştır ve biz de [bu bilgiden hareketle] bu olayların meydana gelmesinin zorunlu olduğunu iddia etmiyoruz, tam aksine, mümkündür olabilir de olmayabilir de. Olayların bu şekilde art arda sürüp gitmesi ve bunların geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceği zihnimizde iyice yer etmiştir.”; bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 170-171. Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere, âdetullahın Allah'ın fiillerine zorunluluk isnat eden bir kavram olmadığı, sadece insanın zihin dünyasındaki bir düzen olduğu ortaya çıkmış olur.

tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini reddetmesi hem de Allah'ın fiili hakkında bir *âdetin* mevcudiyetinden bahsetmesi, sebeplilik hakkındaki tavrının anlaşılmasını zorlaştırır da, bu bir çelişkiden ziyade, Gazzâlî'nin inşa etmek istediği epistemolojik zemine işaret etmektedir. Gazzâlî, Allah'ın fiillerinin bir *âdet* üzere yaratılmış olmasını, zarurî olarak kabul eder. Çünkü bilim (*ilim*) yapılabilmesi için zorunlu bilgilerin kabulü gereklidir. Aksi takdirde bilgiye olan güven sarsılır. Nitekim kendisi de bunu şu şekilde ifade eder: "Allah'ın söz konusu olağanüstü olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi durumunda ilme karşı duyulan güven kalplerden silinir."¹⁶¹ Dolayısıyla Gazzâlî, şüpheciliğe kapı aralamadan bilim yapılabilen bir zemini inşa etmek için *âdetullah* kavramını zorunlu görmüştür. *Âdetullah*ın varsaydığı "sebe-sonuç ilişkisi"ndeki zorunlu bilgilere karşı duyulan bir şüphenin ise insanın tüm bilgi zeminini muğlak bırakarak sofistçe bir yaklaşıma sürükleyeceğini, otobiyografisinde de kendi tecrübesi üzerinden ifade etmektedir.¹⁶²

Görüldüğü üzere Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'de âlemdaki sebepliliği, birbiri ile irtibatlı ancak müstakil olarak bağdaştırılamayacak iki veçhe itibarıyla ele almıştır. Bu hususta Frank Griffel'in yorumu ise dikkat çekicidir. Frank Griffel da *Tehâfütü'l-felâsife*'de iki yaklaşımın mevcut olduğunu ancak bunlardan birinin Eş'arî vesileci¹⁶³ tutum iken, diğerinin ise *felâsifenin* nedensellik teorisi olduğunu ifade etmektedir. Griffel bu ikili yaklaşımına rağmen Gazzâlî'nin nazariyesinde bir ikilik olmadığını, çünkü Eş'arî âlem tasavvurunda Hz. Peygamber'in irtihaliyle birlikte Tanrı'nın âdeti gereği imkânsız bir şey yaratmadığını ve buna bağlı olarak da sebep-sonuç irtibatının bozulmayacağını iddia eder. Bu noktada Griffel *âdetullah* kavramı üzerinden Eş'arî

¹⁶¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 171.

¹⁶² Gazzâlî otobiyografisinde, bilgilerimizin zemini olan zorunlu önermelere karşı duyduğu şüphenin kendisini iki ay süren bir hastalığa sürüklediğini ve o süre zarfında bir sofist olarak davrandığını ifade eder; bkz. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 7-8.

¹⁶³ Griffel, Eş'arî vesileciliği şöyle tanımlar: "el-Eş'arî, Tanrı'nın mutlak kudretiyle tercihte bulunma hürriyetini sınırlandırabilecek bu tür yasaları yaratmadığını savunur. Tanrı, tokluğu yemek yendikten sonra, açlığı da tokluğun olmadığı durumda yaratmayı tercih eder. Eğer bunun tam tersini yapmayı dileseydi kesinlikle yapabilirdi: 'Fakat Tanrı, bu olayları meydana getirdiği zamansal düzende belirli bir âdeti sürdürür (*ecra'l-âde*). Bunları diğer şekilde yapması, sürdürdüğü âdeti ihlal edebilir'. el-Eş'arî için ne nedenlik ne de tabiat kanunları vardır. Tanrı'nın âdetine ilişkin gözlemde bulunmak, bazı insanları bu tür kanunların var olduğu gibi yanlış hükümler vermeye götürebilir. Fakat her şeye kâdir olan Tanrı, tabiat kanunlarına bağlı değildir. Kendi âdetini terk etmesi O'nun için kolaydır. Nitekim peygamberler, bir mucize meydana getirmesi ve peygamberlik vazifesini teyit etmesi için Tanrı'ya yalvardıklarında, sürdürdüğü âdetin dışına çıkar. Nebvî mucizeler önceki âdetin ihlaliyle gerçekleşmiş olaylardan oluşur"; bkz. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s. 209-210.

kelâmında zorunlu bir nedenselliğin mevcut olduğu iddiasında bulunmaktadır.¹⁶⁴ Ancak Eş‘arî kelâm geleneğinde mahiyet itibariyle mucizeyi takip eden müstakil bir diğer kavram olan “kerâmet”,¹⁶⁵ âdetullahın zorunlu bir nedensellik zemininde okunarak *felâsifenin* öğretilerine yaklaştırılmasına engel teşkil etmektedir ve Frank Griffel iki öğretiyi birbirine yaklaştırırken, Eş‘arî kelâm geleneğinde mahiyet itibariyle mucizeyi takip eden kerâmet kavramını göz ardı ederek bu irtibatı sağlamış görünmektedir.

Dolayısıyla Gazzâlî’nin düşünce dünyasında, Frank Griffel’in iddiasının aksine birbirine indirgenemeyecek iki yönlü bir sebeplilik anlayışının mevcut olduğu ve bu durumun en bariz örneğinin de *Tehâfütü’l-felâsife*’nin “On Yedinci Meselesi” ve *İhyâ*’nın “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” olduğu söylenebilir. Ancak Gazzâlî’nin bir yandan sebepliliği yadsırken, diğer yandan sebepliliği kabul etmesinin onun düşünce dünyasında bir ikiliğe de yol açmadığı, çünkü bilim yapılabilecek zemini oluşturabilmek maksadıyla tabiatıta sebepliliği kabul etmiş olduğu *Tehâfütü’l-felâsife*’de ifade edilmiştir. Gazzâlî’nin, sahip olduğu bu iki yönlü anlayışı *İhyâ*’nın diğer kitaplarında da yer yer sürdürdüğü, ancak özellikle “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki kalem misalini, tam bu ara sebepliliğin merkezinde konumlandığı ve bu misalde sebepliliği de, tabiat ile birlikte melekût âlemini de ihâta eden bir bağlamda ele aldığı belirtilmelidir. Bu sebeple de “ara sebeplilik” ifadesi, Gazzâlî’nin bilimsel zemin kurmak maksadıyla bir yandan sebepliliği ne yadsıyabildiği ne de kabul edebildiği bir bağlama karşılık gelirken; bir diğer yandan ise “ara sebeplilik”, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın âlem tasavvurunda görüleceği üzere, sebepliliğin melekût âlemini de kuşatan bir bağlama taşınmış olmasına karşılık gelmektedir ki, bu

¹⁶⁴ Frank Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı*, s. 210-218

¹⁶⁵ “Cömertlik” manasına gelen ve “kerem” kökünden türemiş olan kerâmet, tabiat kanunları ile açıklanamayan olağanüstü olaylara karşılık gelir. Tabiat kanunlarının ihlal olmuş olması ile meydana gelen bu olaylar tıpkı mucizeye benzemektedir. Mucizeden ayrıldığı nokta ise, kerâmetin mahiyeti ile ilgili olmayıp, olağanüstü bir olayın peygamberlerden mi yoksa velilerden mi zuhur ettiği ile ilgilidir. Veliler vesilesiyle varlığa gelirse bu hâdiseye “kerâmet” denir; ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *D.İ.A.*, Ankara, c. XXV (2002), s. 265-268. Cüveynî *Kitabü’l-irşâd*’da mucize ile kerâmetin akıl açısından imkân bakımından bir farkının olmadığını, aralarındaki ayrımın ise kerâmetin mucizenin aksine velinin ihtiyarı olmaksızın gerçekleşmesi olduğuna dikkat çekmiştir; bkz, Cüveynî, *Kitabü’l-irşâd*, 258-262. Gazzâlî ise kerâmeti *el-İktisâd*’da velilerden bazılarına verilen bir akıl nuru olduğunu ifade etmiştir; bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 24.

mahiyetteki sebeplilik tabiat kanunları ile irtibatlı, ancak bundan ibaret olmayan bir bağlamı hâiz olacaktır.

B. Tevhid Yolu: Kalem Misali

Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda zayıf görüşe sahip kimselerin nasıl bir sebeplilik zemininde kalarak şirke düştüğünü beyan ettikten sonra, müşâhede sahibi olan *mukarreb* ile *siddıkların* Bir’i nasıl bir sıra düzeni ile bildiğini ve bu sıra düzenindeki menzillerini, temsil dili kullanarak okuyucuya sunmuştur. Misal “Allah’ın nur kandilliğinden bakan bir kimse”nin müşâhedesini konu edinir.¹⁶⁶ Bu müşâhede bilginin “Bir”den “çok” olana nasıl ve hangi vasıta ile ulaştığına dair işaretler taşımaktadır. Kalem¹⁶⁷ ise Bir ile çok arasında bilginin vasıtası olarak ele alınacaktır ve “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda müstakil bir konuma sahip olmuştur. Ayrıca kalemin Gazzâlî’nin diğer eserlerinde de bilgiyi kalplere ulaştıran olması itibariyle husûsî bir yeri bulunmaktadır.¹⁶⁸

Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda kalem misaline başlarken ilk olarak, zayıf inançlı bir kimsenin basiret nuru ile bakan kimseye nispetle bakışındaki eksikliği şu pasajda ifade eder:

“Bütün zayıf inançlılar, kalemin başkasının emrinde olduğunu görürken, onlar basiret nuruyla bakarak kâtibin de başkasının emrinde ve zorunluluk altında bulunduğunu görürler. Bilirler ki, zayıf inançlı kimselerin bu konudaki hatası, karıncanın hatasına benzemektedir: Mesela kâğıt üzerinde yürüyen karınca, kalemin ucunun kâğıdı karaladığını görür; elin sahibi bir yana, ele ve parmaklara kadar bakışı ulaşamaz. Bu

¹⁶⁶ Gazzâlî, “Tevhid ve tevekkül Kitabı”, s. 94.

¹⁶⁷ “Kalem” aynı zamanda Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde geçen bir kavramdır. Kur’ân’da dört yerde iki çeşit kaleme işaret edilir. Biri maddî kalem diğeri *levh-i mahfûza* yazan ilâhî kalemdir. Hadislerde ise “Allah’ın ilk yarattığı kalemdir”; “Allah’ın ilk yarattığı nurdur”; “Allah’ın ilk yarattığı nurdur” şeklinde üç farklı rivayet mevcuttur. Kalem üzerine bir diğer rivayet ise, Hz. Peygamber’in miraca çıktığında kalemlere ait sesleri duymuş olmasıdır; bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kalem”, **D.İ.A.**, İstanbul, c XXIV (2001), s. 243-245.

¹⁶⁸ Gazzâlî kalemi diğer eserlerinde açıkça tanımlamıştır. *Faysalü’t-tefrika*’da ilk yaratılanın nur, kalem ve akıl gibi isimlere sahip bir melek olduğunu ve onun vasıtasıyla bilginin insanın cevherine ulaştığını ifade etmiştir; “Vahiy ve ilham hakikî bilgileri enbiyâ ve evliyanın Levh-i mahfuza benzeyen kalplerine nakşetmesi itibariyle meleğe “kalem” de denilir”. Bir başka yerde “Zâtı itibariyle ‘akıl’, Allah Teâlâ ile *mahlûkât* arasında vasıta olması itibariyle ‘melek’, vahiy ve ilham yolu ile bilgileri kalplere nakşetme işi onunla hâsıl olduğu için ‘kalem’ adını almıştır; bkz. Gazzâlî, *Faysalü’t-tefrika*, s. 36; *Mışkâtü’l-envâr* da bunu destekleyici nitelikte olup, kalem, ilmin insanın cevherine melek vasıtasıyla taşınmasının sembolü olarak ifade edilmiştir; bkz. Gazzâlî, *Mışkâtü’l-envâr*, s. 64; Ayrıca Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*’da Kur’ân’daki sembol kavramları açıklarken kalemi “kalp levhasına kendisi ile yazılan şey” olarak tanımlamıştır; bkz. Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, s. 59.

yüzden yanılarak beyaz kâğıdı kalemin kararttığını zanneder. Bu, bakışı dar olduğu için kalemin ucundan ötesini görememekten kaynaklanan bir kusurdur.”¹⁶⁹

Basîret nuruyla bakan bir kimsenin bakışı olan müşâhede ise *mahlûkâtın Bir*’i nasıl tesbih ve takdis ettiğini işitmesi ile başlar. Gazzâlî işitilenin fasih bir dil olduğunu ve bu dilin de harfsiz ve sessiz olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda “Bir ses olmadan işitme nasıl gerçekleşebilir?” şeklindeki bir soru kaçınılmaz olmakla birlikte, Gazzâlî bu hususta tüm varlığın bir yakarışı olduğunu söyler.¹⁷⁰ Ancak bu durum müşâhede kabiliyeti olmayan insanlar için “sır” mesâbesinde olduğundan dolayı, yer ve gökteki yakarış bir misal ile anlatılmıştır. Çünkü Gazzâlî’ye göre bunu doğrudan anlatmanın iki engeli bulunmaktadır: İlki, bu bir sırdır ve açıklanması imkânsızdır; ikincisi ise, duyulan tesbih ve takdis kelimeleri, dil ile kuşatılamayacak derecede sınırsız ve sonsuzdur.¹⁷¹ Bir diğer ifade ile bu kelimeler, mülk âlemine değil melekût âlemine aittir ve ancak kendisine melekût âlemi açılmış bir kimse bu sesleri duyabilir. Bu sebeple de harf ve ses olmaksızın duyulan bu yakarış, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda kalem misali vasıtasıyla satırlara aktarılmıştır. Ayrıca bu misalin Gazzâlî’nin ahiret ilmini kaleme almak için yazdığı diğer eserleri olan *Kimyâ-i Saadet* ve *Cevâhirü’l-Kur’ân*’da ve de *Fezâilu’l-enam*’da da muhtasar hali mevcuttur.¹⁷²

Aynı zamanda Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki beyan ettiği âlem tasnifini de bu misal içerisinde anlatacaktır.¹⁷³ Kalem misali ve bu misal vasıtasıyla aktarılan âlem tasnifinin izi sürülmeden önce, bu misalin gerek döneminde gerekse modern okumalar tarafından ne derece radikal ithamlara sebep olarak Gazzâlî’nin düşünce dünyasında kilit bir noktada durduğu ifade edilmelidir. Öncelikle Gazzâlî’yi *İhyâ*’dan sonra *el-İmlâ*’yı yazmaya mecbur bırakan “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” ve özelde de kalem misali hakkındaki ithamlar olmuştur. *İhyâ* çağdaşları tarafından bir karalamaya konu olmuş, yasaklanmış, yakılmış ve Gazzâlî küfre düşmekle yaftalanmıştır. Tekfir edilme sebebi ise kendisinin Eş’arî kimliğinden ödün verip,

¹⁶⁹ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 93.

¹⁷⁰ Gazzâlî mülk ve melekût âleminin gizli ve sonsuz bir yakarışı olduğunu Allah’ın sonsuz kelâmı olmasına dayandırmış ve şu ayeti delil getirmiştir: “De ki: Rabbimin sözlerini [yazmak] için deniz mürekkep olsaydı, kesinlikle deniz tükenirdi” (el- Kehf 18/109); bkz. Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 93.

¹⁷¹ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 93-94.

¹⁷² Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, s. 49; *Cevâhirü’l-Kur’ân*, s. 66-67; *Fezâilu’l-enam*, s. 114-115.

¹⁷³ “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın yanısıra âlem tasavvurunu beyan ettiği eserleri arasında *Cevâhirü’l-Kur’ân* ve *Mışkâtü’l-envâr* da vardır. İlgili başlıkta detaylı ele alınacaktır.

felâsifenin âlem modelinin mihenk taşı olan sudûr teorisini benimsemiş olmasıdır. “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” bağlamında döneminde Gazzâlî’nin maruz kaldığı bu durumun detayları ilgili başlıkta ele alınmıştır.

Bir diğer yandan ise kalem misali tasavvuf literatürünü de etkilemiştir. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî *Mesnevî*’sinde benzer bir kalem örneği vermiştir.¹⁷⁴ Ayrıca Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın *Mârifetnâme*’sinde de *Kimyâ-ı Saadet*’de geçen kalem misalinin muhtasar halinin aynısı mevcuttur.¹⁷⁵ Misal hakkındaki modern çalışmalar ise, Gazzâlî’ye yöneltilen eleştirileri destekleyici nitelikte kaleme alınmıştır. Treiger ve Kenneth Garden’a göre Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” ile Meşşâî bir kozmolojiyi miras almış ve bu kozmolojideki kalemi de faal aklı temsilen kullanmıştır.¹⁷⁶ Tüm bunların neticesinde, Gazzâlî’nin düşünce dünyasının son döneminin¹⁷⁷ anlaşılabilmesi için “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın ve özelde bu misalin, ne derece kritik bir noktada durduğu açık hale gelmektedir.

Gazzâlî söz konusu misal vasıtasıyla Bir ile çok arasındaki bilgi irtibatını, bu irtibatın sınırlarını, vasıtasını ve bu bilgi hâsıl olduktan sonra meydana gelen neticeleri bir sâlikin¹⁷⁸ hakikat yolculuğundaki müşâhedeleri üzerinden aktaracaktır. Misalin

¹⁷⁴ “Küçük bir karınca kalemin kâğıt üstüne bir şeyler yazdığını gördü, gitti. Bu sırrı öbür karıncalara söyledi. ‘O kalem kağıda şaşılabacak şeyler yazdı. Fesleğen gibi, susam gibi, gül gibi acıab şeyler yaptı.’ dedi. Karıncanın biri dedi ki: ‘O sanatı yapan parmaklardır. Bu kalem iş görmekte esas değil, fer’dir.’ Üçüncü karınca; ‘İş ne parmaktan ne de kalemden geliyor.’ dedi. ‘İş asıl koldan geliyor. Çünkü zayıf parmaklar onun zorlaması ile kalemi tutuyor ve yazdırıyor.’ Bu görüşler bu konuşmalar böylece uzadı gitti. Karıncaların beyine kadar ulaştı. Karıncaların beyinin birazcık anlayışı vardı, zeki idi. Karıncaların beyi dedi ki: ‘Bu hüneri sûtretten, görünüşten bilmeyin. Çünkü uyuyan yahut ölen bir kişinin böyle şeylerden haberi bile yoktur.’”; bkz. Şefik Can, *Mesnevi Tercümesi*, s. 654-655, c. III-IV.

¹⁷⁵ “Her şeyi yaratan Allah Teâla’yı tanımaktan mahrum olan münecimler ve tabiiyeciler bütün işleri yıldızlara ve tabiata isnâd edip dalâlette kalmışlardır. Bunlar şu iki karıncaya benzer: Bir kâğıt üzerinde yürürlerken bir nakış, yazı görürler. Bunun üzerine karıncanın biri neşelenip der ki: ‘İşlerin hakikatini anladım. Hepsî kalemden meydana geliyormuş.’ Bu karınca bütün tasarrufları sıcaklığa, soğukluğa, kuruluğa, yaşlığa bağlayan tabiiyyûna benzemektedir. Diğer karınca daha dikkatli bakarak kalemin hareketinin kendisinden değil de parmakların irâdesine bağlı olduğunu görür. Diğer karıncaya der ki: ‘Sen hata etmişsin, işin hakikatini anlayamamışsın. Çünkü işlerin meydana gelmesi kalem ile değil parmak vasıtası ile. Kalem ise parmaklar arasında mecbur olup, onların emrindedir.’ Bu karınca da bütün işlerin tasarrufunu yıldızlara isnad eden münecime benzer. Bu karıncanın görüşü de diğeri gibi yanlıştır.” bkz; Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 185; Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s. 49.

¹⁷⁶ Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, s. 105-107; Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver*, s. 96.

¹⁷⁷ Treiger, Gazzâlî’nin tüm eserlerini kronolojik bir sırayla aktarırken aynı zamanda bu eserleri üç kategori halinde ele alır: Bağdat’tan ayrılmadan önce kaleme alınanlar, Bağdat’tan ayrıldıktan sonra Nişâbur’daki görevine dönünceye kadar olan sürede kaleme alınanlar (inziva dönemi) ve Nişâbur’daki müderrisliğinden vefatına kadar olan sürede kaleme alınanlar. Gazzâlî’nin eserlerinin kronolojik sırası için bkz. Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, s. 10-15.

¹⁷⁸ Gazzâlî “sâlik” kavramını “sefer”, “tarîk” ve “müsâfır” kavramları ile birlikte ele alır. “Sefer” ile “tarîk”in, “kalbin düşünce (*fikir*) aracılığıyla akledilirlere (*makulât*) doğru yola çıkması”na işaret

okuyucuya bir müşâhede aktarması ve buna bağlı olarak da mükâşefe ilmine yönelik sık sık atıfların bulunması, Gazzâlî'nin misal anlatmanın sembolik dilini kullanmasına sebep olmuş ve bu sayede mükâşefe ilmine ehil olmayanlar için bu bağlamı bir misal vasıtasıyla meçhul bırakmamıştır. Çünkü bu anlatımı aynı zamanda *sıddiklerin* tevhid mertebesindeki bilgiye dair kuvvetli işaretler taşımakta ve sâlikin hakikat yolculuğunda geçtiği âlemler üzerinden de bir âlem tasavvuru sunmaktadır. Misalde mülk âlemini müşâhede ederek yolculuğu başlayan sâlike, mülk âlemine nispetle melekût âlemi tanıtılmış, ardından ise ceberût âleminde ilâhi hitaba mazhar olmuştur. Ceberût âlemindeki kendisine öğretilen bilginin mahiyeti sebebiyle ise orada kalamayıp melekût âlemine dönerek yolculuğu nihayete ermiştir.

Sâlik bir yazı görür



Kağıt
Mürekkep
Kalem
El
Kudret
İrade
İlim
(İlâhi) Kalem
El (Yemîn)



Mülk Âlemi
Ceberût Âlemi
Melekût Âlemi

Tablo 1

ettiğini; “sâlik” ile “müsâfir”in ise, “sefer” ve “tarîk” kavramları üzerine kurulduğunu ve yola çıkan kimselere işaret ettiğini ifade eder. Bu kimseler maddî mesafeleri aşmayı değil, Allah’a doğru olan bir yolculuğa çıkmışlardır; bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 228.

I. Mülk Âlemi

Gazzâlî beş duyu ile idrak ettiğimiz varlık alanını “mülk âlemi” olarak isimlendirir.¹⁷⁹ Mülk âleminin diğer isimleri şehâdet âlemi ve süflî âlemdir. *Mişkâtü'l-envâr*'da eşya *zâhirî* ve *bâtınî* (*ma'nâ*) kısım olarak ikiye ayrılır; *zâhirî* kısmı mülk âlemine, *bâtınî* kısım ise melekût âlemine aittir. Aynı zamanda eşyayı gören göz de *zâhirî* ve *bâtınî* olarak ayrılır ve mülk âlemine bakan *zâhirî* gözdür. Gazzâlî bu âlemin mahiyetini aktarırken, melekût âlemine nispetle ele alacaktır. Çünkü mülk âleminin melekût âlemi ile arasında bir sebep-sebepli ilişkisi mevcuttur. Melekût âlemi mülk âleminin sebebi konumundadır ve mülk âlemi bundan dolayı taklit, temsil, meyve ve gölge kavramlarıyla nitelenmiştir.¹⁸⁰ Aynı zamanda mülk âlemindeki temsiller melekût âlemindeki misallere ulaştıran bir vasıta konumundadır.¹⁸¹

Gazzâlî'nin kalem misali vasıtasıyla sunduğu âlem tasavvurunun ilk aşamasını mülk âlemi oluşturmaktadır. Misal, bir kimsenin (*sâlik*) bu âlemi müşâhede ile başlar. Gazzâlî mülk âlemindeki varlıkların kelimelere sahip olduğunu, bu kelimeler ile Allah'ı tesbih ve takdis ettiklerini ve müşâhede sahiplerinin de bu kelimeleri işittiğini ifade etmişti. Öncelikle belirtilmelidir ki, bu misal, mülk âlemindeki bir yazının hangi yollardan geçerek meydana geldiği üzerinedir. Bu yazı hem maddî bir yazı hem de melekût âlemi kendisine açılan sâlikin, kalbine kalem (melek) vasıtasıyla ulaşan bilgiyi temsil eden yazıya karşılık gelecektir.

el-İmlâ'da ise mülk âlemi şöyle tanımlanır: “Duyulara yansıyan, yüce Allah'ın kudretiyle birbirini etkileyen ve beraberinde değişimi getiren varlık alanıdır.”¹⁸² Gazzâlî misalde mülk âlemindeki bu varlıklar ile kastedilenin sözlük anlamları olduğunu ve bu maddî varlıkların tevhid yolunun başlangıcını temsil ettiğini ifade etmiştir. Bu varlıkları müşâhede eden kimseyi ise “Allah'ın nuru ile tutuşturduğu bir lamba” olarak isimlendirmiştir.¹⁸³ Gazzâlî *Mişkât*'ta lamba (*misbâh*) ile evliyâ ve

¹⁷⁹ Sözlükte “sahip olmak, tasarrufta bulunmak” manasına gelen “mülk” kelimesi, Kur'ân'da da beş duyu ile idrak edebildiğimiz varlık alanına nispetle kullanılmıştır; bkz. M. Sait Özervarlı, “Mülk”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XXXI (2006), s. 540.

¹⁸⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 46-47.

¹⁸¹ Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, s. 57-58.

¹⁸² Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 320.

¹⁸³ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 315.

peygamberlerin nurlarını (aklî ruh) işaret ettiğini, onların da nurunu kutsal ruhtan aldığını beyan etmişti.¹⁸⁴

Misalde bu âlemi temsil eden dört varlık mevcuttur: kâğıt, mürekkep, kalem ve el. Bunlar mülk âlemini temsil eden maddî varlıklardır. Gazzâlî misali, bu varlıkların kelimelerinin sâlik tarafından müşâhede edilmesi ile başlatır. Mülk âlemindeki bir yazının meydana gelmesi; kağıdın mürekkebe, mürekkebin kaleme, kalemin ise elin tahakkümü altında olmasına bağlıdır. Misaldeki bu sıra düzeninde her bir varlık dile geldiğinde, yazının yazılmasında bir sebep olmadıklarını çünkü hareket ettirici bir başka sebebe bağlı olduklarını ve bundan dolayı da mazur durumda olduklarını ifade etmiştir.

“Yüce Allah’ın nur kandili aracılığı ile bakan biri, kâğıdın yüzünün mürekkeple karardığını görünce ona şöyle dedi: ‘Yüzüne ne oldu? Beyaz ve parlaktı, şimdi kararış! Yüzün neden karardı, sebebi nedir?’ Kâğıt dedi ki, ‘Bu sözünle bana haksızlık ediyorsun, yüzümü karartan ben değilim; sen onu mürekkebe sor. Mürekkebi, karargâhı ve vatanı olan okkada toplu bir halde bulunuyordu. Vatanından yola çıktı, zalimce ve düşmanca gelip yüzüme yerleşti.’ Adam ‘Doğru söylüyorsun.’ dedi ve durumu mürekkebe sordu. Mürekkep, ‘Bana haksızlık ediyorsun’ dedi. ‘Zira ben sessiz bir şekilde okkanın içindeydin ve oradan ayrılmamaya da kararlıydım. Tamahkar kalem bana saldırarak vatanımdan uzaklaştırıp beni toplu olarak bulunduğu yerden ayırdı. Gördüğün gibi bu beyaz alan üzerine beni serpiştirdi. Dolayısıyla sorunun muhatabı ben değilim, kalemdir.’ Adam ‘Doğru söylüyorsun’ dedi. Sonra adam bu zulmün, düşmanlığın ve mürekkebi vatanından uzaklaştırmasının sebebini kaleme sordu. Kalem de ‘Sen onu ele ve parmaklara sor’ dedi. ‘Çünkü ben nehirlerin kenarında biten bir kamıştım. Yeşil ağaçlar arasında sakin bir hayat sürüyordum. Fakat el, bir bıçakla birlikte geldi, kabuğumu soydu, elbisemi paramparça etti, beni kökümünden ayırdı, boğumlarımın arasını açtı. Sonra benim ucumu açıp başımı yarıdı. Ardından siyah ve acı mürekkebe daldırdı. Şimdi ise beni hizmetinde kullanıyor ve tepemin üstünde yürütüyor. Sorduğun bu soruyla ve azarınla sen benim yarama tuz döktün. Uzaklaş benden; beni bu hale getirene sor.’ Adam ‘Doğru söylüyorsun.’ dedi.¹⁸⁵

Gazzâlî’ye göre, Allah’ın nuruyla bakan bu kimseler, misalde de aktarıldığı üzere mülk âlemindeki yazıyı ve yazılanı bilmez ve müşâhede ettikleri varlıklardan bunu öğrenirler. Başka bir ifadeyle, mülk âleminde talim yolu ile öğrenilebilecek bilgileri, onlar bu varlıkları müşâhede ederek bilirler; örneğin sâlik, bu varlıklar arasında bir sebeplilik ilişkisinin olmadığını müşâhede etmiştir. Bunun sebebi ise

¹⁸⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 71-73.

¹⁸⁵ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 94-95.

Allah'ın nuruyla bakan kimselerin *ümmî* olmalarıdır. Gazzâlî burada *ümmîliği*, sözlük manasının dışında kullanmıştır. Gazzâlî'ye göre *ümmîlik*, kişiye insan vasıtasıyla gelen okuma-yazma talimi görmemiş olmak değil, Allah'ın bir kimseye ilâhi yazıyı talim (*ilhâm*) ettirmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu anlamı ile *ümmîlik* bir eksiklik göstergesi değildir, bilakis hususî bir bilgiye mazhar olmaktır. Gazzâlî bunu “yazılı kitabı okumayı bilmeyip sadece ilâhi yazıyı (*ilâhî hat*) okumayı bilenler” olarak da ifade etmiştir.¹⁸⁶ *Ümmîlik*, yani ilâhi yazıya muhatap olmak, ehline mükâşefe bilgisinin açılması olarak da ifade edilebilir. Ayrıca Gazzâlî *el-İmlâ*'da, mülk âleminde kâğıt, mürekkep, kalem ve elin konuşmasının bir *şehâdet* olduğunu belirtmiştir. Sâlikin bu varlıkları şehâdeti ile mülk âlemindeki Allah'ın tesbih edilişinin iştirilmesi, mülk âlemindeki tek sebebin Allah olduğu manasına karşılık gelmektedir. Sâlikin bu varlıklar vasıtasıyla mülk âleminden öğrendikleri ise varlıkların sadece isimleridir. Bu isimlerin müsemâmâsı ise melekût âlemine ait bilgilerdir ve bu bilgiler melekût âleminin müşâhedesi ile elde edilecektir.¹⁸⁷

II. Melekût Âlemi

Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr*'da melekût âlemini, eşyanın bâtınının (*ma'nâ*) bâtınî göz olan akıl ile görüldüğü âlem olarak nitelemiştir.¹⁸⁸ Bu âlem aynı zamanda “ulvî”, “ruhânî” ve “nurânî” âlem olarak isimlendirilir. “Ulvî” ismi ile melekût ve mülk arasında bir yükseklik-alçaklık irtibatı olmadığı da özellikle belirtilmiştir çünkü yön, Gazzâlî'ye göre ancak duyular ile idrak edilebilen, mülk âlemine ait bir kavramdır.¹⁸⁹

Gazzâlî melekût âlemindeki varlıkların bir sıra düzeni dâhilinde olduğunu ve bu sıra düzeni ile nurun aktarılmasının sağlandığını beyan etmiştir. Bu sayede de nur, kaynağından mülk âlemine ulaşır. İlk Nur'a (*nuru'l evvel*) daha yakın olan başka bir nurdan nurunu alır ve bu sıra düzeni İlk Nur'da son bulur.¹⁹⁰ Gazzâlî'nin melekût âleminde bir hiyerarşi içerisinde bulunan nurlar ile melekleri işaret etmiş olması

¹⁸⁶ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 316. “Ümmî olma”nın tasavvuf edebiyatında, Allah'tan alınan ilhama işaret ettiği bağlamındaki kullanımları olmuş ve bu sebeple “ümmî” kelimesi mahlas olarak da kullanılmıştır; bkz. M. Suat Mertoğlu, “Ümmî”, *D.İ.A.*, İstanbul, c. XLII (2012), s. 309-310.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 317.

¹⁸⁸ “Melekût” kelimesi aynı zamanda mülk ile aynı kökten gelmiş olup, Kur'an'da “göklerin ve yerin melekûtu” ve “her şeyin melekûtu” şeklinde Allah'a nispet ile dört yerde geçmektedir. İlgili âyetler için bkz; el-En'âm 6/75, el-A'râf 7/185, el-Mü'minün 23/88, Yâsîn 36/83

¹⁸⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 46.

¹⁹⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 48-49.

mümkündür.¹⁹¹ Nitekim Gazzâlî *Miškâtü'l-envâr*'da melekût âlemindeki sıra düzenini aktarırken bunu işaret etmiştir:

“Bilmelisin ki, keskin görüş sahipleri için melekûta ait nurlarda da böylesine bir sıra düzeni bulunmaktadır. [Yüce hakikate] yakın olan, en son nura en yakın olandır. Bu bakımdan İsrâfil'in rütbesinin Cebrâil'inin üstünde bulunması olmayacak bir şey değildir. Onların içinde derece bakımından ilâhi huzura en yakın olanlar vardır ki, o ilâhi huzur bütün nurların kaynağıdır.”¹⁹²

Ayrıca bu sıra düzeninde peygamberlerin ve velilerin nurlarını da Hz. Peygamberden sonra zikretmiştir.¹⁹³

Gazzâlî mülk-melekût ayrımı yaparken bir diğer yandan da bu iki âlemin birbirine içkin olduğunu, sadece lafızlarının farklı olduğunu savunur.¹⁹⁴ Çünkü Gazzâlî'ye göre her bir varlığın (*eşyâ*) iki âleme bakan yüzü mevcuttur. Mülk âlemi bir varlığın görünen yüzü, melekût âlemi ise varlığın manasıdır. Bunu aynı zamanda maddeyi renk ile manayı da nur ile temsil ederek ifade etmiştir: “Renk ile nurun aşırı derecede birlikteliğinden ötürü, nur anlaşılmaz ve çok açık olduğu için gizlenir. Nurun çok yaygın oluşu, gizliliğinin sebebidir.”¹⁹⁵ Gazzâlî bu birlikteliği açıklamak için Hz. Musa'ya gelen ilâhi hitâbı da delil olarak kullanmaktadır.¹⁹⁶ Gazzâlî'ye göre Hz. Musa Allah'ın “Nalınlarını çıkar” (Tâhâ 20/12) emri geldiğinde, hem nalınlarını çıkarmış

¹⁹¹ Frank Griffel ise, *Miškâtü'l-envâr*'daki bu sıra düzenini İbn Sinâcî bir âlem tasavvuruna benzetmiştir. Gazzâlî'nin melekût âleminde semavî nurlar olarak isimlendirdiği varlıkları ay üstü âlemdeki akıllar olarak okumuş ve sudûrcu âlem modeli iddiasında bulunmuştur; ayrıntılı bilgi için bkz. Frank Griffel, **Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı**, s. 394-410.

¹⁹² Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 49.

¹⁹³ Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 47-48. Hz. Peygamber'in nuru için, “kutsal ruh”, “aydınlatan چراغ” isimlerinin kullanılmasının yanısıra, Hz. Peygamber'in nur hiyerarşisindeki mevcudiyetini ismen de vurgulayarak, sudûrcu âlem modelindeki Bir'den sonraki hiyerarşik olan ancak özde mahiyete sahip akıl tasavvurdan ayrılır. Çünkü Gazzâlî'nin âlem tasavvuruna göre, melekût âlemindeki nurlar mülk âleminin sebeplerini teşkil etmekle birlikte Hz. Peygamber'in nurunun apayrı bir konumu mevcuttur. Sudûr teorisinde ise ay-üstü âlemdeki akıllar arasında bir hiyerarşi dâhilinde özde bir mâhiyet mevcuttur.

¹⁹⁴ Mülk ve melekût âlemi arasındaki ayniyetin mana bakımından olduğunu Gazzâlî şu pasajda dile getirir: “Bilmelisin ki, âlem ruhânî ve cismânî olmak üzere iki kısma ayrılır; istersen buna duysal ve aklî, dilerse ulvî ve süflî âlem diyebilirsin, yaklaşık olarak hepsi birdir; sadece ifadeler farklıdır. Eğer doğrudan bu iki âlemi dikkate alırsan cismânî ve ruhânî dersin; algılayan gözle ilişkisini düşünürsen duysal ve aklî; birinin diğeriyle olan ilişkisini göz önünde bulundurursan ulvî ve süflî dersin. Bazen bunlardan birine mülk ve şehâdet âlemi, diğerine de gayb ve melekût âlemi adı verilir. Lafızlardan hakikatlere bakan kimse, lafızların çokluğundan dolayı bazen şaşkın hâle gelir ve bu yüzden anlamlarında çok olduğunu sanır. Oysa kendisine hakikatler âşikâr olan kimse anlamı esas alır, lafızların anlamı tâbi olduğunu bilir”; bkz. Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 59.

¹⁹⁵ Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 56-57.

¹⁹⁶ Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 65.

hem de iki dünyadan da yüz çevirmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr*'da “nalın”ı iki âlemin birlikteliğinin sembolü olarak okumuş ve iki âlemin birbirinden ayrılmaz olduğunu göstermek için de söz konusu âyete atıf yapmıştır:

“Zâhiri geçersiz kılmak, iki âlemden birine şaşkı bakan, bu ikisi arasındaki dengeyi bilmeyen ve bu dengenin nasıl olduğunu anlamayan Bâtınîlerin görüşüdür. [Diğer yandan] Haşviyye mezhebi ise [naslardaki] sırları geçersiz saymaktadır. O halde sırf zâhire takılıp kalan Haşvî; bâtına takılıp kalan Bâtınî; ikisini uzlaştıran ise kâmindir.”¹⁹⁷

Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki kalem misalinde ise sâlikin mülk âleminde konuştuğu “kalem”, “kâğıt”, “mürekkep” ve “lamba”nın melekût âleminde de müşâhede edildiğini, ancak melekût âleminde bu varlıkların maddî varlıklar olmadığını, “kalem”i ele alarak açıklar.¹⁹⁸ Mülk âlemindeki duyusal kalemin melekût âlemindeki karşılığı ilâhi kalemdir. İlâhi kalem maddî kalemin niteliklerinden uzaktır ve bu kalemin yazdığı da sadece ehli tarafından okunabilecek olan “ilâhi yazı”dır.¹⁹⁹ Gazzâlî kalem vasıtasıyla gelen bu bilginin insanın cevherine nakşolmasını *levh-i mahfûz* olarak, *levh-i mahfûza* el ve kalem sıra düzeni ile gelen bilgiyi ise “suret” olarak sembolleştirmiştir. Suret aynı zamanda ilâhi yazıya karşılık gelmektedir ve Gazzâlî buna “Allah’ın yazısı” (*hattullâh*) ismini vermiş,²⁰⁰ peygamberler ve velilerin melekût âlemini müşâhede etmeleriyle birlikte maddî varlıkların ardındaki mana olan suretleri elde ettiklerini de bu bağlamda ifade etmiştir.²⁰¹

Gazzâlî söz konusu misalde maddî kalemi hareket ettiren elin nasıl harekete geçtiğini açıklarken ise; kudret, irade ve ilimi “müsebbib” olarak aktarmıştır. İnsanın elini hareket ettirenin kudreti olduğunu, kudretinin iradesinin tahakkümü altında olduğunu, iradesinin de ilminin tahakkümü altında olduğunu ifade etmiştir. Ardından

¹⁹⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 65.

¹⁹⁸ Gazzâlî sâlikin bu bilgiye muttali olduğunda şu cümleleri sarf ettiğini ifade eder: “Hakikat yolcusu dedi ki, ‘Gerçekten gözümü açtım ve dikkatlice ona baktım. Allah’a yemin ederim ki, ortada ne kamış ne de ağaç görüyorum; [hâlbuki] ben kalemi sadece bu şekilde biliyorum.’ Bilgi dedi ki, ‘Şimdi otlaktan uzaklaştın. Hiç duymadın mı evin eşyası evin sahibine benzermiş. Bilmiyor musun yüce Allah’ın zatı diğer zatlara benzemez. Aynı şekilde O’nun eli, kalemi, kelâmı ve yazısı diğer ellere, kalemlere sözlere ve yazılara benzemez. Bunlar melekût âlemine ait ilâhi şeylerdir’; ‘O’nun kalemi kamıştan, levhası ağaçtan, kelâmı ses ve harften, yazısı işaret ve şekilden, mürekkebi demir sülfat (*zâc*) ve mazıdan ibaret değildir.’; bkz. “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 99-101.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 318-319.

²⁰⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 64.

²⁰¹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 67.

insanın ilmini açıklarken ise, akıl bir lamba olduğunu; kalp bir levha olduğunu; ilim ise kalp levhasına işlenen bir yazı (nakış) olduğunu dile getirmiş ve böylece sâlikin ilmi, kendi kalp levhasına akıllı zemininde gelen bir yazı olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla Gazzâlî insanın bilgi ve hareketini; kudreti, iradesi ve ilmi sıra düzeninde, aklın nedenselliği dâhilinde değerlendirmiş ve bu sıra düzeni ile sâlikin kalbinde bilginin (*ilim*) hâsıl olmasını ise melekût âlemindeki ilâhi kalem ile irtibatlandırmıştır:

“Akıl dedi ki: ‘Ben bir lambayım kendiliğimden tutuşup yanmadım, bilakis yakıldım’. Kalp dedi ki ‘Ben bir levhayım, kendiliğimden açık hale gelmedim, bilakis getirildim’. İlime gelince, o dedi ki ‘Ben ise akıl lambasının ışığı parlayınca beyaz olan kalp levhasına işlenen bir nakışım gibiyim. Ben bunları kendim yazmadım. Bu levha kaç zamandan beri bensizdi. O halde beni sen kaleme sor, çünkü yazı sadece kalemle yazılır.’”²⁰²

Sâlik bu âleme ait olan kalem, kâğıt, mürekkep ve lamba ile tasvir edilen ilâhi varlıkları anlayamadığını söyleyince²⁰³ ona, mülk ile melekût âlemleri arasında ilim, irade ve kudretin mahalli olan ve melekût âleminde yürüyebilmenin “vasıta”sı mahiyetinde olan ceberût âlemi (ilim) tarafından melekût âlemi tanıtılmıştır. İlim, bu âlemin ilk aşamasında kalbe bilgiyi ulaştıran kalemin (melek) müşâhede edildiğini ve kalemle kalp levhasına işlenen bir yazı olan bilginin böylece hâsıl olacağını söylemiştir.

Gazzâlî melekût âleminde kalemin müşâhedesinin bir kimsede nasıl başladığını şöyle açıklamıştır. Gazzâlî’ye göre mükâşefe ilminin ehli olan bir kimse eğer ceberût âlemindeki ilime tamamen yönelirse (*teveccüh*) kalem ona gösterilir. Gazzâlî yönelmenin mahiyetine dair bir açıklama yapmamış olsa da, bunun delilini şu pasajda vahiy hadisesi ile verir: “Görmüyor musun, Hz. Peygamber’e ilk döneminde kalem gösterildi ve şu ayetler indirildi: ‘Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle yazmayı öğreten Rabbin en büyük kerem sahibidir.’” (el-Alak 96/3-5).²⁰⁴

²⁰² Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 97.

²⁰³ “‘Ben bir yazı ve nakışım, beni kalem yazdı.’ sözünü anlamıyorum. Ben kalemin yalnız kamyandan, levhanın demirden ya da ağaçtan, yazının mürekkepten ve lambanın ateşten ibaret olduğunu biliyorum. Ben burada levha, lamba, yazı ve kalem söz edildiğini duyuyorum, ama onlara ait hiçbir şey görmüyorum. Değirmendeki çakıltağın sesini duyuyorum, fakat [öğütülen] unu görmüyorum.”; bkz. Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 97.

²⁰⁴ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 98-99.

Bu müşâhedenin ilk neticesi ise âdeti bozan hâdiselerin gerçekleşmesidir. Gazzâlî bunu “su üzerinde yürümeyi sağlayan yakînin meydana gelmesi” olarak isimlendirmiş ve şu delili getirmiştir: “Hz. İsa (a.s.) hakkında onun su üzerinde yürüdüğü söylendiğinde, Hz. Peygamber’in ‘Sahip olduğu kesinlik daha fazla olsaydı havada yürürdü’ dediğini duymadın mı?”²⁰⁵ Öncelikle Gazzâlî, sâlik üzerinden yaptığı bu atıf ile melekût âlemindeki sıra düzenini bir kere daha beyan etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber’in bu hadisinde geçen ‘havada yürüme’nin; mescid-i haramdan mescid-i aksâ’ya doğru gece yürüyüşü ile başlayan ve ardından semâya yükselmesinin gerçekleştiği mi‘raç hadisesine nispet edilmiş olması muhtemeldir. Dolayısıyla Gazzâlî’nin bu bağlamda bu hadisi zikretme sebebinin de Hz. Peygamber’in nur hiyerarşisindeki konumunun bir ifadesi olabilir. Aynı zamanda bunun bir sâlike melekût âlemini müşâhede üzerinden talim ettirilmesi de, Hz. Peygamber’den sonra velîlerin sahip olduğu yakînin peygamberlerinkine ne derece yakın olduğunun bir ifadesidir.

Sâlik, kendisine yapılan bu talimin neticesinde melekût âlemindeki ilâhi varlıkları müşâhede etmiş olur. Artık “el”, “mürekkep”, “kalem” ve “yazı”nın mülk âlemindeki varlıklara benzemediği bilgisi o kişide oluşur. Bu bağlamda Gazzâlî melekût âlemindeki varlıkları mülk âlemindekiler ile birlikte ele almasını tenzih ve teşbih kavramları ile açıklar. Melekût âlemindeki ilâhi varlıkların mülk âlemindekilerden tamamen ayrı tutulmasını “tenzih erkekliği”; ilâhi varlıklara herhangi bir maddî nispeti ise “teşbih dişiliği” olarak isimlendirmiştir. Burada tenzih ve teşbih arasında dişî ve erkek üzerinden hiyerarşik bir ilişki kurulmakta ve melekût âlemindeki Allah’a nispetle kullanılan “el”, “kalem”, “yazı” gibi ilâhi varlıkların maddî herhangi bir nitelemeden uzak tutulması gerektiği ve tenzih yolunda bulunulması gerektiği, aksi takdirde sâlikin Allah’a nispet edilen kavramları anlamada belirsizliğe düşeceği ifade edilmiştir:

“Sen bunu böyle görmezsen, ben seni tenzih erkekliğiyle teşbih dişiliği arasında cinsiyeti belirsiz biri sayarım, yani ikisi arasında ne erkeklerden ne de dişilerden sayılırsın. Hani sen yüce Allah’ın zâtını ve sıfatlarını cisimlerinden ve niteliklerinden,

²⁰⁵ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 98.

kelâmını da harf ve ses formlarından tenzih etmiştin; şimdi de kalkmış O'nun eli, kalemî, levhası ve yazısı hakkında tereddüt etmeye başlıyorsun.”²⁰⁶

Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'da melekût âlemi kapsamında kullandığı, melekûtta kalbe açılan bilginin sembollerinden biri ise, “Tûr”dur. Tûr melekût âleminde kalbe mükâşefe bilgilerinin açılmasının sembolü olarak kullanılmıştır. Eğer bir kalpten başka bir kalbe bu bilgiler aktarılıyorsa da, bunun ismi de “vadi”dir. Vadi, peygamber ve evliyâdan sonra gelenlerin kalplerinin sembolü olarak kullanılmıştır.²⁰⁷ Bu vadiye aktarılan bilgi ise “ateş”tir ve bilginin aktarılması ile de bir ısınma gerçekleşir. Nitekim aşağıdaki pasajda görüleceği üzere, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda sâlikin melekût âleminde ilerlemesi ile birlikte artık onun Tuvâ vadisinde olduğunu ve kalem vasıtasıyla sâlike bilginin keşfolduğu kandilin yanması üzerinden ifade edilmiştir. Gazzâlî'nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” ve *Mişkâtü'l-envâr*'da hususen Tûr dağı, Tuvâ vadisi ve ateş kavramlarını kullanmış olması ile, sâlikin melekût âlemindeki müşâhedesi Hz. Musa'nın Tur dağının Tuvâ vadisinde, önce bir ateş görmek suretiyle ilâhi hitaba mazhar olduğu hadise ile ilişkilendirilmiştir. Aynı zamanda da ilâhi hitaba muhatap olmak bakımından Gazzâlî'nin nübüvvet ve velâyet arasındaki gördüğü yakınlık bir kez daha işaret edilmiştir.

“Sen kutsal Tuvâ Vadisinde bulunuyorsun. Kalbinin derinliğinde vahyolunanı dinle; belki ateşe ulaşmak için bir rehber bulursun! Belki de Arş'ın otağlarından Hz. Musa'ya gelen ses gibi sana da ‘Şüphesiz ki ben, senin en yüce Rabbinim’ nidası gelir. Hakikat yolcusu İlimden bunları duyunca, kendisinin kusurlu bulunduğunu ve tenzih ile teşbih arasında cinsiyeti belirsiz biri olduğunu anladı. Kendisindeki eksikliği görünce öfkesinin şiddetinden kalbinde bir ateş tutuştu. Zaten kalbinin kandilindeki yağ ateş değmese bile aydınlatacak kadar saf ve parlaktı. Nihayet bilgi hiddetle o kalbe üfleyince yağ tutuşup yanmaya başladı. Artık nur üzerine nur olmuştu. Bunun üzerine bilgi ona dedi ki, ‘Şimdi sen bu fırsatı iyi değerlendir, gözünü aç, belki ateşe ulaşmak için bir rehber bulursun.’ Derken hakikat yolcusu gözünü açtı ve kendisine ilâhi kalem keşfoldu. Bir de baktı ki, bilginin tenzih hakkında anlattığı gibiymiş: O ne kamış, ne ağaç; ne başı var, ne de ucu.”²⁰⁸

²⁰⁶ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 99-100.

²⁰⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 63.

²⁰⁸ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 99-100.

III. Ceberût Âlemi

Gazzâlî, âlem tasavvurunu açıkladığı diğer eserleri *Cevâhirü'l-Kur'ân* ve *Mişkâtü'l-envâr*'da ceberût âleminin bahsetmemektedir.²⁰⁹ “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda ise kalem misali vasıtasıyla, bazı işaretler ile yetinmiştir. Gazzâlî'ye göre melekût âlemi ve ceberût âleminin kişiye keşfolunması mükâşefe ilminin konusudur ve kendisinin mükâşefe ilmi sınırlarını ihlal etme kaygısıyla bu bağlamda konuşmamayı tercih ettiği bilinmektedir. Ancak bu kitap okuyucuya, misal anlatmanın sembolik dilini (ima ve remiz) kullanarak, ceberût âlemini de içine alan bütüncül bir âlem tasnifi sunmuştur. Ceberût âleminin sadece “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda bahsedilmesini ise, bu kitabın Gazzâlî'nin mükâşefe ilmi hakkındaki mâdud söylemlerinin en yoğun olduğu kitap olmasına dayandırmamız mümkündür.

Öncelikle Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda ceberût âlemini mülk ve melekût âlemi arasında konumlandırır. Bu âlemin, iki âlemin arasındaki bir “vasıta” oluşunu ise şu şekilde açıklar: Ceberût âlemi yer ile su arasında yüzen bir gemi gibidir. Su melekût âlemini, yer ise mülk âlemini temsilen kullanılmıştır. Suyun yüzmeyi bilmeyen ya da ustaca yüzemeyen bir kimse için tehlikelere sahip olması ve yerin de hareketsizliği iki âlemin niteliklerindendir. Ceberût âlemini temsil eden gemi ise, tam ikisinin arasındadır ve gemi olmadan su üzerinde bir yolculuğa çıkılamaz. Ceberût âleminde ilerleyişi temsil eden gemi safhası aşıldıktan sonra ise sâlik melekût âleminde yürümeye başlar ki, bu tıpkı mülk âleminde yerde yürümesi gibi olur ve o kişi artık gemiye binmeden de su üzerinde yürüyebilir hâle gelir.²¹⁰ Başka bir ifade ile Gazzâlî'ye göre ceberût âleminin geçilmeye başlanması ile birlikte, tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini ihlal eden hadiseler gerçekleşir. Nitekim Gazzâlî melekût âleminin ilk aşamasında “su üzerinde yürüme”yi sağlayan yakîn bilgisinin gerçekleştiğini de ifade etmişti.

²⁰⁹ “Cebr” kökünden gelen “ceberût” kelimesi sözlükte “hakimiyet, kahr” manasına gelir. Ceberût Kur'ân-ı Kerim'de geçen bir kavram değildir, hadislerde ise “kibriyâ, azamet” olarak kullanılmıştır. İlk dönem mutasavvıfların eserlerinde ise “ceberût” kavramı müstakil olarak ele alınmamıştır. Gazzâlî ise bu kavramı âlem tasavvuruna dâhil etmiş ve kendinden sonraki mutasavvıfları da bu bağlamda etkilemiştir. Gazzâlî sonrası dönemde Sühreverdî el-Maktûl, İbrahim Hakkı Erzurûmî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Aziz Nesefî ve Abdülkerim el-Cîlî gibi mutasavvıflar tarafından tasavvuf geleneğinde kullanılmıştır. Özellikle de İbnü'l-Arabî nazariyesi için temel teşkil edecek nüvelerin bu kavramın mahiyetine dayandırılması mümkün görünmektedir; ayrıntılı bilgi için bkz. İrfan Gündüz, “Ceberût”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. 7 (1993), s. 193-194.

²¹⁰ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 97-98.

Misalde sâlikin müşâhedesi üzerinden ise bu âlem şu şekilde ele alınmıştır. Sâlik, mülk âlemini geçtikten ve de melekût âleminde de yürüyebilme aşamasına geldikten sonra ceberût âlemi ile irtibatı devam etmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî ceberût âlemini iki âlem arasındaki bir “vasıta” ve “menzil” olarak tanıtsa da, bu âlem sadece mülk âleminden melekût âlemine geçişin değil aynı zamanda melekût âleminde yürüyebilmenin de vasıtası olarak konumlanmıştır. Çünkü sâlikin müşâhedeinde bu âlem, aşılabilir bir bilgi mertebesi değil, melekût âlemindeyken de müracaat edilebilen bir mertebeye, “vasıta” konumundadır ve kudret, irade, ilim ile temsil edilmektedir. Sâlik mülk ve melekût âlemindeki varlıkları bildikten ve (ilâhi) kalemi müşâhede ettikten sonra, (ilâhi) kalemin kendisini yönlendirmesi ile ceberût âlemi ile tekrar irtibata geçmiştir.

İlâhi kalemin sadece kudretin tahakkümü altında yazı yazdığını ifade etmesi, sâliki kudrete yönlendirmiştir ve sâlik kudrete ilâhi kalemin nasıl hareket ettiğini sorduğunda ise kudret ona bir “sıfat” olduğunu ve iradeye bağlı olduğunu, iradenin ise ilime bağlı olduğunu söylemiş ve sâlik kudrete soru sormaya yeltendiği anda ise bayılmıştır. Yani sâlikin melekût âlemini müşâhede ettikten sonra ceberût âlemi ile irtibatı, ne mülk âlemindeki ne de melekût âlemindeki varlıkları müşâhedesi gibi gerçekleşmiştir. Sâlik ceberût âlemine bir soru yönelmemiştir. Bu durum, ceberût âleminde sâlikin kuşatamayacağı ve ona tamamen açılmayan bir bilgi olduğunu bize göstermektedir ki bu, sâlikin kudret ile irtibatında ilâhi hitabın gerçekleşmesine karşılık gelmektedir. Soru sormaya yeltenmesinin ardından sâlike şu hitap gelir: “O hiçbir zaman yaptıklarından sorumlu tutulamaz; onlara ise sorulacaktır.” (el-Enbiyâ 21/23). Bu hitap karşısında O’nu sadece tenzih edebileceğini, vekilinin sadece O olduğunu müşâhede eder ve bu müşâhedenin ardından “Dilimdeki düğümü çöz” diyerek Allah’a niyazda bulunur. Ona bu sefer de “*Siddîkların* takip ettiği yolu aşma” hitabı gelir. Gazzâlî bunun sebebinin Hz. Peygamber’in dahi ilâhi huzurda “Allah’ım seni tenzih ederim! Seni övmek için kelimelerim yetmez, kendini övdüğün gibisin sen” sözü olduğunu söyler.²¹¹ *el-İmlâ*’da bu hiyerarşi şöyle ifade edilmiştir:

“Vâris, miras bırakanın hükmünü [koyduğu sınırı] aşma yetkisine sahip değildir. Anlatıldığına göre Ebu Hureyre (r.a.) demiştir ki; ‘Ben Rasûllulah’tan (s.a.v.) iki çeşit

²¹¹ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 101-102.

bilgi alıp korudum; birincisi size anlattıklarımıdır. İkincisini anlatacak olsam bıçakla şu boğazımı kesersiniz.’ İmdi, kurtuluş, dinin sahibini örnek almakla ve Allah sevgisiyle başarıya ulaşmak Hz. Peygamber’e tâbi olmalarıdır. Allah’ın yardımı toplulukla beraberdir. Her bilenün üstünde bir bilen vardır.”²¹²

Bu müşâhedenin neticesinde ise ceberût âleminde sâlike talim ettirilenin şu olduğunu söylememiz mümkündür: Sâlik melekût âlemini tanımadan önce bildiği, ceberût âlemine ait olan kendindeki kudret, irade ve ilim “sıfat”ını, melekût âlemindeki ilâhi varlıkları öğrendikten sonra, kendi kudreti üzerinden müşâhede etmeye başlar. Ancak bu bilginin güç yetiremeyeceği bir bilgi olduğu, melekût âlemine dönmesi gerektiği ilâhi hitabın gerçekleşmesi ile açıklık kazanır. Nitekim bir vasıta olarak ceberût âlemi tanıtılırken ifade edilmeyen birçok müşâhede bu aşamada sâlike talim ettirilmiştir. Bunun neticesinde sâlik açısından ceberût âlemi hem aşamayacağı bir merteye hem de kendisine tamamen açılmayan bilgilerin olduğu bir âlem olmuştur. Ayrıca ilâhi hitabın da bu âlemde gerçekleşmesi ve âyet (el-Enbiyâ 21/23) ile başlaması; sâlike Hz. Peygamber’in yolunu takip etmesi için bir talim olup hem de “nurdan kandillikten bakan” bu kişinin nübüvvetin vârisi olan velâyet yolunu temsil ettiğine bir delil teşkil etmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî bu âlemin niteliklerinden olan ilâhi hitabın müşâhede edilmesini, vahyin sınırları dâhilinde nübüvvet ve velâyet arasındaki hiyerarşiyi muhafaza ederek aktarmaktadır.

Aynı zamanda Gazzâlî’nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda yer alan ve “*Leyse fi’l-îmkân*” tartışması olarak bilinen “Olandan daha güzeli, daha tam olanı ve daha mükemmeli asla mümkün değildir. Eğer mümkün olup da kudreti yetmesine rağmen, lütfedip ortaya çıkarmasaydı, bu durum cömertliğe ters düşen bir cimrilik, adaletle aykırı bir zulüm olurdu”²¹³ şeklindeki meşhur cümlesi de, sâlikin üç âlemi müşâhede ettikten sonra ifade ettiği, hâsıl olan bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim *el-İmlâ*’da Gazzâlî bu ifadesine bir açıklama getirmiş ve “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda âlemin mükemmelliği hakkındaki yukarıda zikrettiği delillerinin zanna dayalı olduğunu kabul ederek âlemin mükemmel görülebilmesini bir şarta bağlamıştır: bir kimsenin bu hakikat yolculuğundan geçmesi ile melekût âleminin ona açılması.

²¹² Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 348-349.

²¹³ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 115.

Dolayısıyla Gazzâlî, ancak kendisine ilâhî âlemler açılmış bir kimsenin âlemi mükemmel olarak temâşâ edebileceğini ileri sürmektedir.²¹⁴

Öncelikle *Leyse fi'l imkân ebda'u mimmâ kân* cümlesi iki bağlama ayrılabilir. İlki, bu âlemin mükemmel olup olmadığı meselesidir ki, âlemin mükemmelliği kötülük problemi bağlamında klasik ve modern dönemde süreklilik arz eden bir konu olarak tartışılmalıdır. Yönelmek istediğimiz bağlam ise bir başka âlemin imkânsızlığı meselesi olacaktır ki, Gazzâlî Yaratıcı'nın alternatifsiz bir âlem yaratmış olmasını, *şart* ve *meşrû*t kavramları ile ele almıştır: “Kudrete konu olanlar (*makdûrât*) şartlı olanın (*meşrû*t) şarta bağlı oluşu gibi bir sıra düzeni içinde birbiri ardınca meydana gelir. Mesela irade ezeli kudretten, ancak ilim sorasında ortaya çıkar.”²¹⁵ Gazzâlî'nin sebep-sebepli ilişkisini ifade etmek için kullandığı bu kavramları aynı zamanda, nazariyesini *felâsifenin* sebeplilik anlayışına yaklaştırmış görünmektedir. Çünkü Gazzâlî, yaratıcının fiillerinde imkânsız diye bir kategori olduğunu ve imkânsız olanın da kudret dâhilinde olmadığını şöyle ifade etmiştir: “İmkânsız olan kudrete konu olmakla nitelenemez”.²¹⁶ Gazzâlî'nin hem “imkânsız” ve hem de daha önce ifade ettiğimiz üzere “zorunlu” kelimelerini Yaratıcı'nın fiillerine nispetle kullanması, Richard Frank tarafından da yorumlanmıştır. Frank'e göre Gazzâlî başka bir âlemi “imkânsız” olarak isimlendirir çünkü Yaratıcı'nın yaratmayı irade etmediği bir âlem, bizatihi mümkün de olsa bilfiil imkânsız olacaktır. Bu sebeple de onun açısından Gazzâlî zorunlu bir âlem tasavvuru ile karşımıza çıkar ve de Yaratıcı'nın fiillerine de zorunluluk isnat etmiş olur. Nitekim Frank'e göre Yaratıcı'nın fiillerindeki bu zorunluluk telakkisi *el-İktisâd*'da da Gazzâlî tarafından beyan edilmiştir. *el-İktisâd*'da âlem üzerine bizatihi mümkün ancak başkası itibariyle imkânsız nitelemesinde bulunmuştur. Frank fiillerdeki bu alternatifsizliği Allah'ın ezeli ilmine nispetle zorunlu ve imkânsız olduğunu ifade eder ve bu sebeple de ezeli ilminde olmayan bir bilginin, kudret dâhilinde de olmadığını, çünkü meydana gelmesinin imkânsız olduğunu da ekler.²¹⁷

²¹⁴ Gazzâlî, *el-İmlâ*, s. 343-344.

²¹⁵ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 109.

²¹⁶ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 109.

²¹⁷ Richard Frank'in iddiasının anlatımı için bkz. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 372-374.

Gazzâlî *el-İktisâd*'da âlemin zorunlu, imkânsız ve de mümkün oluşunu şu şekilde izah eder. Âlem sadece Allah'ın iradesine bağlı olması açısından zorunludur. Bu âlemin irade edilip, başka bir âlemin irade edilmemiş olması açısından başkasına nispetle imkânsızdır, yani irade edilmemiş bir âlem imkânsız hükmündedir. Yegâne sebebinin Allah olması bakımından da onun zâtı mümkündür. Ayrıca Gazzâlî aynı anda imkân ve imkânsızlığın âleme isnat edilebilecek olmasını, bir şeyin kendisine nispetle mümkün ancak Allah'a nispetle imkânsız oluşuna bağlamıştır.²¹⁸ Dolayısıyla Frank'in iddiasının aksine, Gazzâlî'nin âleme imkânsızlık ve zorunluluk atfetmesi Allah'ın zâtına iliştirilebilecek bir zorunluluktan ziyade, fiillerin sadece Allah'a bağlı olması bakımından zorunlu ve yine sadece Allah'a bağlı olması bakımından "başka" bir âlem imkânsızlık ile nitelenmiştir.

C. "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"ndaki Âlem Tasavvuru ve Sudûr Teorisi

"Tevhid ve Tevekkül Kitabı"ndaki âlem tasavvuru üzerine yapılmış modern okumalardaki hâkim paradigma, Gazzâlî'nin mülk, melekût ve ceberût âlemini *felâsifenin* sudûr teorisinden mülhem olarak kaleme aldığı yönündedir. Söz konusu iddia, eserin sembolik dili göz önünde bulundurulduğunda her ne kadar argümantasyon kurmaya imkân tanımasa da, gerek döneminde gerek ise modern okumalar tarafından Gazzâlî'nin düşünce dünyasında çelişkilere yol açacak iddialar mevcuttur. Nitekim ilgili başlıkta ele alınacağı üzere *el-İmlâ*'nın kaleme alınma sebeplerinden biri de "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"nın Meşşâî bir bağlama sahip olup olmadığı meselesi olacaktır.

Bu tartışma zemininde Kenneth Garden, Gazzâlî'nin mülk olarak isimlendirdiği bu âlem ile İbn Sînâ kozmolojisindeki fizikî varlıklardan oluşan ay-altı âlemi kastettiğini iddia etmiştir.²¹⁹ Ancak söz konusu yorumun kabul edilebilir olması, Gazzâlî'nin sudûrcu kozmolojiyi ve bu kozmolojinin gerektirdiği, tabiattaki zorunlu mahiyetteki sebepliliği bir bütün olarak miras almış olmasına bağlıdır. Gazzâlî'nin ise sebeplilik bağlamında mutlak bir ifadesi mevcut değildir; aksine, "Tevhid ve Tevekkül

²¹⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 82-83.

²¹⁹ Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver*, s. 95-96.

Kitabı”nda “ara sebeplilik” olarak ifade ettiğimiz sebep-sonuç ilişkisi, sebepliliği ne kabul etmiş ne de tamamen reddetmiş ve böylelikle Meşşâi bir temayüle mutlak bir şekilde imkân tanımamıştır.

Melekût âleminin ise *Mişkâtü'l-envâr* ve “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda sebep-sebepli ilişkisi ile birbirine bağlı olan bir sıra düzenini ihtiva etmesi ve bu sıra düzeninde bir önceki nurdan bir sonraki nura nurun iktibasının gerçekleşmesi, Gazzâlî’nin ontolojik bir nedensellik inşa ettiği ve melekût âlemini de bu kozmolojide konumlandırırmış olduğu şeklindeki okumalara yol açmıştır. Wensinck melekût âlemini yorumlarken mülk âlemi ve ceberût âlemi ile birlikte ele alarak Fârâbî’nin miras aldığı Yeni-Platoncu felsefede bu âlem tasavvurunun bir yerinin olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre Yeni-Platoncu kozmolojideki Bir, akıl, nefis ve maddî âlem şeklindeki sıra düzeni, Gazzâlî’nin melekût âlemi, ceberût âlemi ve mülk âlemi şeklindeki âlem tasavvuruna tekabül etmektedir. Wensinck’e göre melekût âleminin Yeni-Platonculuğun takipçisi olan Fârâbî’deki karşılığı ise faal akıl olmuştur.²²⁰ Kenneth Garden ise bu paradigmayı takip ederek melekût âleminin İbn Sînâcı kozmolojide ay-üstü âleme karşılık geldiğini iddia eder.²²¹

Wensinck ceberût âlemi hakkında ise Fârâbî’ye isnat ettiği *Fusûsu'l-hikem* isimli eserde²²² *ceberût* kelimesinin mevcut olduğunu ve melekût ile eş anlamlı olarak faal akla nispetle kullanıldığını ifade etmiştir. Ona göre İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*’ında da *ceberût* kelimesi hem *ceberût* hem de *kudsu'l-ceberut* ve *âlemü'l-ceberût* şeklinde geçmekte olup, yine faal akla nispetle kullanılmıştır.²²³ Dolayısıyla

²²⁰ Wensinck, “On The Relation Between Ghazali’s Cosmology and His Mysticism”, s. 4-6.

²²¹ Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver*, s. 95-96.

²²² *Fusûsu'l-hikem*, *Şerhu risâleti Zinûn el-kebîr*, *İsbâtü'l-müfârıkât* ve *‘Uyûnü'l-mesâil* bilhassa Türkiye’de ve bazı Batıda kaleme alınmış çalışmalarda Fârâbî’ye nispet edilmektedir. Ancak eserlerin muhtevasına bakıldığında bu eserlerin Fârâbî’ye aidiyeti şüpheli bir konuma sahiptir; ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, c. 27 (2012), s. 29-67.

²²³ *el-İşârât ve't-tenbîhât*’ın İbn Sînâ’nın eserleri arasındaki terminolojik açıdan radikal konumu belirtilmelidir. *İşârât* İbn Sînâ’nın felsefî gündemini tasavvuf terminolojisini kullanarak anlattığı bir eserdir ve kapalı bir anlatımı mevcuttur. Tasavvufi terminolojiden “arif”, “zâhid”, “âbid”, “kerâmet”, “riyâzet”, “vakit”, “müşâhede” gibi kavramlar kullanmıştır ve bu eserdeki terminoloji Fahreddin Râzî tarafından “sûfî İbn Sînâ” olarak yorumlanmasına dâhi sebep olmuştur. Dolayısıyla *İşârât*’ın İbn Sînâ’nın diğer eserleri ile birlikte bile nasıl mütalaa edileceği probleme yol açarken, İbn Sînâ’nın *İşârât* üzerinden Gazzâlî’ye Meşşâi bir etki etmiş olması üzerine mutlak bir kanaate sahip olmamız aşırı bir okumaya mahal verecektir. Ayrıca İbn Sînâ’nın metafizik sistemini serdettiği diğer eserlerinde bulunmayan *İşârât*’daki “ceberût âlemi” ile neyi işaret ettiği ve hangi bağlamda kullandığı herhangi bir netliğe de sahip değildir. Bu sebeple de *İşârât* üzerinden “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” ile İbn Sînâ

Wensinck'e göre, Gazzâlî'nin bu kavramı Meşşâî gelenekten miras almış olması muhtemeldir.²²⁴ Ancak İbn Sînâ melekût ve ceberût âlemini zikretse de, bu iki âlem arasındaki bir farktan ve irtibattan bahsetmemiştir. Hâlbuki Gazzâlî'nin "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"ndaki âlemler tasnifinde ceberût ve melekût âleminin müstakil konumu mevcuttur, eş anlamlı bir şekilde kesinlikle kullanılmamıştır ve mutlak bir ayırım görünmektedir. Ceberût âleminin Meşşâî bir mirasın parçası olabilmesi için ise sudûrcu kozmolojinin "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"nda tespiti gereklidir. Ceberût âlemi üzerine yapılmış modern okumalara baktığımızda ise, "Tevhid ve Tevekkül Kitabı" Meşşâî gelenek ile bir süreklilik arz etmesi bakımından ele alınmıştır. Garden ise sudûrcu kozmoloji olarak yorumlandığı "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"nın âlem tasavvurundaki ceberût âleminin, gayrı maddî varlık olan "ruh" olduğunu iddia etmiştir.²²⁵ Ancak bu hususta Gazzâlî'nin herhangi bir işareti mevcut değildir çünkü ceberût âlemi sâlikin vardığı mahallerden biridir. Orada sâlikin ilim-irade-kudret sıfatı ile kurulan bilgi irtibatı bakımından, bunun "ruh" ismindeki cevher ile gerçekleştiğini söylememiz mümkün olsa da, müstakil olarak ceberût âleminin "ruh"u temsil ettiğine dair bir delil mevcut değildir.

Dolayısıyla Gazzâlî'nin âlem tasavvuru göz önünde bulundurulduğunda söz konusu benzerlikler sadece terminolojik zeminde kalacaktır. Aksi bir mütalaa, iki âlem tasavvurunun benzerliğini iktiza eder ve böyle kapsamlı bir benzerliğin "Tevhid ve Tevekkül Kitabı" özelinde kurulabilmesi mümkün görünmemektedir. Ayrıca bu okumalar, Gazzâlî'nin âlem tasavvurunu sudûr teorisine bir delile dayanarak da nispet etmemiştir ve bu sebeple de kurulan bu benzerliğin ancak şeklen olabileceği söylenebilir.

arasında bir irtibat kurulması, terminolojik bir benzerliğin neticesi olarak okunmasına daha elverişlidir; bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 178.

²²⁴ Wensinck, "On The Relation Between Ghazali's Cosmology And His Mysticism", s. 6-8.

²²⁵ K. Garden, *The First Islamic Reviver*, s. 96.

Üçüncü Bölüm

Zorunluluk ve Hürriyet Arasında Tevhid

Gazzâlî'nin "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"nda yer verdiği bağlamlardan biri de fiillerin nasıl meydana geldiği, insana ne ölçüde nispet edildiği ve bunun neticesinde insanın "zorunluluğunun" ya da "hürriyetinin" mahiyeti üzerinedir. Bu bağlamda öncelikle mütekellim kimliği ile kaleme aldığı eserlerindeki kesb teorisi aktarılacak, ardından da "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"nın, diğer eserleri ile bir süreklilik sağlanmasına olanak tanımayan terminolojisi ve perspektifi sunulacaktır.²²⁶

A. Fiillerin Yaratılması: Kesb Teorisi

Gazzâlî'nin "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"nda insanın fiillerini nasıl ele aldığına geçmeden önce *el-İktisâd*'da ve *İhyâ*'nın diğer kitaplarında kesb teorisi bağlamında fiilleri nasıl mütalaa ettiğinin ortaya konması bir mukayese imkânı sağlayacaktır.²²⁷ Gazzâlî ilk olarak insanın ihtiyarı üzerine kelâm literatüründe ekol haline gelmiş üç görüşü "Tevbe Kitabı"nda şu şekilde açıklar:

“Onlarla muharebe edin ki, Allah sizin ellerinizle onları azaplandırınsın’ (*et-Tevbe* 9/14) nidâsı duyulur da şehâdet âleminin yani bu varlıkların içinde ve ortasında

²²⁶ Fiillerin nasıl ele alındığına geçmeden önce, “hürriyet” ve “özgürlük”ün taşıdıkları muhteva itibarıyla birbirinden farklı kavramlar olduğu ve özellikle “hürriyet” kavramını tercih ederek konuyu ele alacağımız belirtilmelidir. Çünkü “hürriyet”in İslam düşünce geleneğinin çeşitli disiplinlerindeki kullanımı ile din felsefesinin konusunu teşkil eden, insanın müstakil bir varlık olarak değerlendirildiği ve bu bağlamda “özgürlük”ünün sorgulandığı soruların birbirinden ayırt edilerek insanın fiillerinin incelenmesi bir kavram karmaşasının önüne geçecektir. Montgomery Watt ilk dönem kelâm geleneğinde insanın fiillerinin kader kapsamında değerlendirildiğini, özgür irade (**free will**) ile kader kavramının ise birlikte yer alamayacağını çünkü fiillerin bir zorunluluk altında ele alındığını belirtmiştir; bkz. W. Montgomery Watt, **Free Will and Predestination In Early Islam**, s. 1-2. Kasım Turhan da kelâm geleneğinde özgürlük bağlamında bir tartışmanın olmadığını ve bu durumun “özgür irade” kavramı üzerinden modern tartışmaların mahsulü olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir; bkz. Kasım Turhan, **Kelâm ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri**, M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul, 2003, s. 34. Gazzâlî ise *el-İmlâ*'da hürriyeti şöyle tanımlamıştır: “Hürriyet kulluk haklarının yerine getirilmesidir. Böylece kişi Allah nezdinde kul, başkasının nezdinde hür olur.”; bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, 234.

²²⁷ “Kazanmak, elde etmek” manasına gelen kesbin, kelâm geleneğinde müstakil olarak ele alınması, insanın fiillerinin kime isnat edileceği ve buna bağlı olarak da fiillerinde ihtiyar sahibi olup olmadığı bağlamındaki sorulara dayanmaktadır. Bu sorular, Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra ilk olarak *Hulefâ-i râşidin* döneminde gündeme gelerek kelâm literatürünün ilk problemini oluşturur; ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, **D.İ.A.**, Ankara, c. 25 (2002), s. 304-306.

kalanlar şaşırır kalırlar ve bir kısmı yalnız cebre inanır, yani insan şoförün elinde bir direksiyon gibi, şoför onu istediği tarafa çevirir. ‘Kulun elinde irade ve ihtiyara dair hiçbir şey yok’ derler. Bunlar kuldan kesbi nefyeden cebriyyedir. Bir kısmı da ‘Bunlar tamamen kulun kendi icadıdır’ derler ki, bunlar da kaderiyyedir. Bir kısmı da ikisi arasında orta bir yol tutarak ‘Allah *hâlık*, kul ise *kâsib*dir’ derler. Eğer tüm bunlara gök kapıları açılıp melekût âlemine bir baksalar, her bir yolda da bir yönden hakikat payı olduğunu ve hepsinin de hatalı olduğunu, hiçbirinin bunun hakikatini anlayamadığını görürlerdi. Bu hususta hakikî bilgiye ise melekût âleminden mülk âlemine açılan pencereden sızan nur sayesinde erişilir.”²²⁸

Gazzâlî bu meseleyle ilgili temel yaklaşımları beyan ettikten sonra bu ekollerin görüşlerini bazı açılardan doğru bazı açılardan ise yanlış bulur ve bu durumu bir misal ile anlatır. Misale göre, görme kabiliyeti olmayan insanların bulunduğu bir köye, bilmedikleri bir hayvan olan bir fil gelse ve bu insanlar file dokunmak suretiyle onu tanımaya çalışsalar, edindikleri bilgi eksik olacaktır. Çünkü o kimselerin hem gözleri görmemektedir hem de tanımaya çalıştıkları filin sadece dokundukları kısmını tasvir edebilecek bilgiye sahiptirler; bu sebeple de kuşatıcı bir bilgiye sahip olmaları mümkün değildir. Gazzâlî de bu misalden yola çıkarak bu üç ekolün, kelâmi tartışma zemininde kaldığında hakikate uygun bir neticeye ulaşamadıklarını, çünkü sadece mülk âlemini görebildiklerini, melekût âlemini görme kabiliyetlerinin olmadığını ve mükâşefe ilminin kendilerine açılmadığını ifade etmiştir.²²⁹ Bu sebeple de Gazzâlî’ye göre insanın fiillerinin kime isnat edileceği araştırılırken kelâmi bir tartışma zemininde kalındığında, aslında eksik bir netice meydana gelir, çünkü fiillerin mahiyetine vâkıf olmak ancak kişiye melekût âleminin bilgisinin keşfolması ile gerçekleşmektedir.

Bir diğer yandan da Gazzâlî, mensubu olduğu Eş‘arî kelâm geleneğini takiben, fiillerin yaratılmasını kulun bir fiili kazanması (kesbetmesi) bağlamında açıklamaktadır. *el-İktisâd*’da insanın fiillerinin meydana gelmesini dileme (*meşîet*), hareket ve kudret kavramları ile ele alır. Öncelikle bir fiilin gerçekleşmesinde iki kudretin etkisi söz konusudur: muhdes kudret ve ilâhi kudret. Muhdes kudret, Allah’ın kulun tasarrufu için onda yarattığı kudrettir ve muhdes kudret ile hareket meydana gelir. Bu hareket ise bir yönelmedir. İlâhi kudret de bu yönelmeyi yaratır. Çünkü Gazzâlî’ye göre insan, hareketi gerçekleştirmeye değil, hareketi istemeye (*meşîet*) kâdir yaratılmıştır. Dolayısıyla muhdes kudret ile insan, fiillerin fâili değil; ancak

²²⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, c. VII, s. 25.

²²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. VII, s. 26-27.

kâsibi konumundadır ve bir fiili kesbetme ihtiyarına sahiptir. Bu, Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'a da ismini veren "itikadda orta yol" dediği kesb anlayışını oluşturmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu fiillerin "orta yol" olarak isimlendirilmesinin sebebi ise insandaki ihtiyar hareketi inkâr eden ve onu zorunlu hareket ile birlikte ele alan Cebriyye ile fiilleri meydana getirenin insan olduğunu ve bu durumda da Allah'ın fiiller üzerinde bir etkisinin olmadığını iddia eden Mu'tezile'nin aynı anda reddedilmesine dayanmaktadır.²³⁰

Gazzâlî aynı zamanda *Kavâ'idü'l-akâid*'de kesb anlayışının, insanın fiillerinin zorunlu (*ızdırârî*) fiil ve ihtiyari fiil olarak tasnif edilebilir olmasının bir neticesi olarak ortaya çıktığını da ifade etmiştir. Çünkü insanın muhdes kudret ile bir fiili kesbedebiliyor olması ve aynı zamanda da son kertede fiilleri meydana getirenin insan olmaması, ihtiyari bir fiilin zorunlu fiil olmaktan ayrılabilir olmasını gerektirmektedir. Gazzâlî *Kavâ'idü'l-akâid*'de, insanda zorunlu fiillere dair bir farkındalık olduğunu ve ihtiyari fiillerden ayrılan bu fiillerin insanın ihtiyarı dâhilinde olmaksızın zorunlu olarak meydana geldiğini, bu sayede ihtiyari fiillerin mevcut olduğunu ifade eder. Örneğin, bir insanın elinin titremesi, ihtiyarı dâhilinde olmayan yani aksini gerçekleştirmesi mümkün olmayan zorunlu bir fiildir. Ancak bir insanın farkında olarak elini titretmesi, ihtiyarî fiil olarak zorunlu fiilden ayrılabilir. Çünkü Gazzâlî'ye göre bir insan iki fiilin meydana gelişini aynı kategoride değerlendirmemektedir.²³¹

Dolayısıyla bir fiilin insanın ihtiyarına nispet edilerek kesb teorisi ile açıklanması, son kertede fâilin Allah olması bakımından her ne kadar muğlak noktalar bırakıyor olsa da bu teorinin Cebriyye ve Mu'tezile'nin görüşlerine bir cevap ve çözüm olarak getirilmiş olduğu belirtilmelidir. Çünkü bu teoriyi açıklarken Gazzâlî'nin özellikle vurguladığı nokta, insanın ihtiyari ve zorunlu fiili birbirinden ayırabilecek yetiye sahip olması ve ihtiyari bir fiilde bulunurken onun zorunlu fiil olmadığı bilgisinin o kişide mevcut olmasıdır. Bu sebeple de Gazzâlî'nin mütekellim kimliği ile kaleme aldığı eserlerinde, ihtiyari fiiller zorunlu fiillerden ayırt edilerek müstakil bir konuma sahip olmuş ve bu fiiller kesb teorisi ile izah edilmiştir.

²³⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 84-90.

²³¹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, 405-406

B. “Mecburen Muhtar İnsan”ın Fiilleri

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda Gazzâlî bir insanın fiillerindeki ihtiyari konumunu, o kişinin bulunduğu tevhid mertebesinin istilzam ettiği bir netice olarak ele almaktadır. Nitekim tevhide muâmele ilmi ve mükâşefe ilmi kapsamında mertebeler halinde ele alırken, aynı zamanda bu kimselerin fiillerindeki ihtiyarının da bu tasnif kapsamında olduğuna işaret etmişti. Örneğin *sıddîk*lerin mertebesini diğer mertebelerden ayrı tutarak orada kendilik bilincinin mevcut olmadığını ve bunun neticesinde bu kimselerin “bilen” ve “eyleyen” olarak konumlanmadığını ifade etmiş ve ihtiyarlarının kudret ile doğrudan bir irtibata sahip olduğunu, sırf kudretin tahakkümü altında hareket ettiklerine dikkat çekmişti.

Bu bağlamda Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda insanın fiillerinin nasıl meydana geldiği üzerine bir yandan *el-İktisâd* ve *Kavâ'idü'l-akâid*'deki tavrını takip ederek kesb teorisi ile kelâmî bir açıklama getirirken, bir diğer yandan ise mükâşefe ilmi kendisine açılmış kimseler üzerinden farklı bir bağlam tayin ederek, bazı işaretlerde bulunmuştur. Birbirinden muhteva itibarıyla farklı olan ve “din” ile “tevhid” olarak ayırdığı iki açıklama modelini de insanın fiillerini zorunluluk ve hürriyet arasında konumlandırarak “seçmeye mecburiyet” ifadesi ile vurgulamıştır.

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda insanın fiilleri üzerine yaptığı açıklamalardan ilki, muâmele ilmi kapsamında ele aldığı “din” yorumudur. Gazzâlî bu bağlamda kelâmcıların ismini zikrederek “din”in insanın fiillerindeki ihtiyarına odaklanmış olduğunu ve bunun kelâmcılar tarafından kesb teorisi ile açıklandığını ifade etmiştir. Kesbin ihtiyar ve zorunluluk arasında bir konuma sahip olduğunu ifade ederek bu kavramları şu şekilde açıklamıştır: Zorunluluk, ateşin yakması gibi tabiat kurallarına uygun olarak fiillerin meydana gelmesidir. Allah'ın fiilleri de mutlak bir ihtiyar sonucu meydana gelen fiillerdir. İnsanın fiilleri ise mutlak bir ihtiyar ve mutlak bir zorunluluk altında gerçekleşmeksizin bu iki fiilin arasında konumlanmaktadır.²³² Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda insanın fiillerinin nasıl meydana geldiğini kesb teorisi ile açıklamadan önce, ilk olarak insanın fiillerinin “din” ve “tevhid” olarak

²³² Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 108.

tasnif edilebilecek iki yoruma kapı araladığına dikkat çekerek “din” yorumu kapsamında da kesb teorisini şu misal ile anlatır:

“‘Tevhid ile din (şer’) nasıl uzlaştırılır? Tevhid yüce Allah’tan başka fâil yoktur anlamına gelirken, din ise fiilleri işleyen kullar olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu durumda kul fâil ise yüce Allah nasıl fâil olur? Eğer yüce Allah fâil ise kul nasıl fâil olabilir? İki fâil arasında fiile konu olan bir şey anlaşılır şey değil’ dersin, derim ki, evet, fâilin tek manası varsa bu konu anlaşılmaz. Şayet iki manası varsa ve isim de iki manaya gelecek şekilde özlü (mücmel) ise o takdirde bunlar çelişmez. Nitekim ‘Emîr falanı öldürdü’, ‘Cellat falanı öldürdü’ denilir. Bir anlama göre katil emîrdir, bir başka anlama göre katil cellattır. Aynı şekilde bir bakıma fâil kul, bir bakıma da fâil şanı yüce Allah’tır. Yüce Allah’ın fâil oluşu, yaratan ve var eden anlamındadır. Kulun fâil oluşu ise bilgi yaratıldıktan sonra irade, irade yaratıldıktan sonra da onda kudretin var edildiği mahal oluşu anlamındadır. Kudret iradeyle ve hareket de kudretle, şartın şartıyla irtibatı tarzında ilişkilidir. Allah’ın kudretiyle irtibatı ise sebeplerin sebeple, var edilenin var edenle ilişkisi şeklindedir. Ne şekilde olursa olsun, bir kudretle irtibatı bulunan her şeye, kudretin üzerinde gerçekleştiği mahal olması itibariyle “fâil” denilir. Nitekim cellada da emîre de katil denilmektedir, çünkü öldürme olayı farklı iki açıdan ikisinin kudretiyle ilişkili bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu sebeple [öldürme] her ikisini de ait bir fiil olarak isimlendirilmiştir.”²³³

Ancak Gazzâlî’nin pasajda “din” yorumunu açıklamak için Allah ve kulun fiillerini emîr ve celladın fiilleri ile temsil etmesi, fiildeki tek ihtiyar sahibinin aslında emîr olduğu sonucuna götürmektedir. Çünkü celladın fiili işleyen olarak görüldüğü bir fiilde, cellat aslında sadece emîrin fermanı doğrultusunda hareket etmektedir. İhtiyar cellada ait değildir ve cellat da bunun bilincindedir. Hâlbuki Gazzâlî, bu örneği kesb teorisini açıklamak için vermiş ve kesbi, ne tamamen insana isnat edilen bir ihtiyar ne de bir zorunluluk, aksine ikisinin merkezinde konumlanan bir yorum olarak ancak “cellat” a nispetle ele almıştır. Gazzâlî’nin bu misal üzerinden insanın ihtiyarına herhangi bir vurgu yapmadığı ve pasajdaki ifadesinde de beyan ettiği üzere kulu, Allah’ın fiillerine mahal oluşu itibariyle “fâil” olarak isimlendirdiği dikkat çekmektedir. Nitekim Gazzâlî aktaracağı “din” yorumunda insanın fiillerindeki ihtiyarını izah edecek ve bunu da “kesb teorisi” olarak isimlendirecek olsa da, bu tutumunun kelâmi eserlerindeki “kesb” bağlamındaki açıklamalarında tam bir karşılığının olmadığı, Gazzâlî’nin sık sık insanın fiillerindeki zorunluluğa vurgu yaptığı belirtilmelidir.

²³³ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 111.

Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda din yorumu bağlamında insandaki ihtiyar gücünü anlatmak için, fiilleri üçe ayırmıştır: doğal (*tabiî*) fiil, iradî fiil ve ihtiyari fiil. Doğal fiil, eşyanın tabiat kanunlarına uyduğu fiillerdir. Gazzâlî bu fiilleri, insanın yüzüstü suya düşmesi sonucunda suyun yarılması örneği ile açıklar. İradî fiiler ise insanda zorunlu olarak gerçekleşen fiillerinin kategorisidir. Örneğin insanın göz kapaklarını farkında olmadan kapatıp açması, aksinin gerçekleşmesi muhal olan zorunlu bir durumdur. Gazzâlî aynı zamanda bu iki kategorinin benzerliği sebebiyle iradî fiillerin doğal fiil kapsamına dâhil edilebileceğini ifade ederek buna şu örneği vermiştir: İnsan göz kapaklarını kapatma iradesine sahiptir, dilediğinde göz kapaklarını kapatabileceğini bilir. Ancak o insanın gözüne bir iğne yaklaştırılsa, göz kapaklarını kapatması kendi iradesi dâhilinde olmaz ve açık tutmayı istese tutamaz.²³⁴ Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre iradî bir fiilin neticesi de, aslında tıpkı doğal bir fiil gibi, insanın bir müdahalesi olmaksızın gerçekleşmektedir. İki fiilin arasındaki ayrım ise doğal fiillerin mahallinin tabiat olması, iradî fiillerin mahallinin ise insanın fiilleri olmasıdır.

İhtiyari fiillerin ise, her ne kadar tasnifte müstakil bir konuma sahip olsa da iradî fiillerin bir şubesi olduğu söylenebilir. Çünkü Gazzâlî ihtiyarın özel bir iradeye (*irâde hâssa*) karşılık geldiğini ifade etmiştir. Bu fiiller, zorunluluk ve ihtiyar arasında konumlanan ve tam olarak neye nispet ettiği de karışıklığa yol açan bir kategoriye oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu kategori Gazzâlî’nin kesb teorisi olarak isimlendirdiği ancak muhtevasında, Eş’arî kelâm geleneğinden takip edilemeyen açıklamaların bulunduğu kısmı oluşturacaktır. Bu bağlamda Gazzâlî ihtiyari bir fiilin gerçekleşmesini, bilgi (*ilm*) ve irade ve sonradan ortaya çıkan kudret (*muhdes kudret*) irtibatı ile açıklamaktadır. Bu irtibata göre insanın fiillerinde bilgi, irade ve kudret şeklinde bir sıra düzeni mevcuttur ve bu durum Gazzâlî’nin ceberût âlemindeki sıra düzenini doğrudan akla getirmektedir. Gazzâlî bu bağlamda insanın fiillerinin sonradan ortaya çıkan kudret ile meydana gelme sürecini ise şu şekilde izah etmiştir: İnsanın iradesi, iradesinin tahakkümü altında olduğu bir bilgiye tâbidir. Bilginin tahakkümü altındaki irade ise ikiye ayrılır: Tereddüt etmeksizin karar verilen ve aklın tereddüdü neticesinde karar verilen.

²³⁴ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 106.

Tereddüt etmeksizin karar verilen iradî fiiller aklın kesin kararı ile gerçekleşmektedir. Gazzâlî buna örnek olarak, iğnenin göze yaklaşması ile göz kapağının kapanmasını veya bir insanın bedenine kılıç ile kastedildiğinde kişinin kendini müdafaa etmesini verir. Dolayısıyla Gazzâlî tereddütsüz gerçekleşen iradî fiillere insanın bir temyiz süreci geçirmeksizin hareket ettiği fiilleri örnek vermiştir. Bu fiillerin aynı zamanda Gazzâlî'nin akıl tasnifindeki zorunlu bilginin mahalli olan akıldan meydana gelen fiiller olduğu da söylenebilir.

Tereddüt ile karar verilen iradî fiiller ise aklın ayırt etme gücü (*temyîz*) ile gerçekleştirdiği, tecrübî bilgilerin meydana geldiği fiillerin kategorisidir. Akıl karşılaştığı bir durumda ayırt etme gücü ile iyi kabul ettiği fiili seçer. Gazzâlî bu seçimin ise akıl ya da duyu ve hayal gücünün kullanılarak gerçekleştirildiğini ifade etmiş ve bu fiillere yönelmeyi de “ihtiyar” olarak isimlendirmiştir.²³⁵ İhtiyarın ise mutlak bir seçme olmadığını, çünkü insanın ihtiyarının bir sıra düzeni dâhilinde zorunluluk altında olduğunu ifade ederek kesb teorisine yeni bir açıklamayı bu şekilde getirmiştir. Bu durumu da insanın ihtiyarını “seçmeye mecburiyet” (*cebr 'ale'l-ihityâr*) olarak isimlendirerek şu şekilde aktarmıştır:

“Öyleyse insanın cebir altında oluşu, bütün bunların onda kendisi dışında gerçekleşmesi ve kendisinden kaynaklanmaması anlamındadır. İnsanın seçme gücüne sahip oluşu (*muhtâr*) ise, fiilin mutlak anlamda iyi ve uygun olduğuna akıl karar verdikten sonra iradenin kendisinde zorunlu olarak (*cebren*) gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Aynı şekilde hüküm de zorunlu olarak meydana gelmiştir. Demek oluyor ki insan seçme konusunda zorunluluk altındadır.”²³⁶

²³⁵ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 106-107.

²³⁶ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 108. Ayrıca Gazzâlî'nin kesb teorisine yönelik kullandığı “seçmeye mecburiyet” ifadesi, benzer bağlamda Âmirî tarafından da kullanılmıştır: Âmirî “orta yol” ismini verdiği görüşünü “İnsan bütün çabalarında muhtar surette muhtar, muhtar surette muztardır.” şeklinde ifade ederek, bir fiili meydana getirilmesi açısından İlk fail olan Allah’a, fiile yönelme açısından ise ikinci fâil olan insana nispet etmiştir; bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 290-292. Ayrıca Gazzâlî'nin tercih ettiği bu kavram İbn Sînâ tarafından da kullanılmıştır. İbn Sînâ *Kitâbu 'ş-Şifâ*’da insanın fiillerinin kendisine isnat edilip edilmeme konusunda farklı görüşler olduğunu, bir kısım grubun dilediğinde hareket edebileceğini iddia ettiğini, diğer bir kısmın ise bunun imkânsız olduğuna inandığını ve dilese dahi bunu gerçekleştiremeyeceğini iddia ettiğini aktarır. İbn Sînâ ise bu gruplar arasındaki çatışmanın sadece isimlendirmede kalacağına, çünkü insanın dilediği herhangi bir fiili yapmakta “ihtiyâra mecbur” (*mecbur 'ale'l-ihityâr*) olduğuna dikkat çekmiş ve insanın fiillerindeki zorunluluk sebebiyle iki görüş arasında bir ayrım görmemiştir; bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, s. 202. Dolayısıyla Gazzâlî ve İbn Sînâ her ne kadar farklı bağlamlarda bu ifadeyi kullanmış olsalar da Gazzâlî'nin terminolojik açıdan İbn Sînâ’dan etkilenmiş olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir.

Frank Griffel ise Gazzâlî'nin irade adı altında yaptığı bu ayırım ile İbn Sînâ'nın epistemoloji anlayışına yaklaştığını ve bu bağlamda aralarında bir süreklilik kurulabileceğini iddia etmektedir. Griffel, İbn Sînâ'nın da fiilleri insanın iradesine dayandığını ve iradenin ise aklî bir tasavvur ya da duyu ve hayal kaynaklı bir inanca bağlı olduğunu,²³⁷ bu sebeple de Gazzâlî'nin irade tasnifini İbn Sînâ'dan ilham almış olabileceğini öne sürmüştür.²³⁸ Griffel Gazzâlî'nin iradenin tereddütsüz gerçekleştirdiği fiiller kategorisinin, İbn Sînâ'da aklî suretlerin faal akıldan alınmasına karşılık geldiğini ve bir tereddüt sonucu gerçekleşen iradî fiillerin ise mütehayyile gücüne karşılık geldiğini ifade etmiştir. Ancak Gazzâlî tereddütsüz bir şekilde meydana gelen fillere örnek olarak, aklın zorunlu bilgilerini örnek vermişti ve bu durumda Griffel'in iddiasını destekleyebilecek ve İbn Sînâ'da aklın faal akıldan bilgi alımlamasına işaret edecek bir delil mevcut görünmemektedir; bilakis “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki ifadelerine göre tereddütsüz fiiller tüm insanlarda meydana gelen fiillerdir. Nitekim Gazzâlî buna örnek olarak iğnenin göze yaklaştırıldığında göz kapağının kapanması örneğini vermektedir. Dolayısıyla Griffel'in, Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında kurduğu söz konusu benzerliğin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı” üzerinden aslında takip edilemeyeceği ve bu iddianın ancak Griffel'in, Gazzâlî perspektifinin bir neticesi olarak ortaya çıkabilecek bir okuma olduğu anlaşılmaktadır.

Gazzâlî, insanın fiilleri hakkındaki diğer bağlamını ise “tevhid” olarak isimlendirdiğini ve “tevhid”in muhatabı olan kişilerin, fiilleri işleyen sadece Allah olduğunu kabul ettiğini yukarıdaki pasajda belirtmişti. Öncelikle birbiri ile çelişiyor görülen, ancak Gazzâlî'nin çelişmediğini vurguladığı “din” ve “tevhid” arasındaki bu ayırımın,²³⁹ *sıddîkler* ve diğer tevhid mertebeleri arasındaki ayırım üzerinden izahı mümkündür. Çünkü tevhid mertebeleri arasında eşyanın mertebe mertebe farklı görülmesi ve nihaî noktada *sıddîkin* tevhid mertebesinde Bir'in kendini tevhid ettiği bir müşâhededen bahsedilmesi, aynı zamanda bu mertebeliklerin fiilleri ile birlikte

²³⁷ İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta iradeyi hissî irade ve aklî irade olarak ikiye ayırır. Bu bağlamda insanın fiilleri aklî bir tasavvur ya da duyu ve hayal kaynaklı meydana gelmektedir. Aynı zamanda İbn Sînâ bu sayede tümel bilgi ve tikel bilginin gerçekleşmesi sebebiyle de iradenin çeşitlerini tümel irade ve tikel irade olarak da isimlendirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 121-123.

²³⁸ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s. 349-350.

²³⁹ Gazzâlî *Kimyâ-i Saadet*'te de bu tasnifi belirterek tevhid ve din arasında bir çelişki olmadığını belirtmiştir; bkz. *Kimyâ-i Saadet*, s. 742-743.

mütalaa edilebilecek bir durumdur. Dolayısıyla da insanın fiilleri bağlamında Gazzâlî'nin kesb teorisinin ardından “tevhid” olarak isimlendirdiği bir başka kategori açmış olması ve bu bağlamdaki işaretleri, bu fiillerin *sıddîk*lerin bilgi mertebesinin istilzam ettiği bir sonuç olduğuna götürebilir. Çünkü Gazzâlî *sıddîk*lerin mertebesini açıklarken, fiillerinin mahiyeti bağlamında şu atıfları yapmıştı: “Hz. Peygamber’in ‘Kulağı ben olurum benimle duyar, gözü ben olurum benimle görür, dili ben olurum benimle konuşur.’ hadisinde buna işaret vardır. Kulağı, gözü ve dili O olduğuna göre duyan, gören ve konuşan O’ndan başkası değildir”;²⁴⁰ “Onlar Allah’ın izni olmadan yemezler, içmezler, konuşmazlar ve yazmazlar”;²⁴¹ “Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı”²⁴² Dolayısıyla “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın bu mertebedeki bilgi anlayışı göz önünde bulundurulduğunda insanın fiilleri üzerinden “tevhid” ve “din” gibi bir yorum ayrımının mevcut olabileceği ve iki bağlamın da farklı muhataplara hitap edebileceği, Gazzâlî'nin *sıddîk*ler ve diğer tevhid mertebeleri ayrımı üzerinden varılabilecek bir neticedir. Nitekim Gazzâlî bu bağlamda kesb teorisini açıklamak için kullandığı “seçmeye mecbur” ifadesini de tekrar kullanmış ve bu kullanımında mecburiyet altında olmayı bir koşula bağlamıştır: melekût âleminin kişiye açılması.²⁴³ Bu koşul ile, bağlamını kesb teorisinden ayırmış ve “tevhid” yorumunda da bu ifadeyi kullandığına işaret ederek mecburiyetin perdenin açıldığı belirli kimseler için olduğuna dikkat çekmiş, bunu mükâşefe ilmi kapsamında değerlendirmiştir:

“‘Peki, insan nasıl olur da [aynı anda] hem cebir altında bulunup hem de seçme gücüne sahip olabilir?’ dersin, derim ki, eğer perde kalkacak olsa bizzat seçmeye mecbur (*mecbur‘ale’l-ihitiyâr*) olduğunu anlarsın. O halde insan seçmek mecburiyetindedir.”²⁴⁴

Ayrıca Gazzâlî fiillerdeki “tevhid” yorumunu destekleyici olarak dilemenin (*meşîet*) Allah’a ait olduğunu ve fiillerin yegâne sebebinin de Allah olduğunu ifade etmiş ve bu bağlamda dilemeyi zorunluluk altında ve sadece Bir’e bağlı olarak ele almıştır.²⁴⁵ Diğer yandan Gazzâlî “tevhid” bağlamında dilemeyi Allah’a nispet ederek

²⁴⁰ Gazzâlî, *Miškâtü’l-envâr*, s. 55.

²⁴¹ Gazzâlî, *Fezâilü’l-enam*, s. 152.

²⁴² Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, 92.

²⁴³ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 105

²⁴⁴ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 105.

²⁴⁵ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 105.

bir ekol olan Cebriyye'ye işaret etmediğini, aksi takdirde bunun yaratıcıya zulüm atfetmek manasına geleceğine dikkat çekmiştir. Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda kendisine yöneltilen “Her şeyin bir cebr altında cereyan ettiği şimdi ortaya çıkmış oldu. Öyleyse sevabın, azabın, ilâhi öfke ve rızanın ne anlamı var? O kendi fiilinden dolayı nasıl öfkelenebilir?” şeklindeki sorulara cevaben, kulun bu mahiyette bir cebr altında olmadığını, çünkü kastettiği bağlamın âlemde bir sebepliliğin mevcut olması ile açıklanabileceğini ifade etmiş ve bundan dolayı da Yaratıcı'yı “Sebeplerin sebebi” olarak isimlendirmiş olduğunu da ilave etmiştir. Çünkü Gazzâlî'ye göre “Sebeplerin sebebi”ne iman, beraberinde güveni ve O'nun zulümden münezzeh olduğu bilgisini getirmektedir.²⁴⁶

Gazzâlî insanın fiilleri üzerine getirdiği ve “seçme mecburiyeti” olarak ifade ettiği bu iki veçheli yorumu *Kimyâ-i Saadet*'te de sürdürmüştür. *Kimyâ-i Saadet*'te bir yandan, fiillerin ne bir cebr ne de insanın tasarrufuna verilen mutlak bir ihtiyar ile bağdaştırılabileceğini ve buna kelâmcıların “kesb” adını verdiğini ifade eder. Aynı zamanda fiillerin sebepler ile birbirine bağlı olduğunu ve bu sebeplerin ise (tıpkı “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki ceberût âlemi bağlamındaki açıklamalarında görüldüğü gibi) bilgi, irade ve kudret sıra düzeni olduğunu da ekler ve tıpkı “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki gibi kesb teorisine farklı bir izah ilave etmiş olur.

Bir diğer yandan ise *Kimyâ-i Saadet*'te, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”ndaki fiiller hakkında “tevhid” yorumunu takiben, insanın fiillerinde mevcut olan ihtiyarının kendi elinde olmadığını, hatta fiilleri adına bu kimselerin elinde de hiçbir şey olmadığını ifade eder.²⁴⁷ Gazzâlî tevekkülün son mertebesinde bulunan muvahhidlerin, ihtiyarının kendilerinde olmadığını ve onların fiillerinin sadece vekilleri olan Allah'ın tahakkümünde olduğunu *Kimyâ-i Saadet*'te şu şekilde aktarmıştır:

“Bu kimse yıkayıcının elindeki ölüye benzer. Kendisini Allah'ın kudretiyle hareket eden bir ölü gibi görür. Dert ve acılarla karşılaşır, kurtulmak için dua bile etmez. Halbuki bebek canı acıyınca annesini çağırır. Bu öyle bir çocuğa benzer ki, annesini çağırılmaz. Çünkü annesinin hep ona baktığını, imdadına koşmaya hazır olduğunu bilir. Bu derecede bulunanların ihtiyarları ellerinde değildir.”²⁴⁸

²⁴⁶ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 114-115.

²⁴⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s. 742.

²⁴⁸ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, s. 747.

Gazzâlî “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda ve *Kimyâ-i Saadet*’te insanın fiilleri hakkındaki “tevhid” bağlamındaki fiilleri bu şekilde aktarırken, aynı zamanda “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda mükâşefe ilmi sırrının açıldığı kimseleri “hür” olarak nitelemiştir: “Sırrı ifşa etmek kınanacak bir durumdur; hatta hür insanların kalpleri sırlar mezarlığıdır.”²⁴⁹ Gazzâlî’nin, mükâşefe ilmindeki sırra erişmiş kişileri, hem de bu kişilerin ihtiyari durumları göz önünde bulundurulduğunda “hür” olarak isimlendirmesi oldukça dikkat çekici olsa da, bu kullanım Gazzâlî’nin hürriyeti mükâşefe ilmine özgü bir kavram olarak konumlandırmasıyla irtibatlandırılabilir.

Gazzâlî’nin “tevhid” olarak isimlendirdiği söz konusu bağlamındaki “seçme mecburiyeti” ifadesi Gazzâlî sonrası tasavvuf tarihinde de kullanılmıştır. Gazzâlî’nin sadece işaretlerle yetinmiş olduğu bu bağlam İbnü’l-Arabî ile daha açıklayıcı söylemlere kavuşmuştur ve bu durum Gazzâlî ile arasında bir süreklilik kurulabileceğini de gözler önüne sermiştir. İbnü’l-Arabî *el-Fütûhâtü ’l-Mekkiye*’de Allah’ın *el-Cebbâr* ismini açıklarken, bu ismin etkisi (tecelli) altındaki insanların melekût mertebesindeyken ceberût mertebesine çıktıklarını ve orada ihtiyarları üzerinde cebri hissettiklerini ifade eder. Bu durumun ise kişiye açılan perdelerin en büyüğü olduğunu ve isminin “cebrî bilmek” olduğunu ilave eder. İbnü’l-Arabî’ye göre cebr, insanın kendini bilmesi ile gerçekleşmektedir ve kendini bilmek ile cebrî bilmek arasında bir sıra düzeni mevcuttur. İbnü’l-Arabî cebrî, insanın kendini bilmesinden sonra zikrederek *marifet* sahibi, nihaî mertebede olan seçkin bir zümreye has kılmış ve cebrî nihaî menzîl olarak ele almıştır. Nitekim Gazzâlî de muâmele ilmi ve mükâşefe ilmi arasındaki geçişi “Kendini bilen Rabbini bilir” hadisi üzerinden ele almış, marifeti insanın kendini bilmesine özgü kıldığı muâmele ilminden sonra zikretmiş ve *siddik*lerin tevhid mertebesinde cebr altında ihtiyarda bulunulduğuna işaret etmişti.

İbnü’l-Arabî aynı zamanda insanda cebrin etkisi arttıkça, tabiata tesir ettiğini, bu tesirin ise kişinin bulunduğu bilgi mertebesinin bir neticesi olduğunu ifade eder. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’ye göre cebr altındaki bu kimselerin fiillerinde *tesir* ve *tasarrufun* özel bir yeri vardır çünkü bir kimseden böyle hârikulâde hadiselerin

²⁴⁹ Gazzâlî, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, s. 94.

meydana gelmesi, ihtiyarının kendinde olmadığına, sadece Yaratıcı'nın kudret ve iradesi doğrultusunda fiillerin meydana geldiğine ve bu fiillerin kula nispetinin söz konusu olmadığına bir delil teşkil etmektedir. Dolayısıyla bir kişi ceberût mertebesine yükseldiğinde de fiilleri ihtiyarı dâhilinde meydana gelmez ve bu sebeple de “mecbur” olarak isimlendirilir. İbnü'l-Arabî bu durumu ise şu pasajda ifade etmiştir:

“Böyle bir cebir, perdelerin en büyüğü ve kesifidir. Kendi seçimindeki cebri müşâhede eden insan, ihtiyar sahibinin seçiminde mecbur olduğunu anlar ki, ceberûtun bundan daha büyük hükmü yoktur. Bu mertebeye girip bu mertebenin hâlini alan kimsenin âleme dönük ihsanı kıymetlenir. Öyle ki, bütün âlem kendisinden etkilenir, hatta bütün varlık kendi iradesiyle ondan etkilenir.”²⁵⁰

İbnü'l-Arabî'nin kullandığı bağlamda “seçmeye mecburiyet” ifadesi, tıpkı “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın mükâşefe ilmi kapsamındaki fiillerin yorumu olan “tevhid” gibi, kesb anlayışı haricinde bir yoruma kapı aralamıştır ve bu sebeple de “İnsan ihtiyara mecburdur” cümlesinin paradoksal bir cümle olmaktan çıktığını söylememiz mümkündür. Bu önerme söz konusu bağlam içerisinde değerlendirilirken, odaklanılması gereken ilk husus iki muhalif kavramın birlikteliğinden ziyade, hem Gazzâlî'nin hem de İbnü'l-Arabî'nin hangi insanı merkeze alarak bu cümleyi sarf etmiş olduğudur ki, her iki düşünür tarafından da bu cümle çoğunluğun (*avâm*) tevhidi için söylenmemiş bir bağlama sahiptir. Çünkü belirttiğimiz gibi “İnsan ihtiyara mecburdur” cümlesinin hususî bir bilgi mertebesine münhasır kılınmış bir yorumu söz konusudur ve bu bağlam içerisinde de kavramlar bir karşıtlık teşkil etmemektedir.

Gazzâlî'nin “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda insanın fiillerini nasıl değerlendirmiş olduğuna bakıldığında, ilkin muâmele ilmi ile mükâşefe ilmi muhataplarına yönelik bir tasnif yaptığı ve bu tasnif neticesinde “din” adı altında kesb teorisine yönelik yeni açıklamalarda bulunduğu, bu açıklamaların üç noktada toplanabileceği belirtilmelidir. Bunlarda ilki, Allah ve kulun fiillerinin, emîr ve emîrin hükmü dışında hiçbir ihtiyara sahip olmayan celladın fiili ile misallendirilmesidir. Diğeri, insanın fiillerinin ilim, irade ve kudret sıra düzeni ile zorunlu bir nedensellik ile meydana gelmesi; bir diğeri de, iradeyi tereddüt ile ve tereddütsüz olarak, ardından da akıl ya da duyu ve hayal kaynaklı olarak tasniflemesidir. Gazzâlî'nin kesb teorisi

²⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiye*, c. XVI, s. 239-242.

bağlamındaki söz konusu “yeni” yaklaşımı, Eş‘arî gelenekte ve diğer kelâmi eserlerinde izine rastlanmayan işaret ve açıklamalara sahiptir. Nitekim Griffel da Gazzâlî’nin Eş‘arî kelâm geleneğine bu bağlamda yeni açıklamalar ilave ettiğini ifade etmiştir.²⁵¹ Ancak Gazzâlî “tevhid” adı altında da bir başka kategori açmış ve *sıddîklerin* bilgi mertebesini tamamlayıcı nitelikte bir fiil tasavvuruna işaret etmiş olmasına rağmen, Griffel Gazzâlî’nin “din” ve “tevhid” olarak bir tasnife gittiğini belirtmemiş ve insanın fiillerindeki “tevhid” bağlamının neye karşılık geldiğini ise muğlak bırakmıştır.

²⁵¹ Frank Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı*, s. 349.

SONUÇ

Bu tezde Gazzâlî'nin, **İhyâu ulûmi'd-dîn**'inin "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"ndaki bilgi ve varlık anlayışı ile insanın fiillerine yaklaşımından hareketle, tasavvuf, felsefe ve kelâm arasındaki özel konumu incelenmiştir. "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"nda bilgi meselesi "tevhid" kavramı üzerine kurulmuştur. Gazzâlî'ye göre tevhidin epistemolojik karşılığı ise muhatabının istidadına göre farklılık göstermektedir. Bu sebeple de tevhid, sadece dilin ikrar etmesiyle başlayıp aşama aşama kalpte tam olarak yerleşen ve başka hiçbir bilgiye yer vermeyen nihaî tevhid anlayışı arasında mertebelendirilmiştir. Bu süreçte Gazzâlî tevhid ve tevekkül kavramı arasında özel bir irtibat kurmuş ve "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"nı bilhassa tevekkülün zeminini oluşturan tevhidi anlatmak maksadıyla kaleme almıştır. Tevhid ve tevekkül arasındaki bu sıkı ilişki, tevekkülün tevhidin somut bir görünümü olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamıyla tevekkül, kişinin âlemde "sebepler" kabul etmeksizin, vekilini yalnızca Bir olarak tayin etmesine karşılık gelmektedir. Gazzâlî'nin düşünce dünyasındaki belki de en kuşatıcı kavram olan "tevhid" in, yegâne sebebin bilindiği "tevekkül" mertebesi olmaksızın kemale ulaşamayacağı böylece açıklık kazandırılmıştır. Ancak tevhid, bunun ötesinde nihaî bir aşamaya daha sahiptir. *Siddiklerin* tevhidi olan bu mertebe tevhidin kemalini oluşturmaktadır ki, bu bilgi anlayışı Bir'in kendini *siddikin* cevherinde vekil tayin etmesidir. *Siddikin* tevhidinde gerçekleşen *aynü'l-cem'*, süreklilik arz eden bir biçimde, sebep atfedilebilecek bir *mahlûkun* görülmediği, ferdiyet bilincinin de olmadığı bir müşâhededir. Bu mertebede tevhid edenin (*muvaḥḥid*) "Bir" olması sebebiyle, "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"nda Yaraticı-yaratılan arasındaki ayrımın epistemolojik zeminde belirsizleştiği görülmektedir. Gazzâlî öncesi tasavvuf geleneğinde açık bir biçimde mevcut olmayan ve *vahdet-i vücûd* nazariyesiyle ilişkilendirilebilecek olan bu durum, teorik bir zeminde kurulmadığı için, Gazzâlî açısından şimdilik vahdet-i vücûda yönelik bir temayül olarak yorumlanabilir.

Gazzâlî'nin "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"ndaki bilgi anlayışı *siddiklerin* tevhidindeki müşâhede üzerinden ontolojik bir zemine de taşınmıştır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin söz konusu kitaptaki "ara sebeplilik" olarak isimlendirilebilecek

tutumunun, *Tehâfütü'l-felasife*'sinin on yedinci meselesindeki tavrı ile de bir sürekliliğe sahip olduğu görülmektedir. Bu sebeplilik anlayışı çerçevesinde Gazzâlî'nin sunmuş olduğu “kalem misali”, aynı zamanda onun âlem tasavvuru hakkında da önemli ipuçları vermektedir. *Sıddîkin* ilahî hitaba mazhar olma yolculuğunu anlatan bu misalde âlemlerin özellikleri, konumları, birbirleriyle olan irtibatları, epistemolojik bir kategoriden mi ibaret oldukları aşama aşama aktarılmıştır. Bu âlemler mülk âlemi, melekût âlemi ve ceberût âlemidir. Gazzâlî mülk âleminin fiziksel varlıkları temsil ettiğini, aynı zamanda her bir varlığın ilahî bir karşılığının olduğunu, bunun da melekût âleminde bulunduğunu ve bu bağlamdaki merkezi öneme sahip varlığın ise ilahî kalem olduğunu ortaya koymuştur. İlahî kalem, misalde, insanın cevherine bilgiyi ulaştıran meleği temsilen kullanılmıştır. Ceberût âlemi ise iki âlemin arasındaki bir vasıta olarak tanımlanmaktadır. Bu âlem ilahî kalem ile gelen ilahî bilginin insanın ilim, irade ve kudreti ile ve bir nedensellik dâhilinde cevherine ulaşmasının mahallidir. Aynı zamanda bu âlem, insanın kendi kudretini müşâhede etmesiyle birlikte ilahî hitaba mazhar olduğu nihaî menzildir. Gazzâlî bu anlatısında fiziksel âlem olan mülk âlemi ile ilahî âlemi, insanın ilim, irade ve kudreti vasıtasıyla birbirine bağlamış, insanın tıpkı mülk âlemi gibi melekût âleminde de mevcudiyetini bu “vasıta” ile sağlamıştır. Söz konusu muhtevayı aktarırken ise Yaratıcı'yı Sebeplerin Sebebi (**müsebbibü'l-esbâb**), Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici (**el-muharriku'l-evvel ellezî lâ müteharrik lehû ve lâ hüve müteharrik fî nefsihî**), Zorunlu (**vâcib**) gibi tabirlerle nitelemiştir. Gazzâlî'nin bu türden Meşşâî kavramlara başvurusu, muhteva yönünden bir benzerliği akla getirse de bunun şeklî bir benzerlik olduğu söylenebilir. Zira Gazzâlî'nin *Mışkâtü'l-envâr* ve *Cevâhirü'l-Kur'ân*'da da izlerini sunduğu bu âlem tasavvuru, “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”na gelindiğinde ise sadece bazı “Meşşâî” kavramları kullanmak suretiyle ve tafsilatlı olarak ortaya konulmuştur.

“Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda insanın fiilleri, kişinin bulunduğu tevhid mertebesinin bir neticesi olarak değerlendirilmiştir. *Sıddîklerin* tevhidinde epistemolojik açıdan Bir'in yegâneliği, aynı zamanda fiil alanında da kendini gösteren, fiillerdeki “**tevhid**” yorumu olarak ele alınmıştır. Diğer tevhid mertebelerindeki kimselerin ise “ihtiyarî” bir alana sahip olduğu kabul edilerek, **kesb** teorisi bağlamında fiillerin dinî mükellefiyeti açısından yorumlanmıştır ki, Gazzâlî'nin bu iki yorumdaki özneyi de “**mecburen muhtâr**” insan olarak isimlendirdiği görülmektedir. Bu

isimlendirme, ihtiyârları kendinde olmayan *sıddîk*ler için iki aykırı kavramın birlikteliğine karşılık gelmezken; diğer tevhid mertebeleri için zorunluluk ve hürriyet arasında konumlanan **kesb** teorisine karşılık gelmektedir. Gazzâlî bu bağlamda *sıddîk*lerin fiillerini cebrî bir yorum ile değerlendirmediyini, onların tevhid mertebelerinde “bilen” özne olarak konumlanmamalarının iktizâ ettiği bir netice olarak fiillerinde de “eyleyen” olarak bulunmadıklarını ileri sürmektedir. Diğer tevhid mertebelerinin fiillerini açıklayan “din” yorumunda ise Gazzâlî, bu kimselerin “kesb” adı altında açıklanan bir ihtiyâra sahip oluşunu, Eş‘arî kelâmında izine rastlanmayan bir tasnif üzerinden, ceberût âlemindeki ilim-irade-kudret sıra düzenine müracaat ederek ve aynı zamanda insanın ihtiyârî konumunu daraltan bir misal vasıtasıyla aktarmaktadır. Gazzâlî’nin *mütekellim* kimliği ile kaleme aldığı diğer eserlerine bakıldığında ise kesb teorisini bu açıklamalarla ele almadığı dikkat çekicidir.

Sonuç olarak “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nda tasavvuf, felsefe ve kelâm geleneğinin kesişim noktasındaki pek çok meseleyi, bu geleneklerin terminolojilerini de kullanarak ele alan Gazzâlî’nin bu tavrı bir kararsızlıktan değil, **ihyâ**’nın tasavvufu merkeze alan, ancak kelâm ve felsefeden unsurları da yeri geldiğinde rahatlıkla kullanan “yenilikçi” tavrından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”nın yeni bir teoriye kapı araladığı ancak Gazzâlî’nin bu tavrının vahdet-i vücûd nazariyesi olarak isimlendirilebilmesi için ise henüz erken bir iddia olacağı, çünkü bu alanın Gazzâlî’nin başka eserleri bağlamındaki yeni çalışmalar ile ele alınması gerektiği belirtilmelidir.

KAYNAKÇA

- Bozkurt, Birgül: “Endülüs’te Gazâlî Algısı”, **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, 2017, s. 252, 261-265.
- Cüveynî: **Kitâbü’l-irşâd**, çev. Adnan Bülent Baloğlu&Sabri Yılmaz & Mehmet İlhan & Faruk Sancar, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Dallal, Ahmed: “Ghazali’s and Perils Interpretation”, **Journal of the American Oriental Society**, 2012, s. 773-787.
- Demir, Osman: el-Menhûl’dan İlcâm’a Gazzalî’ye göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XVI, 2011, s.31.
- Demirci, Mehmet: “Hal”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XV (1997), s. 216-218.
- Demirli, Ekrem: “Gazzalî ve Tasavvuf”, **Gazzâlî Konuşmaları**, haz. M.Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem: **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Demirli, Ekrem: “Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: İbnü’l-Arabi Düşüncesinde İnsan ile ilgili Kavramlar”,

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008.

Erzurumlu İbrahim Hakkı: **Mârifetnâme**, ter. Faruk Meyan, İstanbul, Bedir Yayınları, 1999.

Fığlalı, Ethem Ruhi: “Abdullah b. Sebe”, **D.İ.A.**, c. I (1998), s. 133-134.

Garden, Kenneth: “Al-Mazari al-Dhaki. Al-Ghazali’s Maghribi Adversary In Nishapur”, **Journal of Islamic Studies**, 2010, s. 102-107.

Garden, Kenneth: “**Al-Ghazali’s Contested Revival: Ihyâ ‘Ulûm Al-Dîn and its Critics in Khrosan and Maghrib**”, The University of Chicago, 2005, s. 29.

Garden, Kenneth: **İslam’ın İlk Müceddidi Gazâlî ve İhyâu Ulûmi’dîn’i**, çev. Abdullah Özkan, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020

Garden, Kenneth: **The First Islamic Reviver**, New York, Oxford University Press, 2014.

Gazzâlî: **Cevâhirü’l-Kur’ân**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Hayy Kitap, 2014.

Gazzâlî: **el-İktisâd fi’l-İtikâd**, neş. & çev., Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.

- Gazzâlî: **el-İmlâ fî işkâlâtî'l İhyâ, İhyâ'u ulûmi'd-dîn** içinde, c. X, Cidde, Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Gazzâlî: **el-Maksadül-esnâ fî Şerhi'l-Esmâi'l-Hüsnâ [İlâhî Ahlak]**, çev. Yaman Arıkan, İstanbul, Uyanış Yayınevi, 2007.
- Gazzâlî: **el-Mustasfâ**, çev. H. Yunus Apaydın, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.
- Gazzâlî: **el-Munkız mine'd-Dalâl**, çev. Abdurrahman Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2017.
- Gazzâlî: **Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.
- Gazzâlî: **Fezâilü'l-enam min Resâili Hücetü'l-İslam [Gazzâlî'nin Mektupları]**, çev. Merve Kelebek, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2017.
- Gazzâlî: **İhyâu ulûmi'd-dîn**, Cidde, Dârü'l-Minhac, I-X, 2011.
- Gazzâlî: **İlcâmü'l-Avâm an İlmü'l-Kelâm an-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vîl**, neş. & çev. Mahmut Kaya & M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî: **Kimyâ-i Saadet**, çev. A. Faruk Meyan, İstanbul, Bedir Yayınevi, 2020.

- Gazzâlî: **Mişkâtü'l-envâr**, neş. & çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî: **Tehâfütü'l-felâsife**, neş. & çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
- Gazzâlî: “Tevhid ve Tevekkül Kitabı”, **Mişkâtü'l-envâr**, neş. & çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- Griffel, Frank: **Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı**, çev. İbrahim Halil Üçer & Muhammet Fatih Kılıç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
- Gündüz, İrfan: “Ceberût”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. VII (1993), s. 193-194.
- Hourani, George F.: “A Revised Chronology of Ghazali's Writing”, **Journal of the American Oriental Society**, vol. 104, 1984, s. 289-302.
- Hücvirî: **Keşfü'l-Mahcûb**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Sînâ: **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, çev. Muhittin Macit & Ali Durusoy & Ekrem Demirli, ed. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2015.

- İbn Sînâ: **Kitâbü’ş-Şifâ**, çev. Muhittin Macit & Ferruh Özpilavcı, ed. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü’l-Arabî: **el-Fütühâtü’l-Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, c. I-XVIII, 2006-2012.
- İbnü’l-Cevzî, Abdurrahman: **el-Muntazam Fî Tarihi’l Ümem’de Selçuklular**, çev. Ali Sevim, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- Kaya, Eyyüp Said: “Mâzerî”, **D.İ.A.**, Ankara, c. XXVII (223), s. 193-195.
- Kaya, M. Cüneyt: “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi’l-İmkân’ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine”, **900. Vefat Yılında İmam Gazzali Sempozyumu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri**, ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı, 2012.
- Kaya, M. Cüneyt: “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnu’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, c. XXVII, 2012.
- Kılıç, Mahmut Erol: “İbnü’l-Arabî”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XX (1999), s. 520-522.
- Kuşeyrî: **Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019.

- Mekkî, Ebû Tâlib: **Kûtu'l-kulûb**, çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yayınları, c. I, 2018, s. 297.
- Mertoğlu, M. Suat: “Ümmî”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XLII (2012), s. 309-310.
- Mevlânâ Celâleddin Rumî: **Mesnevi Tercümesi**, çev. Şefik Can, İstanbul, Ötüken Yayınları, c. II-IV, 2008.
- Nakamura, Kojiro: “Makki and Ghazali on Mystical Practices”, **31st International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa**, 1983, s. 83-90.
- Öz, Mustafa: “Gâliyye”, **D.İ.A.**, c. XVIII (1996), s. 333-337.
- Özervarlı, M. Sait: “Mülk”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XXI, (2006), s. 540.
- Sinanoğlu, Mustafa: “Şirk”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XXXIX (2010), s. 193-198.
- Sübkî, Tacuddîn: **Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ**, Kahire, Matbaatü İsa el-Babi el-Halebi, c. VI, 1964, s. 207-208.
- Sümer Faruk: “Selçuklular”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XXXVI (2019), s. 365-371.
- Treiger, Alexander: **Inspired Knowledge in Islamic Thought**, New York, Routledge, 2012.

- Turhan, Kasım: **Âmirî ve Felsefesi**, İstanbul, M. Ü. İFAV Yayınları, 1992.
- Turhan, Kasım: **Kelâm ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri**, İstanbul, M.Ü. İFAV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman: “Kerâmet”, **D.İ.A.**, Ankara, c. XXV (2002), S. 265-268.
- Uludağ, Süleyman: “Makam”, **D.İ.A.**, Ankara, c. XXVII (2002), S. 409-410.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Eş‘ariyye”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XI (1995), S. 447-455.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kalem”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XXIV (2001), S. 243-245.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kesb”, **D.İ.A.**, Ankara, c. XXV (2002), s. 304-306.
- Watt, W. Montgomery: **Free Will and Predestination In Early Islam**, Londra, Harpers and Row Publishers, 1948.
- Wensinck, A. J.: “On The Relation Between Ghazali’s Cosmology and His Mysticism”, **Mededeelingen Der Koninklijke Akademie Van Wetenschappen Afdeeling Letterkunde Deel 75**, Amsterdam, s. A, n. 6, 1933.

[Yazarı yok]

“Tevhit”, **Temel İslam Ansiklopedisi**, Ankara, c.
VIII (2019), s. 129-132.

