

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE NÜBÜVVET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BURAK VEYSEL ERMAN

AĞUSTOS 2022

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE NÜBÜVVET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BURAK VEYSEL ERMAN

DANIŞMAN
DOÇ. DR. EŞREF ALTAŞ

AĞUSTOS 2022

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Burak Veysel ERMAN

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı taahhüt ederim.

Doç. Dr. Eşref ALTAŞ

İMZA SAYFASI

Burak Veysel ERMAN tarafından hazırlanan ‘Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminde Nübüvvet’ başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı/İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Eşref ALTAŞ

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA

.....

Kurumu: İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Mustakim ARICI

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 01/07/2022

ÖNSÖZ

İzzetine teslim olarak, nimetlerini tamama erdirmesini niyaz ederek, tevfikini ve desteğini ganimet bilerek, gûnahtan ve yardımını kesmesine sebep olacak işlerden kaçınarak ve engin rahmetinin peşinden koşarak Allah Teâlâ'ya hamdederim. Peygamberliğine tâbi olarak, şefaatinin celbetmeye çalışarak, risâletinin hakkına riayet ederek ve bereketli ahlâkına sımsıkı sarılarak Allah'ın kulu, Resulü ve bütün mahlukatın en hayırlısı Muhammed'e; onun âl, ashâb ve ehl-i beytine Cenâb-ı Hak'tan salât ve selâm dilerim. (Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*'nın başlangıcı)

Yüksek lisans tezimi yazarken İslam düşüncesinin teşekkül dönemi diye anılan döneminde ortaya çıkan gelenekler üzerine genel bir okuma yapmayı arzu ediyordum ve danışman hocam Eşref Altaş bir dersinde bu konuya değindiğinde onda yapmak istediğim okumalar için bir imkân gördüm. Fakat bu konunun çok daha fazlasını gerektireceğini tahmin edememiştim. Nübüvvet konusunun genişliğinin üzerine Gazzâlî'nin çeşitli fikirlerini bir araya getirmenin zorluğu eklendiğinde süreç içerisinde sonu gelmeyen ve bir türlü belirli bir çerçeveye oturmayan bir dünya fikirle tanıştım. Bunlardan bu tezde olduğu gibi anlamlı bir resim çıkarmaksa oldukça vakit aldı. Bu yüzden en başından tezin okuyucularından eksik kalan yönler için yazarı mazur görmelerini istirham ediyorum ve söz konusu eksiklerin ileride yapılacak çalışmalarla giderilmesini temenni ediyorum.

Tezin konusunun belirlenmesinde, yapısının oluşturulmasında, içeriğinde yer alan tartışmaların sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde kısacası her aşamasında ilgiyle yol gösteren tez danışmanım Doç. Dr. Eşref Altaş olmasa şu anda bu tez tamamlanmış olmazdı. Kendisine bu süreçte verdiği tüm emekler için müteşekkirim. Tez savunma jürimde yer alarak, kıymetli değerlendirmeleriyle tezin eksik yönlerini görmemi sağlayan Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya ve Doç. Dr. Mustakim Arıcı hocalarıma katkıları için teşekkür ediyorum. Lisans yıllarımdan başlayarak BİDEB 2205 ve BİDEB 2210 programları kapsamında çalışmalarımı şu ana kadar maddi olarak devamlı destekleyen TÜBİTAK'a teşekkür ederim. Yıllardır insan yetiştiren bir bilge cömertliğiyle bana ve kardeşlerime rehberlik eden hocam Fatih Yıldız'a, başta İSİF hocaları olmak üzere İstanbul Şehir Üniversitesinde kendilerinden ders alarak istifade ettiğim tüm hocalarıma, yine İstanbul Medeniyet Üniversitesindeki yüksek lisans sürecinde araştırmaları ve düşünceleriyle ufku açan hocalarıma bana kattıkları her şey için müteşekkirim. Bu süreçte bana kapılarını açarak çalışma ortamı sağlayan 29 Mayıs Üniversitesi ve İSAM kütüphanelerine sağladıkları tüm imkânlar için teşekkür ederim. Tezim savunma aşamasına geldikten sonra farklı arkadaş gruplarım beni dinleme ve katkıda bulunma cömertliğinde bulundular, tezim için önemli kaynaklara dikkatimi çeken Ahmet Tahir Nur başta olmak üzere hepsine teşekkür ediyorum. Bu uzun araştırma sürecinin tamamında eleştiri ve değerlendirmeleriyle yanımdan hiç eksik olmayan kardeşlerim Halit Şamil Akbal, Alırıza Farıma ve Muhlis Sarıyer'e; varlıklarıyla manevi olarak yalnız bırakmayan dostlarım Furkan Cinisli, Yusuf Bedir, Ramazan Oduncu ve Faysal Abdulmumini'ye müteşekkirim. Son olarak bu işlerle uğraşan herkes bilir ki en büyük fedakarlıklar hep en yakındakilere düşer. Başta bu süreçte en büyük fedakarlıkları geniş gönüllülükle yüklenen eşim ve oğlum; yıllardır çocuklarından uzun süreler uzakta kalma fedakarlığını gösteren anne ve babam olmak üzere tüm aileme haklarını ödeyemeyeceğimi bilerek destekleri için her daim müteşekkirim.

ÖZET

GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE NÜBÜVVET

Erman, Burak Veysel

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Ana Bilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Eşref Altaş

Ağustos, 2022. 177 Sayfa.

Gazzâlî'nin gerek nübüvvet konusundaki özgün yaklaşımları gerekse nübüvvetle ilgili meselelerin eserlerindeki yaygınlığı göz önünde bulundurulduğunda onun nübüvvet konusuna verdiği önem açıkça görülür. Daha önce farklı çalışmalar Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirlerini betimleyici bir şekilde veya felsefenin doğrudan bu konudaki etkisi bakımından ele almıştır. Bu tezde ise Gazzâlî'nin düşüncelerinin bütünü dikkate alındığında onun nübüvvete dair fikirlerinin nasıl bir yerde durduğuna odaklanılmaktadır. Bu doğrultuda Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirleri, onun kelâm geleneğinin ilgilendiği meseleler hakkındaki ve felsefe geleneğinin ilgilendiği meseleler hakkındaki düşünceleri ile ilişkileri bakımından olmak üzere iki bölümde incelenmektedir. İlk bölümde, “İnsanlar nübüvvet iddiası üzerine düşünmeye niçin yönelir?” ve “Belirli bir kimsenin peygamber olduğuna dair bilgi nasıl elde edilir?” şeklindeki iki soru karşısında Gazzâlî'nin sergilediği özgün yaklaşımlar ele alınmaktadır. Bu soruların ilkinin cevabı Gazzâlî'nin hüsn-kubuh konusundaki düşünceleriyle ilgiliyken, ikincisi onun hem bir bütün olarak kelâm ilmine dair kanaatleriyle hem de Gazzâlî'nin necat-saadet şeklinde bir ayrım yaptığı kurtuluş öğretisiyle ilişkilidir. İkinci bölümde ise nihai formuna İbn Sînâ'nın düşüncelerinde kavuşan nübüvvetin üç özelliği öğretisinin Gazzâlî'nin düşünce sistemi içerisinde kazandığı anlamlar tartışılmaktadır. Gazzâlî'nin bu konudaki fikirleri ise onun hem insanın kemâline dair düşünceleriyle hem de âlem tasavvuruyla irtibatlıdır. Sonuç itibarıyla tüm bunlar doğrudan şuna dikkat çeker: Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirleri onun düşüncelerinin bütünü içerisinde açıklandığında anlamlı hale gelmektedir. Ayrıca bu araştırma dolaylı olarak Gazzâlî'nin kendisine ulaşan düşünce gelenekleriyle ilgilendiği her bir mesele için ayrı ayrı incelenmeye değer girift bir ilişki kurduğunu gösterir niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Nübüvvet, Kurtuluş Öğretisi, Vahiy, Felsefe

ABSTRACT

PROPHECY IN AL- ĠHAZĀLĪ'S SYSTEM OF THOUGHT

Erman, Burak Veysel

Master Thesis, Philosophy, Islamic and Turkish Philosophy

Advisor: Assoc. Prof. Eşref Altaş

Ağustos, 2022. 177 Sayfa.

The importance of prophecy for al-Ġhazālī is apparent from his unique approaches to the issues around prophecy and the prevalence of ideas about it in his works. Previous studies examined al-Ġhazālī's thoughts about prophecy either in a descriptive way or in terms of the direct effect of philosophy on this matter. As for the present thesis, the focus is on where al-Ġhazālī's ideas on prophecy is situated when his thoughts are considered holistically. In accordance with this, al-Ġhazālī's ideas about prophecy are examined in two sections in terms of their relations with his thoughts on issues that Kalām and philosophy traditions concern, respectively. In the first section, al-Ġhazālī's unique approaches to two questions are discussed: "Why do people move toward thinking about the prophetic claim?" and "How is the knowledge about one's being a prophet acquired by others?". The answer to the first question concerns al-Ġhazālī's thoughts on value qualities (*ḥusn* or *kubh*) and the second question is related to both his thoughts on Kalām as a whole and the soteriology where he draws a distinction between the salvation (*an-najāt*) and the felicity (*as-sa'āda*). In the second section, the meanings of three properties of prophethood doctrine -which became completed and finalized in the thoughts of Ibn Sīnā- in al- Ġhazālī's system of thought are discussed. Al-Ġhazālī's ideas about this issue is related with both his thoughts about perfection of an individual and his cosmology. In conclusion, all these draw attention to the idea that al-Ġhazālī's thoughts about prophecy become meaningful when they are explained in relation to his opinions in a holistic manner. Besides, this research also demonstrates that al-Ġhazālī composes sophisticated and worth-exploration relations with the thought traditions that reached him in each and every issue he is interested in.

Keywords: al-Ġhazālī, Prophecy, Revelation, Philosophy, Soteriology

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ	1
1. LİTERATÜR VE TEZİN KAPSAMI.....	1
2. YÖNTEM	7
BÖLÜM I: KELÂM GELENEĞİNİN İLGİLENDİĞİ MESELELER BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN NÜBÜVVETE DAİR FİKİRLERİ	14
1. NÜBÜVVET İDDİASINI DÜŞÜNMEK	16
2. NÜBÜVVETİ İSPAT YÖNTEMİ OLARAK MUCİZE	28
2.1. Saptırma (<i>İdlâl</i>) Şüphesi ve Nefsî Kelâm	32
2.2. Mucize ve Sihir	42
2.3. Tevâtür	45
3. NÜBÜVVET BİLGİSİNİN ELDE EDİLMESİNDE ALTERNATİF BİR YOL: ÂRİFLERİN YÖNTEMİ	48
3.1. Kesin Bilgi ve Keskin İnanç	50
3.2. Nübüvvetin İspatında Ahlâk Delili	52
3.3. Âriflerin Yöntemi	55
3.3.1. Tasavvufi tecrübe ve âriflerin yöntemi	59
3.3.2. İbn Sînâ ve âriflerin yöntemi	63
3.3.3. Âriflerin yönteminin mahiyeti	69
4. ÂRİFLERİN YÖNTEMİ VE KELÂM İLMİNE DAİR KANAATLER.....	73

BÖLÜM II: FELSEFE GELENEĞİNİN İLGİLENDİĞİ MESELELER BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN NÜBÜVVETE DAİR FİKİRLERİ	82
1. FELSEFÎ NÜBÜVVET İSPATININ DÖNÜŞÜMÜ.....	92
1.1. <i>Risâle fî İsbâtî 'n-Nübüvvât'</i> ta Nübüvvet İspatı	94
1.2. Nübüvvet İspatında Fahreddin er-Râzî'nin <i>Tekmîl</i> Delili	98
1.3. <i>Me 'âricü 'l-Kuds'</i> te Nübüvvet İspatı	106
1.3.1. İcmâlî yöntem.....	107
1.3.2. Tafsîlî yöntem.....	110
1.3.3. Önceki delillerin uzantısı olduğu <i>asıl</i>	112
2. NÜBÜVVETİN ÜÇ ÖZELLİĞİ	119
2.1. Gazzâlî'nin Eserlerinde Nübüvvetin Üç Özelliği	123
2.2. <i>Me 'âricü 'l-kuds'</i> te Nübüvvetin Üç Özelliği.....	126
2.2.1. Nübüvvetin tahayyülî özelliği ve vahyin mertebeleri.....	127
2.2.2. Nübüvvetin hakikati ve nübüvvetin üç özelliği.....	136
3. CEBERÛT ÂLEMİ VE NÜBÜVVET.....	141
SONUÇ	153
KAYNAKÇA	162

GİRİŞ

Fazlur Rahman, İslam düşüncesinde nübüvvet meselesine dair yazmış olduğu kitapta Ebû Hâmid el-Gazzâlî'yle (ö. 505/1111) alakalı bölüme şu sözlerle başlar: “Gazzâlî, tamamen imkânsız değilse bile tutarlı bir şekilde anlaşılması çok zor bir yazardır.”¹ Bu Gazzâlî hakkındaki genel bir değerlendirmedir fakat Fazlur Rahman belli ki bu intibayı onun nübüvvet anlayışı üzerine çalışırken edinmiştir. Benzer bir şekilde, çalışmalarının büyük bir kısmı Gazzâlî'nin düşüncelerine odaklanan Alexander Treiger'e göre, Gazzâlî'nin eserlerinde ilk bakışta çelişkili görünen ifadelerin anlaşılmasındaki zorluk, her Gazzâlî yorumcusunun kendisine sadık kalacağı yöntemi baştan ifade etmesini gerekli kılar.² Bu doğrultuda biz de Gazzâlî'nin düşünce sisteminde nübüvvet fikrinin yerini inceleyeceğimiz tez çalışmamızın giriş kısmında, tez boyunca sürdüreceğimiz yöntemi belirginleştirme ihtiyacı duyduk. Buna binaen bu bölüm ilki literatür bağlamında bu tezin mahiyetini ele alan ve ikincisi yöntem üzerinde duran iki başlıktan oluşmaktadır.

1. LİTERATÜR VE TEZİN KAPSAMI

Gazzâlî'nin düşünce sisteminde nübüvvet meselesi bahis konusu olduğunda, var olan literatür iki aşamalı olarak ele alınabilir. Öncelikle genel anlamda Gazzâlî'ye dair çalışmaların durumundan söz etmek yerinde olacaktır. Son birkaç on yıldır Gazzâlî araştırmaları sahasında tashihçi (*revisionist*) eğilimler yaygınlık kazanmıştır. Bu çalışmalar, Gazzâlî'nin *Munkız*'da sunduğu hem yaşam hikâyesinin hem de kelâmcılar,

¹ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (Hoboken: Taylor and Francis, 2013), 94.

² Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation* (London: Routledge, 2014), 4–8.

filozoflar, *ta'limiyye* ile sūfîler şeklinde sıraladığı gruplarla ilişkisinin onun diğer eserleri dikkate alınarak gözden geçirilmesi ve araştırmacılar arasında daha önce kabul görmüş olan yüzeysel Gazzâlî imajının tashih edilmesi gerektiğini savunmaktadır.³

Munkız'ın kısa ve yoğun içeriğine ilaveten, onun gerçekten de Gazzâlî'ye yöneltilen bazı eleştiri ve ithamlar bağlamında şekillendiği söylenebilir.⁴ Bu durum dikkate alındığında tashihçi yaklaşım *Munkız*'daki anlatının yüzeysel bir kabulüyle yetinilmemesi gerektiğini ve bütüncül araştırmalara ihtiyaç duyulduğunu dile getirdiğinden, Gazzâlî'nin düşüncelerinin daha iyi anlaşılması adına tashihçi yaklaşımın önemli bir imkân olduğunu düşünüyoruz. Fakat bu yaklaşımın şu anki gidişatı itibarıyla başka bir önyargılı yaklaşım haline gelme tehlikesi barındırdığı da söylenebilir. Bu önyargı, Gazzâlî'nin felsefeye yönelttiği eleştirilerin anlamını kaybettiği bir biçimde, onun kendini gizleyen bir felsefe savunucusu olduğu şeklinde ifade edilebilir.⁵

Böyle bir önyargı olmaksızın Gazzâlî'nin düşüncelerine dair bütüncül ve tahlil odaklı bir araştırma yapma noktasında, Gazzâlî'yle alakalı dile getirilen eşikte (*dehliz*) oluş fikrini dikkate almak yararlı olacaktır. İbrahim Musa'nın Gazzâlî hakkında kaleme aldığı

³ Tashihçi yaklaşım konusunda M. Cüneyt Kaya moderatörlüğünde Abdullah Özkan'ın yapmış olduğu bir konuşma için bk. BİSAV TV, “Gazzâlî ve Felsefe: Yeni Yaklaşımlar | Abdullah Özkan”, *YouTube* (22 Mayıs 2020). Ayrıca bu eğilimin, ona bir miktar mesafeli biri tarafından tafsilatlı bir aktarımı için bk. Scott Girdner, *Reasoning with Revelation* (Boston: Boston University, Graduate School of Arts and Sciences, Doktora Tezi, 2010), 44–48. Girdner, burada Gazzâlî'nin *Munkız*'da sunduğu kelâm, felsefe, bâtinilik ve tasavvufu alakalı yaklaşımlarını; ona ait diğer eserler üzerinden yeniden gözden geçiren araştırmacılar için *revisionist* (tashihçi) ifadesini kullanır. Bu Girdner'in tezini yazdığı 2010 senesinde, ona göre otuz yıllık geçmişe sahip bir yaklaşımdır. Zira o, bu süreci Gazzâlî'nin Eş'arilikle olan ilişkisini yeniden gözden geçiren George Makdisi'nin çalışmalarıyla başlatır. *Revisionist* ifadesinin tespit edebildiğimiz ilk kullanımı da Oliver Leaman'a aittir ve Girdner bu ifadeyi Leaman'ın makalesinde sunduğu çerçevede ele alır bk. Oliver Leaman, “Ghazālî and the Ash'arites”, *Asian Philosophy* 6/1 (1996), 17. Leaman'ın bu makalesinden haberdar ettiği için Halit Şamil Akbal'a teşekkür ederim. Ayrıca krş. Kenneth Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi, Gazâlî ve İhyâ ulûmi'd-dîn'i*, çev. Abdullah Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 11–23; Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 1-4. Garden ile Treiger'in tashihçi yaklaşım sunumunda Richard Frank'ın çalışmalarıyla gerçekleşen bir dönüşüm ön plana çıkmakta ve tashihçi yaklaşım büyük oranda Gazzâlî'nin felsefeyle olan ilişkisine hasredilmektedir.

⁴ *Munkız*'ın kaleme alındığı Nîşâbur çekişmesi şeklinde ifade edilen bağlamda Gazzâlî'ye yöneltilen eleştiri ve ithamlar için bk. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 96–101; Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi*, 212-220.

⁵ Treiger'in *Tehâfüt* okuması ve Garden'ın *Munkız* okuması bu gidişatın önemli işaretçileri olarak değerlendirilebilir. Bk. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 81-96, 108-115; Alexander Treiger, “Al-Ghazālî's Philosophical Soteriology”, *Light upon Light: Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Bowering*, ed. Jamal J. Elias – Bilal Orfali (Brill, 2019); Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi*, 239–247.

çalışmasının temel unsurlarından biri olan eşiklik hali, Gazzâlî'nin kendisine ulaşan gelenekler karşısında aynı anda hem belirli bir yakınlık hem de belirli bir mesafede olma durumunu ifade etmektedir. Zira eşik veya dehliz denilen yer bir bakımdan haneye dahilken, başka bir bakımdan ise hanenin dışı olduğu söylenebilecek bir yerdir. Musa tarafından *Munkız*'daki ifadelerden çıkarılan eşikte olma hali, Gazzâlî'nin eserlerini kaleme alırken söz konusu geleneklere nispetle bulunduğu hem içeride hem de dışarıda denilebilecek konumu oldukça özlü bir biçimde ifade eder.⁶ Gazzâlî'yi böyle bir konumda tasavvur etmenin, onun ilgilendiği meselelerde kendisine ulaşan geleneklerle kurduğu karmaşık ilişkiyi görmeyi kolaylaştıracağı kanaatindeyiz.

Buradan sonra, ikinci aşamada, doğrudan Gazzâlî'nin nübüvvet hakkındaki fikirlerinden söz eden literatür ele alınabilir. İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki klasik literatür içerisinde Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirleri, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi müellifler tarafından tartışılmıştır. Söz konusu müelliflerin, özel olarak Gazzâlî'nin düşüncelerini eleştirel bir biçimde yeniden inşa etme ve açıklama gayesinde olmadığı, yalnızca nübüvvet meselesini tartışırken Gazzâlî'nin özgün yaklaşımlarından ötürü ondan söz ettikleri kolaylıkla fark edilir. Râzî, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı bağlamında Gazzâlî'nin benimsediği yöntemi tartışırken, İbn Teymiyye hem bunu hem de Gazzâlî'nin nübüvvetin mahiyeti ile alakalı fikirlerini tartışmaktadır.⁷ Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirlerinin açıklanması noktasında değilse bile, bu konudaki özgün yaklaşımlarının tespit edilmesi ve tartışılmasında klasik literatürün rehberliğinden yararlanılabilir.

Fazlur Rahman'ın başta zikredilen 1958 tarihli eserinden sonra Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirlerini ele alan çağdaş araştırmalar içerisindeki erken tarihli çalışmalardan biri,

⁶ İbrahim Musa, *Gazzali ve İmgelem Poetikası*, çev. Çağla Taşkın (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 69-74, 370-381. *Munkız*'da dehliz kelimesinin kullanıldığı bağlamdan, onun yalnızca tasavvuf yolunun giriş kısmını ifade etmek amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. İbrahim Musa, Gazzâlî'nin zihninde böyle bir imgenin yer almasından hareket etmekte ve Gazzâlî'nin farklı konulardaki tutumuyla temellendirerek eşikte olma imgesini onun düşüncelerinin geneli için açıklayıcı bir ilke haline getirmektedir. Krş. Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Abdurrezzak Tek, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2017), 47.

⁷ Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe, el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, nşr. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 187, 190; İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Salih et-Tavyan (Riyad: Mektebetu Advâi's-Selef, 2000), 507, 610, 940 vd.

Michael Marmura'nın 1964 yılında kaleme aldığı "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology" başlıklı kitap bölümüdür.⁸ Her iki yazar da "peygamberin diğer insanlara kendi örneği veya nakil yoluyla aktardığı bilgileri nasıl edindiği" yani kısaca peygamberliğin mahiyeti konusunda Gazzâlî'nin dile getirdiği fikirlerden söz etmektedir. Bununla birlikte Fazlur Rahman birbirine karşıt olarak gördüğü geleneksel ve felsefî nübüvvet anlayışlarını, Gazzâlî'nin aralarında sağlıklı bir uzlaşma meydana getirmeksizin bir arada sürdürdüğünü düşünürken; Marmura ise, Gazzâlî tarafından felsefeye yöneltilen eleştirilerin ardında onun benimsediği Eş'arî nübüvvet anlayışının yattığını ileri sürer.⁹

Öte yandan Richard Frank tarafından 1994 yılında kaleme alınan "Al-Ghazālî and the Ash'arite School" başlıklı çalışma, Gazzâlî'nin nübüvvet ispatı konusundaki fikirlerine değinir. Buna göre Gazzâlî'ye ait eserler içerisinde nübüvvet ispatı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. *İktisâd*'da Gazzâlî'nin nübüvvet ispatı mucizenin delaleti üzerinden ilerlerken, *Munkız*'da daha farklı bir yöntem önerilir. Frank'a göre Gazzâlî'nin bu önerisi, onun benimsediği rasyonel düşünceyi aşkın teolojinin bir yansımasıdır.¹⁰ Salih Sabri Yavuz da benzer bir biçimde 1995 yılında hazırladığı "İslâm Düşüncesinde Nübüvvet" adlı çalışmasında Gazzâlî'nin nübüvvet ispatı konusundaki bu farklı yaklaşımına, onu sübjektif (*tecrübî*) delil olarak adlandırmak suretiyle değinir. Yavuz, genel anlamda Gazzâlî'nin *Munkız*'da yer verdiği açıklamaların bir tasviriyle yetinmektedir.¹¹

Frank Griffel, "al-Ghazālî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Ash'arite Theology" başlıklı makalesinde, bahsi geçen iki meseleyi birleştirerek Gazzâlî'nin nübüvvetin mahiyetiyle alakalı fikirlerinde görülen felsefî etkinin onun nübüvvet ispatı konusundaki fikirlerini de şekillendirdiğini, böylece

⁸ Michael Marmura, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology", *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek* (1964).

⁹ Rahman, *Prophecy in Islam*, 95; Marmura, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology", 177 vd.

¹⁰ Richard M. Frank, *Al-Ghazālî and the Ash'arite School* (Durham, London: Duke University Press, 1994), 67 vd.

¹¹ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 184–187.

Eş‘arîlerin nübüvvete dair düşüncelerinde sonraki dönemde Fahreddin er-Râzî gibi isimlerde de yansımaları görülebilecek bir dönüşümün gerçekleştiğini ileri sürmektedir.¹² Griffel’a göre Gazzâlî’nin peygamberliğin mahiyetine dair düşünceleri dikkatle incelendiğinde, onun bu konuda İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından dile getirilen psikolojik açıklamalardan etkilendiği görülmektedir ve *Munkız*’daki nübüvvetin ispatıyla alakalı önerinin arka planında da bu etki bulunmaktadır.¹³

Afîfî al-Akîti’nin, İbn Sînâ ve Gazzâlî’nin eserlerinde nübüvvetin üç özelliğine odaklandığı çalışmasında, nübüvvetin mahiyeti bağlamında Gazzâlî ile İbn Sînâ arasındaki ilişkiyi oldukça belirgin bir biçimde ortaya koyduğu söylenebilir. Akîti’nin çalışması ayrıca Gazzâlî’nin eserlerinde İbn Sînâ düşüncesinin büründüğü farklı suretlere de işaret etmektedir.¹⁴ Alexander Treiger benzer bir şekilde, Gazzâlî’nin müşahade ve ilham gibi kelimelerle ifade ettiği mistik idrak biçiminin İbn Sînâ düşüncesindeki temellerini göstermeye çalışmakta ve bu bağlamda nebevî idraki ifade eden vahiy hakkında Gazzâlî’nin ne düşündüğü üzerinde durmaktadır.¹⁵ Treiger’in çalışmasını dikkat çekici kılan başka bir yön ise, peygamberliğin mahiyetini de içerecek bir şekilde incelediği bu idrak biçimlerinin Gazzâlî’nin alem tasavvuruyla bir şekilde ilişkisini kurmasıdır.¹⁶

Gazzâlî’nin nübüvvet anlayışı üzerine Türkiye’de daha önce İzzet Gülaçar tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bu çalışma, Gazzâlî’nin nübüvvete dair fikirlerinin çoğunu bir araya getirmesi bakımından kapsamlı ve zengin bir içeriğe sahiptir. Öyle ki Gazzâlî’nin nübüvvet konusuna olan ilgisinin eserlerine nasıl yayıldığını, Gülaçar’ın çalışmasında kolaylıkla görmek mümkündür. Bununla birlikte söz konusu tezin daha ziyade tasvir odaklı olduğunu ve Gazzâlî’nin dile getirdiği farklı fikirlere dair açıklama sunma çabasında olmadığını belirtmek gerekir.¹⁷ Cağfer Karadaş ise “Gazzâlî’nin

¹² Frank Griffel, “al-Ġazālî’s Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aş‘arite Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 14/1 (2004), 106.

¹³ Griffel, “al-Ġazālî’s Concept of Prophecy”, 138–143.

¹⁴ M. Afîfî al-Akîti, “The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazālî”, *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis (Leiden: Brill, 2004).

¹⁵ Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 64–80.

¹⁶ Önceki dipnota ek olarak bk. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 105–107.

¹⁷ İzzet Gülaçar, *Gazzâlî’nin Nübüvvet Anlayışı* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005) Ayrıca Gazzâlî’yle benzer yaklaşıma sahip karşılaştırmalı bir çalışma için bk.

Düşünce Eksenî: *Hakikatü'n-nübüvve*" başlıklı bildirisinde, Gazzâlî'ye göre nübüvvete dair bilginin nasıl elde edildiğine ve bunun Gazzâlî için anlamına odaklanmaktadır. Karadaş, Gazzâlî'nin düşüncesinde nübüvvetin hakikatini tasavvuf yoluyla idrak edilebilen ve *nazarı* aşkın bir bilgi olarak değerlendirmekte, bunun Gazzâlî'nin düşüncesinin değişen yönü olduğunu ileri sürmektedir. Karadaş, bu durumdan hareketle Gazzâlî'nin düşüncesinde tasavvufun nihai kertede diğer ilimler için tecrübî bir zemin sağladığını ifade eder.¹⁸

Özeti sunulan bu literatür dikkate alındığında Gazzâlî'nin nübüvvet hakkındaki fikirlerine dair bir araştırmanın üç bakımdan önemli olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, Gazzâlî'nin kendisinin peygamberlikle alakalı meseleleri önemsiyor olmasıdır. Söz konusu meselelerin Gazzâlî'nin eserlerindeki yaygınlığı ve onun bu konulardaki vurgusu bunun bir göstergesidir. Nitekim Gazzâlî'nin hayat hikayesini aktardığı *Munkız*'da nübüvvete dair meseleler baskın bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Gazzâlî Nîşâbü'r'da tekrar medresede ders vermeye dönmesine gerekçe olarak, insanların nübüvvet inançlarının çeşitli düşüncelerin etkisiyle zayıflamış olmasını ve kendisinin bunlara karşılık verebilecek durumda oluşunu göstermektedir.¹⁹ Literatürde bu konuyu önemli kılan ikinci durum Gazzâlî'nin nübüvvet konusunda özgün fikirlerinin olması iken, üçüncü durum Gazzâlî'nin fikirlerinin yankılarının sonraki süreçte de takip edilebilmesidir.

Literatürde yer alan bu çalışmalarla alakalı daha detaylı değerlendirmelere, tez içerisinde meseleler tartışılırken yer verilecektir. Bu noktada bahsi geçen literatür bağlamında bu tez çalışmasının nasıl bir yerde durduğundan söz etmek yerinde olur. Bu tezin Gazzâlî'nin düşünce sisteminde nübüvvet meselesini ele alan bir çalışma olarak bir yönden geniş, bir yöndense daha sınırlı bir kapsama sahip olduğu söylenebilir. Nübüvvetin ispatını da içine alacak bir biçimde nübüvvete dair bilginin nasıl elde edildiği, nübüvvetin mahiyeti ve nübüvveti açıklamaya imkân veren alem tasavvuru konularında Gazzâlî'nin fikirlerini ele

Nuri Arslan, *İmam Gazâlî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Nübüvvet Problemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012)

¹⁸ Çağfer Karadaş, "Gazzâlî'nin Düşünce Eksenî: Hakikatü'n-nübüvve", 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012).

¹⁹ Gazzâlî, *el-Munkız*, 58–62.

alması bakımından bu tezin oldukça kapsamlı olduğu söylenebilir. Öte taraftan bu tezde söz konusu fikirler, kelâm geleneğinin ve felsefe geleneğinin ilgilendiği meselelerde Gazzâlî'nin dile getirdiği diğer düşüncelerle ilişkileri dikkate alınarak anlamlandırılmaktadır. Gazzâlî'nin tasavvuf ve İsmâîlî düşünce gelenekleriyle olan ilişkisi bağlamında nübüvvete dair fikirlerini ele alan bir çalışma ise bu tezi tamamlayıcı bir nitelikte olacaktır. Fakat biz tezin hacmini göz önünde bulundurarak Gazzâlî'nin bu iki gelenekle olan ilişkisine yalnızca yeri geldiğinde işaret etmekle yetindik. Böylece Gazzâlî'nin düşünce sisteminde nübüvvete dair fikirlerinin tuttuğu yeri bütünlüklü bir şekilde açıklamaya çalıştık. Gazzâlî'nin nübüvvetle alakalı fikirlerini bir bütün olarak onun düşünce sistemi içerisindeki ilişkilerini gözeterek açıklamanın literatüre önemli bir katkı olacağı kanaatindeyiz.

2. YÖNTEM

Şu zamana kadar farklı araştırmacılar tarafından İslam felsefesi tarihi yazımı konusunda yapılmış çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar, dikkat çekici derecede ortak bir biçimde, İslam felsefesi tarihi hakkında kaleme alınan eserlerin içeriklerine odaklanmakta ve bu eserlerin içeriklerini şekillendiren önyargıları/ön fikirleri veya bu içeriklerin sınırlarını tespit etmeye çalışmaktadır.²⁰ Bu duruma paralel olarak İslam felsefesi

²⁰ Birkaç örnek zikredecek olursak, Hans Daiber “İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?” başlıklı makalesinde, başlangıçta modern felsefe tarihi literatüründe İslam felsefesinin nasıl değerlendirildiğini içerik bakımından ele almakta; sonrasında ise müstakil bir alan olarak İslam felsefesi tarihine dair literatürün yine içerik bakımından nasıl şekillendiği hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Dimitri Gutas ise “Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları” başlıklı makalesinde, bu alanda söz konusu dönemde baskın gördüğü “1. Oryantalist Yaklaşım, 2. Mistik/İşrâkî Yaklaşım, 3. Siyasi Yaklaşım” olmak üzere üç yaklaşımın etkilerini incelemektedir. Son bir örnek olarak Ömer Mahir Alper ise konuyla alakalı makalelerinde İsmail Hakkı İzmirli'nin İslamcı, Hilmi Ziya Ülken'in Türkçü, Macit Gökberk'in ise Batıcı bir perspektifle İslam felsefesi tarihini ele aldıklarını tespit etmektedir. Bk. Hans Daiber, “İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi”, çev. M. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004); Dimitri Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları: Arapça Felsefenin Tarih Yazımı Üzerine Bir Deneme”, çev. M. Cüneyt Kaya, 3. Basım, *İbn Sînâ'nın Mirası*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021); Ömer Mahir Alper, “İsmail Hakkı İzmirli'nin İslam Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih yazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003); Ömer Mahir Alper, “The Conceptions of

çalışmalarında yöntem söz konusu olduğunda, tartışılan daha çok İslam felsefesinin kapsamı ve mahiyeti olmuştur. Bununla birlikte Dimitri Gutas, İslam felsefesi tarihi yazımıyla alakalı henüz kayda değer derinlikte çalışmaların bulunmadığını dile getirmekte ve İslam felsefesi tarihi yazımının genel anlamda felsefe tarihi yazımı bağlamında, yani buradaki tartışmalar gözetilerek ele alınması gerektiğini ifade etmektedir.²¹ Peki Gutas'ın bu teklifinin değerlendirildiği yahut teknik anlamda bir yöntem tartışmasının oluşmasına yol açtığı söylenebilir mi? Görebildiğimiz kadarıyla bu sorunun cevabı olumsuzdur.

Bunun tespit edebildiğimiz bir istisnası İsmail Kurun'un yakın zamanda tamamladığı “İslam Felsefesi Tarihinin Eleştirel Yeniden-İnşası: İbn Sînâ Epistemolojisi Örneği” başlıklı doktora tezidir. Bu tezin “Felsefe Tarihyazımı Teorisi ve Metodolojisi” başlıklı birinci kısmı felsefe tarihi yazımında yöntem tartışmalarına yer vermekte ve yazarın kendisi de bu tartışmalar bağlamında belirli bir pozisyon tercihinde bulunarak tezin başlığında yer alan örnek meseleyi bu pozisyondan hareketle çözümlemektedir. Kurun bu teziyle birlikte genel anlamda felsefe tarihi yazımı tartışmalarını dikkate alarak, İslam felsefesi tarihi çalışmalarına dair bir yöntem teklifinde bulunmaktadır.²²

Biz burada çağdaş tartışmaların ayrıntısına girmeyeceğiz. Bunun yerine düşünce tarihi yazımının gelişim sürecinde ortaya çıkan üç farklı yöneme/yaklaşımaya işaret ederek bunlar üzerinden bu tezde benimsenen yöntemi ifade edeceğiz. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki buradaki nihai gaye, yeni bir yöntem teklifinden ziyade bu tez için düşünce tarihi yazımı yaklaşımları bağlamında bir zemin sunmak ve bu hususla alakalı tez boyunca sürdürülebilecek bir farkındalık elde etmektir.

Eduard Zeller, Yunan felsefesi hakkında kaleme aldığı çalışmalar sonraki süreçte oldukça etkili olmuş bir felsefe tarihçisidir ve felsefe tarihinin işlevini şöyle dile getirir:

Felsefe tarihinin, tıpkı tüm tarih türlerinin olduğu gibi, bir çifte görevi bulunmaktadır. O, gerçekleşmiş olanı tasvir etmeli ve onu açıklamalıdır. Bu görevlerden ikincisi [olan

Islamic Philosophy in Turkey”, *Change and Essence: Dialectical Relations Between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition*, ed. Şinasi Gündüz – Cafer Yaran (2005); Ömer Mahir Alper, “Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006).

²¹ Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları”, 498.

²² İsmail Kurun, *İslam Felsefe Tarihinin Eleştirel Yeniden-İnşası* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

açıklama], ancak onun (tasvir edilen şeyin) nedeninin araştırılması ve söz konusu nedenin anlaşılması yoluyla olur ki bu da tek tek unsurların daha geniş bir bağlama yerleştirilmesi ile gerçekleşir.²³

Zeller'in bu açıklaması dikkate alındığında felsefe tarihçisinin yapması gereken, bir düşünürün belirli fikirlerini tasvir etmek ve onlara dair daha geniş bir bağlamı dikkate alarak nedensel açıklamalar sunmaktır. Böylece hem düşünürün ne düşündüğü hem de neden o şekilde düşündüğü ortaya çıkmış olacaktır. Bu noktada fikirleri anlamamızı sağlayacak olan daha geniş bağlamın nasıl bir bağlam olduğu sorgulanabilir. Böylesi bir sorgulama, düşünce tarihi yazımına yönelik farklı yaklaşımları görmemizi sağlar.

Birinci yaklaşıma göre, tarihte yaşamış bir şahsiyetin belirli bir fikri açıklanırken yararlanılan bağlam o kimsenin düşüncelerinin tamamının oluşturduğu bütündür. Bu durumda söz konusu fikir, bu kimseye ait başka düşüncelerle olan tutarlılık ilişkileri üzerinden açıklanmış ve anlaşılmış olur. “Felsefe sistemi” kavramının başta böyle bir yaklaşımı ifade etmek adına kullanıldığı ve bunun modern dönemde genel felsefe tarihinin felsefi bir disiplin olarak ortaya çıkmasını sağladığı dile getirilir.²⁴ Fikirler tarihi olarak adlandırılan başka bir yaklaşıma göre ise belirli bir fikrin açıklandığı bağlam, söz konusu fikrin kendisini gösterdiği farklı düşünce ürünleridir.²⁵ Bu çoğu zaman başka düşünürlerin eserleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece söz konusu fikir, diğer düşünürlerin eserlerinde kendisini gösterdiği biçimlerle açıklanmakta ve anlaşılmaktadır. Son olarak entelektüel tarih şeklinde adlandırılan bir başka yaklaşıma göre ise belirli bir fikir açıklanırken dikkate alınan bağlam, onu dile getiren öznenin yani düşünürün kullandığı dil ve yaşadığı toplumsal şartlardır.²⁶

²³ Eduard Zeller, “Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege”, *Eduard Zellers Kleine Schriften*, ed. Otto Leuze (Berlin: De Gruyter, 1910), 410 akt. Leo Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy': Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy* (Leiden: Brill, 2008), 233. Tezde yer alan bu ve diğer alıntılardaki italik vurgular bize aittir.

²⁴ Leo Catana, “Intellectual History and the History of Philosophy: Their Genesis and Current Relationship”, *A Companion to Intellectual History*, ed. Richard Whatmore – B. W. Young (Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2016), 129-131. “Felsefe sistemi” kavramının düşünce tarihi yazımında meydana getirdiği dönüşümün tafsilatlı ve eleştirel bir tahlili için bk. Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*.

²⁵ Catana, “Intellectual History and the History of Philosophy”, 132 vd.

²⁶ Catana, “Intellectual History and the History of Philosophy”, 133 vd.

Bu tezde yer yer fikirler tarihi yaklaşımından yararlanılmakla birlikte daha baskın bir biçimde söz konusu yaklaşımlardan ilki sürdürülmektedir. Yani Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirleri, onun düşüncelerinin tamamının oluşturduğu bütünlük içerisinde ve bunlar arasındaki tutarlılık ilişkileri üzerinden açıklanmaktadır. Tezin başlığında yer alan “düşünce sistemi” ifadesi de bu tercihe işaret eder. Bununla birlikte bir hususa dikkat çekmek gerekir. “Felsefe sistemi” ifadesi düşünce tarihi bağlamında ilk kullanıldığı haliyle, düşünürün sahip olduğu fikirler arasında tümdengelimsel belirlenime imkân verecek biçimde katı bir hiyerarşiyi içerir. Bu durumda düşünürün temel bir fikri tespit edildiğinde onun tüm düşünce sistemi söz konusu temel fikirden hareketle çıkarılabilir. Bu yaklaşım daha sonra esneklik kazanarak, yalnızca birtakım fikirlerin diğerlerine göre daha merkezî olduğu düşüncesine dönüşmüştür. Fakat sistem düşüncesi, o esnek haliyle bile merkezî olduğu ileri sürülen fikirlerin ötekileri belirlediğine işaret etmektedir.²⁷

Bu tezde “düşünce sistemi” ifadesi kullanılırken bazı fikirlerin diğerlerine göre daha merkezî olduğu ve onları belirlediği düşüncesinden hareket edilmemektedir. Zira hangi fikrin ötekisini belirlediğini tespit etmek zordur. Onun yerine fikirler arasında iki tarafın birbirini gerektirdiği bir tutarlılık ilişkisinden söz edilebilir. Bu durumda karşımıza aralarındaki tutarlılık ilişkileriyle fikirlerin örüldüğü ve merkez-çevre ilişkisi barındırmayan bir düşünce ağı çıkar.²⁸ Tezde düşünce sistemi ifadesi kullanılırken

²⁷ Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 276-278.

²⁸ Ele alınan düşünürün fikirleri arasında niçin tutarlılıkların gözetildiği sorgulanabilir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki tutarlılıkların araştırılması, zorlamayla da olsa tutarlı bir bütün ortaya çıkarmaya çalışılacağı anlamına gelmez. Yani söz konusu tutarlılık araştırmasının sonucu olumlu veya olumsuz olabilir. Elbette ki düşünür bir şekilde yanılmış ve çeşitli sebeplerle birbiriyle tutarlı olmayan düşünceleri dile getirmiş olabilir. Fakat burada araştırılan yine de fikirler arasında tutarlılık ilişkisinin var olup olmadığıdır. Zira birçok araştırmacı, felsefe tarihi disiplini genel tarih çalışmalarından farklı kılan şeyin, ele alınan düşünürün fikirleri arasındaki tutarlılık ilişkilerinin sorgulanması olduğunu ifade etmektedir. Bk. Alper, “İsmail Hakkı İzmirli'nin İslam Felsefesini Yorumu”, 125 vd.; Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları”, 470; M. Nurullah Turan, “Giriş: İslam Felsefesi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye'de İslam Felsefesi Araştırmalarının Seyri: Kazanımlar, Öncelikler, Sorunlar*, ed. M. Nurullah Turan vd. (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2015), 19. Gazzâlî söz konusu olduğunda tutarlılık meselesinin hususi bir yönü bulunmaktadır. W. H. T. Gairdner'in 1914 tarihinde konuya değinen çalışmasından (hatta klasik dönem de dikkate alınırsa İbn Tufeyl'den) itibaren bazı önde gelen Gazzâlî araştırmacıları, Gazzâlî'nin *Mizânu'l-'amel*'in sonunda yer verdiği mezheple alakalı açıklamalar üzerinden, üç ayrı düşünce sisteminin Gazzâlî tarafından eserlerinde hitap ettiği kitleye göre sürdürülmüş olabileceğini dile getirmektedir. Böylece onlar Gazzâlî'nin çelişkili görünen ifadelerine açıklama getirdiklerini ve Gazzâlî'nin gerçekte inanmadığı bazı yanlış düşünceleri

kastedilen böylesi bir düşünce ağıdır. Bu doğrultuda tezin temel iddiası şu şekilde ifade edilebilir: Gazzâlî'nin nübüvvetle alakalı fikirleri onun düşünce ağı içerisinde yer alan birçok unsurla sıkı ilişkilere sahiptir, dolayısıyla Gazzâlî'nin nübüvvet anlayışı hakkındaki çözümleyici bir inceleme onun düşünce ağının önemli bir kısmına ışık tutmuş olacaktır.

Burada takip ettiğimiz ve bir şekilde düşünce sistemini varsayan bu yaklaşıma yönelik önemli eleştirilerden biri olarak, söz konusu yaklaşımı benimseyen felsefe tarihçisinin bir sistem ortaya koymak adına seçmecî davranabildiği ve sisteme uymayan birtakım fikirleri göz ardı edebildiği dile getirilmektedir.²⁹ Biz bu tehlikeyi azaltmak adına Gazzâlî'nin aidiyetinde şüphe bulunmayan eserlerinin önemli bir kısmını göz önünde bulundurmaya

halkın inançlarını korumak adına dillendirdiğini düşünmektedir. Bizce bu yorum iki bakımdan problemlidir. Birincisi Gazzâlî *Mîzân*'da, bir kişinin halka hitaben, öğrencilere hitaben ve Allah'la kendi arasında olmak üzere üç ayrı mezhebi olabileceği düşüncesini kendi görüşü olarak değil, kabul gören iki görüşten biri olarak dile getirmektedir. Gazzâlî'nin burada anlatmayı hedeflediği ise daha farklı bir şeydir. Ona göre mezhepler hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Dolayısıyla mezhep meselesine takılıp kalınmaması ve her konuda hakikat neyse onun aranması gerekmektedir. İkinci olarak ise Gazzâlî *İhyâ*'da, *Mîzân*'daki bu üç mezhep görüşünün muhtemel kaynağını naklederek zahir ve bâtın arasında bir çelişki olup olmadığını tartışır. Muhtemel kaynak Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) şu sözüdür: “Âlim için üç çeşit ilim vardır. Biri zahîrî ilimdir; onu zahir ehline açıklar. Diğerî bâtın ilmidir; onu bâtın ehlinde başkasına açıklamayı câiz değildir. Bir diğeri ise onunla Allah arasında olan ilimdir; onu hiç kimseye açıklamaz.” Gazzâlî bu noktada işin bir şekilde zahir ve bâtın arasında çelişki olduğu düşüncesine çekilmemesi adına kısa bir açıklama yapmak gerektiğini belirtir. Ona göre “Kim ‘Hakikat şeriatı aykırıdır veya bâtın zahire zıttır’ derse, o kimse imandan çok küfre yakındır. Önde gelenlere (*mukarrebûn*) tahsis edilen sırlar, ki çoğunluğun onların bilgisinde bir payı bulunmamaktadır ve dolayısıyla önde gelenlerin çoğunluğa açıklaması yasaklanmıştır, şu beş kısımdan ibarettir...” Gazzâlî sonrasında beş kısmın hiçbirinde zahir ile bâtın arasında bir çelişki olmadığını ve bunların birbirini tamamlayan bilgiler olduğunu ayrı ayrı açıklar. Sonuç itibarıyla buradan hareketle Gazzâlî'nin bilinçli bir şekilde hitap ettiği kitleye göre birbiriyle çelişkili fikirleri dile getirdiğini ileri sürmek doğru değildir ve Gazzâlî'nin fikirleri, aralarındaki tutarlılık ilişkileri bakımından böylesi bir engel olmaksızın sorgulanabilir. Gazzâlî, *Mîzânü'l-âmel* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2018), 304–308; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011), 1/365–375; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'Ulûmî'd-Dîn*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2020), 1/393–402. Bahsi geçen yorum için bk. İbn Tufeyl, “Hayy bin Yakzan”, *Hayy bin Yakzan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 17 vd.; W. H. T. Gairdner, “Al-Ghazâlî's Mishkât Al-Anwâr and the Ghazâlî-Problem”, *Der Islam* 5/1 (1914), 147 vd.; W. Montgomery Watt, “A Forgery in al-Ghazâlî's Mishkât?”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 81/1-2 (1949), 18–21; Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 96–101; Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 7 vd.; Treiger, “Al-Ghazâlî's Philosophical Soteriology”, 388.

²⁹ Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 278.

gayret ettik.³⁰ Tezde göz önünde bulundurulmuş temel eserler kronoloji dikkate alınarak şu şekilde sıralanabilir³¹:

- 1) *Makâsîd: Makâsîdü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Darü'l-Meârif, 1961.
- 2) *Tehâfüt: Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- 3) *İktisâd: İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. nşr. Osman Demir. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- 4) *Mîzân: Mîzânü'l-'amel*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2018.
- 5) *İhyâ: İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 8 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- 6) *Cevâhir: Cevâhirü'l-Kur'ân*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2019.
- 7) *Erba'în: el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017.
- 8) *Mişkât: Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü'l-envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- 9) *Kıstâs: el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- 10) *Faysal: Faysalü't-tefrika*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017.
- 11) *Munkız: Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl*. thk. Abdurrezzak Tek. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2017.
- 12) *Mustasfâ: el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Cidde.
- 13) *İlcâm: Kelâm ve Halk: İlcâmü'l-'avâm an 'ilmi'l-keâm; el-Kânûnü'l-küllî fî't-te'vîl*. nşr. Mahmut Kaya – M. Cüneyt Kaya. çev. Mahmut Kaya – M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

³⁰ Alexander Treiger kendi çalışmasında sadık kalacağı yöntemi açıklarken, benimsediği ilkelerden biri olarak Gazzâlî'nin eserlerinden yalnızca biri üzerinden onun düşüncelerinin anlaşılacağını; dolayısıyla Gazzâlî hakkında araştırma yapan kişinin bütüncül bir bakış açısıyla onun tüm eserlerini göz önünde bulundurması gerektiğini dile getirmektedir. Bunun sebebi, Gazzâlî'nin eserlerinde aynı meseleyi ele alırken meselenin birbirinden farklı yönlerine açıklık getirmesidir. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 6 vd. Gazzâlî'nin eserlerini bütüncül bir biçimde göz önünde bulundurma gayretimizin bir gerekçesi de Treiger'in dile getirdiği bu durumdur. Nitekim bu tezin içeriği de Gazzâlî'nin eserleriyle alakalı bu bütüncül yaklaşımın gerekliliğini doğrular niteliktedir.

³¹ Eserlerin aidiyeti ve kronolojisiyle alakalı şu iki kaynak göz önünde bulundurulmaktadır: Abdurrahman Bedevî, *Mü'ellesâtü'l-Gazzâlî* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1977); George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society* 104/2 (1984). Elbette ki tez içerisinde gerekli yerlerde Gazzâlî'nin diğer eserlerine de başvurduk. Buradaki liste tamamı göz önünde bulundurulmuş temel eserleri sıralamaktadır.

14) *Me'âric*³²: *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988.

Özetleyecek olursak bu bölümde üzerinde durulan literatür ve yöntem doğrultusunda bu tez, Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirlerinin kelâm geleneğinde ilgilenilen meseleler bağlamında ve felsefe geleneğinde ilgilenilen meseleler bağlamında incelendiği iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Gazzâlî'nin kelâmcıları takip ettiği alışıldık kısımlar yerine onun özgün katkılarına odaklandık ve bu katkıların Gazzâlî'nin düşünce ağının bütünü içerisinde hangi ilişkiler üzerine inşa edildiğini tespit etmeye çalıştık. İkinci bölümde ise benzer bir şekilde filozofların ve bunlar içerisinde hususi olarak İbn Sînâ'nın nübüvvet etrafında ilgilendiği meselelerle Gazzâlî'nin nübüvvete dair düşünceleri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalıştık.

Bu çalışmanın en nihayetinde Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirleriyle alakalı üç durumu göstermeyi hedeflediği söylenebilir. Bunlardan birincisi nübüvvete dair bilginin nasıl oluştuğu, nübüvvetin mahiyeti ve nübüvvete imkân veren alem tasavvuru meselelerinde Gazzâlî'nin dile getirdiği fikirlerin, düşünce ağının tamamı içerisinde yer alan tutarlılık ilişkileri üzerinden bütünlüklü bir biçimde açıklanabilmesinin mümkün olduğudur. İkincisi, Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirlerinin onun düşünce ağı içerisinde yer alan birçok unsurla sıkı ilişkilere sahip olduğudur. Üçüncüsü ise nübüvvet meselesinde Gazzâlî'nin kendisinden önceki kelâm ve felsefe gibi düşünce gelenekleriyle kurduğu ilişkinin, Gazzâlî'yi yüzeysel bir şekilde konumlandırmayı yanlış kılacak bir giriftlikte oluşudur.

³² *Me'âric*, Hourani'nin kronoloji makalesinde yer almamaktadır, çünkü eserin Gazzâlî'ye aidiyeti şüphelidir. *Me'âric*'in yoğun bir şekilde kullanıldığı tezin ikinci bölümünde, eserin aidiyetiyle alakalı bir tartışmaya yer verilmektedir. Eserin Gazzâlî'ye ait olması durumunda bunun *Makâsîd* öncesinde kaleme aldığı bir eser olabileceğini düşünüyoruz fakat aidiyetiyle alakalı şüpheden ötürü listenin sonuna bıraktık.

BÖLÜM I: KELÂM GELENEĞİNİN İLGİLENDİĞİ MESELELER BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ’NİN NÜBÜVVETE DAİR FİKİRLERİ

Kelâmcıların üzerinde durduğu nübüvvetin ispatı meselesinin, hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren nübüvvet aleyhinde öne sürülen eleştirilere cevaben ele alınmaya başladığı söylenebilir.³³ Câhız’ın (ö. 255/869) kaleme almış olduğu *Hücecü’n-nübüvve* adlı eser bu eleştirilere verilen erken tarihli cevaplardan biridir.³⁴ Her ne kadar Câhız’da durum böyle olmasa da hicrî dördüncü asırdan itibaren nübüvvet aleyhinde öne sürülen eleştiriler esas olarak Berâhime’ye nispet edilmiş ve bunlara çeşitli şekillerde cevaplar verilmiştir.³⁵

Gazzâlî’nin söz konusu eleştiriler karşısında önerdiği nübüvveti ispat yöntemine veya başka bir ifadeyle nübüvvete dair bilginin elde edilmesi yoluna, tezin “Giriş” bölümünde de zikredildiği üzere daha önce birtakım çalışmalarda değinilmiştir. Öncelikle Michael Marmura, Gazzâlî’nin *İktisâd* ve *Mustazhırî* gibi eserlerinde nübüvvetin ispatının yegâne yolu olarak mucizenin vurgulu bir biçimde ele alındığını, fakat sonraki eserlerinden biri olan *Munkız*’da bu vurgunun azaldığını dile getirmektedir.³⁶ Richard Frank, *Munkız*’daki ifadeleri dikkate alındığında Gazzâlî’ye göre belki de mucizenin nübüvvet bilgisi verme

³³ Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 2 Ocak 2021).

³⁴ Câhız, *Hücecü’n-nübüvve*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1979), 221–281. Câhız’ın *İcâzü’l-Kur’ân* literatürünün de ilk örneklerinden birini vermiş olması tesadüf değildir. Onun nübüvvet anlayışı üzerine yapılmış genel bir çalışma için bk. İbrahim H. Erdoğan, *Câhız’a Göre Nübüvvet ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Haziran/2013).

³⁵ Orhan Ş. Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004). Koloğlu bu makalesinde Berâhime’nin kim olduğu ve İslam düşüncesi içerisinde onlara nispet edilen eleştiriler ile alakalı ayrıntılı bir analiz sunmaktadır. Gerek Berâhime’ye gerekse İbnü’r-Râvendî gibi isimlere nispet edilen nübüvvet eleştirilerine yönelik çeşitli cevapları inceleyen bir çalışma için bk. Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*.

³⁶ Marmura, “Avicenna’s Theory of Prophecy in the Light of Ash‘arite Theology”, 164.

konusunda yetersiz kaldığını ifade ederken³⁷; Frank Griffel *Munkız*'da Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair zorunlu (*zarûrî*) bilginin mucizeden hareketle elde edilmemesi üzerinde durmaktadır.³⁸ Benzer bir biçimde Salih Sabri Yavuz da Gazzâlî'nin mucizeyi nübüvvetin tespiti için yeterli ve yegâne delil olarak görmediğini dile getirir.³⁹

Bu araştırmacılar ilginç bir biçimde Gazzâlî'nin yine son dönem eserlerinden biri olan *Mustasfâ*'daki mucize vurgusunu göz ardı etmektedir.⁴⁰ Oysa Gazzâlî'nin düşünce sisteminin bir bütün olarak dikkate alınması bu iki tavrın birlikte açıklanmasına imkân verebilir. Söz konusu imkânı değerlendirmek için, bu bölümde önceki çalışmalardan farklı olarak Gazzâlî'nin nübüvvetin tespitine dair önerdiği yöntemi onun bir bütün olarak kelâm ilmine ve kelâm ilmi içerisinde yer verilen bazı meselelere dair kanaatleri ile ilişkisi bakımından ele alacağız. Bu bağlamda biz Gazzâlî'nin nübüvvetin tespitine dair fikirleri ve bir bütün olarak kelâm ilmine dair kanaatlerinin birbiriyle irtibatlı olduğu gibi⁴¹, bunların her ikisinin de Gazzâlî'nin necat - saadet şeklinde bir ayrıma yer verdiği kurtuluş öğretisiyle sıkı bir şekilde ilişkili olduğu düşüncesindeyiz. Zikredilen ilişkilerin dikkate alınması, nübüvvetin tespitiyle ilgili olarak Gazzâlî'nin eserlerinde görülen iki ayrı tavrın bir arada ve daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Bu düşüncüyü üç sacayağı şeklinde yapılacak olan incelemelerle temellendirmeye çalışacağız. Bunlardan ilkinin Gazzâlî'nin kelâm ilmine dair kaleme aldığını ifade ettiği *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* adlı eserine dair bir inceleme oluşturmaktadır.⁴² Bu incelemeyi

³⁷ Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 67.

³⁸ Griffel, "al-Gazâlî's Concept of Prophecy", 141.

³⁹ Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 99.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Cidde), 2/120, 163; Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 289, 309; Hourani, "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", 301 vd.

⁴¹ Bu noktada kelâmın ispat etmeyi hedeflediği temel inanç esasları birer bilgi olarak ele alınabilir. Gazzâlî'nin kelâm ilmine dair kanaatleri genel anlamda bu bilgilerin nasıl bir mahiyete sahip olması gerektiği meselesi etrafında şekillenirken, nübüvvetin tespitiyle alakalı düşüncelerinin de daha özelde nübüvvete dair inancın/bilginin nasıl bir mahiyete sahip olması gerektiği meselesi doğrultusunda şekillendiği söylenebilir. Nübüvvet inancı özelinde mesele şöyle ifade edilebilir: "Bir şekilde nübüvvet iddiasıyla karşılaşıldığında 'İddia sahibi iddiasında doğrudur (*sâdıktır*).' şeklinde dile getirilen bilgi nasıl bir mahiyete sahip olmalıdır?"

⁴² Bk. Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2019), 71; Gazzâlî, *Kur'ân'ın Cevherleri*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Hayykitap, 2006), 46: "İkincisi, kafirlerle tartışma ve onlarla mücadele. Bundan sapkınlıkları ve bidatleri reddetmek ve kuşkuvarı gidermek için amaçlanan Kelâm ilmi çıkar. Bu ilmi ise

“Nübüvvet İddiasını Düşünmek” ve “Nübüvveti İspat Yöntemi Olarak Mucize” şeklindeki iki başlık altında ele alacağız. İlkinde “Bir kimsenin nübüvvet iddiası üzerine düşünmesini gerekli kılan şey nedir?” sorusuna Gazzâlî’nin *İktisâd*’da verdiği cevabı başka eserleriyle irtibatlı bir biçimde irdelleyeceğiz. İkinci başlıkta ise Gazzâlî’nin *İktisâd*’da mucize üzerinden ele aldığı nübüvvet ispatını, ilişkili olduğu nefsî kelâm ve şeriatın sübûtu gibi meselelerle birlikte belirginleştirmeye çalışacak, onun sorunlu görülebilecek yönlerini tahlil edeceğiz.

“Alternatif Bir Nübüvveti İspat Yöntemi: Âriflerin Yöntemi” başlığı altında, Gazzâlî tarafından *Munkız*’da nübüvvetin tespitine dair bilginin elde edilmesi noktasında önerilen yöntemin mahiyetini ve Gazzâlî’nin diğer eserleriyle birlikte düşünüldüğünde onun ne anlama geldiğini ele alacağız. Bu başlık altında yapacağımız incelemeler bu bölümün ikinci sacayağını teşkil etmektedir.

Son olarak “Âriflerin Yöntemi ve Kelâm İlmine Dair Kanaatler” başlığı altında Gazzâlî’nin çeşitli eserlerinde kelâm ilmiyle alakalı dile getirmiş olduğu farklı düşünceleri ele alacak, bunları önceki başlıklarda yapmış olduğumuz incelemelerle birlikte anlamlandırmaya çalışacağız. Sonrasında nübüvvet ispatını da içine alacak şekilde bir bütün olarak kelâm ilminin Gazzâlî’nin kurtuluş öğretisiyle ilişkisine işaret edeceğiz. Böylece zikredilen düşüncenin dayandığı üç sacayağı tamamlanmış olacaktır.

1. NÜBÜVVET İDDİASINI DÜŞÜNMEK

Bir iddiayı temellendirmeye yönelik her türlü nazarî faaliyetin bir başlangıç noktası bulunur. Gazzâlî’ye kadar olan süreçte kelâmcılar genel anlamda akıl yürütme zincirlerinin başlangıç noktası olarak düşünmenin (*nazar*) gerekliliği meselesini tercih

kelâmcılar üstlenir. Biz bu ilmi iki tabakada açıkladık. Söz konusu iki tabakadan yakın olan tabakaya *er-Risâletu'l-kudsiyye*, onun üzerindeki tabakaya da *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adını verdik. Bu ilmin amacı halkın akidesini bidatçıların karıştırmamasından korumaktır.”

etmişlerdir.⁴³ Mutlak bir biçimde, düşünmenin gerekliliği ortaya konduktan sonra belirli meselelerde akıl yürütmeye intikal edilebilmekte, bu şekilde kelâm ilmi bütünlüklü bir biçimde tesis edilmektedir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ifadeleriyle “Mu‘tezile, yapılması gerekli (*vâcib*) olan şeylerin akıl ile bilineceğini iddia eder; yapılması gerekli olan şeylerden birisi de düşünmedir (*nazar*).”⁴⁴ Oysa Cüveynî'ye göre bu gerekliliğin kaynağı dindir. Mükelleflerin sorumlu kılındığı diğer tüm fiillerde olduğu gibi, düşünmede de gerekliliğin kaynağı sem'î deliller ve şer'î hükümlerdir. Nübüvvet iddiası üzerine düşünme meselesi ise, burada ifade edildiği şekilde mutlak anlamda düşünmenin gerekliliği meselesinin bir uzantısı olarak ele alınmıştır.⁴⁵

Gazzâlî ilginç bir biçimde *İktisâd*'ın ilk mukaddimesinde (*et-temhîdü'l-evvel*) nebîlerin getirdikleri haberleri bahis konusu etmekte ve düşünme zincirinin başlangıç noktası olarak buradan hareket etmektedir.⁴⁶ Bu başlık altında Gazzâlî'nin buradaki farklı yaklaşımını anlamlandırmaya çalışacak ve bundan hareketle hem Gazzâlî'nin nübüvvet meselesini önemseydiğine hem de onun nübüvvete dair fikirlerinin farklı meselelerle ilişkilerine dikkat çekeceğiz.

Söz konusu bölüm dikkatli bir biçimde incelendiğinde Gazzâlî'nin düşüncesinde dayandığı, iki ilke ve bir de vakıa şeklinde, üç unsur bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu ilkelerden ilki, insanın gayretini ancak mühim olan şeylere sarf etmesinin gerekliliğidir. İkincisi ise, insanların tamamı için en mühim olan şeyin ebedî saadete erişmek ve daimî bir bedbahtlık (*şekâvet*) halinden kaçınmak olmasıdır. Dolayısıyla insanlar gayretlerini ebedî saadete erişmeye sarf etmelidirler yahut denilebilir ki insanlar zaten kendi bilgileri ölçüsünde bunu yapmaktadırlar.⁴⁷ Vakıaya gelindiğinde ise birtakım insanlar nübüvvet

⁴³ Bunun bir örneği, sonraki cümlelerden anlaşılabileceği üzere, Cüveynî'dir. Meselenin “Allah'ı Bilmenin Gerekliliği” başlığı altında genel bir incelemesi için bk. Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 173–238.

⁴⁴ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-irşâd*, çev. Adnan B. Baloglu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 29.

⁴⁵ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, 29–31.

⁴⁶ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir, nşr. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 20–22.

⁴⁷ Saadet ve nübüvvet gibi Gazzâlî'nin düşüncesinde önemli yeri olan iki unsurun *İktisâd*'ın başında böylece bir arada zikredilmesi dikkate şayandır. İlk bölümün son kısmında saadet üzerinde ayrıca duracağız. Saadetin insanların temel gayesi olması, söz konusu saadete ancak ilim ve amel ile ulaşılmasına dair Gazzâlî'nin bazı açıklamaları için bk. Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, 45–49.

iddiası ile ortaya çıkarak, insanları başka türlü kendisinden haberdar olma imkanlarının bulunmadığı, azap yahut mükâfatla karşılaşacakları ölüm sonrası ebedî bir ahiret hayatından haberdar etmektedir. Gazzâlî'ye göre bu unsurlar, iddia sahiplerinde zuhur eden harikulade hadiseler ve ölüm sonrasında ne olacağına dair bilgisizlikle bir araya geldiğinde, insanları söz konusu iddia üzerine düşünmeye sevk etmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla Gazzâlî, kelâm ilminin ilk adımı olarak, bir şekilde (haberler vasıtasıyla yahut bizzat) nübüvvet iddiasına muhatap olmayı ve bu iddia üzerine düşünmeye başlamayı tercih etmiştir diyebiliriz.

Bu başlık altında özel olarak ele almak istediğimiz mesele ise kendini bu bağlamda, ilk mukaddimenin son kısmında göstermektedir:

Şayet sen “Ben içimde *araştırmaya* karşı duyduğum *bu yönelimi* inkâr edemem. Ancak bu, *tabiatın* ya da *yaratılışın* bir sonucu mu, *aklın* gerektirdiği bir husus mu ya da *şeriatın* bir gereği mi bilmiyorum? Çünkü insanlar, *gerekliliğin kaynakları* konusunda tartışmaktadır” dersen, bu hususu *kitabın sonlarında*, *gerekliliğin kaynaklarını* ele aldığımız yerde öğreneceksin. Şu an bu konuyla uğraşmak gereksizdir. Hatta, böyle bir isteğin ortaya çıkmasından sonra, kurtuluş çaresini aramaktan başka yol yoktur. Buna yönelen kişi, akrep ya da yılan tarafından sokulan kişiye benzer. O [hayvan] tekrar sokmak için geri gelmektedir. Bu adam ise kaçmaya gücü yetmesine rağmen, yılanın sağ taraftan mı yoksa soldan mı geldiğini anlamak için bekler durur. İşte bu, ancak ahmakların ve cahillerin yapacağı bir davranıştır.⁴⁹

Gazzâlî'nin burada yer alan ifadelerine bakıldığında anlaşılan o ki soruyu soran muhatap, meydana gelen yönelim ile belirli bir kaynağın bu konuda araştırmayı gerekli kılmasını bir arada düşünmekte ve bu kaynağı sorgulamaktadır. Gazzâlî ise [a] yönelimin meydana gelmiş olmasını kitapta yer alan ispatların takip edilmesi için yeterli görmekte ve onu [b] gerekliğin kaynağından ayrı tutmaktadır.⁵⁰ Peki soruyu soran kimse niçin böyle bir

⁴⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 20.

⁴⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 22. Tez boyunca tercümelerde genel olarak referans gösterdiğimiz tercümelerden yararlanmakla birlikte Arapça metni dikkate alarak müdahalelerde bulunduk. Hem bu müdahaleleri hem de vurguları göstermek metinlerin takibini zorlaştıracığından yalnızca vurguları italik yapmayı tercih ettik. “Gerekliğin kaynakları” şeklinde tercüme ettiğimiz kısım metnin aslında “*medâriku'l-vücûb*” şeklinde geçmektedir. Mütercim bu kısımda bu kavramı “zorunlu olan konuları idrak etme yöntemleri” olarak tercüme etmesine rağmen; Gazzâlî'nin bu meseleyi tartışacağını söylediği asıl kısımda tekili olarak geçen “*medraku'l-vücûb*” kavramını “zorunluluğun kaynağı” şeklinde tercüme etmiştir. Bizce de daha doğru olan ikinci tercümedir. Biz bağlama daha uygun olduğunu düşündüğümüz için zorunluluk yerine gereklilik kelimesini tercih ettik.

⁵⁰ Meselenin daha iyi anlaşılması için burada yapmış olduğumuz [a] yönelimin meydana gelmesi, [b] gerekliğin kaynağı şeklindeki ayrımı; ilerleyen kısımda [c] mucize üzerinden nebînin ve dolayısıyla gerekliğin bilinmesini de ekleyerek bölüm boyunca takip etmeye çalıştık.

düşünceye sahiptir yahut başka bir ifadeyle bu sorunun ardında nasıl bir düşünsel arka plan bulunmaktadır?

Bu sorunun cevabını, Gazzâlî'nin "kitabın sonlarında" dediği yerde, yani Allah'ın fiillerine dair olan üçüncü bölümün altıncı iddiası altında bulmaktayız. Gazzâlî buradaki temel düşüncesini şu şekilde ifade eder: "Aklın bir başına gerekli kılan (*mûcib*) olduğunu dile getiren Mu'tezile'nin hilâfına, biz şeriat varit olmadı ise kulların Allah Teâlâ'yı bilmesinin ve O'nun nimetlerine şükretmesinin gerekmediğini iddia etmekteyiz."⁵¹ Bu cümleden de anlaşılacağı üzere altıncı iddianın tartışacağı mesele, fiillere dair iyi yahut kötü şeklindeki yargılarımızın kaynağının ele alındığı hüsün-kubuh tartışmasıdır ve burada düşünceleriyle mücadele edilen Mu'tezile'dir.⁵² Dolayısıyla nebîlerin iddiaları karşısında düşünmenin gerekliliğinin, bu tartışmanın bir uzantısı olduğu akılda bulundurulmalıdır. Yukarıdaki sorunun cevabına dönülecek olursa; o, bu bağlamda Gazzâlî'nin cevap vermeye çalıştığı esas itirazla açıklık kazanmaktadır:

Şayet gerekliliğin kaynağı, aklın gerekli kılması olmasaydı; bu, peygamberin *delil ile susturulmasına* sebebiyet verirdi. Şöyle ki, o mucize ile gelip "Onun hakkında düşünün" dediğinde, muhatabı şöyle diyebilirdi: "Eğer düşünmek (*nazar*) gerekli değilse bunu yapmayacağım. Eğer düşünmek gerekli ise, bunun *kaynağının* akıl olması imkansızdır, çünkü akıl bir fiili gerekli kılmaz. Onun *kaynağının* şeriat olması da imkansızdır. Çünkü şeriat, mucize hakkında düşünmeden ortaya çıkmaz; şeriatın varlığı ortaya çıkmadan da düşünmek gerekmez. Bu ise nübüvvetin doğruluğunun hiçbir şekilde anlaşılamamasına götürür."⁵³

Baş kısımda Cüveynî'nin kendi görüşü ve Mu'tezile'nin görüşüne dair yapmış olduğu açıklamalardan bu alıntının anlaşılmasında istifade edilebilir. Mu'tezile bizim akılla birtakım fiillerin iyiliğini yahut kötülüğünü kavrayabileceğimizi; dolayısıyla iyiliğini kavrayabildiğimiz fiillerin yerine getirilmesinin, kötülüğünü kavrayabildiğimiz fiillerden ise kaçınılmasının bizim için gereklilik arz ettiğini öne sürmektedir. Buradan da kolaylıkla anlaşılmaktadır ki nebînin getirdiği haberleri dinlemek ve onlar üzerine düşünmekteki gereklilik, Mu'tezile açısından aklın verdiği hükümlerden kaynaklanmaktadır. Böylece

⁵¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 157.

⁵² Başta Cüveynî'den yapılan alıntı ile buradaki alıntı arasındaki benzerlik dikkati çekmiş olmalıdır. Her iki durumda da konu, hüsün-kubuh meselesiyle sıkı bir ilişki içerisinde. Hüsün-kubuh meselesinin genel bir tasviri için bk. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Şubat 2021); Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

⁵³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 159.

Mu‘tezile, nübüvvet iddiasının muhataplar tarafından dikkate alınmasını; hem ilâhî ceza ve mükâfat göz önünde bulundurulduğunda [b] gerekliliği açısından⁵⁴ hem de kulların bu fiile [a] yönelimi açısından temellendirmiş olmaktadır. Mu‘tezile adına daha doğru bir şekilde ifade edilecek olursa bu durumların ikisi zaten birbirini gerektirmektedir ve her iki durum için de aklî bir gereklilik söz konusudur.

Cüveynî ve Gazzâlî ise nebînin getirdiği haberler olmaksızın fiiller hakkında iyi veya kötü yargısına aklın kaynaklık etmesini doğru bulmamaktadır. İlk mukaddimedeki soru tam da bu noktada anlamlı hale gelir. Eğer fiillerle alakalı yargılarda aklın kaynaklığına yaslanılmayacaksa, nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan kimsenin iddiası üzerine düşünmeye yönelişin kaynağı yahut dayanağı nedir? Zira bu iddiaya muhatap olan kimse, henüz şeriat hakkında da bilgi sahibi değildir. Peki, itirazda zikredildiği üzere gerçekten nebî bu şekildeki bir delille susturulabilir mi?

Gazzâlî’ye ait eserlerin kronolojisi takip edildiğinde *İktisâd*’da yer alan bu kısım, onun bu itirazla ilk karşılaşması değildir. Gazzâlî daha önce *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl* adlı eserinde bu itirazı ele almış ve ona iki şekilde cevap verilebileceğini ifade etmiştir. Aslına bakılırsa Gazzâlî’nin *Menhûl*’de yer verdiği açıklamaların, Cüveynî’nin *el-Burhân fî usûli’l-fikh* adlı eserindeki yaklaşımının biraz daha düzenlenmiş hali olduğu söylenebilir.⁵⁵ Burada tahkik olarak nitelenen ikinci cevap şeklinde, şeriatın gereklilik/farz (*vücûb*) gibi hükümlerinin geçerli olması ve bir kimsenin bunlarla mükellef yani sorumlu olması ayrı ayrı ele alınarak bunların her ikisinin de kişinin şeriatı kabulüne bağlı olmadığı açıklanmaktadır. Mucize ortaya çıktığında şeriat artık sabit olur ve bununla birlikte “düşünme fiilin yerine getirilmesi gereklidir (*vücûb*)” şeklindeki gibi hükümler de

⁵⁴ Mutezile, *vücûb alellah* yahut *aslah alellah* şeklinde ifade edilen prensibinden hareketle Allah’ın kulları için iyi, faydalı gördüğü fiilleri yerine getireceğini, aksi takdirde zulmetmiş olacağını düşünmektedir. Bu durumda kulların aklen hasen yani iyi olan fiilleri yerine getirmeleri zorunlu olarak mükâfatı, kötü olan fiilleri işlemeleri ise zorunlu olarak azabı gerektirmektedir. Meselenin ilâhî yönü bu zeminde anlaşılmalıdır. Bu konuyla alakalı genel bir bilgi için bk. Avni İlhan, “Aslah” (Erişim 4 Ocak 2021).

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1980), 17 vd.; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Doha: Câmiatu Katar, 1978), 96–98. Bu bağlamda *Menhûl*’ün mahiyetiyle alakalı Gazzâlî’nin şu sözleri zikredilebilir: “*el-Menhûl*, imamım Fahu’l-İslâm İmâmü’l-Haremeyn [el-Cüveynî]’nin yazım yöntemini (*tarîka*) sıkı sıkıya takip etmektedir.” Gazzâlî, *Şifâu’l-galîl fî beyâni’ş-şebah ve’l-muhîl*, nşr. Hamd el-Kübeysî (Bağdat: Matba‘atü’l-irşâd, 1971), 8; akt. M. Cüneyt Kaya, “Ek 2: Gazzâlî’nin Kendi Eserlerine Yaptığı Atıflar”, *Dalâletten Kurtuluş*, mlf. Gazzâlî, 134.

sabit olur. Dolayısıyla şer‘î hükümler, kabul edecek bir kimsenin kabulüne bağlı değildir. Diğer taraftan bir kimsenin gereklilik (*vücûb*) şeklindeki bir şer‘î hükümle mükellef, yani sorumlu olması ise bunun bilgisine sahip olmasına değil, bilgiye erişme imkânına bağlıdır. Eğer bu imkân söz konusu ise kendisine ulaşan nübüvvet iddiasına uyması durumunda kazanır, karşı gelmesi durumunda ise helâk olur.⁵⁶

Cüveynî'nin *Kitâbu'l-irşâd*'da yapmış olduğu açıklamaların *Burhân* ve *Menhûl*'le paralellik arz ettiği görülür.⁵⁷ *İktisâd*'a gelindiğinde ise Gazzâlî'nin bu itirazı iki aşamada ele aldığı anlaşılmaktadır. İlk aşamada verilen cevabın, özü itibarıyla *Menhûl*'de tahkik ile nitelenen cevaba benzediği söylenebilir. Fakat Gazzâlî daha anlaşılır kılmak için, herhangi bir tadile gitmeden bu cevabı iki şekilde genişletmiştir. Birinci genişletme Gazzâlî'nin ihtilaf noktalarında çözüm sağlamak için sıkça başvurduğu, kavramların belirginleştirilmesi uyarısıdır. O, burada yer alan itirazın gereklilik (*vücûb*) kavramının hakiki anlamına dair bilgisizlikten kaynaklandığını öne sürmekte ve eğer bu kavram daha önce kitapta açıklandığı üzere anlaşılırsa meselenin çözüleceğini ifade etmektedir. Gazzâlî'nin yapmış olduğu ikinci genişletme ise bu bağlamda fayda veren fiillere yönlendirip zarar veren fiillerden sakındıran nebî ile, fayda verici ilaca yönlendirip zarar verici ilaçtan sakındıran tabip arasında kurduğu benzerliktir. Her iki durumda da haberin kaynağı ile haberi ulaştıran, muhatabın habere uyup uymamasından etkilenmemektedir. Bununla birlikte muhatabın uymaması durumunda zarar göreceği açıktır.⁵⁸

Burada işaret edilmiş olan gerekliliğin (*vücûb*) anlamına dair açıklamaların, problemin bir yere kadar çözümünde gerçekten yararlı olduğu söylenebilir.⁵⁹ Gazzâlî gerekli (*vâcib*) ifadesinin fiillerle alakalı olarak üç anlamda kullanıldığını dile getirir. Bunlardan ilk ikisi insanın kaldıramayacağı, açık bir zarardan kaçınmasıyla ilgilidir. Eğer bu zarar ahiret hayatına dairse, bu ancak şariat (yani nebînin bir şekilde haber vermiş olması) yoluyla

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, 18.

⁵⁷ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, 31.

⁵⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 159–160. Peygamber ve tabip arasında kurulan bu benzerlik hem Gazzâlî'nin eserlerinde hem de bu tezde tekrar tekrar karşımıza çıkacaktır.

⁵⁹ Gazzâlî, bu tartışmanın da içinde yer aldığını belirttiğimiz üçüncü bölümün başında, meselelere geçmeden evvel birtakım kavramların açıklanmasının gerekliliğini belirtmekte ve ilk olarak gereklilik (*vücûb*) kavramını ele almaktadır. Bk. Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 137-147.

bilinebilir. Söz konusu zarardan kaçınmayı sağlayacak fiilin gerekli (*vâcib*) olduğu söylenir. Diğer taraftan bu tarz bir zarardan dünyada kaçınmayı sağlayacak bir fiil ise akılla bilinebilir ve buna da insanlar gerekli der. Nitekim inançsız bir insan da aklıktan ölen bir kimseyle alakalı olarak eğer ekmek bulursa yemesinin gerekli (*vâcib*) olduğunu söyler. Gazzâlî'ye göre söz konusu ilk anlam ahirete tahsis edildiğinden özelleşmiştir ve gerekliliğin (*vücûb*) ıstılâhî yani terim anlamı budur. Son olarak gerekli (*vâcib*) ifadesinin fiillerle alakalı üçüncü bir anlamı da söz konusu fiilin gerçekleşmemesinin aklî bir imkânsızlık doğurmasıdır.⁶⁰

Gazzâlî'nin itiraza verdiği cevap, gereklilik (*vücûb*) kavramına dair yapmış olduğu açıklamalarla birlikte düşünüldüğünde şöyle özetlenebilir: “Bizim gereklilikten kastımız ahirette çok büyük bir zarardan kaçınmak için bir fiilin yerine getirilmesinin gerekliliğidir. Bu konuyla alakalı biz ancak nebînin verdiği haberler sayesinde bilgi sahibi oluruz. Dolayısıyla nebî kendisini dinlemeyen ve iddiası üzerine düşünmeyen bir kimsenin ahirette azaba uğrayacağını söylüyorsa, muhatabın bunu kabulünden bağımsız bir şekilde şer‘î gereklilik söz konusu demektir.” Bu durumda aslında zikredilen çözümün, yaratılmış olan her şey kendi mülkü olduğundan Allah Teâlâ hakkında zulmün tasavvur edilemeyeceği⁶¹ düşüncesinden hareketle inşa edildiği söylenebilir. Netice itibarıyla böyle düşünüldüğünde itirazda zikredildiği haliyle nebînin susturulması gibi bir durumdan söz edilemez. Zira problem [b] gerekliliğin kaynağı olarak ilâhî mükâfat ve ceza açısından çözülmüş olmaktadır.

Bununla birlikte daha önce Mu‘tezile'nin problemi hem bu açıdan çözdüğü hem de [a] muhatabın nübüvvet iddiasına yönelişine bir açıklama getirdiği belirtilmişti. Öyle görünüyor ki Gazzâlî ilk aşamada dile getirdiği bu cevabın, ilk mukaddimede [b] gerekliliğin kaynağı ile ilişkili bir biçimde yer verdiği [a] yönelimin⁶² nasıl ortaya çıktığı

⁶⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 138–139.

⁶¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 152–153.

⁶² Gazzâlî bahis konusu itirazla başlayan tartışmaya girmeden biraz önce yönelimin kaynağı – gerekliliğin kaynağı şeklindeki bu karışıklığa da bir açıklık getirmektedir: “Âkil bir kimsenin tabiatının, ister mevhum isterse de bilinen olsun zarardan kaçınmaya *yönlendirdiğini* inkâr etmiyoruz. Bu *yönlendirmeye*, “gerektirme” (*icâb*) adını vermek mümkündür. Çünkü ıstılahlar konusunda bir sıkıntı yoktur.” Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 158. Dolayısıyla her ne kadar Mu‘tezile için her ikisinin kaynağı tek bir yerde yatsa da

meselesine bir açıklama getirmediğinin farkındadır. Bu nedenle ikinci bir itiraz zikrederek onu cevaplamaya çalışır:

Denirse ki: “Bu durumda mesele, gerekli kılanın (*mûcib*) akıl olmasına dönmektedir. Zira o [kimse, peygamberin] kelâmını ve iddiasını dinlemekle kendisini cezanın beklediğini anlar. Akıl ise onu tedbir almaya sevk eder. Bu ise ancak düşünme (*nazar*) ile olur. Netice itibariyle onun için düşünme gerekli (*vâcib*) olmuş olur.”

Deriz ki: Âdet haline gelmiş herhangi bir açıklamaya tabi olma veya bir taklit olmaksızın bu meseleden perdeyi kaldıran hakikat şudur:

[b] Gereklilik (*vücûb*) açıklandığı üzere fiilde bir tür tercihten ibarettir. Dolayısıyla gerekli kılan (*mûcib*), Allah Teâlâ’dır. Zira fiilde tercihte bulunan (*muraccih*) O’dur.

[c] Resul ise tercihten haber verendir. Mucize, onun haberde doğruluğuna (*sıdk*) delildir. Düşünme (*nazar*), doğruluğun bilgisinin sebebidir ve akıl, düşünmenin aletidir.

[a] [Ve yine akıl] haberin anlaşılması (*feh*m) için bir araçtır. Akılla tehlike (*mahzûr*) anlaşıldıktan sonra tabiat, tedbir almaya teşvik edendir/yönlendirendir. Yönlendirilmiş olmak için vadedilen cezadan rahatsızlık duyan ve vadedilen mükafata da yakınlık hisseden bir tabiat olması kaçınılmazdır. Fakat [kişi] tehlikeyi anlamadıkça ve onu zan veya ilim olarak takdir etmedikçe yönlendirilmez. [Tehlikenin] anlaşılması ise ancak akılladır. Akıl ise tercihi kendi başına anlayamaz, ancak resulden işitmekle anlar..⁶³

Gazzâlî’nin ikinci itiraz karşısında yapmış olduğu bu açıklamalar bir miktar karmaşık olsa da burada üç meseleyi ayrı ayrı inceleyerek bir berraklık yakalamak mümkündür. Öncelikle ilâhî ceza ve mükafatla alakalı tek belirleyici olmasına binaen, şer’î hüküm olarak [b] gerekliliğin kaynağının Allah olduğu düşüncesinin sürdürüldüğünü görmekteyiz.

Gazzâlî burada bundan ayrı olarak [a] nebînin iddiasına yönelim ve [c] mucizeden hareketle onun doğruluğunun anlaşılması süreçlerine dair de açıklama sunmaktadır. Yönelim söz konusu olduğunda, aklın ve insan tabiatının etkinliğinden bahsedilmektedir.

Gazzâlî muhatabın (gerektilme de denebilecek) yöneliminin kaynağı ile şer’î hüküm anlamında gerekliliğin kaynağını birbirinden ayırarak bunlara ayrı ayrı çözümler getirmektedir.

⁶³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 160 vd. Gazzâlî buranın devamında meseleyle alakalı cümleler kurmaya devam etmektedir. Burada düşüncelerini tekrar ettiğinden karışıklığa neden olmaması için metinde bunlara yer vermedik. Bu cümleler şu şekildedir: “Resul ise fiili yerine getirmeyi terk etmeye kendisi tercih ediyor değildir. Tercih eden Allah’tır, resul ise haber verendir. Resulün doğruluğu ise ancak mucize ile ortaya çıkar. Mucize ise üzerine düşünülmedikçe ona (resulün doğruluğuna) delalet etmez. Düşünme ise akılladır. Manalar böylece açığa çıkmış olur. Lafızlar konusunda doğru olan ise şöyle denmesidir: Gereklilik bir tarafın ağır basmasıdır (*rûchân*) ve gerekli kılan (*mûcib*) Allah Teâlâ’dır. Haber veren ise resuldür. Tehlikeyi ve resulün doğruluğunu bilmeyi sağlayan (*mu’arrif*), akıldır. Kurtuluş yoluna girmeye yönlendiren ise tabiattır. Bu meseledeki gerçeği böyle anlamak, sıkıntıyı çözmeyen ve kapalılığı gidermeyen alışıldık sözlere iltifat etmemek gerekir.”

Aklın buradaki görevi nebînin haberini onun içeriğindeki tehlikeyle birlikte anlamasıdır. Aklın söz konusu anlama (*fehm*) işleviyle alakalı dikkat edilmesi gereken iki husus bulunmaktadır. Birincisi anlama yoluyla elde edilen bilgi zan da olabileceğinden kesin bir bilgi olmak durumunda değildir. İkincisi ise bu anlama faaliyeti neticesinde ortaya çıkan bilgi, fiille alakalı bir yargı barındırmamaktadır. Aklın nebînin getirdiği haberden anladığı tehlikeyi fiile taşıyan ise insan tabiatıdır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre muhatapta böyle bir yönelimin meydana gelmesini sağlayan şey, aklın tehlikeyi idrak etmesinden sonra insan tabiatının kendisi için zararlı gördüğü şeyden kaçınma şeklinde muhatapı yönlendirmesidir.

Anlama ve yönelim süreci tamamlandıktan, muhatap kimse nübüvvet iddiası üzerine kafa yormaya başladıktan sonra; akıl, mucize üzerine düşünerek nebînin iddiasını kesin bir biçimde doğrulamak (*tasdik*) şeklinde ikinci bir görev üstlenmektedir. [c] Mucize üzerine düşünme meselesi sonraki başlıklarda ayrıntılı bir biçimde tartışılacağından, burada yalnızca Gazzâlî'nin ikinci itiraz karşısında yapmış olduğu yukarıdaki açıklamada, üçüncü bir mesele olarak buna da yer verdiğini belirtmek yeterli olacaktır.

Bu bağlamda tabiat olgusunu gündeme getirmesiyle alakalı Gazzâlî'ye yöneltilmesi muhtemel iki sorudan söz edilebilir. Birincisi, tabiat şeklinde ifade ettiği olguyu Mu'tezile'nin akıl olarak adlandırdığı şeyden ayırmak ne derece mümkündür? İkincisi ise, denilebilir ki: "Herhangi bir fiille alakalı son kertede etkin olan şeyin zarardan kaçınma ve faydayı elde etme güdüsü olduğu, her iki tarafın da kabul ettiği bir şeydir. Burada tartışma konusu olan ise zararlı ve faydalı olanlara dair bilginin kaynağıdır, siz bu bahsettiğiniz süreçlerde aklın bu noktadaki kaynaklığına yaslanmış olmuyor musunuz?"

Gazzâlî'nin vereceği cevabı anlamak için, Kâdî Abdülcebâr'a (ö. 415/1025) atfedilen ve bir kimsenin teklife hazır olması için aklının donanmış olması gerektiği belirtilen ilkelerden yararlanılabilir. Kâdî Abdülcebâr aklî ilkeler, ahlâkî ilkeler, fitrî ilkeler ve haberî ilkeler şeklinde en azından dört ilkedен söz etmektedir. Aklî ilkeler özdeşlik, çelişmezlik gibi akla zemin teşkil eden evvelî bilgilerdir. Ahlâkî ilkeler ise aklın, zulmün ve nimete şükretmemenin kötü olduğu gibi bazı kötülükler ile bazı iyilikleri bilmesini sağlayan ilkelerdir. Fitrî ilkeler, aklın mutlak anlamda fayda ile zararın anlamını, faydaya

yönelmenin ve zarardan kaçınmanın gerekliliğini bilmesi, kişiyi buna göre hareket etmeye yönlendirmesidir. Son olarak haberî ilkeler ise haberin doğruluğunu tartmayı sağlayan ilkeleridir.⁶⁴

Eğer burada sunulan çerçeve düşünülecek olursa, Gazzâlî ahlâkî ilkeler dışındaki üç türü problem haline getirmemektedir. Onun karşı çıktığı, aklın ahlâkî ilkeleri idrak ettiği iddiasıdır. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin aklın idraki olarak gördüğü fitrî (veya yaratılıştan gelen anlamında *halkî*) ilkeleri, yine Mu‘tezile tarafından aklın kesin bir biçimde idrak etmesi gerektiği savunulan ahlâkî ilkelerden ayırmak adına, Gazzâlî’nin ilkinin tabiat şeklinde ifade ettiği söylenebilir. Böylece ilk sorunun yanıtı ortaya çıkmış olmaktadır. Gazzâlî’nin tabiat olarak ifade ettiği şeyi, Mu‘tezile’nin anladığı haliyle akıldan ayırmak mümkündür. Zira tabiat burada yer alan çerçevede yalnızca fitrî ilkelere denk düşerken, Mu‘tezile aklın tek başına idrak alanını ahlâkî ilkeleri de kapsayacak bir genişlikte düşünmektedir.

İkinci soru da yine bu çerçeve üzerinden düşünülebilir. Aklın birtakım fiillerin iyiliği veya kötülüğü konusunda bilgi kaynağı olması, tam da Kâdî Abdülcebbar’ın ahlâkî ilkeler konusunda dile getirdiği işleyişle gerçekleşmektedir. Oysa Gazzâlî’nin yönelimi açıklarken yaslandığı şey, aklın kendinde var olan birtakım ilkelere hareketle belirli fiillerin iyi-kötü olduğuna dair hükümlere varmak şeklindeki işleyişi değil; insana bir haber ulaştığında aklın bunu idrak etmesi ve anlamlandırması şeklindeki işleyiştir. Nitekim, *Mustasfâ*’da Gazzâlî bu durumu şöyle ifade etmektedir (bunlar görebildiğimiz kadarıyla onun bu meseleyle alakalı olarak kurduğu son cümlelerdir):

[a] Biz, insan korkuyu hissettiği zaman tabiatının onu kaçınmaya teşvik edeceğini inkar etmiyoruz. Ve [evet, korkunun] hissedilmesi akıldan doğan teemmül sayesinde olmaktadır. [b] [Bununla birlikte] biri gerekliliği bilmeyi sağlayanı (*mu‘arrifu’l-vücûb*), gerekli kılan (*mûcib*) olarak isimlendirirse bu mecazlı bir söz olur. Kendisinde mecaz bulunmayan gerçek ise gerekli kılanın (*mûcib*) Allah olduğudur. Yani Allah [fiilin]

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl* (Kahire, 1965), 11/384–386. İlk olarak Mustafa Bozkurt Kâdî Abdülcebbar’ın bu açıklamalarıyla alakalı bir özet hazırlamış, Muzaffer Barlak ise çalışmada bu özettten ve metnin aslından yararlanarak daha düzenli ve tertipli bir sunuşa yer vermiştir. Biz de Barlak’ın çalışmasını esas aldık. Bununla birlikte Mutezile’yle tartışmanın söz konusu olduğu bir bağlamda Kâdî’nin adının geçmesi kafa karışıklığına yol açabilir. Bu yüzden şunu belirtmeliyiz ki biz bu taksimi burada yalnızca Gazzâlî’nin cevabının anlaşılması adına kullandık. Bk. Mustafa Bozkurt, “Kadî Abdülcebbar’ın Teklif Anlayışı”, *Dinî Araştırmalar* 9/26 (2006), 219–221; Muzaffer Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 162–163.

yapılmasını terk edilmesine tercih edendir (*muraccih*) ve peygamber [bu tercihi] haber verendir. Akıl ise bilmeyi sağlayan (mu'arriif). Tabiat yönlendirendir (*bâ'is*) ve [c] mucize bilmeyi mümkün kılandır.⁶⁵

Görüldüğü üzere Gazzâlî ısrarla aklın herhangi bir fiili kendinden gerekli kılma konumunda olmadığını vurgulamakta, tüm bu nübüvvet üzerine düşünme süreçlerinde aklın bilmeyi sağlayan bir aracı konumunda olduğunu dile getirmektedir. Buradan aklın bilmeyi sağlayan olma işlevini iki şekilde yerine getirdiği anlaşılr. İlk olarak akıl kendisine ulaşan habere dair teemmülü/anlayışı (*fehmi*) sayesinde nübüvvet iddiasına yönelim sürecinde vehim, zan veya bilgi şeklinde tehlikenin anlaşılmasını sağlamaktadır. Tabiat aracılığıyla yönelim gerçekleştikten sonra ise akıl ikinci olarak, iddia sahibinin ebedî saadette mükâfatlandırmaya kudretli olan Allah'ın elçisi olup olmadığına ve dolayısıyla düşünme gibi şer'î fiillerin gerekliliğine (*vücûb*) dair kesin bilgiyi sağlama (*mu'arriif*) görevini üstlenmektedir. Akıl buradaki işlevini mucize üzerine düşünmenin (*nazar*) aleti olmakla yerine getirir. Netice itibarıyla öyle anlaşıyor ki ilk aşamada yönelim sürecinde aklın oynadığı rol Mu'tezile'nin ahlâkî bilgilerin elde edilmesinde düşündüğü gibi *kaynaklık* şeklinde etkin bir rol değil, kendisine ulaşan haberlerin anlaşılması şeklinde daha edilgen bir roldür.

Bu bağlamda bir hususa dikkat edilmelidir. Bazı insanlar kendi aklî arayışları da dahil olmak üzere çok çeşitli sebeplerle nübüvvet iddiasına, hatta ortada hiç böyle bir iddia yokken nebî arayışına yönelebilir. Fakat Gazzâlî'nin ve Eş'arî kelâmının genel kanaatine göre ilâhî ceza ve mükâfat konusunda böyle kimselerin durumunun esas alınması gerektiği söylenemez. Dolayısıyla ilk olarak ilâhî ceza ve mükâfata konu olan nübüvvet iddiası üzerine [b] düşünmenin gerekliliği meselesinde dayanak noktası aklın fiillere dair hükümleri değildir. İkinci olarak ise bir kimsenin [a] nübüvvet iddiasına yönelişi aklın bu şekildeki bir hükmü ve yönlendirmesi üzerinden açıklanmak durumunda değildir. Öyle görünüyor ki kelâm ilmi içerisinde yer alan tartışma açısından asıl olan cümle ilkidir.⁶⁶

⁶⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 1/202; Gazzâlî, *İslâm Hukukunun Kaynakları*, 142. Gazzâlî'nin bu pasajdaki anlatımının, *İktisâd*'da meselenin doğru lafızlarla ifadesi olduğunu belirttiği kısma oldukça yakın olduğu söylenebilir. Bk. yukarıda dip. 63.

⁶⁶ Cüveynî'ye dair şu ana kadar verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere Gazzâlî hocası ile bu ilk cümlede ortaklaşmaktadır. Gazzâlî'den sonraki bir örnek olarak Fahreddin Râzî'nin de *Mefâtihi'l-gayb* adlı

Zira bu sabit olduktan sonra peygamberin daveti ve tehditleri geçerlidir. Herhangi bir akli itirazla susturulması da söz konusu değildir. Yönelimin gerçekleşip gerçekleşmediği veya nasıl gerçekleştiğinin ise kelâm ilmi açısından ilki kadar önemi yoktur. Fakat Gazzâlî

tefsirinde ilk cümleyi sürdürdüğü görülmektedir. Râzî'nin ikinci cümleyle alakalı olarak ise farklı bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Gazzâlî'nin tabiat olarak ifade ettiği kısmı, Râzî Kâdî Abdülcebbar'ın fitrî ilkeleri gibi aklın idrak alanı olarak değerlendirmektedir. Bu durum dikkate alındığında belki de bu konuda Gazzâlî'yle başlayan ve Eş'arî kelâmının açıklama sahasını genişleten araştırmaya değer bir dönüşümden söz edilebilir. Mehmet Şaşa bu konuyla alakalı çalışmasında Râzî'nin görüşlerini söz konusu eserde yer alan İsrâ suresinin 15. ayetinin tefsiri üzerinden ele almakta, fakat Râzî'nin buraya kadar tartışmış olduğumuz meseleleri sofistike bir biçimde sunuşunu onun kendi düşünceleri olarak değerlendirmektedir. Oysa Râzî kendi görüşünü meselenin sonunda özet bir biçimde dile getirmektedir. Hem burada tartıştığımız meselelerin sonraki süreçte nasıl sistematize edildiğinin hem de Râzî'nin yaklaşımının görülmesi adına itiraz ve cevaba burada yer vereceğiz:

Bir kimse çıkıp da diyebilir ki: (...) Şayet aklen gereklilik sabit olmasaydı, şer'î gereklilik de kesinlikle sabit olmazdı. Halbuki, bu batıldır. O halde öteki de batıldır. Bu ikisi arasındaki sıkı münasebeti şu şekilde izah edebiliriz:

1. Bir peygamber (*müşerri'*) gelip kendisinin Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu iddia ederek mucizeler ortaya koyduğunda, onu dinleyenlerin onun sözünü dinlemeleri ve mucizelerini düşünmeleri gerekir mi gerekmez mi? Eğer gerekmezse nübüvvet davası batıl olur. Eğer gerekirse, bu ya aklen gerekli olmuştur veya şer'an gerekli olmuştur. Eğer bu aklen gerekli ise akli gereklilik sabit olmuş olur. Eğer şer'an gerekli ise bu batıldır, olamaz. Çünkü bu şer'î hüküm ya o iddia edilenin bizzat kendisi olur veya başkası olur. Birincisi bâtıldır. Çünkü bu sözün neticesi bir kimsenin benim sözümün kabul edilmesinin gerekli olduğunun delili, benim sözümün kabul edilmesinin gerekli olduğunu söylememdir, demesine varıp dayanır. Bu bir şeyi yine kendisiyle ispat etmek olur. Yok eğer o *şâri'* başkası olursa, bu durumda ya devir veyahut da teselsül gerekir ki her ikisi de imkânsızdır.

2. Şeriat gelip bazı fiilleri gerekli ve bazılarını ise yasak kıldığında; bu gerekli veya yasak kılmanın anlamı şeriatın şunu yapmazsan, şunu da yaparsan sana ceza veririm demesinden ibarettir. Bu durumda biz diyoruz ki o kimsenin söz konusu cezadan sakınması ya gerekir ya da gerekmez. Şayet o cezadan sakınması gerekmezse gereklilik (*vücûb*) anlamı hiçbir şekilde ortaya çıkmaz. Halbuki bu batıldır. O halde beriki de batıldır. Yok eğer onun o cezadan sakınması gerekirse, bu durumda bu ya akli olarak ya da sem'î olarak gerekir. Eğer akli olarak gerekirse o zaman maksat hasıl olmuş olur. Eğer sem'î olarak gerekli olursa bu gerekliliğin anlamı ancak o kimseye cezanın terettüp etmesi sebebiyle ortaya çıkar. Bu durumda ilk taksim yine söz konusu olur ve teselsül gerekir ki bu imkânsızdır.

3. Ehl-i sünnet inancına göre Allah'ın gerekli kıldığı fiillerin yapılmamasından dolayı vereceği cezadan vazgeçmesi mümkündür. Durum böyle olunca ceza vermeden de gerekliliğin mahiyeti ortaya çıkmış olur. Binaenaleyh geriye ancak şöyle denilmesi kalır: "Gerekliliğin mahiyeti ancak cezadan korkmanın söz konusu olması sebebiyle ortaya çıkar." Bu korku ise sırf akılla gerçekleşir. Böylece gerekliliğin mahiyetinin ancak bu korku sebebiyle tahakkuk ettiği kesinlik kazanmış olur. Bu korkunun da sırf akılla tahakkuk ettiği sabit olur. O halde yaptığımız tüm bu açıklamalar akli gerekliliğin kaçınılmaz olduğunu gösterir. (...)

Bil ki, bizim benimsediğimiz ve kabul ettiğimiz fikir şudur: "Sadece akıl, kendisinden istifade edilen şeyi yapmamızın ve kendisinden zarar görülecek şeyi de yapmamamızın bizim için gerekli olması hususunda [yeter] sebeptir. Ama sırf akıl, Allah hakkında herhangi bir [fiilin] gerekli olduğuna delalet etmemektedir. Bu böyledir, zira faydalı olan şeyi elde etmek ve zararlı olan şeyden kaçınmak bizim cibilliyetimizde vardır (*mecebûlûn*). Buna binaen hiç şüphesiz tek başına akıl bizim hakkımızdaki gereklilik konusunda yeterlidir. Halbuki Allah Teâlâ, fayda elde etmekten ve zarardan kaçınmaktan münezzehtir. Dolayısıyla aklın, Allah hakkında herhangi bir şeyi yapmasının veya yapmamasının gerekli olduğuna hükmetmesi imkânsızdır." Allah en iyisini bilendir.

Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1934), 20/312 vd.; Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr, Mefâtîhü'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Huzur Yayınevi, 1992), 14/426–428; Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, 230.

burada görüldüğü üzere ilave bir çaba ile muhatabın yönelimine de bir açıklama getirmeye çalışmaktadır.

Netice itibarıyla Gazzâlî, bu formülasyon ile nübüvvet iddiasına muhatap olan kimsenin bu iddiaya yönelerek onun üzerine düşünmesi sürecine, hüsün-kubuh meselesinde benimsediği ilkelere bağlılığını sürdürmekle birlikte yeni bir açıklama getirdiğini düşünmektedir. Nitekim *İktisâd*'da ikinci itirazı ele aldığı bölümün sonunda şu ifadeleri kullanır: “Bu meselede gerçeği böyle anlamak, sıkıntıyı çözmeyen ve kapalılığı gidermeyen *alışıldık* sözlere iltifat etmemek gerekir.”⁶⁷ Daha önce geçen alıntıdan anlaşılacağı üzere Gazzâlî *Mustasfâ*'da da bu yaklaşımını sürdürür.⁶⁸

Kısaca özetleyecek olursak, bu başlık altında Gazzâlî'nin *İktisâd*'daki meselelere kendisinden öncekilerden farklı bir şekilde ilk olarak nübüvvet iddiasına muhatap olan bir kimsenin bu iddiaya yönelimi ve söz konusu iddia üzerine düşünmeye başlamasıyla giriş yaptığını⁶⁹; buna ilaveten muhatabın yönelimi meselesini *İktisâd* gibi tafsilattan sıklıkla kaçındığı bir kitapta, kendi benimsediği ilkelerden hareketle yeniden biçimlendirdiğini görmüş olduk. Kanaatimizce bunlar, Gazzâlî'nin nübüvvete dair bilginin oluşum süreçlerini önemseyişinin ve onun düşünce ağı içerisinde nübüvvete dair fikirlerinin hüsün-kubuh gibi birçok meseleyle sıkı ilişkiler barındırdığının önemli göstergeleridir.

2. NÜBÜVVETİ İSPAT YÖNTEMİ OLARAK MUCİZE

⁶⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 161.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 1/195–202; Gazzâlî, *İslâm Hukukunun Kaynakları*, 139–142. *Mustasfâ*'da Gazzâlî, *Menhûl*'den farklı olarak *tahkik* nitelemesiyle yer verdiği delili öne almakta, *İktisâd* üzerinden açıklanmış olan çerçeveye uygun olacak şekilde onu yeniden düzenlemektedir. İkinci olarak ise, *Menhûl*'de olduğu gibi, karşı tarafın düşüncelerindeki çelişkiden hareketle itirazı geçersiz kılacak bir delil zikretmekte ve tartışmayı yukarıda *Mustasfâ*'dan yer verilen alıntı ile sonlandırmaktadır.

⁶⁹ Gazzâlî'nin burada bilinçli bir tercihte bulunmuş gibi görüldüğüne dikkat çekmek gerekir. [a] Düşünmeye yönelim ve [b] düşünmenin gerekliliği arasında yaptığı ayrımı ilaveten bunlardan ilkinin başlangıç noktası olarak tercih etmekle, Gazzâlî'nin Eş'arî kelâmının düşünce silsilesinin başlangıç noktası olarak ikincisini değil de ilkinin alması gerektiğine işaret ettiği söylenebilir. Çünkü başlangıç noktası olması bakımından esas olan, düşünme fiilinin niçin gerekli olduğunun açıklanması değil vakıada kişinin nübüvvet iddiası üzerine düşünmeye nasıl yöneldiğidir.

Nübüvvet iddiasına muhatap olup bu iddia üzerine düşünmeye başlayan bir kimse, eğer söz konusu iddiayı aklî bir biçimde sorgulayacak olursa tabii olarak öncelikle iddia edildiği gibi ebedî ceza ve mükâfata kudretli bir Yaratıcının var olup olmadığını araştıracaktır. Daha sonra bu Yaratıcının bir elçi gönderip gönderemeyeceğini ve en nihayetinde bu kimsenin iddia ettiği gibi Yaratıcının elçisi olup olmadığını sorgulayacaktır. Gazzâlî, *İktisâd*'ın birinci mukaddimesinde kitabın içindekileri bu silsileye uygun bir biçimde düzenlediğine işaret etmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla nübüvvetin imkânı ve belirli bir kimsenin nebî olup olmadığının tespiti ile alakalı meseleler Yaratıcıya dair araştırmaların sonrasında karşımıza çıkacaktır.

Daha önce bu bölümün girişinde, Gazzâlî'nin nübüvvet ispatına dair yaklaşımında araştırmacıların bir değişim gözlemlediğine değinilmişti. Bu araştırmacıların yaptığı gibi bir değişim ileri sürmek müellifin eserlerinin takibini gerektirmektedir. Fakat aslında daha yaygın bir nübüvveti ispat yöntemi olan mucize deliliyle⁷¹ alakalı Gazzâlî'nin bir memnuniyetsizliği olduğu, *Munkız*'ı okuyan bir kimse tarafından kolaylıkla anlaşılmakta ve nübüvvet meselesinin tartışıldığı çeşitli bağlamlarda bu durum dile getirilmektedir.⁷² Buna neden olan *Munkız*'daki mucize pasajının nasıl anlaşılması gerektiği sorusu, bu ve bir sonraki başlıkta cevabı tartışılacak temel sorudur. Gazzâlî nübüvvete dair bilginin elde edilmesinde mucizenin yanında başka bir yol önerisini *Munkız*'da şu şekilde dile getirmektedir:

Nübüvvete dair kesin bilgiyi (*yakîn*), bu yolla elde etmeye çalış. Yoksa asanın ejderhaya dönüşmesi ve ayın ikiye yarılmasıyla değil. Zira eğer bunu bir başına dikkate alacak ve sınırlandırılmayacak kadar çok karineyi ilave etmeyecek olursan; onun sihir ve

⁷⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 22.

⁷¹ Mucizeyle alakalı, daha eski genel bir çalışma için bk. Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018) (İlk baskı yılı, 1999). Karadeniz “Mu'cize ve Peygamberler” (s. 165-229) başlıklı üçüncü bölümde hususi olarak mucize ve nübüvvet ilişkisini ele almaktadır. Müstakil bir biçimde bu konuyu ele alan diğer bir çalışma için bk. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016).

⁷² Bazı örnekler için bk. Hülya Terzioğlu – Şerife Nur Çelik, “Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nübüvvetin İspatı”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 308; Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 108–109. Bulut, Gazzâlî'nin görüşünü zikrettiği kısmın girişinde, nebînin tanınması için kelâmcıların genel olarak iki yol benimsediğini, bunlardan ilkinin “peygamberlerin elinde olağanüstü bir fiilin zuhur etmesi” iken, ötekisinin “onun hal, hareket ve mesajından hareketle peygamber olduğunun kanıtlanması şeklinde” olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî'yi, mucizeyi yegâne yöntem olarak görmeyen Tahâvî (ö. 321/933), Mâtürîdî (ö. 333/944), Şehristânî (ö. 548/1153) şeklindeki bir zincirin halkası olarak takdim etmektedir (s. 105-109).

yanılsama (*tahyîl*) yahut Allah Teâlâ'nın [kullarını] saptırması (*idlâl*) olduğu zannına kapılabilirsin. Çünkü O, “dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini de doğru yola iletir.” [Fâtır, 35/8]

Nitekim sana mucizelerle alakalı ortaya atılan sorular ulaşacaktır. Eğer inancının dayanağı mucizenin [nübüvvete] delaletinin açıklanması için tanzim edilmiş bir söz olursa; yine bu konu hakkındaki problem ve şüphelerin açıklandığı düzenlenmiş bir söz ile inancın ortadan kalkar. Dolayısıyla bu tür olağanüstülükler, senin tamamını göz önünde bulundurduğun delil ve karinelere yalnızca bir tanesi olsun.⁷³

Gazzâlî, Nîşâbur'da yeniden ders vermeye başladığı dönemde kaleme almış olduğu *Munkız*'da, mucize yoluyla nübüvvet ispatına dair böyle bir yaklaşım sergilemesine karşın hem Bağdat'ta ders verdiği dönemde yazmış olduğu *Tehâfütü'l-felâsife*'de⁷⁴ ve *İktisâd*'da hem de yine Nîşâbur döneminde tamamladığı *Mustasfâ*'da mucize onun dile getirdiği yegâne nübüvveti ispat yoludur. Biz bu başlık altında, Gazzâlî'yi *Munkız*'daki alıntılanan pasajı yazmaya götüren düşünceleri, *İktisâd*'da yer verdiği nübüvvet tartışmaları üzerinden tespit etmeye çalışacağız. Bir sonraki başlık altında ise Gazzâlî'nin *Munkız*'da tercih etmiş olduğu yöntemin tam olarak ne anlama geldiğini irdelleyeceğiz. Böylece bu pasajda ve genel olarak Gazzâlî'nin nübüvvete dair bilginin oluşmasında tenkit ettiği yöntem, niçin tenkit ettiği ve tercih ettiği yöntem ortaya çıkmış olacaktır.

Gazzâlî, nübüvvete dair ortaya atılabilecek herhangi bir şüphenin nübüvvet olgusunun [a] ya imkânıyla, [b] ya dışta vuku bulmasıyla [c] yahut belirli bir kimsede ortaya çıkıp çıkmadığıyla alakalı olduğunu dile getirmektedir.⁷⁵ Bu düşünce aynı zamanda nübüvvet ispatının da çerçevesini belirlemektedir. Nübüvvet olgusuna dair onun [a] aklî olarak mümkün olduğu, [b] dışta vuku bulduğu ve [c] iddia sahibi kimsede bu olgunun ortaya çıktığı tespit edilmelidir.

Gazzâlî *İktisâd*'da Allah'ın fiilleri bölümünün yedinci iddiasında nübüvvetin imkânı meselesini ele almaktadır. O bu meseleye, kendisinin de içinde bulunduğu kimselerin nübüvvetin mümkün olduğunu iddia ettiklerini ve bu görüşleriyle nübüvveti zorunlu gören Mu'tezile ile imkânsız gören Berâhime'ye muhalefet ettiklerini belirterek giriş

⁷³ Gazzâlî, *el-Münkız*, 55.

⁷⁴ Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarioğlu, nşr. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 107.

⁷⁵ Gazzâlî, *el-Münkız*, 52.

yapar. Gazzâlî'ye göre nübüvvetin imkânı, üç meseleye dayanmaktadır: nefsî kelâm⁷⁶, kelâma delalet eden bir yaratma ve elçiyi tasdik eden bir yaratma. Allah hakkında bunların üçünü kabul eden bir kimse aslında nübüvvetin imkânını da kabul etmiştir.⁷⁷ Kitabın önceki bölümlerinde bu üç meseleye dair delillere yer verildiğinden, bir anlamda önceki bölümlerin tamamı buradaki iddianın delilleri konumundadır. Ayrıca Mu'tezile'nin zorunluluk şeklindeki görüşüne, bir önceki başlıktaki tartışmalardan da anlaşılabilceği üzere, *İktisâd*'ın önceki kısımlarında cevap verilmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî burada doğrudan Berâhime'nin şüphelerini ele alarak onlara cevap vermeye çalışacaktır.

Gazzâlî Berâhime'nin kafa karışıklığına yol açtığını düşündüğü üç esas şüpheye yer verir.⁷⁸ Bunlardan ilki aklın yeterliliği şeklinde ifade edilen şüphe'dir. Eğer nebî insanlara aklın gerektirdiği bilgileri getirecek olsa buna ihtiyaç yoktur. Diğer taraftan akla muhalif bilgiler getirecek olsa bunları kabul etmek imkânsızdır. Gazzâlî bu şüphenin zayıf olduğunu belirtmekte ve nebînin aklın tek başına kaldığında bilemeyeceği, fakat kendisine arz edildiğinde doğrulayabileceği bilgiler getirdiğini söyleyerek cevap vermektedir.⁷⁹

İkinci şüphe şöyle ifade edilmektedir: "Peygamberin doğruluğunu bilmek imkânsız olduğundan peygamber göndermek de imkânsızdır."⁸⁰ İkinci şüphe içerisinde peygamberin doğruluğuna dair bilginin imkansızlığı ise Allah'ın nebîyi tasdik için yaratacağı herhangi bir olağanüstülüğün, sihir ve benzeri hadiselerden ayırt edilemeyeceği üzerinden temellendirilmektedir. Gazzâlî buna Allah'ın kudret sahasının söz konusu sihir, tılsım gibi hadiselerden daha geniş olduğu üzerinden cevap vermektedir. Bu kabul

⁷⁶ Nefsî kelâm anlayışının Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmında nasıl ortaya çıktığını ele alan bir çalışma için bk. Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halku'l-Kur'ân Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsî Kavramlaştırması", *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (2011); Kelâm-ı nefsî meselesinin Gazzâlî öncesinde hocası Cüveynî tarafından nasıl ele alındığıyla alakalı genel bir çalışma için bk. Sabri Yılmaz – Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011); Ayrıca nefsî kelâm meselesinin derinlikli bir felsefî tahlili için bk. Muhammed Coşkun, "Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsî Tartışmasının Hermenötik Uzantıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018).

⁷⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 161.

⁷⁸ Berâhime ve onların şüpheleri için bk. dip. 35.

⁷⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 162–163.

⁸⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 162.

edildiğinde mucizenin de diğer olağanüstü hadiselerden ayrılabilceği kabul edilmiş olmaktadır.⁸¹

2.1. Saptırma (İdlâl) Şüphesi ve Nefsî Kelâm

Yukarıda *Munkız*'dan alıntıladiğimiz pasajda “sınırlandırılmayacak kadar çok karine” ifadesi kendisini *İktisâd*'daki üçüncü şüphe olan saptırma şüphesi bağlamında göstermektedir. Bu başlık altında göreceğimiz üzere bu şüpheye verilen cevabın oldukça tafsilatlı bir arka planı bulunmaktadır. Gazzâlî üçüncü şüphenin, bir Mu‘tezilînin hüsün-kubuh konusunda kendi görüşlerini savunduğu vakit kullanması gereken en güçlü şüphe olduğunu belirtmektedir. Bu şüphe ikinci şüphenin bir uzantısıdır ve aklın hüsün-kubuh konusunda bir yargıda bulunmadan nebîye tabi olmayı gerektirmeyeceğini, dolayısıyla nebî göndermenin imkânsız olduğunu ifade etmektedir:

[Mucizenin] sihirden, tılsımlardan ve tahayyüllerden ayırt edildiği bilinse [dahi], doğruluk (*sıdk*) nasıl bilinecektir? Belki de Yüce Allah, onu tasdik ederek bizi saptırmayı (*idlâl*) ve aldatmayı (*iğvâ*) irade etmiştir. Belki de Nebî'nin (s.a.s.) mutluluk verici olduğunu söylediği her şey bedbaht edici, bedbaht edici olduğunu söylediği şeyler de mutluluk vericidir. Ancak Allah Resul'ün sözüyle bizi aldatmayı ve helâke sürüklemeyi irade etmiştir. Zira akıl [bir şeyler hakkında] iyi veya kötü şeklinde hüküm vermediğinden, size göre Allah'ın [kullarını] saptırması ve aldatması imkânsız değildir. Bu, aklın kötüye hükmetmesi hakkındaki görüşünü kabul ettirmek istediğinde bir Mu‘tezilî'nin kullanması gereken en güçlü şüphedir. Zira o şöyle der: “Şayet aldatmak [mutlak anlamda] kötü olmasaydı; peygamberin doğruluğu ve onun saptırmak için olmadığı hiçbir şekilde bilinemezdi.”⁸²

Gazzâlî burada bir kere daha hüsün-kubuh konusundaki görüşünden taviz vermeden nebînin muhatapları tarafından doğrulanmasını (*tasdik*) temellendirmek durumundadır. O, ilk aşamada, nebînin doğruluğuna mucizenin delalet yolu (*vechu'd-delâle*), yani nasıl delil olduğu anlaşıldığında bu şüpheden emin olunacağını belirtmektedir. Bu ise ancak elçiliğin ne anlama geldiğinin ve mucizenin delalet yolunun bilinmesiyle gerçekleşmektedir. Gazzâlî bunun anlaşılması için kendisinden öncekiler tarafından da zikredilen elçi ve melik temsilini dile getirmektedir.⁸³ Meydandaki insanlara melikin elçisi

⁸¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 163. Mucizenin sihirden ayırt edilmesi meselesine ilerleyen kısımda tekrar dönülecektir.

⁸² Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 162.

⁸³ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 123; Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, 167

olduğunu ispatlamak isteyen bir kimse, kendisini doğrulaması için melikten adetin hilafına üç kere ayağa kalkıp oturmasını ister. Melik söz konusu iddianın ardından elçinin isteğini gerçekleştirdiğinde elçilik iddiasını doğrulamış olmaktadır ve böylece meydana gelen kimseler de elçinin iddiasının doğru olduğunu bilirler.⁸⁴

Gazzâlî bu noktada şunu vurgulamaktadır, melikin elçinin iddiası üzere adetin hilafına hareket etmesi yahut Allah'ın adetin hilâfına nebî elinde mucize yaratması ona “Sen benim elçimsin” demesi gibidir. Dolayısıyla bu bir haber değil, bir görevlendirmedir (*tefvîz*). Doğruluk veya yalan ise ancak haber için söz konusudur. Görevlendirme için böyle bir şeyden bahsedilemez.⁸⁵ Dolayısıyla zikredilen şüphe geçersiz olmuş olur.

Buraya kadar olan kısımda dikkat edilmesi gereken iki husus bulunmaktadır. Birincisi, normalde mucize nübüvvetin imkânı ispat edildikten sonra, belirli bir kimsenin nebî olup olmadığı noktasında gündeme gelmelidir. Fakat zikredilen şüpheler söz konusu olduğundan mucizenin nübüvvete delaleti meselesi, nübüvvetin imkânı içerisinde ele alınmıştır. Bu şu anlama gelmektedir, şüpheleri zikredenler belirli bir kimsenin nübüvvet iddiasını tespit etmenin tek yolu olarak mucizeyi görmektedir. Bu düşünceden hareketle, mucize yolunun sorunlu olduğunun gösterilmesi durumunda belirli bir kimsede nübüvvetin ortaya çıkıp çıkmadığının tespit edilemeyeceği ve dolayısıyla nübüvvetin imkânının anlamsız hale geleceği öne sürülmektedir. Gazzâlî de buna cevap verirken nübüvvetin tespitinde başka bir yolu gündeme getirmemekte, mucize yolunu açmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla onun da bu cevapta mucizenin tek yol olduğu düşüncesinden hareket ettiği söylenebilir.

Dikkat edilmesi gereken ikinci husus ise *Munkız*'dan yapılan alıntıda Gazzâlî'nin mucizeyle alakalı dile getirdiği sorunların *İktisâd*'da cevaplamaya çalıştığı şüphelerle paralellik arz ediyor olmasıdır. Bunları, [i] mucizenin sihir ve yanılsama (*tahyîl*) gibi diğer olağanüstü denilebilecek hadiselerden ayırt edilmesi problemi ile [ii] saptırma (*idlâl*) ve

⁸⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 164.

⁸⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 164.

aldatma (*iğvâ*) şüphesi şeklinde ifade etmek mümkündür. Gazzâlî *İktisâd*'da daha çok saptırma ve aldatma şüphesi üzerinde durmaktadır.⁸⁶

Bu noktada sorulması gereken soru Gazzâlî'nin yer verdiği ilk cevabın saptırma ve aldatma şüphesini nereye kadar çözdüğüdür. Bu cevapla iddia sahibi kimsenin Allah'ın elçisi olduğuna dair, muhataplarda zorunlu bir bilgi oluştuğu açığa çıkmaktadır. Fakat saptırma ve aldatma şüphesi hala tam anlamıyla çözülmemiştir. Zira her ne kadar elçi Allah'ın elçisi olsa da saptırma ve aldatma şüphesi giderilmeden muhataplar elçinin verdiği bilgilerin doğruluğundan emin olamazlar. Gazzâlî bu sorunu bir itirazla dile getirir. Aklın mutlak olarak aldatma fiilinin kötülüğüne hükmetmediği göz önünde bulundurulduğunda, elçi gibi bir vasıta olması bir tarafa bizzat Allah Teâlâ'nın kullarına hitaben birtakım fiilleri yapmalarını ve birtakım fiilleri terk etmelerini emretmesi durumunda dahi söz konusu muhataplar emirlere uygun hareket etmelerinin kendileri için iyi olacağını nasıl bileceklerdir? Belki de O, gerçekte yarar sağlayacak olanları gizleyerek kullarını aldatmak ve helâke sürüklemek istemektedir.⁸⁷

Gazzâlî bu itiraza şöyle cevap verir:

O'nun (Allah Teâlâ) hakkında yalandan eminizdir. Çünkü yalan ancak sözde olur. Yüce Allah'ın kelâmı ise ses ve harf değildir ki ona kandırma (*telbîs*) bulaşsın. Aksine o, Allah Teâlâ'nın zâtı ile kaim olan bir manadır. Nitekim insanın bildiği her ne varsa bilgisine uygun bir şekilde, bildiği şeye dair haber o kimsenin zâtı ile kaim bulunmaktadır. Ve bunda yalan tasavvur edilemez. Allah Teâlâ hakkında da durum böyledir. Özetle nefsi kelâmda yalan imkansızdır ve bunda onların söylediklerinden emin olma vardır.⁸⁸

Görüldüğü üzere Gazzâlî itirazın cevabını, nefsi kelâmda yalanın söz konusu olmamasında bulmaktadır. Onun burada nefsi kelâmın mahiyetiyle alakalı yaptığı açıklamadan nefsi kelâmın, insanın bilgisine muvafık olduğu anlaşılmaktadır. Yani

⁸⁶ Gazzâlî bu iki şüpheyi *Munkız*'da daha önce de *Ta'limiyye* mezhebine karşı aklı istidlâl olmaksızın iddialarını ispatlamalarının mümkün olmadığını açıklarken de cevap verilmesi zor şüpheler olarak dile getirmektedir: “[i] Sihrin ne olduğu, mucizenin sihirden nasıl ayırt edileceği ve [ii] Allah'ın, kullarını dalâlete sürüklemeyeceği bilinmediği sürece; mucizenin peygamberin doğruluğuna delalet ettiği de bilinemez. Dalâlete sürükleme problemi ve buna cevap vermenin zorluğu meşhurdur.” Gazzâlî, *el-Münkız*, 37.

⁸⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 164. Demir neşrinin bu kısmında metinde düşüklük bulunmaktadır. Baskıda yer alan tercüme de maalesef metnin düşük haline göre yapılmıştır. Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), 258.

⁸⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 165.

örneğin insan dış dünyada atın hareket ettiğini müşahade ettiğinde insanda buna dair bir bilgi meydana gelir. Bu durumda aynı zamanda atın hareket ediyor oluşunu ifade eden bir haber insanın kendisiyle kaim bulunmaktadır. Gazzâlî bu bağlamda, zorunlu olarak insanın bilgisine uygun olan bu haberin nefsî kelâm olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla insan için nefsî kelâmda yalan söz konusu olmayacağı gibi Allah Teâlâ için de söz konusu değildir.

Öyle görünüyor ki Gazzâlî nübüvvetin imkânına dair ele aldığı saptırma ve aldatma şüphesine nefsî kelâmda yalanın söz konusu olmadığı düşüncesi üzerinden bir çözüm sunmaktadır. Bu durum, Gazzâlî'nin nübüvvetin imkânını dayandığı üç husustan birinin daha önce zikredildiği üzere nefsî kelâm olmasını anlaşılır kılar. Nitekim Gazzâlî *İktisâd*'da, *sem'iyât* bahislerinin girişinde, nefsî kelâmın sabit olmaması durumunda şeriatın da sabit olmayacağını açık bir biçimde dile getirmektedir. Öyle ki, onun aktarımına göre muhakiklerden bazısı nefsî kelâmın şeriat üzerinden ispatını mümkün görmüş ve bu işe kalkışmıştır. Fakat kendi görüşü, nasıl nefsî kelâma kadar olan meselelerin tamamının aklî olarak ispatlanması gerekiyorsa; nefsî kelâmın kendisinin de yine aklî olarak ispatlanması gerektiği, şeriat üzerinden bir ispatın mümkün olmadığı yönündedir.⁸⁹ Gazzâlî'nin saptırma ve aldatma şüphesine nefsî kelâmda yalan olmayacağından hareketle çözüm sunmasının, onun bu konulardaki kanaatlerinde etkili olduğu düşünülebilir.

Peki nübüvvetle alakalı şüphelere nefsî kelâm üzerinden bir çözüm bulmuş ve irtibatlı konularda da bir tutarlılık yakalamışken, Gazzâlî niçin *Munkız*'da geçtiği üzere mucizenin yegâne dayanak olmasını problemli görmüştür? Bunu daha iyi anlamak için *İktisâd*'da

⁸⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 173. Hamza Bekrî yapmış olduğu *İktisâd* derslerinin 24'üncüsünde bu kısımın alakalı olarak Gazzâlî'nin muhakiklerden bazısı derken kastettiği kişinin büyük ihtimalle Cüveynî olduğunu belirtmektedir. Bu görüşe göre kadim bir kelâm sıfatı ile veya Mu'tezile'nin kabul ettiği gibi bir fiil olarak kelâmı yaratması ile fark etmeksizin Allah Teâlâ'nın mütekellim olması şeriatın sübûtu için yeterlidir. Şeriat sabit olduktan sonra insanlar şeriat vasıtasıyla kadim bir sıfat olarak kelâmı öğrenebilirler. Bekrî, Cüveynî'nin görüşünün daha sonra Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) tarafından da daha dakik bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Hamza Bekrî, "el-İktisâd fî'l-i'tikâd 24. Dersi", *YouTube* (3 Haziran 2018), 01:17:37-01:26:15. Gazzâlî'nin buna muhalefet ederek nefsî kelâmın da aklî olarak bilinmesi gerektiğini savunmasının sebebi nübüvvet ispatında buna dayanıyor olması olabilir.

nefsî kelâm meselesinin kendi asıl bölümünde nasıl ele alındığını incelememiz yararlı olacaktır.

Gazzâlî burada Allah'ın sonradan yaratılmamış, kadim bir kelâm sıfatı ile *mütekellim* olduğunu ve bunun ilim ile irade sıfatlarından başka bir şey olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Nefsî kelâm düşüncesinin bu bağlamda dile getirildiği görülür. Gazzâlî'nin nefsî kelâm ile alakalı ele alacağı ilk problem, sesler ve harflerden oluşan kelâm ile bunu gerçekleştirme kudretinden ayrı olarak nefsî kelâm diye bir şeyin söz konusu olduğunu ortaya koymaktır. O, dil üzerinden öne sürülen örneklerle yer vererek bunun varlığının herkes için açık olduğunu ifade eder. Burada zikredilen iki örnek şu şekildedir: “Dün içimden (*nefs*) bir söz geçirdim”; “Falancanın içinde (*nefs*) bir söz var ve onu dile getirmek istiyor.”⁹⁰

Gazzâlî'nin yanıtlaması gereken diğer bir itiraz ise bu örneklerde dile getirilen haliyle nefsî kelâm denilen şeyin ilimler ve iradelerden ibaret olduğu, bunlardan ayrı bir tür olmadığı şeklindedir. Bu itiraza göre nefsî kelâmdan bahsedildiğinde bu, dört unsurdan ibarettir. Birincisi lafızlara dair bilgilerken, ikincisi anlamlara dair bilgilerdir. Üçüncüsü bunların çeşitli şekillerde bir araya getirilmesidir ki buna düşünce (*fikr*) denir. Dördüncüsü ise düşünce fiilinin kendisinden ortaya çıktığı kudrettir ki buna da düşünme gücü (*kuvve-i müfekkire*) denir. Nefiste var olan şeyler bunlardan ibarettir, bunların dışında ayrıca nefsî kelâm diye bir şey söz konusu değildir.⁹¹

İtirazın tafsilinde ise kelâmın emir, nehiy, haber ile haber sorma şeklinde dört türü olduğu dile getirilmekte ve haber üzerinden itiraz şöyle örneklendirilmektedir:

Habere gelince, o haber veren kimsenin nefsindeki bilgiye delalet eden lafızdır. Bir kimse bir şeyi ve o şeye delalet etmesi için vazedilmiş lafzı bilebilir. Örneğin *darb* fiili ele alınacak olursa, bu duyular yoluyla idrak edilen bir anlamdır. Arapların bu duyulur anlam için vazettikleri *da*, *ra*, *be* harflerinden meydana gelen *darb* lafzı ise başka bir bilgidir. Ayrıca bu kimsenin diliyle bu sesleri çıkarmaya kudreti olduğunda ve yine o anlama delalet iradesi ile lafzı çıkarma iradesi olduğunda, onun için *darabe* sözü tamamen erer. Bu kimse bunların dışında ayrıca bir şeye ihtiyaç duymaz. Bunların dışında neyi takdir edecek

⁹⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 105.

⁹¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 106.

olursanız, biz de onun nefyini takdir ederiz. Buna rağmen o kimsenin *darabe* kavli tamamlanmış olur. Böylece o haber ve kelâm olmuş olur.⁹²

İtirazda dile getirildiği üzere, haberden bahsedilirken nefiste kendisinden söz edilebilecek her türlü unsurun ilim ve iradeye indirgendiği görülmektedir. Bu itiraz kabul edilecek olursa insanda olmadığı gibi Allah hakkında da ilim ve irade sıfatları dışında kadim bir kelâm sıfatı söz konusu olmayacaktır.⁹³

Gazzâlî bu bağlamda kelâm şeklinde ifade edilen şeyin, itirazda dile getirilen unsurlardan başka bir şey olduğunu belirtmekte ve sözü uzatmamak adına bunu kelâmın kısımlarından biri olan emir üzerinden açıklayacağını dile getirmektedir. Emir için verilen örnek bir efendinin kölesine “Kalk!” demesidir. Efendi bunu dile getirdiğinde, bu lafız efendinin nefsinde bir anlama delalet etmektedir. Gazzâlî nefsi kelâm denilen şeyin, lafzın efendinin nefsinde delalet ettiği bu anlam olduğunu belirtir. Bu anlam itirazda dile getirilen unsurlardan başka bir şeydir. Zira söz konusu kelâm emir olduğundan, nefiste ya delaletin irade edilmesine yahut emredilen şeyin irade edilmesine delalet edecektir. Bu sözün, delaletin irade edilmesine delalet etmesi saçmadır. Çünkü söz konusu delaletin üç unsuru bulunmaktadır: delil, delalet ettiği şey ve delaletin irade edilmesi. Delilin efendinin “kalk” sözü olduğu açıktır. Aranılan şey ise bu sözün delalet ettiği anlamın ne olduğudur. Dolayısıyla sözün delalet ettiği anlam, delaletin irade edilmesinden farklı bir şey olmalıdır.⁹⁴

Diğer taraftan “kalk” sözünün nefiste delalet ettiği şeyin, emredilen fiilin irade edilmesi olması da doğru değildir. Zira efendi bu sözü dile getirdiği halde emrettiği fiili irade etmiyor olabilir. Örneğin efendinin padişahın huzurunda kölesine eziyet ettiği için yargılandığı düşünüldüğünde, efendi kölesini kendisine itaat etmediği için cezalandırdığını öne sürerek padişahın huzurunda da kölesinin itaatsizliğini ispatlamak isteyebilir. Bu durumda köle onların yanına getirildiğinde, efendi mazeretini ispatlamak adına şüpheye mahal bırakmaksızın kesin bir biçimde kölesine kalkmasını emredecektir.

⁹² Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 106–107.

⁹³ Nitekim Mu‘tezile kelâmı kadim bir sıfat olarak değil Allah Teâlâ’nın yaratmış olduğu bir fiil olarak değerlendirmektedir. Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki vahyin ve kelâm sıfatının mahiyetiyle alakalı tartışmaya dair tafsilatlı bir tahlil için bk. Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, 115–157.

⁹⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 107.

Durum böyle olduğu halde o padişahın cezalandırmasından kurtulmak için aslında kölesinin kalkmamasını ve kendisine itaatsizlik etmesini irade etmektedir. Dolayısıyla lafzın nefiste delalet ettiği şey, emredilen fiilin irade edilmesi dışında bir anlam olmalıdır. Gazzâlî'ye göre işte bu anlam nefsi kelâmdır.⁹⁵

Nefsi kelâm meselesinin nübüvvete dair saptırma ve aldatma şüphelerinin ortadan kaldırılmasındaki rolü anlaşıldıktan sonra Gazzâlî'nin *İktisâd*'da nefsi kelâma dair yapmış olduğu bu tahliller incelendiğinde bir husus göze çarpmaktadır. Onun buradaki anlatımı nefsi kelâmda yalanan söz konusu olabileceği düşüncesini çağrıştırmaktadır. Zira nasıl ki verilen örnekte yer alan efendi, gerçekte irade ettiğinin dışında bir şeyi dile getiriyor ve dile getirdiği sözün nefiste delalet ettiği anlam nefsi kelâm olarak düşünülüyorsa; benzer bir biçimde bir kimse bilgisinin hilâfına bir haberi dile getirdiğinde, sarf ettiği sözün nefiste delalet ettiği anlam nefsi kelâm içerisinde değerlendirilecektir.

Nitekim nefsi kelâma dair yapılan başka çalışmalar da nefsi kelâmın bu vafına yer vermektedir. Örneğin Recep Ardoğan, Adudüddin İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm* adlı eserine referansla genel bir kanaate vararak nefsi kelâma dair şunu dile getirir: “Ehl-i Sünnet âlimleri, ilme en yakın nefsi mana (*kelâm-ı nefsi*) olan haberin ilimden; iradeye en yakın nefsi mana olan emrin de iradeden başka bir şey olduğunu vurgularlar. Onlara göre kişi, bilmediği, şüphe ettiği bir konuda konuşabileceği gibi bildiğinin zıddı bir haber de verebilir.”⁹⁶ Öyle görünüyor ki geniş anlamlı bir biçimde kullanıldığında nefsi kelâmda yalandan söz edilebilmektedir.

Bu durumda Gazzâlî'nin, *İktisâd*'dan yapılan alıntıda geçtiği üzere, “nefsi kelâmda yalan imkânsızdır” şeklindeki düşüncesini nasıl anlamak gerekir? Bu soruyu yanıtlamak için Cüveynî'nin *İrşâd*'da Allah Teâlâ'nın nefsi kelâmında yalan olmayacağına dair delillendirmesini dikkate almak yararlı olacaktır. Cüveynî burada daha önce kelâm

⁹⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 107.

⁹⁶ Recep Ardoğan, “Mütakellimlere Göre Kelâm-ı Nefsi ve İhtilâfı”, *Marîfe* 13/2 (2013), 183. Ayrıca bk. Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb), 294; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/152. Metnin Ömer Türker tarafından yapılan tam tercümesi şu şekildedir: “Ayrıca iddia ediyoruz ki haberden ibaret olan o nefsi anlam, bilgiden başka bir şeydir. Çünkü kişi bazen bilmediği hatta tersini bildiği veya kuşkulandığı şeyden de haber verir. Emirinden ibaret olan nefsi anlam ise iradeden başkadır, çünkü kişi bazen istemediğini emreder.”

sıfatının kıdemini ispatladığını dile getirerek, Allah Teâlâ için nefsi kelâmı yalandan söz edilmesi durumunda bu vasfın zorunlu olarak kadim olması, dolayısıyla söz konusu kelâm için bu yalan olma vasfının ortadan kalkmasının imkânsız olması gerekeceğini belirtmektedir. Oysa bir kimse bir şeyi bildiği vakit, o şey hakkında bilgisi doğrultusunda haber verebilmelidir ve bunun hilâfına bir vasıfla vasıflanması mümkün değildir.⁹⁷ Buna binaen kadim olan Allah Teâlâ'nın nefsi kelâmında yalanın söz konusu olması mümkün değildir.

Fakat Cüveynî'nin şöyle bir itiraza cevap vermesi gerekecektir: “Bir kimse Zeyd'in evde olduğunu bildiği halde içinden Zeyd'in evde olmadığına dair bir haber geçiriyor olabilir.”⁹⁸ Dikkat edilecek olursa bu itiraz bir kimsenin, bilgisinden bağımsız bir biçimde, nefsinde doğru haber ile yalan haberin aynı şekilde meydana geldiğini ve dolayısıyla aslında kişinin her ikisine de eşit mesafede olduğunu öne sürmektedir. İtiraz açısından bakıldığında, Allah Teâlâ'nın nefsi kelâmının kadim bir şekilde doğru olması ile kadim bir biçimde yalan olması eşit bir biçimde değerlendirilmelidir.

Cüveynî cevaben durumun itirazda zikredildiği gibi olmadığını, bunun yanlış bir kurgu (*tahyîl*) ve vehim olduğunu belirtmektedir. Zira Cüveynî'ye göre insan bir şeyi bildiğinde nefsinde bilgisi doğrultusunda bir haber meydana gelmektedir. Bu haber kişinin nefsinde sabit ve yer etmiş durumdadır. İtirazda zikredilen durum ise, kişinin kendisini zihnine böyle bir haber getirmeye zorlaması ve bu haberin varlığını takdir etmesiyle

⁹⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa – Ali Abdumumin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 335. Cüveynî buradaki delillendirmesinde, Ebû İshâk İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) delilinden anladığına yer verdikten sonra kendisine hürmetle birlikte bunu ikna edici bulmadığını dile getirmektedir. Her ne kadar Gazzâlî bu delili tam olarak olduğu gibi almamış olsa da sonraki dönemde bu delil standart haline gelmiş gibi görünüyor. Örneğin Râzî, *Muhassal*'da bu delile Cüveynî'nin ifadelerine çok yakın bir biçimde yer vermektedir: “Ayrıca O'nun verdiği haber yalan olsaydı kadim bir şekilde yalan olurdu. Böyle olsaydı ondan doğru söz çıkması imkânsız olurdu. Fakat art bitişen imkansızdır. Çünkü bir şeyi bilen kimsenin, o şeyden, gerçeğinde olduğu gibi doğru bir şekilde haber vermesi mümkündür. Bu zorunlu olarak bilinmektedir.” Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 162. Ayrıca bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 162–164. Râzî bu delili ikinci delil olarak zikretmekte, ilk delil olarak ise Allah Teâlâ hakkında noksanlığın imkânsız olduğunu bununla birlikte yalanın bir noksanlık olduğunu dile getirmektedir. İcî ise ilk iki delili Râzî'de olduğu gibi zikrettikten sonra üçüncü bir delil olarak Hz. Muhammed'in buna dair haberini öne sürmekte ve bunun “güvenilir” olduğunu belirtmektedir. Cürcânî ise bu son delili peygamberlerin tevâtürü şeklinde genişletmektedir. Söz konusu bu üçüncü delil, ilginç bir biçimde aşağıda geleceği üzere *Mustasfâ*'da yer alan ve Gazzâlî'nin de daha kuvvetli olarak nitelediği delille en azından görünüş itibarıyla yakınlık arz etmektedir.

⁹⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 336.

gerçekleşmektedir. Bu durumda dahi kişinin nefsinde bilgisi doğrultusunda ortaya çıkan haber, hakiki bir biçimde bulunmaya devam eder. Bilginin hilâfına olan haber ise kişinin kendini zorlamasıyla ortaya çıkan bir varsayımdan (*takdîr*) ibarettir. Dolayısıyla delilde zikredildiği üzere, bir kimsenin bildiği bir şeyden bilgisi doğrultusunda haber vermesini imkânsız kılacak bir vasıfla vasıflanması mümkün değildir.⁹⁹

Cüveynî'nin bu açıklamaları dikkate alındığında hem insan için hem de Allah için asıl olan ve değişmeden kalanın nefiste bilgi doğrultusunda ortaya çıkan haber olduğu anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ'nın nefsî kelâmı kadim olduğundan, dolayısıyla onun vasfı değişmeyeceğinden ve aynı zamanda O'nun hakkında cehalet söz konusu olmadığından nefsî kelâmı zorunlu olarak doğrulukla vasıflanmak durumundadır. Bu durumda Gazzâlî, “nefsî kelâmda yalan imkânsızdır” derken, bir ıstılah olarak nefsî kelâm kavramına daha dar kapsamlı bir alan tayin etmektedir denilebilir. Bu cümlelerin doğru olması için iki farklı daraltma öngörülebilir. Birinci seçenek, nefsî kelâmı bu bağlamda kadim olan nefsî kelâmı sınırlandırmaktır. İkinci seçenek ise nefsî kelâmı nefiste/zihinde herhangi bir zorlama ve varsayım (*takdîr*) olmaksızın ortaya çıkan kelâmı sınırlandırmaktır. *İktisâd*'dan yapılan alıntıda, insandaki nefsî kelâmı alakalı kısım dikkate alınacak olursa Gazzâlî nefsî kelâmı ikinci seçenekte olduğu şekilde daraltmış gibi görünmektedir.

Nitekim Gazzâlî, *Mustasfâ*'da doğrulama (*tasdik*) ve yalanlama (*tekzib*) bakımından haberleri ele alırken doğrulanması gereken haberler kısmında şöyle bir maddeye yer verir:

Allah Teâlâ'nın verdiği haber: Bu haber, -Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığının delili ile- doğrudur. Allah'ın yalan söylemeyeceğinin iki delili vardır. Birincisi ve *daha kuvvetli* olanı; Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığına dair Hz. Peygamber'in haber vermesidir. İkincisi ise şudur: Allah Teâlâ'nın kelâmı kendi nefsiyle kaimdir. Hakkında cehaletin imkânsız olduğu kişi için nefsî kelâmda yalan imkânsızdır. Zira haber nefiste bilgi doğrultusunda ortaya çıkar, oysa Allah için cehalet imkânsızdır.¹⁰⁰

Gazzâlî'nin vefatından yaklaşık olarak iki yıl evvel tamamlamış olduğu söylenen¹⁰¹ eserindeki bu kısımdan iki husus anlaşılmaktadır. Birincisi, Gazzâlî Allah Teâlâ için yalanın söz konusu olmayacağını dile getirdiği bu bağlamda da nefsî kelâmda yalan

⁹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 336–337.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 2/162; Gazzâlî, *İslâm Hukukunun Kaynakları*, 308.

¹⁰¹ Hourani, “A Revised Chronology of Ghazali's Writings”, 301.

olmayacağını hem Allah için hem de insan için nefiste haberin bilgi doğrultusunda ortaya çıkacağı düşüncesiyle temellendirmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin insanın bir tür zorlamayla zihninde ortaya çıkardığı varsayımsal (*takdîrî*) haberi bu bağlamda nefsî kelâm kavramının dışında bıraktığı söylenebilir. Bu durumda o nefsî kelâmın ilim ve iradeden ayrı olarak varlığını temellendirirken onu daha geniş bir biçimde ele almakta, Allah Teâlâ hakkında yalandan bahsedilemeyeceğini ispatlarken ise nefsî kelâm kavramını daha sıkı bir anlamda kullanmaktadır. Allah'ın nefsî kelâmının kadim olmasına binaen burada yalanla vasıflanmayı gerektirecek varsayımsal bir haber söz konusu olmadığından, nefsî kelâm kavramıyla alakalı söz konusu bu daraltma delile herhangi bir zarar vermemektedir.

İkinci olarak ise burada ifade edilen ilk delil, yani Hz. Peygamber'in bize bu şekilde bildirmesi, nübüvvetin ispatında *İktisâd*'la sınırlı kalındığında aslında ikinci delile dayanmaktadır ve ondan *daha kuvvetli* olması mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber'in verdiği haberin doğruluğu esasında Allah Teâlâ'nın doğruluğuna dayanmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin ilk delili daha kuvvetli olarak nitelemesi, başka bir yol veya yollarla Hz. Muhammed'in doğruluğuna dair bilginin desteklenmiş olması anlamına gelmektedir. Bu durumda *Munkız*'dan sonra yazılmış olan bu kısım, nebînin doğrulanması (*tasdîk*) konusunda *Munkız*'da mucizeye alternatif olarak önerilen yöntemin bir yansıması olarak okunabilir.

Buradan tekrar *Munkız*'a dönecek ve Gazzâlî'nin niçin nübüvvet iddiasını tasdikte mucizeyi yegâne delil olarak görmekten vazgeçtiğini soracak olursak, tüm bu anlatılanlarla birlikte Gazzâlî'nin düşünceleri daha açık hale gelecektir. Daha önce geçtiği üzere Gazzâlî'nin *Munkız*'da yer verdiği mucize pasajındaki ifadeler tam olarak şu şekildedir: “Eğer bunu (harikulade hadiseleri) bir başına dikkate alacak ve *sınırlandırılmayacak kadar çok karineyi* ilave etmeyecek olursan; onun [i] sihir ve yanılsama (*tahyîl*) yahut [ii] Allah Teâlâ'nın [kullarını] saptırması (*idlâl*) olduğu zannına kapılabilirsin.”¹⁰² Öyle görünüyor ki Gazzâlî nübüvvete olan inancın mucize üzerinden temellendirilmesinde, bu yöntemin oldukça fazla karine ve delillendirmeye

¹⁰² Gazzâlî, *el-Münkız*, 55.

dayanmasından rahatsızlık duymaktadır. Gerçekten de buraya kadar olan kısımda, [ii] saptırma şüphesine dair açıklamaların sunmuş olduğumuz tahlili göz önünde bulundurulduğunda oldukça geniş ve içerisinde çok fazla unsur barındıran bir delillendirme ile karşı karşıya kalmaktayız. Öyle ki Cüveynî zikretmiş olduğumuz delillendirmesinin sonunda dahi, orası için bu kadarının yeterli olduğunu fakat daha fazlası için *Şâmil* adlı eserine başvurulabileceğini belirtmektedir.¹⁰³

2.2. Mucize ve Sihir

Gazzâlî'nin diğer eserleri de göz önünde bulundurularak [i] mucizenin sihir ve yanılsamadan ayırt edilmesi şüphesine dair de böyle bir inceleme söz konusu olabilir. Dikkat edilecek olursa Gazzâlî *İktisâd*'da bu şüpheyi, Allah'ın kudret sahasının sihrin alanından daha geniş olması üzerinden cevap vermişti. Bu şekildeki bir düşünce, mucizenin sihirden ayırt edilmesine teorik olarak imkân sağlamakta ve şüpheyi ortadan kaldırmaktadır. Fakat vakıa düşünüldüğünde bir kimsenin mucizeyi sihirden ayırması o kadar da kolay değildir. Gazzâlî bu düşüncelerini *Munkız*'dan önce kaleme almış olduğu *el-Kıstâsu'l-müstakîm* adlı eserinde daha açık bir biçimde dile getirmektedir. Gazzâlî basiret ehli kimselerin resulün sözlerini dahi bir delil olmaksızın doğrudan taklit etmeye yanaşmadıklarını ve asanın ejderhaya dönüşmesiyle de ikna olmadıklarını belirttikten sonra, onların olağanüstü hadiselerle karşılaştıklarında şöyle düşündüklerini dile getirir:

Bu, tuhaf (*garîb*) bir olaydır. *Lakin tuhaf olsa da bir olay, onu gerçekleştirenin doğru söylüyor olmasını gerektirir mi?* Oysa dünyada, sihirden tut tılsımlara kadar akılları şaşkına çevirecek türlü tuhaflıklar var. *Dolayısıyla mucizeyi sihir ve tılsımdan ayırt etmeye ancak onların tamamını ve tüm çeşitlerini bilen, böylece mucizenin onların dışında kaldığını tespit edebilecek olan kimsenin gücü yeter.* Nitekim Hz. Musa'nın [karşısındaki]

¹⁰³ Ne yazık ki *Şâmil*'in bu kısmı şu an elimizde bulunmadığından içeriğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Fakat daha önce Gazzâlî'nin bu konuyla alakalı şu ifadeleri dipnotta geçmişti: “Dalâlete sürüklenme problemi ve buna cevap vermenin zorluğu meşhurdur” bk. dip. 86.

sihirbazlar bu şekilde bir bilgiye sahiplerdi, çünkü onlar sihirbazların önde gelenleriydi. Fakat buna [bu gibi insanlar dışında] kim güç yetirebilir ki?¹⁰⁴

Nübüvvete dair bilginin elde edilmesinde Gazzâlî'nin mucizeyi yegâne yol şeklinde görmekten vazgeçmesiyle alakalı olarak, mucizenin sihirden ayırt edilmesi sorununun etkili olduğu daha önce Frank Griffel tarafından dile getirilmiştir.¹⁰⁵ Fakat Griffel'in yaklaşımıyla bizim yaklaşımımız arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Griffel, Gazzâlî'nin İbn Sînâcî nübüvvet anlayışından etkilendiği düşüncesinden hareketle, Gazzâlî'nin ifadelerindeki mucize ile sihrin ayırt edilemezliği yönünü öne çıkarmakta ve vurgulamaktadır.¹⁰⁶ Zira İbn Sînâcî nübüvvet anlayışına göre sihir ve mucizenin her ikisi de insanî nefsin aynı gücünün (*kuvve*) eseri olarak ortaya çıkmaktadır.

Oysa kanaatimizce Gazzâlî, yukarıdaki alıntıda da görülebileceği üzere mucizenin sihirden ayırt edilmesinde iki yönü bulunan bir tutum sergilemektedir. İlk yönüyle Gazzâlî, dıştan görülen hadisenin benzerliğini göz önünde bulundurarak, mucizenin sihirden ayırt edilmesini gerçekten de zorlu bir vazife olarak değerlendirmektedir. Fakat diğer yönüyle, her ne kadar zorlu bir iş olsa da mucizenin sihirden bir şekilde ve en azından birileri tarafından ayırt edilebileceğini dile getirdiği söylenebilir.

Nitekim görüşünü temellendirmek için Griffel'in öne sürdüğü delillerin aslı da dikkatle incelendiğinde bu çift yönlülük kendini gösterir. Griffel'in ilk delili Gazzâlî'nin *Munkız*'da Ta'limiyye'yi eleştirdiği kısımdandır. Gazzâlî burada, imâmete dair nebînin kavlinin sabit olduğu kabul edilecek olsa dahi taraftarlarının nübüvvetin aslını inkâr eden bir kimse karşısında çaresiz kalacağını anlatmaktadır. Zira Gazzâlî'ye göre Ta'limiyye, hakikate ulaşmada akıl yürütmenin bir yöntem olarak kullanılmasını eleştirmektedir. Mucizenin, elinde gerçekleştiği kimse ister nübüvvet ister imâmet iddiasında olsun, bu kimsenin doğruluğuna delâleti ise zorlu istidlâller gerektirmektedir. Gazzâlî bunu Hz.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-mustakîm: Dosdoğru Ölçü*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 158.

¹⁰⁵ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer – Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 314–317.

¹⁰⁶ Griffel'in bazı ifadeleri şu şekildedir: “Gazzâlî'ye göre mucizeler olağanüstü hadiselerden ve büyüden güvenilir bir şekilde ayırt edilemez.” (s. 314); “Bu esaslı benzerlik nedeniyle Gazzâlî, mucizelerin nübüvveti tasdik eden bir araç olmasını reddetmiş ve mucizelerin doğruluğuyla ilgili şartları kendi eserlerinde hiç ele almamıştır.” (s. 317).

İsâ'nın ölüyü diriltmesi ve dirilen zatın onun doğruluğunu haber vermesi mucizesinin Ta'limiyye'nin imamı elinde gerçekleşmesi örneği/faraziyesi üzerinden anlatmaktadır.¹⁰⁷ Griffel buradan Gazzâlî'ye göre mucizenin peygamberliğin tasdikini sağlamayacağını çıkarmaktadır.¹⁰⁸ Oysa Gazzâlî'nin burada vurguladığı husus, mucizenin doğruluğa delâletinin anlaşılması ve anlatılmasındaki zorluk karşısında Ta'limiyye'nin aklî istidlâl karşısı iddialarından vazgeçmelerinin gerekliliğidir.

Griffel'in kullandığı bir başka delil ise *İhyâ*'nın "Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhidin Hakikatinin Açıklanması" başlıklı kısmındandır.¹⁰⁹ Gazzâlî burada, yukarıda *Kıstâs*'tan yapmış olduğumuz alıntıdaki düşüncelerinin erken fakat daha kapsamlı bir örneğini sergilemektedir. *Kıstâs*'ta yalnızca sihirbazların durumunu zikretmesine rağmen, Gazzâlî *İhyâ*'da Sâmirî'ye tâbi olanlarla sihirbazlar arasında bir karşılaştırmaya yer verir. Griffel ise Gazzâlî'nin anlatısının yalnızca bir kısmını dikkate almaktadır. Hz. Musa'nın elinde asanın ejderhaya dönüşmesini görüp ona tâbi olduktan sonra Sâmirî'nin buzağısının böğürdüğünü görünce ona inanarak inkâra sapanlardan hareketle; Griffel bir kere daha nebînin doğrulanması bağlamında Gazzâlî'nin mucizeye olan güvensizliğini öne sürmektedir.¹¹⁰

Oysa Gazzâlî, Sâmirî'ye tâbi olanların bunu bilgisizliklerinden ve hadiselerin yalnızca dış görünüşü üzerinde akıl yürütmede kaldıklarından yaptıklarını ifade eder. Öyle ki, tıpkı *Kıstâs*'tan yapılan alıntıda olduğu gibi, burada da zikredilen ve Sâmirî'ye tabi olanların karşısına konulan sihirbazlar, sihrin sınırlarına dair bilgilerinden hareketle hadisenin hakikatini anladıklarından iman ettikten sonra firavunun tehditleri karşısında dahi inançlarından vazgeçmemişlerdir. Ayrıca Gazzâlî burada mükâşefe ehlinin (*mükâşifîn*) durumunu da sihirbazlarınkine benzetir.¹¹¹

¹⁰⁷ Bk. dip. 86. Gazzâlî, *el-Münkız*, 37.

¹⁰⁸ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 314.

¹⁰⁹ Mahmut Kaya *Mişkâtü'l-Envâr*'ın dördüncü baskısı içerisinde birinci ek olarak *İhyâ*'nın bu kısmına da yer vermektedir. Bu kısmın kaynağı olarak bunu esas alacağız. Bk. Gazzâlî, "Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhidin Hakikatinin Açıklanması", çev. Mahmut Kaya, *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü'l-Envâr* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

¹¹⁰ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 317.

¹¹¹ Gazzâlî, "Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhid", 104–105.

Öyle görünüyor ki Gazzâlî, özel olarak mucizenin sihirden ayırt edilmesi meselesi dikkate alındığında hem bunların dışı yansımalarındaki benzerlikten ötürü meselenin çözümünün ciddi bir zorluk barındırdığına dikkat çekmekte hem de mucize ile sihrin birbirinden bir şekilde ayırt edilebileceğini düşünmektedir. Aslında bakılırsa bu çift yönlü karakter, saptırma şüphesiyle alakalı olarak da benzer bir biçimde geçerlidir. Oradaki zorluğun delilin oldukça fazla unsur barındırmasından ve dolayısıyla delillendirmenin çeşitli kısımlarına şüphe arız olma ihtimalinden kaynaklandığı görülür. Fakat Gazzâlî en nihayetinde bu meselenin de zorlu da olsa çözülebileceğini düşünmektedir. Gazzâlî'nin mucizeden bahsettiği yerlerde sıklıkla dile getirdiği bu iki meseledeki söz konusu çift yönlü karakterin, Gazzâlî açısından bir bütün olarak mucize delilinin kaderini tayin ettiği söylenebilir.

2.3. Tevâtür

Mucizenin nübüvvete delâleti ile alakalı buraya kadar tartıştığımız iki sorun, yani mucizenin sihirden ayırt edilmesi ve saptırma sorunu, nübüvvet iddiasına hem bizzat hem de aktarım yoluyla muhatap olan kişilerin tamamı için geçerlidir. Fakat nübüvvet iddiasına ve mucizeye aktarım yoluyla muhatap olan kimseler için, ayrıca kendilerine ulaşan haberin güvenilirliği sorunu söz konusudur. Bu soruna “bütün tabakaları itibarıyla, yalan üzerinde anlaşmaları âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivayet edilen haber”, yani mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesi üzerinden cevap verilmektedir.¹¹²

Bununla birlikte mütevâtir haberin kesin bilgi meydana getirmesiyle alakalı birtakım şüpheler söz konusudur.¹¹³ Nitekim Fahreddin Râzî gibi müelliflerin mucize deliline dair

¹¹² Bk. H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2021).

¹¹³ Klasik literatürde mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesine dair şüpheler genellikle Sümeniyye fırkasına atfedilir. Sümeniyye fırkasına, ileri sürdükleri şüphelere ve bunlara klasik literatürde verilen cevaplara dair bk. Abdulvasıf Eraslan, “Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)”, *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (2020).

kanaatlerinin şekillenmesinde bu şüphelerin de etkili olduğundan söz edilmektedir.¹¹⁴ Şu halde akla Gazzâlî için de böyle bir durumun söz konusu olup olmadığı sorusu gelecektir.

Frank Griffel, açık bir biçimde Gazzâlî'nin tevâtürün bilgi değeri hakkında oldukça şüphecî olduğunu dile getirmektedir. Bununla alakalı ileri sürdüğü delil ise Şîîlerin imâmetin nassa dayandığı iddiasıyla alakalı Gazzâlî tarafından yapılan değerlendirmelerdir. Griffel düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

Gazzâlî *tevâtür*ün değeri hakkında tamamen şüphecîdir. Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'yi Gadîru Hum'da halife tayin ettiği iddiası, Gazzâlî'ye göre, hiçbir zaman gerçekleşmemiş olsa da, Şii toplumu hatasızlardan oluştuğu varsayılan bir aktarma zinciriyle gelmiş olması nedeniyle hâlâ buna inanmaktadır. Böyle geniş bir Müslüman topluluğu hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir hadisenin tarihsel bir vâkıa olduğunu kabul ediyorsa, hiçbir topluluk *tevâtür*le ilgili konularda düşülecek hatalardan masun olamaz.¹¹⁵

Griffel'in burada açıklamış olduğu düşünceleriyle alakalı kendisine dayandığı üç kaynak bulunmaktadır. Bunlardan ilki *Mustasfâ*'dır. *Mustasfâ*'nın ilgili kısmına bakıldığında anlaşılan ise Gazzâlî'nin tevâtürle alakalı şüphelerinin olduğu değil, Şîîlerin tevâtür iddialarında yanıldıklarıdır. Gazzâlî, mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesi için iki şartın sağlanması gerektiğini düşünmektedir: her nesilde yeterli sayı ve bilginin müşahade (duyu) kaynaklı olması. Ona göre her ne kadar Şîîler aksini iddia etseler de ilk nesiller dikkate alındığında yeterli sayı şartı gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla Şîîlerin öne sürdükleri gibi bir tevâtür söz konusu değildir.¹¹⁶

Griffel'in atıf yaptığı ikinci kaynak ise Gazzâlî'nin *Fedâihu'l-bâtınıyye* adlı eseridir. Gazzâlî tevâtür meselesini burada da *Mustasfâ* ile benzer bir çerçevede ele almaktadır. Fakat onun burada mütevâtir haberle alakalı kanaatleri çok daha açık bir biçimde gözlenmektedir. Gazzâlî, Bâtınîlerin iddia ettikleri gibi Hz. Muhammed'den imamete dair bir mütevâtir haberin vârit olması durumunda bunun, “aynen onun peygamber gönderilişi,

¹¹⁴ Muammer İskenderoğlu, “Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker – Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 515 vd. İskenderoğlu, Râzî'nin görüşlerini büyük oranda, onun nihai kanaatlerini yansıttığını düşündüğü *el-Metâlibu'l-âliye* bağlamında ele almaktadır. Râzî burada mütevâtir habere dair şüpheleri daha önce yazmış olduğu eserlerde tafsilatlı bir biçimde ele aldığını ifade etmektedir. Râzî'nin *Metâlib* öncesinde tevâtür sorununa dair tahlilleri ve geliştirdiği cevaplar için bk. Terzioğlu - Çelik, “Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nübüvvetin İspatı”.

¹¹⁵ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 315–316.

¹¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 2/153-155; Gazzâlî, *İslâm Hukukunun Kaynakları*, 304–305.

dine çağırışı, peygamberliği konusunda meydan okuyuşu, beş vakit namaz, hac, oruç ve yaygın diğer vakalardaki mütevâtir haberlerin apaçık oluşu gibi” olması gerektiğini çünkü bunların aynı değerde görüleceğini belirtmektedir.¹¹⁷ Gazzâlî burada da gerekli şartlar sağlanmadığından tevâtürün söz konusu olmadığını açıkladıktan sonra “Eğer şartlar sağlansaydı ne olurdu?” şeklinde akla gelebilecek bir soruya şöyle cevap vermektedir: “Bunlar öyle işlerdir ki, eğer hakkında tevâtür ispat edilirse, Peygamber’in varlığı gibi, Çin’in, Kuzey Afrika’daki Kayravan’ın varlığı gibi görmediğimiz halde varlıklarını nasıl kat’î olarak biliyorsak aynı şekilde kat’iyyet ifade eder.”¹¹⁸ Dolayısıyla Gazzâlî’nin buradaki eleştirisi de tevâtürün kesin bilgi ifade edip etmediğinden ziyade bir konuyla alakalı tevâtür iddiasının doğru olup olmadığı ile alakalıdır.

Ayrıca Griffel’in kaynak olarak gösterdiği Bernard Weiss’in “Knowledge of the Past: The Theory of ‘Tawâtur’ According to Ghazâlî” başlıklı makalesi de Gazzâlî’nin tevâtürün bilgi değeriyle alakalı herhangi bir şüphesi olduğundan söz etmemektedir. Aksine yukarıda geçen iki şart üzerinden Gazzâlî’nin tevâtür meselesini nasıl sistematize ettiğini ele almaktadır.¹¹⁹

Tüm bunlarla birlikte Gazzâlî, *İktisâd*’da hususi olarak Hz. Muhammed’in nübüvvetini ele alırken, gerek Kur’ân-ı Kerîm’in tevâtürü ve gerekse diğer mucizelere dair rivayetlerin tamamı bir araya geldiğinde manevî tevâtürün söz konusu olması hakkında herhangi bir tereddüt göstermemektedir.¹²⁰ Bu durum dikkate alındığında, şu an için nübüvvetin ispatında mucizenin yerine dair Gazzâlî’nin kanaatlerinin şekillenmesinde, tevâtür sorununun olumsuz bir etki oluşturduğunu söylemek zor gibi görünmektedir.

Özetle Gazzâlî’nin nübüvvete dair bilginin elde edilmesinde mucizeyi yegâne yol olarak değerlendirmek yerine alternatif bir yöntem önermesinde mucizenin sihirden ayırt edilmesi ve saptırma şüphesinin giderilmesindeki zorluklar etkili olmuş gibi görünmektedir. Fakat tekrar belirtmek gerekir ki söz konusu bu zorluk, Gazzâlî’nin

¹¹⁷ Gazzâlî, *Bâtınlîğin İcyüzü: Fedâihü’l-Bâtıniyye/el-Mustazhırî*, çev. Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 182.

¹¹⁸ Gazzâlî, *Bâtınlîğin İcyüzü*, 184.

¹¹⁹ Bk. Bernard Weiss, “Knowledge of the Past: The Theory of ‘Tawâtur’ According to Ghazâlî”, *Studia Islamica* 61 (1985).

¹²⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 170–173.

mucize deliliyle alakalı değerlendirmelerinin belirli bir veçhesini teşkil etmektedir. Diğer veçhe göz önünde bulundurulduğunda, her ne kadar tesis edilmesi zor ve ortaya atılabilecek muntazam şüpheler dolayısıyla meydana gelen bilgi kırılma da olsa, Gazzâlî bu sorunların bir şekilde çözülebileceğini ve mucizeden hareketle nübüvvetin ispat edilebileceğini düşünmektedir. Bu hususun burada vurgulanmasının nedeni şudur: söz konusu iki veçhenin her biri, bir şeyleri göz ardı etmeksizin, Gazzâlî'nin son dönem eserlerinde yer alan iki farklı tavrın her biri için açıklama sunmaktadır. Zira sonraki başlıklarda inceleneceği üzere Gazzâlî *Munkız*'da ve *Munkız*'a gelene kadar yazmış olduğu birtakım eserlerinde mucize deliliyle alakalı eleştirel tutumunu bir şekilde dile getirmektedir. Diğer taraftan *Munkız*'dan sonra veya en azından aynı dönemde yazılmış olan *Mustasfâ*'da ise Gazzâlî, nebînin sözlerinin doğruluğunun delili olarak mucizenin değerini vurgulamaktadır.¹²¹

3. NÜBÜVVET BİLGİSİNİN ELDE EDİLMESİNDE ALTERNATİF BİR YOL: ARİFLERİN YÖNTEMİ

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki *Munkız*'daki nübüvvet anlayışına yönelik yapılacak ayrıntılı bir inceleme, Gazzâlî'nin düşünce ağının birçok unsuruyla olan ilişkilerin ortaya çıkarılmasını gerektirecek daha kapsamlı bir çalışmadır. Böyle bir çalışma her ne kadar Gazzâlî'ye ait düşüncelerin büyük bir kısmına ışık tutacak olsa da bu tezin sınırlarını aşmaktadır. Biz bu başlık altında, Gazzâlî'nin nübüvvete dair bilginin elde edilmesinde *Munkız*'da önerdiği yönetime dair bir tahlil sunacağız.

Daha önce de geçtiği üzere Gazzâlî *Munkız*'da nübüvvete dair ortaya atılabilecek şüphelerin onun imkânı, vuku bulması veya belirli bir kimsede tespitiyle alakalı olabileceğini dile getirmekte ve nübüvvet ispatını bu çerçeveden ele almaktadır.¹²² Nübüvvetin imkânı ile alakalı delillerine geçmeden önce ise mukaddime mahiyetinde nübüvvetin ne olduğuna dair bir anlatı sunmaktadır. Buna göre nübüvvet sayesinde,

¹²¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 2/120, 163; Gazzâlî, *İslâm Hukukunun Kaynakları*, 289, 309.

¹²² Bk. bu tez s. 30 vd.

insanda sahip olduğu beş duyu ve akıl gibi başka bir idrak gücü meydana gelir. Fakat nübüvvet nuru denilebilecek bu güç, aklın idrak edemediğı birtakım şeyleri idrak etmektedir. Bununla birlikte nübüvvetin tamamen bundan ibaret olduğu düşünülmemelidir, bu nübüvvetin özelliklerinden (*hâssiyye*) yalnızca bir tanesidir.¹²³

Gazzâlî burada, nübüvvetin imkânına dair delilin nübüvvetin vuku bulmuş olması olduğunu dile getirir. Onun vuku bulduğu delillerle ortaya çıkarıldığında mümkün olduğu da zaten bilinmiş olacaktır. Nübüvvetin vuku bulmasının ve var olmasının delili ise insanların sahip olduğu tıp ve astroloji gibi ilimlerdeki bilgilerdir. Bu ilimlerdeki bazı bilgilere insanların akılla veya tecrübe ile ulaşması mümkün değildir. Zira bu ilimlerde yer alan bazı durumlar çok uzun zaman aralıkları ile yahut çok nadir şekillerde tecrübe edilmektedir. Bu yüzden de söz konusu ilimlerde yer alan bu tarz bilgilerin kaynağı ilâhî ilham olmalıdır. Gazzâlî bunlardan başka bir de insanların zaman zaman rüyalarında, gerçekte vuku bulan olayları önceden görmelerini delil getirmektedir. Bütün bunlarla o, aklın ötesinde bir idrak gücü olduğunu ve dolayısıyla nübüvvetin varlığının açığa çıktığını ileri sürmektedir.¹²⁴ Onun burada nübüvvetin varlığı ile alakalı zikretmiş olduğu deliller, kendisinden önce İmâm Mâtürîdî, İbn Hazm (ö. 456/1064) ve çağdaşı olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) tarafından benzer şekillerde kullanılmıştır.¹²⁵ İlimlerin kaynak

¹²³ Gazzâlî, *el-Münkız*, 51–53.

¹²⁴ Gazzâlî, *el-Münkız*, 52–53. Gazzâlî'nin burada *ilmü'n-nücûm* olarak ifade ettiğı ilim, tercümelerde astronomi olarak geçmektedir. Esasında delilin Gazzâlî öncesinde kullanımları da astronomi üzerindendir. Fakat Gazzâlî bu ilimde bin yılda bir gerçekleşen hadiselerle ilgili bilgileri ifade ederken “*ve mine'l-ahkâmî'n-nücûmiyye*” tabirini kullanmaktadır. Bu *ahkâm* ifadesi ise daha çok astroloji için kullanılmaktadır. bk. Tefik Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 2 Ocak 2021). Ayrıca Gazzâlî *İhyâ*'da nücûm ilmini *hesâbî* ve *ahkâm* şeklinde ikiye ayırarak *hesâbî* olanı astronomi, *ahkâm* ise astroloji şeklinde anlatmaktadır. Bu noktada Gazzâlî'nin nücûm ilmi ifadesini hem astroloji hem de astronomiyi kapsayacak şekilde kullandığı düşünülebilir. Fakat nübüvvetle delâlet eden taraf *ahkâm* ifadesinden de anlaşılacağı üzere astroloji olduğundan metinde yalnızca o zikredildi. Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/112.

¹²⁵ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 353–354; İbn Hazm, *el-Fasl, Dinler ve Mezhepler Tarihi*, thk. Halil İbrahim Bulut, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/348; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Claude Selame (Dımaşk: el-Ma'hed el-'ilmî el-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1990–1993), 1/473–474. İmâm Mâtürîdî, insanların faydalı-zararlı gıdaları, ilaçları ve çeşitli meslekleri bilmeye olan ihtiyaçları üzerinden nübüvvetin insanlar açısından zorunluluğuna kanaat getirmektedir. İbn Hazm ise dil, astronomi ve tıbbî delil getirdikten sonra bu ilimlerde yer alan bilgilerin değil bu ilimlerin başlangıçlarının ilâhî kaynaklı olduğunu vurgulamaktadır. Zira ona göre nebîlerin olmadıkları topluluklarda bu ilimler ortaya çıkmamıştır ve insan ancak bir nebînin bildirmesiyle hastalıklara ilaçlarla çözüm bulabileceğini, astronomiyi ve sair ilimleri öğrenebilir. Dil ise başlı başına insanın ilâhî müdahale

itibarıyla vahye dayandığı düşüncesi ise Kindî okulundan bazı filozoflar da dahil olmak üzere, *mişkâtü'n-nübüvve* anlayışı doğrultusunda çeşitli çevrelerce savunulmuştur.¹²⁶

Gazzâlî'nin *Munkız*'daki nübüvveti ispat yöntemini özel kılan, buraya kadar olan kısımlar değildir. Daha çok Gazzâlî'nin *Munkız*'da sunduğu nübüvveti tespit yöntemi dikkat çekmiş ve onun hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Fakat bu iki bölüm arasında kalan kısım, hem nübüvvetin imkânı ve vuku bulmasına dair bilgi bakımından, hem de tespit yönteminin anlaşılması bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu kısmı ayrı bir başlık altında ele almak yerinde olacaktır.

3.1. Kesin Bilgi ve Keskin İnanç

Gazzâlî bu kısımda bir şeyi *tasdik etmenin*, ancak onu kavramaktan sonra olacağını dile getirmektedir. Nitekim rüya örneğini tecrübe eden bir kimse, ancak bu örneği kavramış olması dolayısıyla nebînin aklın ötesinde bazı şeyleri idrak ettiğini *tasdik* etmektedir. Peki nübüvvetin geri kalan özellikleri (*havâs*) nasıl kavranacak ve *tasdik* edilecektir? Gazzâlî nübüvvetin geri kalan özelliklerinin tasavvuf yolunda sülûk etmekle *zevk* şeklinde idrak edilebileceğini belirtmektedir. Onun burada kurduğu nihai cümle ise şu şekildedir: “İşte bu [idrak etmiş olduğun] tek özellik (*hâssiyye*), *nübüvvetin aslına iman* etmen için sana yeterlidir.”¹²⁷

Bu bölümde geçen *tasdik*, *iman* ve *zevk* şeklindeki ifadeler Gazzâlî tarafından özellikle seçilmiştir. Zira Gazzâlî *Munkız*'ın bir önceki bölümünde bu kavramların ne olduğuna dair şu şekilde açıklamada bulunmaktadır: “Bir şeyi kesin delille tahkik etmek *ilim*, doğrudan doğruya bu hali yaşamak *zevk*, aktarım ve tecrübe sonucu hüsnüzanla kabul etmek ise

olmaksızın kendi başına ortaya çıkarması mümkün olmayan bir şeydir. Bu delillerin tamamı, sistematik ifadesini Nesefî'nin çalışmasında bulmuştur. Nesefî oldukça sistematik bir biçimde faydalı ve zararlı gıdaların ayırt edilmesini, astronomiyi ve farklı mesleklerin ortaya çıkmasını nübüvvetin sübûtuna delil olarak kullanmaktadır.

¹²⁶ Eşref Altaş, “Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014). Kindî okulu ile alakalı hususi olarak bk. s. 27-29.

¹²⁷ Gazzâlî, *el-Münkız*, 53; Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-mufsih bi'l-ahvâl* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2019), 106–107.

imandır.”¹²⁸ Bu durumda Gazzâlî yukarıdaki kısımda *tasdik* ifadesini iman ile ilmin bir üst çatısı gibi kullanmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî’nin ifadelerine bakılırsa, nübüvvetin varlığını kesin bir biçimde doğrulamak için onun özelliklerini doğrudan yaşamak gerekmektedir. Fakat tek bir özelliğinin bile bir şekilde idrak edilmiş olması, nübüvvetin çeşitli özelliklerle var olduğunu hüsnüzanla kabul etmek (yani ona iman) için yeterlidir.

Diğer taraftan Gazzâlî’nin yapmış olduğu bu üçlü ayrımla alakalı bir hususun sorgulanması, söz konusu bu ayrıma berraklık kazandıracaktır. O farklı eserlerinde iman ile ilmi birlikte ele alırken burada ikisini birbirinden ayırmış gibi görünmektedir.¹²⁹ Peki bu ne anlama gelir? Gazzâlî *İktisâd*’da imanın eş sesli bir biçimde üç farklı anlamda kullanıldığını belirtmekte ve farklı gruplar arasındaki imanın artıp azalması tartışmasının bundan kaynaklandığını ifade etmektedir. O, bu bağlamda her ikisinin de iman olarak adlandırıldığı [a] keskin (*câzim*) olmakla birlikte taklide dayanan inanç (*i’tikâd*) şeklindeki tasdik ile [b] burhana dayanan *yakîn* (kesin bilgi) şeklindeki tasdiki birbirinden ayırmaktadır.¹³⁰

Gazzâlî benzer bir taksimi *Mustasfâ*’da *yakîn* kavramını şerh ederken dile getirmektedir. Bu bağlamda bir şeye kesin bilgi (*yakîn*) denmesi, nefsin ondan tatmin olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Fakat bunun üç farklı hali vardır. Birinci halde bir kimse bir şeyi kesin bir biçimde bildiği gibi, bu bilgisinin doğru olduğuna dair de bir *yakîn* söz konusudur. Dolayısıyla burada katlanmış bir *yakîn*den söz edilmekte ve bu haldeki bir bilgiyle alakalı şüphe hiçbir şekilde söz konusu olmamaktadır. İkinci halde ise nefis söz konusu önermeyi hiçbir şüphe duymayacak bir şekilde tasdik etmektedir. Fakat her ne kadar çok zor olsa da kişi çok güvendiği bir kimseden bu önermenin çelişğine dair bir şeyler işittiğinde, nefsinde duraksama meydana gelebilir. Gazzâlî bu ikinci hâli keskin inanç (*i’tikâd*

¹²⁸ Gazzâlî, *el-Münkız*, 48; Gazzâlî, *el-Münkız mine’ d-dalâl ve’ l-muṣṣih bi’ l-ahvâl*, 101.

¹²⁹ Gazzâlî, “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhid”, 86 Gazzâlî farklı eserlerinde de zikrettiği iman ve tasdik arasındaki ilişkiyi burada şöyle ifade etmektedir: “Aslında bilgi (*ilm*), dilin kökeninde ‘iman’ olarak isimlendirilen şeydir, çünkü iman doğrulamaktan (*tasdik*) ibarettir ve kalple yapılan her tasdik bir bilgidir. Bu bilgi güçlü olursa ‘kesin bilgi’ (*yakîn*) olarak adlandırılır.” Esasında burada da bilginin güçlü hali olan *yakîn* ayrıştırılmaktadır. Bizim metinde de işaret etmek istediğimiz bu ayrımdır.

¹³⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 184 vd.; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 283 vd. *Câzim* ve *yakîn* kavramlarının her ikisi de çoğu zaman “kesin” şeklinde tercüme edilmektedir. Fakat burada bu iki kavram arasındaki kullanım farkı önemli olduğundan *câzim*, keskin şeklinde; *yakîn* ise kesin bilgi şeklinde tercüme edilecektir.

cezmen) şeklinde adlandırmakta ve bunu hem halka hem de kelâmcıların büyük çoğunluğuna atfetmektedir. Nefsin tatmin olduğu ve sükûna erdiği üçüncü hal ise Gazzâlî'ye göre *zandır*. Bu ancak tecrübeler ve karineler neticesinde tevâtüre ulaşması durumunda bilgi ifade eder. Hadisçiler ise bunların tamamını *ilim* ve *yakîn* olarak adlandırmaktadır. Gazzâlî ilk iki hal ile alakalı olarak ayrıca şunları belirtmektedir: “Birkaç muhakkik alim dışında hemen herkes ikinci hali de *yakîn* olarak adlandırmış ve birinci hal ile ikinci hal arasında bir ayrım gözetmemiştir. Doğru olan birinci halin *yakîn* olması, ikinci halin *yakîn* sayılmasının ise hata teşkil etmesidir.”¹³¹

Buradan Gazzâlî'nin burhana dayalı kesin (*yakînî*) bilgi ile keskin inanç (*câzim i'tikâd*) arasında bir ayrım yaptığı ve bu ayrımı önemseydiği anlaşılmaktadır. *Munkız*'da yer alan ilim ile iman arasındaki ayrım da bunun üzerinden düşünülebilir. Yukarıda nübüvvetin imkânı ve vukû bulmasıyla alakalı yer verilen anlatı bu çerçevede düşünülecek olursa, bu noktada *yakînî* bilginin ancak *zevk* yoluyla meydana geleceği fakat bununla birlikte henüz başlangıçta ortaya çıkan bir *zevkin* yahut astroloji ve tıp ilminde yer alan bilgilerin delâletinin, nübüvvetin aslına dair inancın meydana gelmesi için yeterli olacağı anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin nübüvvetin tespitine dair önerdiği yöntemin anlaşılmasında da bu çerçevenin dikkate alınması yararlı olacaktır.

3.2. Nübüvvetin İspatında Ahlâk Delili

Gazzâlî'nin *Munkız*'da tercih ettiği nübüvveti tespit metoduna dair büyük ihtimalle en erken tespit Fahreddin Râzî'ye aittir. Râzî, *Muhassal*'da Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatında üç yol olduğunu dile getirir. Bunlar mucize, ahlâk ve önceki peygamberler

¹³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 1/134–138; Gazzâlî, *İslâm Hukukunun Kaynakları*, 106–108. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Gazzâlî “birkaç muhakkik âlim dışında hemen herkesin ikinci hali de *yakîn* olarak adlandırmış” olmasını dile getirmekle beraber, kendisi de zaman zaman *yakîn* ifadesini sıkı anlamıyla değil müsamahalı bir biçimde kullanır. Gazzâlî'nin yer verdiği bu ayrımı İbn Sînâ, *Burhân*'ın başında zikretmektedir. Gazzâlî *Mi'yâr*'da bu ayrımı *Burhân*'a benzer bir biçimde kullanır. Tam olarak *i'tikâd-ı câzim* – ilim şeklindeki karşıtlığı ise Tehânevî'nin *Keşşâf*'ında *Mutavvel*'den aktarımla bulmak mümkündür: “*i'tikâd* kelimesinin iki anlamı vardır. Bunlardan biri meşhur olandır ve bu durumda şüpheye açık keskin zihnî hüküm anlamına gelir.(...) Meşhur anlamıyla *i'tikâd*, ilmin karşıtıdır.” Tehânevî, “*el-İ'tikâd*”, *Keşşâfu istulâhâtı'l-fünûn*; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, *Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 1 vd.; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm: İlmin Ölçütü*, thk. Hasan Hacak, çev. Ali Durusoy – Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 248 vd.

tarafından peygamberliğinin müjdelenmesi (*beşâirü 'n-nübüvve*) şeklinde ifade edilebilir. Râzî ahlâk yolunu; böylesine bir ahlâkın, fiillerin, hükümlerin ve yaşantının ancak nebîlerde bir araya gelebileceği şeklinde ifade etmiştir. Ona göre bu Câhız'ın tercih ettiği yoldur ve Gazzâlî de *Munkız*'da bu yola kanaat getirmiştir.¹³²

Râzî, sonrasında bu delilin zayıf olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre, güzel ahlâk en uç noktasına vardığında dahi ancak sahip olunan faziletlerle diğer insanlardan ayrılmak anlamına gelmektedir. Fakat bu başlı başına nübüvvete delâlet edecek bir şey değildir. Nitekim filozoflardan faziletli olanların ahlâkıyla alakalı hayret verici hikayeler nakledilmektedir. Fakat bu onların peygamber oldukları anlamına gelmez.¹³³

Râzî'nin *Muhassal*'ı üzerine Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) kaleme almış olduğu şerhi neşreden Muhsin Bîdârfer, Râzî'nin Gazzâlî'yle alakalı ifadelerine dair kendisinin *Munkız*'da böyle bir şeye rastlamadığını, fakat müellifin *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn* adlı eserinde böyle bir düşüncenin yer aldığını belirtmekte ve ilgili yeri aktarmaktadır.¹³⁴ Bu tespitlerin değerlendirilmesi için öncelikle Câhız'ın ahlâk delili gözden geçirilmeli, sonra Gazzâlî'nin *İhyâ*'da yer alan kısmı bununla karşılaştırılmalı ve en nihayetinde *Munkız*'da buna benzer bir delilin yer alıp almadığı tartışılmalıdır.

Câhız, *Hücecü 'n-nübüvve* başlıklı risalesinde Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair son delil olarak ahlâk delilini dile getirmektedir. O bu delili önce kısa bir biçimde ifade etmekte, sonra onu ayrıntılandırmaktadır. Delilin kısa biçimde ifadesi şu şekildedir: “Diğer bir delil ancak *havâs* tarafından bilinmektedir. Ve *havâs* onu dile getirdiği vakit, *avâm* da bu konuda *havâs* gibi olur. Bu delil, ne kendisinden önceki bir kimsede ne de kendisinden sonraki bir kimsede bir araya gelmiş ahlâk ve fiillerdir.”¹³⁵ Câhız bu ifadelerin sonrasında söz konusu ahlâk ve fiillerin neler olduğunu sıralamaktadır. Öyle görünüyor ki Câhız'ın yer verdiği bu delil tam olarak Râzî'nin ifade ettiği gibidir ve Râzî'nin eleştirisi Câhız'ın delili için geçerlidir.

¹³² Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 187.

¹³³ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 190.

¹³⁴ Hâce Nasîrüddin Tûsî, *Telhîsu 'l-muhassal ev nakdü 'l-muhassal*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: Bîdâr, 2019), 628.

¹³⁵ Câhız, *Hücecü 'n-nübüvve*, 280.

Gazzâlî'nin *İhyâ*'da, "Maişet Âdâbı ve Nübüvvet Ahlâkı" bölümünde yer verdiği delil ise şu şekildedir:

Bil ki: Aleyhissâlâtu vesselâmin ahvâlini müşahede eden veya ondan işitilen haberlere kulak veren kimsede -ki o haberler onun ahlâkını, fiillerini ve ahvâlini, (...) barındırmaktadır- bunların beşerî kuvvenin bulup çıkardığı bir yol vasıtasıyla edinilmediğine dair hiçbir şek ve şüphe kalmaz. Aksine bunun *semâvî bir teyide ve ilâhî kuvvete* dayanmaksızın olması tasavvur edilemez. Ayrıca bunların tamamı yalancı ve aldatici bir kimse için düşünülemez. Dolayısıyla onun ahvâli ve şemâilî onun doğruluğuna (*sıdk*) dair katî delillerdir. Öyle ki hâlis bir çöl Arabı onu görür ve şöyle derdi: "Allah'a yemin olsun ki, bu yalancı bir kimsenin yüzü değildir." Böylece onun doğruluğuna yalnızca şemâiline bakarak şahitlik ederken, düşün bakalım onun ahlâkını gözleyen ve tüm kaynakları ile onu tatbik edenin durumu nasıl olur?¹³⁶

İlk bakışta semâvî teyit ve ilâhî kuvvet ifadeleri dikkate alınarak Gazzâlî'nin burada, tıpkı Câhız'ın yaptığı gibi ahlâktan hareketle nübüvveti ispat ettiği düşünülebilir. Fakat bu ifadeler şu şekilde de anlaşılabilir: bu derece bir ahlâkî üstünlüğe erişmek, bu kimse nebî olsun olmasın, ancak ilâhî güç yardımıyla mümkündür. Böyle düşünüldüğünde söz konusu ahlâkî üstünlük, doğrudan nübüvveteye değil bir çeşit ilâhî yardıma delil olacaktır. Gazzâlî'nin devamında dile getirdiği düşüncelerden ise ahlâkî üstünlüğün o kişinin doğruluğuna (*sıdk*) delil olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eğer bu kimse nebî olduğunu iddia ediyorsa onun nübüvveti tasdik edilmelidir. Nübüvvet iddiası söz konusu değilse, bu delil o kimsenin doğrudan nübüvvetine dair bir yargıda bulunmamaktadır.

Gazzâlî'nin burada dile getirdiği delil için Râzî'nin eleştirisinin geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî bu delil ile Râzî'nin bahsettiği faziletli filozofların muhakkak bir ilâhî yardım sayesinde bu ahlâkî üstünlüğe eriştiklerini ve bu ahlâkî üstünlüklerinin onların doğruluğunu göstereceğini ifade etmiş olmaktadır. Delilin nübüvveteye delil olması ise ancak böylesine ahlâkî üstünlüğe sahip kimsenin nübüvvet iddiasında olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Nitekim Tûsî de şerhinde Râzî'ye muhalefet ederek fiiller ve ahlâk ile delil getirmenin güçlü bir yol olduğunu belirtmiş ve bunu şöyle açıklamıştır: "Muhakkak ki bu [üstün ahlâk ve fiiller] onun iddiasında doğruluğuna tanıklık eder ve bu [nübüvvet iddiası] da ondan sâdır olmuştur."¹³⁷

¹³⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 772.

¹³⁷ Tûsî, *Telhîsu'l-muhassal ev nakdü'l-muhassal*, 629.

Bu bağlamda dönüp *Munkız*'a bakacak olursak, *Munkız*'da bahsi geçtiği üzere farklı bir yaklaşım bulunmakla birlikte burada tasvir edilene benzer bir ahlâk deliline rastlanmaz. Dolayısıyla bu bakımdan Râzî'nin ahlâk deliliyle alakalı *Munkız*'a işaret etmesinin hatalı, Bîdârfer'in *İhyâ*'ya yönlendirmesinin ise doğru olduğu söylenebilir.

3.3. Âriflerin Yöntemi

Gazzâlî'nin *Munkız*'da nübüvvetin tespitiyle alakalı önerdiği metodun anlaşılması, sistematik bir tahlili ve onun eserlerinin takibini gerekli kılmaktadır. Bir önceki başlık altında yer verilen ve bu iki başlıkta inceleneceği belirtilen *Munkız*'daki mucize pasajında Gazzâlî'nin kullandığı ifadeler şu şekildeydi: “Nübüvvete dair kesin bilgiyi (*yakîn*), bu yolla elde etmeye çalış. Yoksa asanın ejderhaya dönüşmesi ve ayın ikiye yarılmasıyla değil.”¹³⁸ Bu ifadeler Gazzâlî'nin nübüvveti tespit metoduyla alakalı düşüncelerinin çekirdeğini oluşturmaktadır. O nübüvvetin tespitinde [a] mucizenin delâletinin tek başına herkes için güvenilir bir yol olmadığını, dolayısıyla başka bir yöntemle buna dair bilginin sağlanması gerektiğini düşünmektedir. Önerilen yöntem ise *Munkız*'da şöyle takdim edilir:

[b] Eğer belirli bir kimsenin peygamber olup olmadığı hususunda sende bir şüphe durumu (*şek*) oluşursa, bu konuda kesin bilgi (*yakîn*) ancak onun hallerini bilmekle elde edilebilir. Bu da ya hallerini gözlemlemek veya hakkındaki tevâtür yoluyla gelen haberleri işitmek suretiyle olur. Nitekim tıp veya fıkıh ilmini bildiğinde, tabipleri ve fakihleri hallerini bizzat gözlemleyerek, eğer gözlemleme imkânın yoksa sözlerini işiterek tanıyabilirsin. Yine İmam Şâfiî'nin fakih, Galen'in de tabip olduğunu *başkalarını taklit etmeksizin*, bizzat kendin fıkıh ve tıbbı dair bir şeyler öğrenerek ve onların kitapları ile yazılarını inceleyerek kesinlikle bilirsin. Böylece o ikisinin durumlarıyla ilgili zorunlu bir bilgiye sahip olursun. Aynı şekilde *eğer nübüvvetin manasını* anladıysan, Kur'ân ve hadisleri iyice incele! Böylece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvet derecelerinin zirvesinde olduğunu zorunlu olarak bilirsin.

[c] Bu bilgini, onun ibadetler hakkında söylediklerini uygulayarak ve ibadetlerin kalplerin tasfiyesindeki etkisini bizatihi yaşayarak desteklemelisin. Nitekim o nasıl da doğru söylemiştir: “Kim bildiğiyle amel ederse, Yüce Allah ona bilmediklerini öğretir.” (...)

¹³⁸ Gazzâlî, *el-Münkız*, 55.

Bunları bin defa, iki bin defa hatta binlerce defa tecrübe ettiğinde, içinde hiçbir kuşkunun olmadığı zorunlu bir bilgi elde edersin.¹³⁹

Bu yöntemle alakalı dikkat edilmesi gereken ilk husus onun iki kısımdan meydana geldiğidir. Birinci kısım [b] tamamen şüphe durumunda olan bir kimsenin, belirli bir iddia sahibinin nübüvvetine dair bilgiyi nasıl elde edeceğiyle alakalı yol göstermektedir. İkinci kısım [c] ise bir şekilde inanç ortaya çıktıktan sonra bunun nasıl destekleneceği ve kuvvetlendirileceği konusunda rehberlik etmektedir.

İkinci kısım, yani [c] nebînin yönlendirdiği şekilde hareket ederek bunun etkilerini insanın kendi nefsinde gözlemlemesi oldukça anlaşılır ve açıktır. Fakat bu, inancın ortaya çıkmasından sonraki bir aşamadır. Oysa nübüvvetin tespitinde sorun olan mesele, belirli bir kimsenin nübüvvet iddiasının doğrulanması, dolayısıyla henüz yokken böyle bir inancın şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde tesis edilmesidir. Bu ise yöntemin ilk kısmıyla [b] alakalıdır. Nitekim Râzî'nin ahlâk delili değerlendirmesi *Munkız*'la alakalı olarak dikkate alınacak olsaydı, bu değerlendirme ilk kısım yani [b] peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin ahvâli ve sözlerinin incelenmesi yoluyla inancın/tasdikin ortaya çıkması hakkında olmalıdır. Richard Frank, Salih Sabri Yavuz ve Frank Griffel gibi çağdaş araştırmacılar ise öncelikle yöntemin [c] dinî pratiklerin tesirlerinin tecrübe edilmesi diyebileceğimiz ikinci kısmına ortak bir biçimde yer verir. Belirtildiği üzere bu kısmın açıklığından ve anlaşılabilirliğinden olsa gerek, onlar arasında [c] pratiklerin tesirlerinin gözlemlenmesi kısmıyla alakalı yorumlarda herhangi bir farklılık göze çarpmaz.¹⁴⁰

Eserlerin incelenmesi şeklinde adlandırabileceğimiz yöntemin ilk kısmı [b] ise bir miktar kapalılık arz etmektedir. Zira Gazzâlî burada *nübüvvetin anlamından* hareketle Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler değerlendirildiğinde, Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair zorunlu bir bilgi elde edileceğini dile getirir. Fakat İmam Şafî ve Galen örneklerinde eserlerin kendisi üzerinden değerlendirileceği fıkıh ve tıp şeklindeki ilimler bilinir olmasına rağmen,

¹³⁹ Gazzâlî, *el-Munkız*, 54. Pasajdan önceki kısımla beraber [a], [b] ve [c] şeklinde yapmış olduğumuz ayırım önerilen yöntemin farklı unsurlarının takibini kolaylaştırmak amacıyla. Bu başlığın devam eden kısmında da bu ayırma riayet edilecektir.

¹⁴⁰ Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 67–68; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 184–186; Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 316; Griffel, “al-Ğazâlî's Concept of Prophecy”, 141–144.

nübüvvetin anlamı ifadesi yoruma açık bir ifadedir. Adı geçen araştırmacılar da bu kısmı farklı şekillerde yorumlamışlardır.

Richard Frank, daha önce nübüvvetin imkânı ve vuku bulması bağlamında ifade edilen, ancak nübüvvetin birtakım özelliklerinin tecrübe edilmesinden (*zevk*) sonra tasdikini gerçekleştirebileceği düşüncesini dikkate alarak, burada geçen nübüvvetin anlamı ifadesini de *zevk* yoluyla elde edilen bir bilgi olarak yorumlar. Onun yorumuna göre kendisi nübüvvetin bazı özelliklerini (*havâs*) tecrübe etmiş ve böylece nübüvvetin anlamını idrak etmiş bir kimse, başka birindeki nübüvveti de tespit edebilecektir.¹⁴¹

Yavuz'un ise nübüvvetin anlamı ifadesini nasıl yorumladığı çok açık değildir. O Gazzâlî'nin önerdiği yöntemi tasvir ettikten sonra onun ikinci yani [c] dinî pratiklerin etkilerinin tecrübe edilmesi kısmını öne çıkarmakta ve yöntemin bu yönünü vurgulamaktadır. Öyle ki Yavuz, Gazzâlî'nin nübüvvetin imkânı ve vuku bulması bağlamında *zevke*, yani bir anlamda tecrübeye verdiği önemi de dikkate alarak burada yer alan yöntemi "Sübjektif (Tecrübî) Delil" şeklinde adlandırmaktadır. Özetle Yavuz'a göre Gazzâlî'nin nübüvveti tespit yöntemi, peygamberin getirdiği esasların uygulanarak onun nefiste etkilerinin gözlenmesi ve bu şekilde peygamberlik iddiasında olan kimsenin doğrulanması şeklindedir.¹⁴²

Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı* başlıklı kitabında *Munkız*'da yer alan bu yöntemi kısaca yorumlamaktadır. Onun buradaki yorumu Yavuz'unkine oldukça benzer çünkü o burada yöntemin yalnızca [c] pratiklerin tecrübesi kısmını dikkate alır. Kısaca ifade etmek gerekirse Griffel, Gazzâlî'nin sûfilerin görüşlerinden etkilendikten sonra peygamberin tasdikinde mucize dışında bir yolu benimsediğini ifade eder. Bu yol, peygamberin fiillerinin nefsimizdeki olumlu tesirini hissetmemizdir. Bunun gerçekleşmesi halinde onun gerçek bir peygamber olduğunu açık bir biçimde anlarız.¹⁴³

Diğer taraftan Griffel, daha önce Gazzâlî'nin nübüvvet anlayışıyla alakalı yazmış olduğu makalesinde bu yöntemi ayrıntılı bir biçimde tahlil etmekte ve burada [b] eserlerin

¹⁴¹ Frank, *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, 67 vd.

¹⁴² Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 64, 184-186, 211.

¹⁴³ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 316.

incelenmesi kısmına dair de yorumlara yer vermektedir. Griffel bu makalede, Gazzâlî'nin Eş'arîlerin şeriat öncesi bilgisizlik bakış açısından bir kopuşu temsil ettiğini vurgulamaktadır ve bu yöntemi de o bağlamda değerlendirir. Her ne kadar bu yöntemde şeriat vârit olmadan önce birtakım fiillerle alakalı iyi-kötü şeklinde hüküm verilebileceği düşüncesi yer almasa da nübüvvete dair sahip olunan nazarî bilgiye dayanarak nübüvvet iddiasının değerlendirilmesi söz konusudur. Griffel'a göre, Gazzâlî'nin önerdiği yöntemde peygamberin doğruluğuna dair bilgi tecrübe yoluyla elde edilmektedir. Fakat bu tecrübî bilgi, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin halleri ve sözlerinin, kişinin daha önce sahip olduğu bilgilerle karşılaştırılması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla şeriat öncesinde, peygamberin fiillerinin meydana getireceği tesirle alakalı teorik bir bilgi söz konusudur. Sıradan bir kimse için karşılaştırma yapacağı bu bilgiler, nefse dair kendi kişisel tecrübeleri olabilir ve bu kimse Kur'ân ile hadislerin nefsini nasıl etkilediğini dikkate alabilir. Fakat Gazzâlî gibi ilim ehli kimseler için, bir peygamberin doğrulanmasındaki ölçüt; onun sözlerinin ve fiillerinin, İbn Sînâcî ilmi'n-nefs literatüründe yer aldığı haliyle, nefse dair bilgilerin gerçek bir peygambere attettiği kriterleri taşıması ve etkileri oluşturmalarıdır. Zira Gazzâlî'nin ifadesiyle peygamberler kalplerin (nefislerin) tabipleridir. Dolayısıyla nübüvvete dair teorik bilgi ilmi'n-nefte yer almaktadır.¹⁴⁴

Özetleyecek olursak, Yavuz burada yer alan yöntemin [c] pratiklerin tecrübe edilmesi kısmını ön plana çıkarmaktadır. Fakat nübüvvetin tespitinde mesele mutlak şüphe halindeki bir kimsenin belirli bir kişinin nübüvvetine dair inancının meydana gelmesidir. Dolayısıyla [b] eserlerin incelenmesi şeklindeki ilk kısım burada daha önemli bir yerde durmaktadır. Richard Frank ve Frank Griffel ise nebînin halleri ile sözlerinin kendisiyle karşılaştırılacağı şeriat öncesi bir bilgi olarak *nübüvvetin anlamı* ifadesini yorumlamaktadırlar. Richard Frank bu ifadeyi, *zevk* şeklinde ifade edilen tasavvufi tecrübe neticesinde ortaya çıkan bir bilgi olarak değerlendirirken, Frank Griffel'a göre Gazzâlî için *nübüvvetin anlamı* ilmi'n-nefte nebîlere atfedilen özelliklere dair teorik bilgilerdir.

¹⁴⁴ Griffel, "al-Ġazālî's Concept of Prophecy", 141–144.

Söz konusu yorumlara dair değerlendirmelere geçmeden evvel *Munkız*'da sunulan bu yöntemle alakalı bazı durumları belirginleştirmekte yarar vardır. Öncelikle burada alıntılanan kısmın Gazzâlî'nin bu yöntemle alakalı tek açıklamaları olmadığını belirtmek gerekir. *Munkız*'ın farklı bölümlerinde bu yöntemi açıklayıcı unsurlar bulunabileceği gibi Gazzâlî *Munkız* öncesinde de bu yöntemi dile getirmektedir. Öyle ki, önceki başlıkta yer alan sihir ve büyü şüphesiyle alakalı kısım dikkate alınacak olursa, Gazzâlî'nin bu yöntemin temelini oluşturan [a] mucize üzerinden nübüvvetin ispatının herkes için güvenilir bir yol olmadığı düşüncesi *İhyâ*'ya kadar geri götürülebilir.¹⁴⁵

Bununla birlikte Gazzâlî külliyyatı içerisinde bu yöntemle alakalı burada yer alan anlatı ve daha fazlasıyla karşılaştığımız ilk eser *el-Kıstâsu'l-mustakîm*dir. Gazzâlî, *Kıstâs*'ta bu yöntemi mucizenin alternatifi olarak konumlandırmakta ve “Âriflerin Yöntemi (*tarîku'l-ârifîn*)” şeklinde ifade etmektedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla her ne kadar bu adlandırma yöntemin içeriğiyle alakalı, üzerinde duracağımız üzere, ilk bakışta yanıltıcı bir fikir verse de yazara sadık kalmak adına yöntemin bu şekilde anılması daha doğru olacaktır. Bundan başka söz konusu yöntemin Gazzâlî'nin eserlerine bu şekilde yayılmış olması, onun ciddiye alınmasının gerekliliğini teyit etmekte ve anlaşılması noktasında bizi yöntemin farklı yerlerde bulunan unsurlarını dikkate almaya sevk etmektedir.

3.3.1. Tasavvufî tecrübe ve âriflerin yöntemi

Nübüvvetin anlamı ifadesinin ne şekilde anlaşılması gerektiği ile alakalı sorgulamaya, Richard Frank'ın “nebinin özelliklerine dair zevk yoluyla erişilen kesin bilgi” şeklindeki yorumunun incelenmesiyle başlanabilir. Bu durumda Gazzâlî'nin âriflerin yöntemi olarak adlandırdığı yöntem, [b] eserlerin incelenmesi kısmı dikkate alındığında, ancak böylesi tasavvufî tecrübeye sahip bir kimse tarafından uygulanabilecek bir yöntem olarak değerlendirilecektir. Zira ancak böyle bir kimse, nübüvvetin özelliklerine dair kendi

¹⁴⁵ Bk. “2.2 Mucize ve Sihir”

¹⁴⁶ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-mustakîm*, s. 124 vd. Gazzâlî burada söz konusu yöntemi tam olarak şöyle ifade eder: “Hz. Muhammed'in (s.a.s.) doğruluğuna (*sıdk*) dair bilginin (*marifet*) açıklanmasında mucizelerden daha anlaşılır ve daha güvenilir bir yöntem: o ki *âriflerin yöntemidir*...” Gazzâlî burada söz konusu yöntemi muhatapına ayrıntılı bir biçimde açıklamaktadır. Eserin ilerleyen kısmında ise burada yer alan anlatısının bir kısmını tekrarlar. Bk. s. 158.

tecrübesinden hareketle gerçek bir peygamberi sahtesinden ayırt edebilir. Nitekim ârif kelimesinin genel kullanımı da bunun tasavvufî tecrübe ile ilişkilendirilmesini desteklemektedir.¹⁴⁷

Fakat bu yorumun yalnızca *Munkız*'da yöntemin bulunduğu bağlam dikkate alındığında dahi hatalı olduğu söylenebilir. Çünkü Gazzâlî bu yönleme dair anlatısından hemen sonra şu değerlendirmelere yer verir:

Dolayısıyla bu gibi harikulade olaylar, senin tüm nazarındaki delil ve karinelere sadece biri olsun. Böylece kaynağını tam olarak belirleyemediğin zorunlu bir bilgi elde edersin. Bu husus, bir topluluk tarafından kendisine mütevâtir bir haber verilen kimsenin durumuna benzer. Bu kimsenin söz konusu *yakînî* bilginin, belirli bir kişinin sözünden kaynaklandığını söylemesi mümkün değildir. Aksine o, bu bilginin [tam olarak] nereden geldiğini bilmemektedir. O (bilgi), rivayetlerin tümünden çıkmadığı gibi, tek tek haberlerin değerlendirilmesiyle de oluşmamaktadır. İşte *ilme dayalı güçlü inanç (el-îmânu'l-kaviyyu'l-ilmî)* budur.

Tatmak (*zevk*) ise bizzat görmek ve elle tutmak gibidir. Bu ise ancak sûfilerin yolunda bulunur...¹⁴⁸

Dikkat edilecek olursa Gazzâlî burada *zevki*, ancak önerdiği yöntemle alakalı değerlendirmelerden sonra daha üst bir seviye olarak dile getirmektedir. Dolayısıyla nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin halleri ve sözlerinin kendisi üzerinden değerlendirileceği *nübüvvetin anlamına* dair bilgi, *zevk* veya bir başka ifadeyle tasavvufî tecrübeden önce edinilmiş olmalıdır. Nitekim Gazzâlî *Munkız*'da, tasavvuf yoluna giriş sürecini anlattığı kısımda, henüz tasavvuf yoluna girmemişken şer'î ve aklî ilimlere dair tevarüs ettiği bilgiler ve onlar hakkında incelemelerinde izlediği yöntemler sayesinde kendisinde Allah Teâlâ'ya, nübüvvet ve ahiret gününe dair *yakînî* bir iman hasıl olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî'nin bu *yakînî* imanının kendisinde nasıl oluştuğuna dair açıklaması yukarıdaki alıntıyla dikkat çekici derecede benzerdir: “Bu üç iman esasının köklü bir şekilde nefsimi yerleşmesi yazılmış belirli bir delille değil, bilakis ayrıntılı olarak anlatılamayacak sebepler, karinelere ve tecrübelerle gerçekleşmişti.”¹⁴⁹

Bu durumda *zevk* nebînin tespitinde daha üstün bir bilgi sağlamakla birlikte Gazzâlî'nin burada önerdiği âriflerin yönteminin *zevk* öncesi bir bilgi yöntemi olduğu söylenebilir.

¹⁴⁷ Süleyman Uludağ, “Ârif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Haziran 2022).

¹⁴⁸ Gazzâlî, *el-Münkız*, 55.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *el-Münkız*, 42.

Buradaki ifadelerinden hareketle Gazzâlî'nin de tasavvuf yoluna girip birtakım tecrübeler yaşamadan evvel, bu yöntemle nübüvvete dair *yakînî* bir imana eriştiğini dile getirdiği düşünülebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde Gazzâlî için nübüvvetin tespitinde iki güvenilir yol olduğu anlaşılır. Birincisi *zevk* ile ifade edilen tecrübe sayesinde daha üstün bilgi veren tasavvufî yol iken, ikincisi böylesi bir tecrübe olmaksızın da nebînin tespitine imkân veren âriflerin yöntemidir.

Ayrıca Gazzâlî'nin yalnızca *Munkız*'daki ilk anlatısında yer verdiği [c] ibadetlerin nefisteki tesirlerinin tecrübe edilmesi kısmının âriflerin yöntemi ile tasavvufî yol arasında bir köprü konumunda olduğu düşünülebilir ki bu durum üzerinde tezin ilerleyen kısmında ayrıca durulacaktır. Fakat *Kıstâs*'ta âriflerin yönteminin anlatıldığı ikinci sunumda tasavvufî yoldan söz edilmemesine ilaveten Gazzâlî'nin âriflerin yöntemini anlattığı diğer üç sunumun hiçbirinde [c] ibadetlerin tesirlerinin tecrübe edilmesinden söz etmemesi; [a] mucizenin yetersizliği ve [b] nübüvvetin anlamından hareketle nübüvvetin bilinmesi kısımlarından oluşan âriflerin yönteminin nübüvvetin tespitinde Gazzâlî'ye ait müstakil bir öneri olduğuna işaret eder.¹⁵⁰

Nübüvvetin tespitinde âriflerin yöntemi önerisinin tasavvufî yoldan farklı olduğuna ve *nübüvvetin anlamı* ifadesinin *zevk* şeklindeki bir tecrübe olarak yorumlanmaması gerektiğine dair bir başka delil ise *Munkız*'ın son kısımlarında, Gazzâlî'nin filozofların da nübüvveti kabul etmesi gerektiğini vurguladığı yerde karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî, *Munkız*'da daha önce yukarıdaki alıntıda yer aldığı haliyle geçen âriflerin yöntemini, bu bağlamda farklı bir biçimde tekrar dile getirir. Ona göre nasıl ki yıldızlar ve ilaçlar konusunda birtakım özelliklerin (*havâs*) olduğu kabul ediliyorsa, ibadetlerle alakalı da aklın erişemediği ve fakat peygamberin idrak ettiği bu tarz özelliklerin (*havâs*) olabileceği kabul edilmelidir. Bir kimse buna itiraz olarak, yıldızlar ile ilaçlar konusunda söz konusu olan bu özellikleri deneyerek tecrübe ettiğini ve bundan hareketle bunların doğruluğuna kanaat getirdiğini; nebînin haber verdiği konularda ise böyle bir tecrübesinin söz konusu olmadığını dile getirebilir. Gazzâlî buna cevaben ilk olarak itirazı dile getirenin durumunu belirginleştirir. Bu kimse, ilk aşamada kendisinden önce bu konularda tecrübesi olan ve

¹⁵⁰ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-mustakîm*, 132, 158.

bu tecrübelerini aktaranları taklit etme konumundadır. Daha sonra bunları kendisi de tecrübe ederek onların doğruluğuna dair bir bilgiye erişir. Gazzâlî bu kapının nebevî bilgilerle alakalı olarak da açık olduğunu belirtir. Veliler şariatın vârit olduğu her konuyu tecrübe etmiş ve onlar hakkında hakkı müşahade etmiştir. Bir kimse onların yolundan giderek bu tecrübelerin bazısını kendisi bizzat idrak etme imkânına sahiptir.¹⁵¹ Rahatlıkla anlaşılabilceği üzere Gazzâlî burada öncelikle tasavvufî yolun zevk şeklindeki bilgiyi tecrübe etmek isteyenlere açık olduğuna işaret etmektedir.

Devamında Gazzâlî, “Bunları her ne kadar tecrübe etmemiş olsan bile aklın, kesinlikle bunları doğrulaman ve bunlara uyman gerektiğine hükmeder.”¹⁵² diyerek hasta çocuğuna ilaç tavsiye eden ve uzman bir tabip olan müşfik baba ile nebî arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Nebînin şefkati ve manevî tıp alanındaki uzmanlığı ise onun haberleri ve hallerinin incelenmesiyle anlaşılacaktır. Gazzâlî anlatısının sonunda şunları kaydeder: “İşte Nebî’nin (s.a.s.) tasdikine dair zorunlu bilgi (*el-ilmu ’z-zarûrî*) bu şekilde elde edilir. Sen de bunu dene, Kur’ân’ı teemmül et ve hadisleri incele, neticede bunu apaçık bilirsin.”¹⁵³

Bu durumda Gazzâlî’nin bu yöntemi ifade ederken kullandığı ârif veya basiret ehli gibi ifadeler, peygamberi kıyaslayabileceği yetkin bir tasavvufî tecrübeye sahip ve bir anlamda velî konumundaki kimseyi ifade ediyor değildir. Gazzâlî’nin *İlcâm*’da avamdan olmayan kimseyle alakalı anlatımı âriflerin yöntemindeki ârifi daha iyi anlamamızı sağlayabilir: “Kendilerini marifet denizlerinde yüzmeyi öğrenmeye adayan, ömürlerini buna hasreden, yüzlerini dünyadan ve şehvî arzulardan çeviren; maldan, makamdan, halktan ve diğer zevklerden yüz çeviren, ilimler ve ameller konusunda yüce Allah’a samimi ve içten adanmışlar...”¹⁵⁴ Gazzâlî marifet denizlerine dalabilenlerin bu kimseler olduğunu fakat onların da çoğunun hedefe ulaşamadığını dile getirir. Belki de Gazzâlî âriflerin yöntemi veya basiret ehli kimselerin tuttuğu yol derken, burada anlattığı gibi bir çaba içerisinde

¹⁵¹ Gazzâlî, *el-Münkız*, 70.

¹⁵² Gazzâlî, *el-Münkız*, 70.

¹⁵³ Gazzâlî, *el-Münkız*, 71–72.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *Kelâm ve Halk: İlcâmü’l-‘avâm an ‘ilmi’l-keâm; el-Kânûnü’l-küllî fi’t-te’vîl*, çev. Mahmut Kaya – M. Cüneyt Kaya, nşr. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 44 vd.

olan kişilerin tercih ettiği yolu ifade etmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde söz konusu yöntem, öncesinde tasavvufi bir tecrübeyi gerektirmeyecektir.¹⁵⁵

Özetle, Gazzâlî her ne kadar velilerin yaptığı gibi ve sûfilerin yapmaya çalıştığı gibi tasavvufi yolla nübüvvete dair *zevk* şeklindeki bir bilgi elde edilmesini daha üstün bir yol olarak görse de onun önermiş olduğu âriflerin yöntemi böyle bir tecrübeyi gerektirmemektedir. Dolayısıyla *nübüvvetin anlamı* ifadesinin Richard Frank tarafından tasavvufi tecrübe ile elde edilen bir bilgi olarak yorumlanmasının, Gazzâlî'nin yine nübüvvetin imkânı ve vuku bulması bağlamında yapmış olduğu *zevk* vurgusundan kaynaklı bir yanılgı olduğu söylenebilir. Bu durumda nübüvvetin tespitiyle alakalı olarak âriflerin yöntemi henüz *zevk* şeklindeki bir tecrübeye sahip olmayan kimsenin de tatbik edebileceği bir yöntemdir.

3.3.2. İbn Sînâ ve âriflerin yöntemi

Frank Griffel'in *nübüvvetin anlamını* nefse dair teorik bilgiler şeklinde yorumlaması, aslına bakılırsa yöntemin tasavvufi tecrübeden bağımsız bir şekilde işlemesine olanak sağlamaktadır. Ayrıca Gazzâlî'nin *Munkız*'da bu yöntemi ele aldıktan hemen sonraki bölüme insanın kalp ile bedenden meydana geldiği ve peygamberlerin de kalp hastalıklarının tabiileri olduğu anlatısıyla başlaması, *nübüvvetin anlamı* ifadesinin bu şekilde yorumlanmasını destekler görünmektedir.¹⁵⁶ Fakat Griffel'in yorumuyla alakalı sorun, onun bu bilginin kaynağı olarak İbn Sînâ'nın ilmi'n-nefse dair kaleme aldığı eserleri ve genel olarak ilmi'n-nefs literatürünü göstermesidir. Dolayısıyla Griffel'a göre bu yöntem doğrultusunda nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin halleri ve sözleri, söz konusu literatürde peygamberlere atfedilen özelliklerle karşılaştırılmalıdır.

Griffel'in yorumunu değerlendirebilmek için *nübüvvetin anlamına* dair bilgilerin kaynağı olarak Gazzâlî'nin yöntem anlatısında nereye işaret ettiğini tespit etmek gerekir. Ne yazık ki *Munkız* bu noktada açık bir yarar sağlamaz. Fakat Gazzâlî'nin *Kıstâs*'ta yer alan

¹⁵⁵ Gazzâlî'nin düşüncesinde ârifin bu şekilde yorumlanmasıyla alakalı olarak bk. Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmâm Gazzâlî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 317 vd.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *el-Münkız*, 56–58.

âriflerin yöntemi anlatısı konuyla alakalı önemli birtakım unsurlar barındırır. Gazzâlî *Kıstâs*'ta yöntemi şöyle anlatır:

Bu tıpkı bir üstattan matematik öğrenmene benzer. *Öyle ki o sana matematik öğrettiğinde sen hem matematik öğrenmiş hem de bunun yanı sıra zorunlu olarak bir şey daha öğrenmiş olursun: üstadının matematikçi ve hesabı bilen biri olduğunu.* Yani üstadının öğretmesinden [yola çıkarak] onun hem ilmini hem de matematik bildiğine dair iddiasının doğruluğunu öğrenmiş oldun. İşte ben de Hz. Muhammed ve Hz. Musa'nın [nübüvvet iddialarında] doğruluklarına bu şekilde iman ettim. Ne ayın yarılması ne de asanın yılanı dönüşmesi sebebiyle değil. Çünkü böyle bir imana çok şüphe bulaşır ve güvenilir olmaz. Nitekim asanın yılanı dönüşmesiyle iman eden biri, Sâmirî'de olduğu gibi buzağının böğürmesiyle kâfir olur. Çünkü his ve şahadet aleminde zıtlasma (*te'âruz*) gerçekten çoktur.

Ben ise ölçüleri (mevâzîn) Kur'an'dan öğrendim. Daha sonra -Cevâhirü'l-Kur'an adlı eserimde ifade ettiğim gibi- ilâhiyata (teolojiye) dair hatta ahiret halleri, günahkarların azabı ve itaat edenlerin kazançlarına dair bütün bilgileri bu ölçülerle tarttım ve tamamının Kur'an ve hadislerle muvafık olduğunu gördüm. Böylece Hz. Muhammed'in doğru (*sâdık*) ve Kur'an'ın hakikat (*hakk*) olduğuna kesin bir biçimde kanaat getirdim. Yani tıpkı Hz. Ali'nin dediği gibi yaptım: 'Hakikati, kişilerle bilme; hakikati bil, böylece onun ehlini tanırsın.' Böylece Hz. Peygamber'in doğruluğuna dair bilgim zorunlu bir bilgi oldu. Bu tıpkı bir fıkıh meselesinde çok iyi münazara yapan sahih ve sarîh bir fıkıh ortaya koyan bir yabancı gördüğünde onun bir fakih olduğundan şüphe etmemene benzer. Bu şekilde onun fıkıh bilgisine dair elde ettiğin bilginin kesinliği, şayet o kimse bin tane asayı ejderhaya dönüştürse bundan hasıl olan bilginin kesinliğinden daha açıktır. Çünkü burada olayın iç yüzü açığa çıkana kadar sihir, tılsım, yanılsama gibi ihtimaller söz konusudur. Dolayısıyla buradan avam ve kelamcıların imanı gibi zayıf bir iman hasıl olur. Rubûbiyet penceresini gözleyen müşahede erbabının imanı ise bu şekilde (yani müşahede ile) olur.¹⁵⁷

Bu uzun alıntıda *nübüvvetin anlamı* ile alakalı olarak üzerinde durulması gereken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Gazzâlî'nin Hz. Muhammed'in doğruluğuna ve Kur'an'ın hakikat olduğuna kesin bir biçimde kanaat getirmesini sağlayan bilgilerdir. Bunlar pasajda ilâhî olanlara (teolojiye) dair bilgiler ve ceza ile mükâfat olmak üzere ahiret halleriyle ilgili bilgiler şeklinde ifade edilmiştir. Bu noktada bu bilgilerin *Munkız*'daki anlatıda Hz. Muhammed'in doğruluğunun bilinmesini sağlayan *nübüvvetin anlamı* ile bir ilişkisi olup olmadığı sorgulanabilir.

Gazzâlî *Munkız*'da peygamberlerin kalp hastalıklarının tabipleri olduğunu anlattığı bağlamda, kalp için Allah'ı tanınamamanın öldürücü bir zehir, nefsin arzularına uyarak O'na isyan etmeninse hasta eden bir illet olduğunu; öte yandan Allah'ı tanımanın (*marifet*)

¹⁵⁷ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-mustakîm*, 130 vd.

hayat veren bir panzehir, nefsin isteklerine karşı gelerek Hakk’a ibadet etmeninse şifa veren bir ilaç olduğunu dile getirir.¹⁵⁸ Ayrıca *İhyâ*’da insanın kemâlini tartışırken Allah’a, O’nun sıfatlarına, fiillerine, yer ile göklerin *melekût*undaki Allah’ın hikmetine ve dünya ile ahiretin düzeniyle alakalı hususlara dair bilginin (*marifet*) hakiki kemâl olduğunu, zira ölümden sonra insanla birlikte kalanın bunlar olduğunu belirtir.¹⁵⁹ Öyle görünüyor ki Gazzâlî’ye göre peygamberin kalp tabibi olmasının anlamı, insanların kalpleri için birer hastalık olan dünyevî arzulardan yüz çevirip ilâhî olanın bilgisine yönelmelerini sağlamasıdır. Bu bilgi insanın yetkinliğinin ölçüsü olduğu gibi, kişinin ahiret hayatıyla alakalı belirleyici olan da odur. Dolayısıyla *Munkız*’da yer alan *nübüvvetin anlamı* ifadesi, peygamberlerin kalp tabipleri olması ve *Kıstâs*’ta nübüvvete dair bilginin elde edilmesi bağlamında dikkate aldığı bilgiler arasında böylesi bir uyumluluktan söz edilebilir.

Nitekim Gazzâlî, *Cevâhir*’de sıraladığı ayetlerden çıkarılan sonuçları ele aldığını ifade ettiği *Erba’în* içerisinde, Hz. Muhammed’in insanlarla olan ilişkisini bu doğrultuda oldukça veciz bir biçimde dile getirir: “İnsanları Allah Teâlâ’ya yaklaştıran ne varsa onlara her birini emretmiş ve bu yolda rehberlik etmiştir; diğer taraftan onları ateşe yaklaştıran ve Allah Teâlâ’dan uzaklaştıran her ne varsa yasaklamış ve onlara götüren yolu bildirmiştir.”¹⁶⁰ Buradan yukarıda *Kıstâs*’tan yaptığımız uzun alıntıyla alakalı ikinci mesele olan, *nübüvvetin anlamına* dair bilginin hangi kaynaktan elde edildiği meselesine geçilebilir.

Burada yer alan matematik örneği aslına bakılırsa tıp ve fıkıh ilimleri gibi bir örnektir. Fakat matematik örneğinin hususi bir yanı vardır. Bu örnek, bilginin edinildiği kaynak ile iddia sahibinin doğrulandığı eserin aynı olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki kişi sahip olduğu zihinsel kabiliyetler sayesinde hocasından matematik ilmini öğrenme imkânına

¹⁵⁸ Gazzâlî, *el-Munkız*, 56.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 6/287 vd. Gazzâlî yine *İhyâ*’nın tövbe kitabında tüm şariatların temel hedefinin insanları Allah Teâlâ’ya ve O’nunla *likâ* saadetine erdirmek olduğunu, bunun ise ancak Allah’a, sıfatlarına, kitaplarına ve resullerine dair marifet ile gerçekleştiğini dile getirmektedir. Gazzâlî’ye göre nebilerin gönderilmesindeki nihai amaç budur. Gazzâlî’nin bu bilginin kaynağı olarak hem basiret nurlarını hem de şariatın işaretlerini göstermesi ele aldığımız mesele açısından önemlidir. Krş. Gazzâlî, *İhyâ*, 7/68.

¹⁶⁰ Gazzâlî, *el-Erba’în fî usûli’l-dîn* (Cidde: Dârü’l-Minhâc, 2017), 85. Gazzâlî buradan sonra şöyle devam eder: “Zira bunlar öyle şeylerdir ki bir başına akıl ve zekâ bunlara dair bilgi sağlamaz. Aksine onlar nebilerin kalplerine *Hazîretü’l-Kuds*’ten keşfolunan sırlardır.” Ayrıca *Erba’în*’in ayetlerden çıkarılan sonuçlar olma durumuyla alakalı olarak bk. Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, 44; Gazzâlî, *Kur’ân’ın Cevherleri*, 18 vd.

sahiptir. Bu öğrenme kişinin hocasından birtakım bilgileri alıp kabul etmesi gibi düşünülmemelidir. O bir yandan sürekli kendisine aktarılan bilgileri düşünüp tartmakta, burada yer alan işlemlerin doğru bir biçimde işlediğine dair kesin kanaatlere sahip olmaktadır. Dolayısıyla aslında bu kimse hocasından matematik ilmini tahsil ettiğinde, öncelikle bu bilgileri kesin olarak bilmektedir. Öyle ki, bu bilgiler sayesinde hocasının matematik bildiği iddiasını doğrulama imkânına da sahiptir. Dahası hocasının birçok matematikçinin dahi aklına gelmeyen işlemlerle sonuçlara eriştiğini gördüğünde ve kendi sahip olduğu kesin bilgiler sayesinde onlarla karşılaştığı vakit bu işlemlerin doğruluklarını anladığında, hocasının matematik ilminde ne derece maharetli olduğunu da takdir edebilecektir.

Matematik örneği üzerinden daha iyi anlaşılan bu durum, Gazzâlî'ye göre yazmış olduğu tıp kitabıyla karşılaşılacak bir tabip yahut fıkıh eseriyle karşılaşılacak bir fakih için de geçerlidir. Gazzâlî'nin bu örnekler üzerinden yaptığı başka bir anlatıya da ileride yer verilecektir. Sonuç olarak Gazzâlî, Hz. Muhammed'in ve Hz. Musa'nın nübüvvetlerini bu şekilde tasdik ettiğini dile getirmektedir. *Nübüvvetin anlamı* ifadesi bu çerçevede anlaşılabilecek olursa onun tahsil edileceği kaynak yine peygamberlerden rivayet edilenler ve Hz. Muhammed söz konusu olduğunda hususi olarak Kur'ân ve hadisler olmaktadır.

Gazzâlî *Kıstâs*'ın ilerleyen kısmında bu düşüncelerini bir kere daha şöyle dile getirmektedir:

Basiret ehli, olaylara değil muhatabın sözüne bakarak onun doğru sözlü (*sâdık*) olduğunu öğrenmek isterler. Bu, tıpkı matematik ilmine talip birinin (hocasının yaptığı) işlemin bizzat kendisine bakarak, hocasının “ben matematikçiyim” sözünde doğru (*sâdık*) olduğunu bilmesine benzer. İşte, akıl ve basiret sahibi insanların ikna olabileceği kesin bilgiler (*el-ma 'rifetu 'l-yakîniyye*) bunlardan ibarettir. Onlar, bunların dışındaki bilgilerle asla ikna olmazlar.¹⁶¹

¹⁶¹ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-mustakîm*, 158. Gazzâlî matematik ilminin öğrenimiyle alakalı bu durumu *Munkız*'da da dile getirir. Fakat *Munkız*'da bu farklı bir bağlamda yer almaktadır. Gazzâlî *Kıstâs*'ta kullandığı ölçülerin (*mevâzîn*) doğruluğunun, onların okunmasıyla anlaşılabileceğini ileri sürmektedir. Çünkü ölçüyü anlayan bir kimse, onun sağlıklı bir ölçü olduğunu da anlamaktadır. Bu tıpkı matematik öğrenen bir kimsenin, matematiğin kendisini öğrenmekle beraber hocasının matematik bildiğini ve onda doğru sözlü olduğunu da bilmesi gibidir. Gazzâlî sonrasında bunu *Kıstâs*'ta açıkladığını belirtir ve üzerine düşünülmesini söyler. Gazzâlî, *el-Münkız*, 38.

Gazzâlî'nin buradaki anlatımı da yukarıda yer alan düşünceleri desteklemektedir. Buna göre, *nübüvvetin anlamı* ifadesinin nebînin kalplerin tabibi olması ve dolayısıyla burada karşılaştırma yapılacak ilmin manevî bir tıp olduğunun düşünülmesi durumunda dahi, bu ilmin öğrenilmesi açısından Gazzâlî âriflerin yöntemini uygulayacak kimseyi Kur'ân ve hadisler üzerine düşünmeye yönlendirmektedir.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir, Gazzâlî'nin kendi hayat hikayesi düşünüldüğünde *nübüvvetin anlamı* yahut nebînin âlimi olduğu manevî tıp ilmine dair bilgilerinin ortaya çıkmasında beslendiği birçok kaynak olabilir. Nitekim o, nebînin kalp hastalıklarının tabibi olduğu düşüncesine varan anlatısının başında, insanın kalp ve bedenden meydana geldiği bilgisini, “kimi zaman bizzat tadarak (*zevk*), kimi zaman kesin bir bilgi ile (*el-ilmu 'l-burhânî*), kimi zaman da imana dayalı bir kabulle”¹⁶² olmak üzere pek çok sebepten hareketle zorunlu bir biçimde idrak ettiğini belirtmektedir.

Bununla birlikte Frank Griffel'in yaptığı gibi İbn Sînâ felsefesiyle ilişki kurulması durumunda da Gazzâlî'nin *Munkız*'da filozofların ilimleriyle alakalı sunmuş olduğu çerçevede nebîlerin vakıf olduğu manevî tıp ilminin¹⁶³ ahlâk ilmine daha yakın olduğu söylenebilir. Çünkü Gazzâlî ahlâk ilmini şöyle açıklamaktadır: “Filozofların ahlâk ilimleriyle ilgili sözlerinin tamamı, nefsin özellikleri ve huylarını belirlemeye; bunların türlerini, çeşitlerini, nasıl *tedavi edileceğini* ve bunlarla nasıl mücadelede bulunulacağını açıklamaya yöneliktir.”¹⁶⁴ Bu noktada da Gazzâlî filozofların ahlâk ve siyaset ilimlerinde

¹⁶² Gazzâlî, *el-Munkız*, 56.

¹⁶³ Gazzâlî'nin bu yaklaşımı kendisinden önceki *tubb-ı rûhânî* geleneği ile karıştırılmamalıdır. Zira Gazzâlî burada insanın canlılık yönünü değil nefsanî/ruhanî yönünü dikkate almaktadır ve bu bakımdan onun tasavvuf geleneği ile yakınlığından söz edilebilir. Ayrıca buradaki anlamıyla ahlâkın, biraz sonra değinilecek olan peygamberin yasa koyuculuğu ilminden de farklı olduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin ahlâk anlayışının da dikkate alındığı bir karşılaştırma için bk. Mustakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, *İslâm Ahlâk Literatürü*, ed. Ömer Türker – Kübra Bilgin Tiriyaki (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 54–62.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el-Munkız*, 24. Gazzâlî'nin ahlâk ilmiyle alakalı çizdiği bu çerçeve dikkate alındığında onun ahlâkı, psikoloji (*ilmü 'n-nefs*) ile oldukça sıkı bir irtibat içinde gördüğü, hatta psikolojinin uzantısı olarak değerlendirdiği söylenebilir. Bu durumda dahi Griffel'in ifade ettiği şekilde peygamberin psikolojide kendisine atfedilen özellikler üzerinden tespit edildiğini söylemek doğru olmayacaktır. Zira ahlâk psikolojinin bir uzantı olması durumunda bile ondan ayrı bir ilimdir. Gazzâlî'den sonraki dönemde ahlâkı psikolojinin bir uzantısı olarak gören Tûsî ve Devvânî'nin yaklaşımları için bk. Mustakim Arıcı, “Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış: Konu-Problem (Mevdû'-Mesâ'il) Ayırımı Temelli Bir Literatür Tasnifi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 93.

yer alan bilgileri, büyük oranda peygamberler ve her devirde kendilerinden birilerinin bulunduğu sūfîlerden (*müteellihîn*) aldığını, filozofların aldıkları bu bilgileri kendi düşünceleriyle karıştırdıklarını belirtmektedir.¹⁶⁵

Bu bağlamda değerlendirilebilecek başka bir yorum ise M. Cüneyt Kaya'nın İbn Sînâ'nın amelî felsefesine dair yaptığı çalışmalarda üzerinde durduğu “peygamberin yasa koyuculuğu” veya “yasa koyucu sanat” şeklinde ifade edilen ilim üzerinden olabilir.¹⁶⁶ İbn Sînâ'nın amelî felsefe alanında dile getirdiği bu ilim, amelî felsefenin diğer üç alt dalına ilkelerini vermektedir. Bununla birlikte bizim açımızdan daha önemli olan ise, hem insanların ihtiyacı üzerinden nübüvvetin vuku bulmasının gerekliliğinin hem de nübüvvetin tespitinin, İbn Sînâ tarafından bu ilmin meseleleri olarak zikredilmesidir.¹⁶⁷ Dolayısıyla nübüvvetin anlamının idrak edileceği bir felsefî ilim söz konusu ise yasa koyucu sanat bunun için ilmü'n-nefsten daha uygun bir ihtimal olabilir. Bununla birlikte yasa koyucu sanatın işleyiş biçimi dikkate alındığında, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin getirdiği ilâhî şeriattan amelî felsefenin temel ilkelerinin çıkarılması aşamasında onun iddiasının doğru olup olmadığının ortaya çıktığı anlaşılır.¹⁶⁸ Dolayısıyla bu durumda üzerinde düşünülmesi gereken kaynak yine Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'in hadisleridir.

Sonuç itibarıyla, Frank Griffel'in yorumu ile alakalı olarak, Gazzâlî'nin kendi serüveni dikkate alındığında onun *nübüvvetin anlamına* dair bilgilerinin, aklî ve şer'î ilimlere dair birçok kaynaktan istifade ile şekillendiğinden söz edilebilir. Fakat Gazzâlî'nin ilk olarak *Kıstâs*'ta açık bir biçimde dile getirdiği ve sonrasında da *Munkız*'da herhangi bir isim

Ayrıca yine bu bağlamda ahlâkın tasavvuf ile yakınlığı için bk. Arıcı, “Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış”, 94 vd.

¹⁶⁵ Gazzâlî, *el-Munkız*, 25.

¹⁶⁶ M. Cüneyt Kaya, ““Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009); M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Pratik Felsefe Tasavvuruna Dair Yeni Bir Değerlendirme”, *Felsefe ve İbrâhîmî Dinler*, ed. Torrance Kirby vd. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2018).

¹⁶⁷ Kaya, “İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş”, 74 vd.

¹⁶⁸ M. Cüneyt Kaya, “In The Shadow Of “Prophetic Legislation”: The Venture of Practical Philosophy After Avicenna”, *Arabic Sciences and Philosophy* 24/2 (2014), 293. Kaya ayrıca, Gazzâlî'nin *Dânişnâme* ve *Makâsîd* ilişkisi üzerinden İbn Sînâ'nın yasa koyucu sanat düşüncesinden bir şekilde haberdar olduğunu da değinmektedir. Krş. Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Darü'l-Meârif, 1961), 135; Gazzâlî, *Filozofların Maksatları: Makâsîdü'l-Felâsife*, çev. Cemalettin Erdemci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 132.

zikretmeksizin tekraren savunduğu âriflerin yönteminde, *nübüvvetin anlamına* dair bilgilerin kaynağı olarak Kur’ân ve hadisler gösterilmektedir. Yöntemi tatbik etmek isteyenler doğrudan bu kaynaklara yönlendirilmektedir. Onlar bu kaynakları dikkatlice incelediklerinde nebevî ilimlerin doğruluğunu öğrenecekleri gibi, bununla birlikte tecrübe yoluyla onlarda Hz. Muhammed’in peygamberliğine dair zorunlu bir bilgi meydana gelecektir. Diğer taraftan, Gazzâlî’nin peygamberleri kalp hastalıklarının tabipleri şeklinde nitelemesinden hareketle onların sahip oldukları ilim, bununla sınırlı olmamakla beraber, bir nevi mânevî tıp olarak ifade edilebilir.

3.3.3. Âriflerin yönteminin mahiyeti

Gazzâlî’nin eserleri takip edildiğinde onun *Kıstâs* ve *Munkız*’dan önce *Mîzânü’l-‘amel*’de ariflerin yöntemine benzer bir öneriye yer verdiği görülür. İlginç olan şu ki burada ele alınan mesele nübüvvetin ispatı değil, Allah’a olan inancın nasıl güçlendirileceğidir. Gazzâlî, İmâm Şâfiî ve İmâm Ebû Hanîfe gibi müellif âlimler ile şairler şeklindeki örneklerden hareketle bir kimsenin duyularla algılayamayan bir vasfını hakiki bir biçimde tanımanın, onun eserlerine dair derinlikli bir incelemeden geçtiğine dikkat çeker. Dolayısıyla Allah’a dair inancının güçlenmesi için de kişinin yapması gereken, O’nun eseri olan âlemi incelikli bir biçimde araştırmaktır.¹⁶⁹

Mîzân’da aynı zamanda basiret sahibi kimselerin Allah hakkında sahip oldukları kökleşmiş inancı bu şekilde elde ettikleri dile getirilmektedir.¹⁷⁰ Öyle görünüyor ki Gazzâlî, *Mîzân*’da yer verdiği bu anlatıyı, süreç içerisinde nübüvvet inancının tesis edilmesine uygun bir öneri olarak yeniden şekillendirmiştir. Bu noktada aradaki farklardan biri, *Mîzân*’da söz konusu öneriye zayıf da olsa inanç sahibi bir kimse yönlendirilirken *Munkız*’a gelindiğinde dikkate alınan muhatabın şüphe durumundaki bir kimse olmasıdır. Nübüvvete dair inancın tesis edilmesi noktasında önerilen yöntemin mucizenin yerini tutması adına böyle bir değişikliğin yapıldığı düşünülebilir.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *Mîzânü’l-‘amel*, 88 vd.

¹⁷⁰ Gazzâlî, *Mîzânü’l-‘amel*, 89.

Mizân'daki sunumda göze çarpan ikinci farklılık ise âriflerin yöntemi önerisinde matematik, tıp, fıkıh veya nübüvvetin anlamı şeklindeki, bir anlamda kıyas yapılarak bilgiye ulaşılmasını sağlayan ilimlere dair vurgunun *Mizân*'da olmamasıdır. Bu farklılık ilginç bir biçimde, Allah'a dair inancın oluşmasından farklı olarak peygamberin getirdiği bilgilerle karşılaşmanın bir tıp kitabıyla karşılaşmaya benzer bir tecrübe şeklinde değerlendirildiğine işaret eder. Bu noktada akla peygamberlerin getirdiği bilgi ile matematik veya tıp arasında bu tarz bir benzerliğin kurulup kurulamayacağı sorusu gelebilir. Yani gerçekten dinî bilgilerin öğrenilmesi ile matematiğin öğrenilmesi tecrübesi birbirine benzer durumlar mıdır?

Gazzâlî, *Kıstâs*'ta muhatabı tarafından yöneltilen buna benzer bir soruyu ele almaktadır. Ona göre vaz'î olmayıp hakiki olan tüm ilimlerde benzer bir tecrübe söz konusudur. Dolayısıyla onların tamamı aynı şekilde değerlendirilebilir.¹⁷¹ İlk bakışta burada Gazzâlî'nin, peygamberlerin ilimlerini vaz'î olanın karşısında hakiki bir ilim şeklinde değerlendirerek onlarla alakalı ilginç bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Öte taraftan yine *Kıstâs*'ın devamında Gazzâlî müctehidin hata yapsa bile mazur olduğunu dile getirdikten sonra bunu şöyle gerekçelendirir: “Bir şeriattan diğerine değişmesi tasavvur edilebilecek vaz'î şer'î hükümlerde bir şey, kulluk/ahirete hazırlık sırasında olduğu zannedilmekle beraber tam zıddına da yakın olabilir; şeriattan şeriata değişmeyen hükümlerde ise ihtilaf yoktur.”¹⁷² Bu durumda peygamberin insanlara aktardığı bilgilerin bir kısmı hakiki bir ilimken bir kısmı ise vaz'î bir ilimdir ve peygamberliğin tespitine imkân veren kısım hakiki ilim şeklinde değerlendirilen kısımdır.¹⁷³

¹⁷¹ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-mustakîm*, 134. Şunu belirtmek gerekir ki Gazzâlî'nin burada ele aldığı soru tam olarak bu şekilde değildir. Gazzâlî *Kıstâs*'taki âriflerin yöntemi anlatısında Kur'ân ve hadislerin, kitabın önceki kısımlarında anlattığı ölçütler (*mevâzîn*) üzerinden anlaşılması gerektiğini dile getirir. Gazzâlî'nin muhatabı da dini bilgilerin bu ölçütler üzerinden anlaşılmasını uzak gördüğünü ifade etmektedir. Bu ölçütler ayrı bir bahis konusu olduğundan yukarıdaki metinde bu meseleye girmek istemedik. Fakat bu ölçütler mantık ilmindeki temel kıyas şekilleridir ve Gazzâlî bunları Kur'ân'dan hareketle ele almaktadır. Dolayısıyla sorulan soru, dini bilgilerin tıpkı matematikte olduğu gibi sağlıklı akıl yürütme biçimleriyle test edilip benimsenebilirliğini sorgulamaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde soruyu yukarıda yer aldığı şekilde yorumlamamız yanlış olmayacaktır.

¹⁷² Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-mustakîm*, 150 vd.

¹⁷³ Bu noktada yukarıda bahsi geçen İbn Sînâ'nın yasa konucu sanatının durumu ile benzerliğe dikkat çekmek gerekir. Ayrıca Gazzâlî'nin bu değerlendirmesi İhvân-ı Safâ'nın vaz'î/şer'î-hakiki ayrımı yaptığı

Gazzâlî *Kıstâs*'ta buradan sonra meselenin hakikatının anlaşılması için okuyucuyu *Erba'in*'deki "Sünnete Tâbi Olma" başlıklı bölüme yönlendirir. Bu bölüme baktığımızda Hz. Muhammed'in sünnetine tâbi olmayı gerektiren üç sır zikredildiğini görürüz. Bunların tamamı nefsin terbiye edilerek hakikatleri idrak edebilecek yetkinliğe ulaşmasına dönük faydalardır. Bu faydalardan ilk ikisi vaz' ile değişmezken üçüncüsü değişmektedir ve şeriatların farklı olması da bu üçüncüsündeki gibi durumlarla alakalıdır. Bu durumda ilk iki fayda Gazzâlî'nin hakiki ilim olarak değerlendirdiği kısma dahildir. Bunlardan ilki peygamberin ahlâkî adâlet¹⁷⁴ konusunda örnekliğini ele almaktadır ve Gazzâlî peygamberin bu fiillerindeki hikmetlerin akıl yürütme ve kıyas yoluyla idrak edilebileceğini ifade eder. İkincisinde ise peygamberin ahiret saadetine hazırlanma konusunda etkili bulunan birtakım fiilleri vardır ve bu etki kıyas kabul etmeyen bir özellik (*hâssiyye*) yoluyla olur. Peygamber bunu vahiy veya ilham yoluyla idrak ederek insanlara ulaştırmaktadır. Gazzâlî bu noktada Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) örneği üzerinden peygamberin bu amelleriyle hekimlerin kıyas tutmayan bir özellik (*hâssiyye*) üzerinden etki eden ilaçları arasındaki benzerliğe dikkat çekmeyi ihmal etmez.¹⁷⁵ Bu durumda peygamberin aktardığı bilgiler ve onun örnekliği ilk iki faydası bakımından hakiki bir ilim, üçüncü faydası bakımındansa vaz'î bir ilim olarak değerlendirilebilir. Peygamberliğin tespitinde ise hakiki bir ilim olarak nebevî ilim dikkate alınmaktadır.¹⁷⁶

Buraya kadar olan kısmı özetleyecek olursak Gazzâlî'nin sonraki dönem eserlerinden *Kıstâs* ve *Munkız*'da Hz. Muhammed'in nübüvvetinin tespit edilmesi ile alakalı önermiş olduğu âriflerin yönteminin; Gazzâlî tarafından *zevk* şeklinde ifade edilen sûfî tecrübe

ilimler tasnifini çağrıştırmaktadır. Bk. Murteza Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 9–10; Selime Çınar, *Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 21–24.

¹⁷⁴ Mustafa Çağrı, "Adâlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Haziran 2022).

¹⁷⁵ Gazzâlî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 189–197.

¹⁷⁶ Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki Gazzâlî bu üç faydadan ikincisi üzerinde hem *Munkız*'da hem de başka eserlerinde durmaktadır. Gazzâlî'nin niçin bunun üzerinde durduğu araştırmaya değer bir konu olabilir. Onun *Erba'in*'de bu hususta kurduğu şu cümleler dikkate değerdir: "Ne zaman Hz. Peygamber'in iki mübahın birinden yüz çevirip ötekine yöneldiğini ve her ikisine de gücü yetmesine rağmen onu tercih ettiğini görürsen, bil ki o nübüvvet nuru ile bu fiildeki özelliğe (*hâssiyye*) vakıf olmuştur ve ona bu, melekût âleminden keşfolunmuştur." Gazzâlî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 195. Krş. Gazzâlî, *el-Munkız*, 68–70; Süleyman Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, çev. Ahmet Turan Arslan (İstanbul: Risale, 2018), 87–89.

öncesinde, belirli bir kimsenin nübüvvetine dair kesin bir inanç elde etme yöntemi olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu yöntem de bir tür tecrübeden hareket etmektedir. İnsanlar tıp, fıkıh, matematik gibi hakiki bir ilmi konu alan eserleri ayrıntılı bir biçimde incelediklerinde, eser sahibinin bu ilimdeki maharetine dair onlarda zorunlu bir bilgi meydana gelir. Gazzâlî, Kur’ân ve hadislerin incelenmesi yoluyla nebevî ilme muhatap olunmasını da böyle bir tecrübe olarak değerlendirir. Bu Gazzâlî’nin *Munkız*’da önerdiği yöntemin tartışmalı kısmını [b] oluşturmaktadır ve İbn Sînâ felsefesiyle ilişkisi dikkate alındığında İbn Sînâ’nın amelî felsefesine ilkelerini veren yasa koyucu sanat ile veya ahlâk ilmi ile ilişkili olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Gazzâlî yalnızca *Munkız*’daki ilk sunumunda olmak üzere bu inancı, nebevî bilgilerin bizzat tatbik edilmesi ve tesirlerinin nefiste gözlenmesi yoluyla desteklemeye [c] yönlendirir. Netice itibarıyla o, bu yöntemle hasıl olacak nübüvvet inancının mucizenin delâletinden hareketle oluşandan çok daha kuvvetli ve sarsılmaz olacağını ifade eder.

Bu tasvirden hareketle iki hususa daha dikkat çekmek yararlı olacaktır. Birincisi, son durumda Râzî’nin yorumunun *Munkız*’da yer alan bu yöntemle alakalı olarak değerlendirilmesidir. En nihayetinde bu yöntemin dikkate aldığı, Kur’ân ve hadislerde yer aldığı haliyle nebînin halleri ve sözleri ise bu da ahlâk delili olarak değerlendirilemez mi? Öyle görünüyor ki aradaki fark şudur, ahlâk delili nebî dışında bir kimsede bu kadar faziletin bir araya gelmesinin mümkün olmayışından hareket etmektedir. Âriflerin yönteminde ise dikkate alınan, nebînin sahip olduğu ve aktardığı ilim ile bu ilmin muhatap tarafından değerlendirilme tecrübesidir. Dolayısıyla bunların farklı yöntemler olduğu belirtilmekle birlikte; Halil İbrahim Bulut’un yaptığı gibi bir ayrım dikkate alındığında bunların her ikisini de “peygamberin hâl, hareket ve mesajına dayanarak onun nebî olduğunun kanıtlanması” şeklindeki bir üst başlık içerisinde birlikte değerlendirmek yanlış olmayacaktır.¹⁷⁷

Dikkat çekilmesinde yarar olan ikinci hususun bir sonraki başlıkla da irtibatlı olduğu söylenebilir. Gazzâlî’nin keskin inanç (*i’tikâd-ı câzim*), burhana dayalı kesin (*yakînî*) bilgi ve zevk arasında yapmış olduğu ayrıma değinilmiştir. Ayrıca burada yer verilen tartışma

¹⁷⁷ Bk. dip. 71.

neticesinde âriflerin yönteminin *zevk* öncesi bir yöntem olduğu ortaya çıkmış oldu. Peki bu durumda “Ariflerin yöntemiyle elde edilen keskin inanç mı yoksa kesin bilgi mi?” şeklindeki bir soruya nasıl cevap verilebilir? Bu noktada Gazzâlî’nin kullandığı kelimelerden hareketle bir çıkarımda bulunmak pek doğru bir yöntem olmayabilir. Çünkü dikkat edilecek olursa Gazzâlî bu yöntemle alakalı hem iman hem de yakîn ifadelerini kullanmaktadır. İlâveten, Gazzâlî *Mustasfâ*’da sayıca az muhakkik alimler dışında yakîn ifadesinin bu iki kısım bilgi için de kullanıldığını ifade etmektedir. O, her ne kadar burada gerçek anlamda yakîn kavramının yalnızca kesin bilgi için kullanılması gerektiğini belirtse bile kendisinin de yer yer bu kavramı daha geniş bir biçimde kullandığı görülür.

Bu meselenin anlaşılması için Gazzâlî’nin irtibatlı konulardaki düşüncelerinin dikkate alınması daha sağlıklı olacaktır. Daha önce geçtiği üzere Gazzâlî nübüvvetin imkânı ve vuku bulmasıyla alakalı olarak burhânî yakînî bilginin ancak *zevk* yoluyla idrak edilecek bir tecrübe sonrasında mümkün olduğunu düşünmektedir.¹⁷⁸ Ayrıca Gazzâlî’nin düşüncesi daha geniş bir biçimde dikkate alındığında o nübüvveti, mükâşefe ilmi içerisinde değerlendirmektedir.¹⁷⁹ Bunlar ışığında nübüvvetin tespiti ile alakalı olarak da burhana dayalı kesin bilginin ancak *zevk* sonrası ortaya çıktığı düşünülebilir. Bu durumda Gazzâlî’nin âriflerin yöntemi önerisi devamlı dile getirilen hali ([a] ve [b]) düşünüldüğünde, mucizenin nübüvveti delâletinin aksine burhana dayalı kesin bir bilgi sağladığı için değil; ona nispetle daha güçlü ve sarsılmaz bir keskin inanç (*i’tikâd-ı câzim*) sağladığı için tercihe şayan olmalıdır.

4. ÂRİFLERİN YÖNTEMİ VE KELÂM İLMİNE DAİR KANAATLER

¹⁷⁸ Bk. bu tez, s. 52.

¹⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/76; Gazzâlî, *İhyâ [Tercümesi]*, 1/123; Alexander Treiger, “Al-Ghazali’s Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 8.

Gazzâlî'nin gerek Eş'arî kelâm geleneği ile olan ilişkisi¹⁸⁰, gerekse bir bütün olarak kelâm ilmine dair kanaatleri daha önce birçok çalışmaya konu olmuştur.¹⁸¹ Bu tezin konusu doğrudan bu meseleler olmadığından burada bu konulara dair farklı bir öneride bulunulmayacaktır. Bölümün girişinde de belirtildiği üzere, bu başlık altında Gazzâlî'nin nübüvvetin tespitine dair âriflerin yöntemi önerisi ile onun kelâm ilmine dair kanaatleri arasındaki sıkı ilişki üzerinde durulacaktır. Bu noktada Gazzâlî'nin kelâm ilmine dair dile getirdiği kanaatler üç cümle ile şu şekilde özetlenebilir: 1. Kelâm ilminin gayesi/işlevi akidenin bidatlere karşı savunulmasıdır; 2. Gerek bu gayeyle tesis edilmediğinden gerekse yöntem itibarıyla buna elverişli olmadığından kelâm ilmi, hakikat araştırmasında yeterli değildir¹⁸²; 3. Dinî ilimler açısından kelâm ilmi onların dayandığı ilkelerin temellendirildiği küllî ilimdir.¹⁸³ Gazzâlî her ne kadar kelâmın bir küllî ilim olmasıyla alakalı düşüncesini yalnızca *Mustasfâ*'da açık bir biçimde dile getirmişse de, burada yer alan ilk iki cümleye Gazzâlî'nin eserlerinde kelâmdan bahsedilirken sıklıkla rastlamaktayız. Bunlardan ilki bir anlamda kelâm ilminin işlevine, ikincisi ise kelâm ilminin sağladığı bilginin değerine işaret etmektedir denilebilir.

İlk bakışta basit gibi görünse de kelâmla alakalı bu düşüncelerin her ikisine de “Niçin?” şeklinde bir soru yöneltmek Gazzâlî'nin zihnindekileri daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Şöyle ki: niçin akidenin ona zarar verici düşüncelerden korunması gerekmektedir ve niçin kelâmın sunduğu bilginin üstünde bir hakikat araştırmasından söz edilmektedir?

¹⁸⁰ Bk. Kojiro Nakamura, “Was Ghazali an Ash'arite?”, *Memoirs of Research Department of the Tokyo Bunkoo* 51 (1993); Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*.

¹⁸¹ Eşref Altaş, “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün Müdür? Gazzâlî'nin Kelâm Tasavvuru”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu* (2011); Osman Demir, “el-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/31 (2011).

¹⁸² İlk iki cümleyi Gazzâlî çeşitli yerlerde ve çeşitli şekillerde dillendirmektedir, bazı örnekler için bk. Gazzâlî, *İhyâ [Tercümesi]*, 1/190, 385; Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, 46 vd.; Gazzâlî, *el-Münkız*, 11 vd.

¹⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 1/12-17; Gazzâlî, *İslâm Hukukunun Kaynakları*, 37-39. Hayrettin Nebi Güdekli doktora tezinde Gazzâlî öncesinde kelâmın küllî bir disiplinin haline geliş sürecini ele almaktadır. Ona göre Gazzâlî'nin kelâmı küllî ilim olarak konumlandırması, kelâmın metafizikleşme sürecinin başlangıcını değil, Gazzâlî öncesi kelâm ilminin geçirdiği dönüşümün sonucunu göstermektedir. Diğer taraftan Eşref Altaş, Gazzâlî'nin kelâm ilmini küllî bir disiplin olarak tanımlamasının, onu tam anlamıyla felsefede olduğu gibi metafizik konumuna yerleştirdiği anlamına gelmediğine işaret etmektedir. Zira Gazzâlî kelâm ilmini, filozofların metafiziği gördüğü gibi hakikat araştırması yapan en üst ilim olarak düşünmemektedir. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2015), 247, dip. 24; Altaş, “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün Müdür? Gazzâlî'nin Kelâm Tasavvuru”, 284.

Gazzâlî *Erba 'în*'in ilk çeyreğinde, akaid esaslarını kısaca anlattıktan sonra her Müslüman kalbinin bunlara inanması ve onları keskin (*câzim*) bir biçimde tasdik etmesinin gerekliliğini belirtmektedir. Onun buradan sonra yaptığı açıklamalar ilgi çekicidir:

Bu akîdenin üzerinde iki derece daha bulunmaktadır. Birincisi, sırlarına dalınmaksızın bu akîdenin zâhirî delillerinin bilinmesidir. İkincisi ise onun sırlarının, manalarının özünün ve zâhirinin hakikatinin bilinmesidir. Fakat bu derecelerin her ikisi de avamdan kimse için gerekli değildir. Şöyle ki onların ahiretteki kurtuluşları (*necât*) bunlara bağlı olmadığı gibi, [ahiretteki] kazançları (*fevz*) da bunlara bağlı değildir. Onlara bağlı olansa saadetin kemâlidir. Kurtuluştan (*necât*) kastım azaptan berî olmaktır. Kazançtan (*fevz*) kastım da nimete nâil olmaktır. Saadetten kastım ise en üstün nimetlere nâil olmaktır.¹⁸⁴

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere Gazzâlî'ye göre ahirette temel olarak erişilebilecek, necat ve kâmil saadet şeklinde iki merteye bulunmaktadır. Necat söz konusu olduğunda asıl olan keskin inancın (*i'tikâd-ı câzim*) korunmasıdır. Kelâm ilmi bu noktada, bu keskin inancın şüpheler karşısında savunulmasında yarar sağlamaktadır. Nitekim Gazzâlî alıntının devamında kelâmcının avamdan marifet açısından değil, inanç (*i'tikâd*) açısından ayrıldığını belirtmektedir. Zira kelâmcı sahip olduğu inancın (*i'tikâd*) delillerini de bilmektedir.¹⁸⁵

Gazzâlî hakkında son zamanlarda yapılan çalışmalar, onun kurtuluş öğretisi bağlamında benimsemiş olduğu necat – saadet şeklindeki ayrımın önemini daha da belirginleştirmiştir. Buna göre Gazzâlî insanların keskin inançlarına bağlı olarak azaptan kurtuluş ve mükâfat elde edeceklerini fakat bunun ötesinde sahip oldukları kesin bilgiler ölçüsünde saadete erişeceklerini düşünmektedir. Bu noktada necat ve saadet Gazzâlî'nin düşüncesinde iki katmanlı bir gaye konumundadır. Ona göre alimin vazifesi insanları onların keskin inançlarını muhafaza ederek necata eriştirmek ve bunlar arasından daha kabiliyetli olanları kesin bilgiye, dolayısıyla da saadete yönlendirmektir.¹⁸⁶

Burada görülen *i'tikâd*-marifet şeklindeki ayrımın da Gazzâlî'nin düşüncesinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Gazzâlî, zaman zaman *i'tikâd* kelimesinin kökünden hareketle onun

¹⁸⁴ Gazzâlî, *el-Erba 'în fî usûli'd-dîn*, 87.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *el-Erba 'în fî usûli'd-dîn*, 88.

¹⁸⁶ Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 44–47; Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi*, 63–65

korunması gereken bir *ukde* yani düğüm olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda kelâm ilminin işlevi yine kendini göstermektedir:

[Tevhid ehli olmanın dört mertebesinde] ilki, sadece diliyle muvahhiddir ve bu tevhid, sahibini dünyada kılıç ve mızraktan [yani öldürülmekten] korur.

İkincisi de muvahhiddir; şu anlamda ki, dilinden dökülen [kelime-i tevhidin] manasına kalben inanmıştır ve kalbinde gerçekleşen şeyi yalanlayan bir durum söz konusu değildir. Bu, herhangi bir rahatlama ve gevşeme olmaksızın kalbe atılmış bir düğümdür (*ukde*). O kişi, işlediği günahlarla bu düğümü zayıflatmayıp bu hal üzere ölürse, bu düğüm onu ahiret azabından korur. Bu düğümü zayıflatıp çözmeyi hedefleyen nice hileler vardır ki, bunlara “bid‘at” denir. Onu çözüp zayıflatmaya yönelik hilelere karşı koymak ve aynı zamanda bu düğümü güçlendirmek ve kalbe sıkıca bağlamak amacıyla [geliştirilmiş] bazı çareler bulunmaktadır ki, buna “kelâm [ilmi]”, bunu bilene de “kelâmcı” denilir. Kelâmcı bid‘atının karşısında yer almaktadır ve maksadı, avamın kalbinden o düğümü çözmek isteyen bid‘atının zararını bertaraf etmektir. Bazen “muvahhid” ismi özel olarak kelâmcı için kullanılır, çünkü o [sahip olduğu] kelâm [bilgisiyle] düğümün çözülmemesi için “tevhid” lafzının anlamını avamın kalbinde korur.

Üçüncüsü, gerçek (*hak*) ona olduğu gibi açıldığında [varlıkta] sadece bir fail gören ve gerçek anlamda failin de yalnız bir tane olduğunu düşünen kimse anlamındaki muvahhiddir. Gerçek o kişiye olduğu gibi açılmış ve bu, “gerçek” (*hakikat*) lafzının anlamının onun kalbine zorla bağlanması şeklinde olmamıştır. Zira [aksi bir durum] avamın ve kelâmcıların seviyesidir. Zaten kelâmcı avamdan inanç bakımından değil, bid‘atının o düğümü çözmek için geliştirdiği hileleri boşa çıkarmak üzere [sahip olduğu] söz (*kelâm*) düzenleme sanatıyla ayrılmaktadır.¹⁸⁷

Bu uzun alıntıya burada yer verdik zira Gazzâlî burada kelâm ilminin ve kelâmcının bir kimsenin kurtuluşu noktasında sağladığı yararı oldukça açık ve anlamlı bir biçimde ifade etmektedir. Diğer taraftan kelâmcının bulunduğu düzeyin de avamla aynı olması burada bir kere daha dikkat çekmektedir. Kelâmcı avamla aynı düzeyde olmasına rağmen, kelâm ilmi sayesinde bid‘atçıların hilelerini defederek ahirette kurtuluşa götürecek keskin inancın korunmasını sağlamaktadır.

Burada yer alan alıntılardan keskin inançla alakalı olarak Gazzâlî’nin kelâma dair müspet kanaatleri anlaşılmaktadır. Fakat o aynı zamanda vefatından birkaç gün önce tamamladığı kabul edilen *İlcâmu’l-‘avâm*’ın son kısmında, kurtuluşa eriştiren keskin inancın tek

¹⁸⁷ Gazzâlî, “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhid”, 87–88. Gazzâlî bu alıntıdan sonraki ilerleyen kısımlardan birinde de kelâmcılarla alakalı bu düşüncelerini dile getirmektedir. Ona göre şehâdet âleminde hareketle temellendirilen bir tevhid akidesi de tevekküle zemin teşkil edebilmektedir. Fakat burada ortaya çıkan inancın kuvvetli olması gerekmektedir. Bu noktada kişi zaman zaman zaafa düşebilir dolayısıyla ya bir kelâmcıya ihtiyaç duyar yahut kendisi kelâm ilmini öğrenmek durumunda kalır. Bk. Gazzâlî, “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhid”, 104.

kaynağının kelâmcıların delilleri olmadığını vurgulamaktadır. Gazzâlî'nin bu kısmın girişinde yer alan ifadeleri şu şekildedir: “Halk için gerekli olan, bütün bunlara inanmaktır. İman tereddüde yer vermeyen ve sahibinin, hakkında herhangi bir hata ihtimalini bile aklından geçirmediği keskin bir tasdikten (*tasdîkun câzim*) ibarettir. Böylesine sarsılmaz bir tasdik, altı mertebede gerçekleşir.”¹⁸⁸ Gazzâlî her ne kadar kelâmî delilleri bu altı mertebe içerisinde en üstün bir altına yerleştirmekteyse de onun asıl vurgusu halkın sahip olduğu keskin inancın Kur’ân’da yer alan hatabî deliller de dahil olmak üzere çok çeşitli kaynakları bulunduğudur. Netice itibarıyla ulaştığı sonuç şöyledir: “Sarsılmaz (*câzim*) tasdik, araştırma yapmaya ve deliller ortaya koymaya bağlı değildir.”¹⁸⁹ Dolayısıyla halk, kelâmcıların delillerini öğrenmeye zorlanmamalı hattâ kafalarının karışmaması için onlardan uzak tutulmalıdır, çünkü onların kurtuluşu için bir şekilde kendilerinde keskin inanç meydana gelmiş olması yeterli olacaktır.

Gazzâlî'nin buraya kadar olan düşüncelerini şu şekilde özetleyebiliriz: “Kişinin ahiret necatında asıl olan keskin bir inanca (*câzim i 'tikâd*) sahip olmasıdır. Bu keskin inancın birçok kaynağı olabilmekle beraber bid‘atçıların hileleri karşısında onu kelâmcıların delilleri korumaktadır.” Şu halde Gazzâlî'nin inançla alakalı olarak iki özellikten bahsettiği anlaşılır. Bunlardan birincisi inancın keskinliği iken, ikincisi inancın delillerle savunulabilirliğidir. İnançın keskinliği ortaya atılan şüphelerden etkilenmemesi anlamına gelirken, inancın savunulabilirliği şüpheler karşısında verilen cevaplar ve delillerle inancın temellendirilmesidir. Normal şartlar altında kelâm ilmi inancın şüpheler karşısında savunulması ve korunması noktasında yarar sağlamaktadır.

Tam bu noktada Gazzâlî'nin nübüvvetin ispatına dair düşünceleri ile kelâma dair kanaatleri arasındaki sıkı ilişki kendini gösterir. Dikkat edilecek olursa, Gazzâlî'nin nübüvvetin tespitiyle alakalı olarak önermiş olduğu âriflerin yöntemi, mucizenin nübüvvetine delâletini de kendi içine dahil etmek suretiyle onun şüpheler karşısında savunulabilirliğini koruduğu gibi; Gazzâlî bu yöntemin Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair tek başına zayıf bir inanç sağlayan mucizenin delâletine kıyasla daha keskin bir inanç

¹⁸⁸ Gazzâlî, *Kelâm ve Halk*, 93.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *Kelâm ve Halk*, 97.

sağladığı kanaatindedir. Gazzâlî'nin, bir önceki başlıkta üzerinde durulduğu üzere, hem Allah'a hem de nübüvvet'e inanç bağlamında âriflerin yöntemi diyebileceğimiz bu yöntemi dillendirmesi, onun kelâma dair buraya kadar incelenen kanaatleriyle açık bir paralellik arz etmektedir. Zira o, kelâm ilminin keskin inancı şüpheler karşısında korumakla beraber tek başına zayıf bir inanç sağladığını, dolayısıyla insanın ahiret necatını temin eden keskin inancın farklı kaynaklarla beslenmesi gerektiğini düşünmektedir. Âriflerin yönteminde bu kaynak peygamberin ahvâli ve sözleridir.

Âriflerin yöntemi ile Gazzâlî'nin kelâm ilminin işlevine dair kanaatleri arasında olduğu gibi, onun kelâm ilminin bilgi değerine dair kanaatleriyle söz konusu yöntem arasında da böyle bir ilişkiden söz edilebilir. Yukarıda geçtiği üzere Gazzâlî'nin kelâmdan daha üstün bir hakikat düzeyinden bahsediyor olması, onun ancak bu hakikat düzeyinin idrak edilmesi sayesinde saadetin kemâline erişileceğini düşünmesiyle alakalıdır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin birçok yerdeki ifadeleri dikkate alındığında böylesi bir hakikat düzeyinin idrak edilmesinin, necat konusunda da şüphelerden daha emin bir yol teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Bu durumun Gazzâlî'nin eserleri içerisinde en açık ifade edildiği kısımlardan birisi *İhyâ'nın "Acâ'ibu'l-kalb"* kısmında imanın üç mertebesine dair dile getirilen bir örneklendirmedir. Burada yer alan anlatıma göre "Ahmed evdedir" şeklindeki bir inanç, üç mertebede bulunabilmektedir. Bunlardan ilki avamın mertebesidir ki onların inancının dayanağı güvendikleri birilerinden Ahmed'in evde olduğunu işitmiş olmalarıdır. Kelâmcılar söz konusu olduğunda onların inancı da avama yakın olmakla birlikte, delilleriyle beraber bulunmaktadır. Bu tıpkı Ahmed'in evde bulunduğunu insanlardan duyduktan sonra evin dışından evden Ahmed'in sesinin geldiğini işiten kimsenin durumu gibidir. Gazzâlî'ye göre bu her ne kadar öncekine göre daha sağlam bir inanç olsa da evin içine girip de Ahmed'i orada bizzat gören kimsenin durumu gibi değildir. Bu durumda olanlar müşâhede erbabı olan *mukarrebler* ve *sıddîklardır*. Gazzâlî'ye göre kelâmcıların

durumunda hâlâ hata söz konusu olabilmekte ise de bu son mertebede artık hatanın olması imkânsızdır.¹⁹⁰

Müşâhede erbabı marifet açısından kelâmcılardan böylesi açık bir biçimde ayrıldığına ve saadetin kemâli marifetle ilişkilendirildiğine göre, Gazzâlî'den kelâmcıları da daha üst düzey gördüğü bu yola davet etmesi beklenebilir. Nitekim Gazzâlî hem *İhyâ*'da, hem de *Cevâhirü'l-Kur'ân*'da benzer bağlamlarda bu yönde düşünceler dile getirmektedir. Gazzâlî asıl olanın ahirete yol almak olduğunu ifade ederek, kendilerini ahiret ilimlerine veren kimseleri hac niyetiyle yola çıkan hacılara benzetmektedir. Kelâmcılar bu benzetmede hac kafilesini eşkiyadan koruyan muhafız konumundadır. Gazzâlî *İhyâ*'da daha eleştirel bir üslupla şunu belirtir: “Bu muhafız, sadece hacıları korumakla kalırsa hacılardan sayılmayacağı gibi, kelâmcı da sadece bid'atçılarla münazara ve mücadele ile uğraşıp ahiret yoluna girmez ve kalbini ıslah ile meşgul olmazsa, asla din alimlerinden sayılmaz.”¹⁹¹ *Cevâhir*'de ise o, aynı düşünceleri daha yapıcı bir üslupla ifade etmektedir: “Eğer onlar (kelâmcılar) sanatlarına nefsin engellerini aşma ve dünyadan yüz çevirip Allah'a yönelmek suretiyle Allah'a giden yola girmeyi de eklerse onların başkalarına nispeti, güneşin aya nispeti gibi olur. Yok eğer [kendi sanatlarıyla] yetinirlerse dereceleri gerçekten düşüktür.”¹⁹²

Gazzâlî aslında tıpkı diğer herkes gibi kelâmcıların da ahiret necatını temin eden keskin inançtan, kâmil bir saadete erişmeyi sağlayan kesin bilgiye yol almaları gerektiğini belirtmektedir. Peki bu nasıl gerçekleşecektir? Gazzâlî *Faysalü't-tefrika*'da doğrudan kelâmcılar için olmasa da kelâmcıların yerini de göstererek bu noktada genel bir yönleme işaret etmektedir:

Açık bir gerçektir ki Hz. Peygamberin (s.a.s.) getirdikleri ve Kur'ân-ı Kerim'in ihtiva ettiği şeylere keskin bir şekilde iman eden herkes, delillerini (kelâm ilmini) bilmese de mümindir. Hatta kelâmî delilden elde edilen iman sarsılmaya müsait ve gerçekten pek zayıftır. Köklü iman ise çocukken devamlı surette duyulan telkinler yoluyla insanların kalplerinde oluşan veya ergenlik çağından sonra, sözlerle anlatılma imkânı olmayan hal karineleriyle meydana gelen imandır.

¹⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 5/56 vd.

¹⁹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/86; Gazzâlî, *İhyâ [Tercümesi]*, 1/131.

¹⁹² Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 74; Gazzâlî, *Kur'ân'ın Cevherleri*, 49.

İmanın tam kuvvet kazanması ise ancak ibadet ve zikre yapışmak ile olur. İbadet, iç âlemini (*bâtın*) dünyevî kirlerden arındırma ve devamlı olarak Allah Teâlâ'yı hatırlama (*zikr*) her kimi takvanın hakikatine götürürse, o kimseye ilâhî bilginin (*marifet*) nurları tecelli eder. Böylece artık daha önce taklit yoluyla kabul ettiği şeyler, onun için gözle görmek ve müşahade etmek gibi olur. İşte bu marifetin hakikatidir ki o ancak itikadların düğümü çözüldükten ve Allah Teâlâ'nın nuruyla gönül genişledikten sonra meydana gelir. “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar.”¹⁹³

Bu alıntıda iki husus öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, daha önce geçtiği üzere, kelâmî deliller tek başlarında dikkate alındıklarında sağladıkları inancın keskinlik bakımından zayıf olmasıdır. Bu noktada Gazzâlî'nin âriflerin yöntemi önerisiyle daha keskin bir inancı temin etmeye çalıştığı belirtilmişti. Diğer taraftan inancın keskinliği ne durumda olursa olsun ortada birtakım şüpheler bulunmaktadır. Bunlara cevap verilmesi ve çözümler üretilmesi inancı sarsılmaktan koruyacaktır. Gazzâlî keskin inançtan kesin bilgiye şeklindeki bu süreci dikkate alarak, başka bir yerde kelâmcının durumunu şöyle ifade etmektedir: “Aksine kelâmcı da inanan konumundadır fakat inancıyla birlikte bu inancın delillerini de bilmektedir. Bu bilgi, *kalp marifet rahatlığına erişinceye kadar* inanç düğümünün çözülmemesi için; inancı desteklemeye, onu pekiştirmeye ve bid'atçıların karıştırmalarından korumaya yöneliktir.”¹⁹⁴

Alıntıda öne çıkan ikinci husus ise marifetin nasıl elde edileceğine dairdir. Gazzâlî'nin burada dile getirdiği yol devamlı ibadet, zikir ve nefsin arındırılmasıdır. Bunlar, insanın kesin bilgiye erişme yolunda yerine getirebileceği/getirmesi gereken durumlardır. Hatırlanacak olursa Gazzâlî'nin *Munkız*'da önerdiği yöntemin son kısmı [c] peygamberin yapılmasını buyurduğu fiillerin yerine getirilerek bunların nefisteki etkilerinin gözlenmesi şeklindeydi. Nebevî ilmin aynı zamanda kalbin hastalıklarının giderilmesi şeklinde bir ilim olduğu da dikkate alınacak olursa, âriflerin yönteminin *Munkız*'da yer alan tüm unsurlarıyla birlikte düşünüldüğünde kişiyi kesin bilgiye götüren bir yönünün olduğu da söylenebilir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin kelâm ilminin bilgi değerine dair kanaatleri ile âriflerin yöntemi önerisi bu açıdan birbiriyle ilişkili gibi görünmektedir. Yani Gazzâlî

¹⁹³ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017), 98–99; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 188–189.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 89. Burada yer alan alıntının hemen öncesi daha önce geçmişti ve şu şekildeydi: “Bunların tamamı inançla (*i'tikâd*) alakalıdır, marifetle değil. Zira kelâmcı avâmdan kendisinin ârif, avâmın inanan (*mu'tekid*) olmasıyla ayrılmamaktadır.”

kelâm ilmini hakikat araştırması açısından yeterli görmediği gibi, mucizenin delaleti üzerinden meydana gelen bir nübüvvet inancını da yeterli görmemekte hatta bunu keskinlik açısından avamınkinden de zayıf bulmaktadır. Bu düşüncelerden hareketle önerdiği âriflerin yöntemi ilk aşamada keskin bir inanç sağlayacağı iddiasında olduğu gibi, en nihayetinde de kişiyi marifete yani kesin bilgiye ulaştıracak bir yön barındırmaktadır.

Netice itibarıyla, Gazzâlî insanın ahiret necatının teminatı olarak keskin inancı göstermekte, onu kâmil saadete ulaştırmanın ise kesin bilgi veya başka bir ifadeyle marifet olduğunu düşünmektedir. Kelâm ilmi keskin inancın şüpheler karşısında savunulması ile alakalı olarak nihai koruyucu konumunda olmakla birlikte, keskinliğin kuvveti söz konusu olduğunda kelâmî deliller tek başına zayıf bir inanç sağlamaktadır. Bu noktada Gazzâlî, kelâmcılar tarafından nübüvvetin ispatında çoğunlukla benimsenen mucizenin delaleti yerine onu da içerecek bir biçimde âriflerin yöntemini önerir. Âriflerin yöntemi böylece hem nübüvvet inancının savunulabilirliğini korumakta hem de yalnızca mucizenin delaletine kıyasla keskinlik açısından daha güçlü bir inanç sağlamaktadır. Gazzâlî diğer taraftan kâmil saadete eriştiren kesin bilgi bakımından kelâm ilmini yetersiz bulmaktadır. Bu noktada da âriflerin yöntemi, keskin inancın ötesinde kesin bilgiye erişmeyi sağlayabilecek bir biçimde nebevî pratiklerin yerine getirilmesi ve bunların nefisteki etkilerinin takip edilmesini önerir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Gazzâlî'nin nübüvvet inancının tesis edilmesinde tek başına mucizenin delâletine alternatif bir yol olarak âriflerin yöntemini önermesinin, onun necat-saadet şeklinde bir ayırım yaptığı kurtuluş öğretisi ve kelâm ilmine dair kanaatleri ile sıkı bir biçimde ilişkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

BÖLÜM II: FELSEFE GELENEĞİNİN İLGİLENDİĞİ MESELELER BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ’NİN NÜBÜVVETE DAİR FİKİRLERİ

Gazzâlî’nin âriflerin yöntemi olarak ifade ettiği nübüvveti bilme şekline, İbn Teymiyye *Nübüvvât*’ta birden fazla yerde değinir ve bazı değerlendirmelerde bulunur. Ona göre birçok sorunu olan mucizenin delâleti yerine, nübüvvete dair bilginin Gazzâlî’nin önerdiği şekilde iddia sahibinin sözlerinden ve fiillerinden hareketle elde edilmesi doğru bir yoldur. Sorun şu ki Gazzâlî’nin bu yolla varmaya çalıştığı, filozofların ortaya koyduğu nübüvvetten başkası değildir.¹⁹⁵ Bu noktada üzerinde durulması gereken, İbn Teymiyye’nin bu şekilde düşünmesine neden olan unsurlardır.

Nübüvvât’ın geneli göz önünde bulundurulduğunda, İbn Teymiyye’nin Gazzâlî’yi filozofların nübüvvet anlayışı ile ilişkilendirmesinde iki meselenin etkili olduğu anlaşılır. Bunlardan birincisi önceki bölümde bahsi geçen saadete bilgi yoluyla ulaşılabileceği ve dolayısıyla insanın kemâlinin/gayesinin bir tür bilgide yattığı düşüncesidir. İbn Teymiyye, Gazzâlî’nin ebedî saadete kullukla değil de bilgi ile erişilebileceği anlayışının esasında filozofların düşüncesi olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte Gazzâlî bu noktada saadete ulaştıran bilgiyi ilâhî olanlara, yani Allah’a, Allah’ın sıfatlarına, fiillerine ve meleklerine dair bilgi ile sınırlandırarak filozoflarla Müslümanların ortasında bir yol tutmuş; bu durum her iki kesim tarafından da eleştirilmesine sebep olmuştur.¹⁹⁶

¹⁹⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbü’n-nübüvvât*, 610, 940–941. İbn Teymiyye bu değerlendirmelerinden birinde, Râzî’nin *Muhassal*’da yaptığı gibi, Câhız’ı Gazzâlî ile birlikte zikreder ve onun da nübüvvete dair bilginin oluşmasında Gazzâlî’ye benzer bir yöntem benimsediğini ifade eder. İbn Teymiyye bu yöntemi başka eserlerinde kendisi de benimsemiş ve kendi düşüncesi doğrultusunda ayrıntılandırmış gibi görünüyor bk. İbn Teymiyye, *Şerhü’l-İsbahâniyye*, thk. Muhammed b. Avde es-Seavi (Riyad: Mektebetu Dari’l-Minhac, h. 1428), 571 vd. Ayrıca İbn Teymiyye’nin Gazzâlî okuması için bk. Yahya M. Michot, “An Important Reader of al-Ghazâlî: Ibn Taymiyya”, *The Muslim World* 103/1 (2013).

¹⁹⁶ İbn Teymiyye, *Kitâbü’n-nübüvvât*, 382–391. Fazlur Rahman bu saadet meselesinin geleneksel (*orthodoxy*) İslam düşüncesi ile felsefe arasındaki temel ayrım noktalarından biri olduğunu düşünmektedir. Onun bu meseleye dair tartışması ve İbn Teymiyye’nin eleştirileriyle alakalı tahlili için bk. Rahman, *Prophecy in Islam*, 101-105, 109-110.

Bu bölüm açısından daha önemli olan ikinci mesele ise Gazzâlî'nin nübüvvetin üç özelliği fikrini benimsediği düşüncesidir. İbn Teymiyye filozofların yaklaşımını şöyle ifade etmektedir: “[Filozoflar] nübüvvete üç özellik atfettiler: bilginin herhangi bir öğrenim olmaksızın elde edilmesi, nefsin alemin maddesinde etki oluşturma gücü ve bazı görüler ile duyumlar hayal edilmesi. Bu üçlü, sıradan insanların birçoğunda da bulunmaktadır.”¹⁹⁷ İbn Teymiyye, böylece filozofların bilgi bakımından nübüvveti bir tür rüyaya indirgediğini ısrarla vurgulamaktadır.¹⁹⁸

İbn Teymiyye'ye göre sonrakilerden Gazzâlî, Âmidî (ö. 631/1233) ve Râzî gibi düşünürler, filozoflar ile Eş'arîlerin nübüvvet konusundaki yaklaşımlarını bir arada benimseyerek ona gereken ihtiramı göstermekten uzaklaşmışlardır.¹⁹⁹ İbn Teymiyye Gazzâlî'yle alakalı durumu doğrudan şöyle ifade eder: “Fakat Ebû Hâmid'in bildiği nübüvvet, filozofların ortaya koyduğundan ibarettir. O da rüya türünden bir şeydir. Nitekim o, bu yüzden nübüvvetin imkânına tıp ve geometri gibi ilimlerin kaynaklarından delil getirmektedir. Oysa [gerçekte] nübüvvetin durumu bundan çok yücedir.”²⁰⁰

Felsefî nübüvvet anlayışına dair 1958 yılında kaleme aldığı *İslâm'da Nübüvvet* kitabında Fazlur Rahman filozofların nübüvvet anlayışının Gazzâlî'nin düşüncelerine etkisini incelerken, İbn Teymiyye'nin buradaki rehberliği kolaylıkla fark edilir.²⁰¹ Fazlur Rahman'ın üzerinde durduğu iki eserden birisi olan *Mi'râcü's-sâlikîn*'in²⁰² adına,

¹⁹⁷ İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-nübüvvât*, 505, krş. 610.

¹⁹⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-nübüvvât*, 196, 388, 941.

¹⁹⁹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-nübüvvât*, 507.

²⁰⁰ İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-nübüvvât*, 941.

²⁰¹ Rahman, *Prophecy in Islam*, 94–99.

²⁰² Bk. Gazzâlî, “Mi'râcü's-sâlikîn”, *Mecmû'atü'r-resâil*, ed. İbrahim Emin Muhammed (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, 2001), 50–99. Bedevî, *Mi'elîfâtü'l-Gazzâlî*, 256–257. *Mi'râcü's-sâlikîn*, Abdurrahman Bedevî'nin çalışmasında aidiyeti şüpheli olan eserler arasında yer almaktadır. Bedevî'nin burada yer verdiği tartışmada, eserin matbu halinde yer alan *Miškât* ve *Risâletü'l-aktâb* atfı ile Gazzâlî'nin genel düşüncesi bakımından eserin içeriği dikkate alınmaktadır. İlginç olan husus şu ki daha erken tarihli bir yazmada (Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, 1510, 30a) *Miškât* atfı yer almazken geç tarihli başka bir yazmada (Kılıç Ali Paşa, 1026, 219b) matbu metinde olduğu gibi bu atfı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra eserin aidiyetine dair bir tartışmada dikkate alınması gereken birkaç husus daha vardır. İlk olarak müellif, sihirbazın sihrinin yalnızca kendisi var olduğu müddetçe etkili olmasına rağmen İslam şeriatının ve Kur'ân-ı Kerîm'in bir mucize olarak geçerli olduğunu ve benzerinin getirilemediğini ifade ederken “Bu şeriat beş yüz seneden fazladır [hüküm] sürmektedir.” şeklinde tarih vermektedir (Şehit Ali Paşa, 1510, 31b). İkinci olarak *Mi'râc* yazarı, şu anda elimizde bulunmayan *Risâletü'l-aktâb* adlı eserinde şer'î hükümlerin kaynaklarının neler olduğu ve bunlardan nasıl hüküm çıkarılacağına yer aldığını (Gazzâlî, “Mi'râcü's-

Gazzâlî'nin diğer eserlerinde rastlanmamasına rağmen İbn Teymiyye bu eseri Gazzâlî'ye nispet ederek ele alır. Ona göre bu ve bunun gibi eserlerde Gazzâlî saadete bilgi sayesinde ulaşılabileceğine işaret etmektedir.²⁰³ Fazlur Rahman'ın üstünde durduğu ikinci eser olan *Me'âricü'l-kuds*'te ise kitabın hedefinin nefsin bilgisinden Hakk'ın bilgisine erişmek olduğu ve saadete ulaştırmanın da bu bilgi olduğu ifade edilmektedir.²⁰⁴ Daha da önemlisi Gazzâlî'ye atfedilen eserler arasında nübüvvetin üç özelliğinin en açık ele alındığı kitap *Me'âricü'l-kuds*'tür.²⁰⁵

Fazlur Rahman, felsefî nübüvvet anlayışının²⁰⁶ Gazzâlî'ye etkisini farklı görüşleri yalnızca bir araya toplama (*juxtaposition/telfik*) – bu görüşleri uzlaştırma (*reconciliation/telif*) karşılığı yönünden ele alır. Ona göre Gazzâlî'nin farklı eserleri dikkate alınmaksızın belirli bir eseri incelendiğinde dahi, eser içerisinde gözden kaçmayacak çelişkilere rastlanabilmektedir. Bunun nedeni onun başarılı bir uzlaştırma sunamayıp, birbiriyle çelişen görüşleri olduğu gibi bir araya toplamasıdır.²⁰⁷ Yani bu bağlamda düşünüldüğünde Fazlur Rahman'a göre Gazzâlî, felsefî nübüvvet anlayışını

sâlikîn”, 87); bu eserin fıkıh usûlüne dair özellikle *burhanî yöntemle* kaleme alınmış bir eser olduğunu belirtmektedir (Gazzâlî, “Mi'râcû's-sâlikîn”, 98). Bu noktada söz konusu eserin Gazzâlî'nin *kutb* şeklinde ifade ettiği dört bölümden meydana gelen *Mustasfâ*'nın erken bir formu olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Son olarak yazar iki başka eserle birlikte Ebu'l-Hasan et-Taberî şeklinde zikrettiği Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'ân* olarak bilinen kitabına atıf yapmaktadır (Gazzâlî, “Mi'râcû's-sâlikîn”, 98). Bu eserin yazım tarihi tespit edilmesi durumunda *Mi'râc*'in aidiyetiyle alakalı olumlu veya olumsuz fikir verebilir. Eser felsefî nübüvvet anlayışıyla alakalı önemli değerlendirmeler barındırmaktadır. Fakat bu bölümdeki tartışmaya özgün katkıları bulunmadığından Fazlur Rahman'ın yaptığı gibi hususi olarak bu eser üzerinde durmayacağız.

²⁰³ İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-nübüvvât*, 382.

²⁰⁴ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 32.

²⁰⁵ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 136–146.

²⁰⁶ Fazlur Rahman'dan başka felsefî nübüvvet anlayışını ele alan eserler için bk. Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 73-78, 141-149; Fehrullah Terkan, “Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018); Muammer İskenderoğlu, “Felsefî Nübüvvet Teorisi”, *İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021); Frank Griffel, “Philosophy and Prophecy”, *Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor (London: Routledge, 2016).

²⁰⁷ Rahman, *Prophecy in Islam*, 95.

kendi düşüncesine dahil ederken, geleneksel nübüvvet anlayışıyla²⁰⁸ uyumsuz unsurların dönüştürüldüğü sağlıklı bir telif meydana getirememiştir.

Me'âric'de Fazlur Rahman'ın değerlendirmesine konu olan iki kısım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi “Burhan ile Risalet İspatının Beyanı” başlıklı, ikincisi ise “Nübüvvetin Özelliklerinin Beyanı” başlıklı kısımdır. Fazlur Rahman bunlardan ilkinin, felsefî anlayış ile geleneksel İslam anlayışı arasında bir uzlaştırmaya Gazzâlî'nin en yakın olduğu kısım olarak görmektedir.²⁰⁹ Bu kısımda *Me'âric*'in yazarı Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların yaptığına benzer bir biçimde insanların birlikte yaşamının kanunlar gerektirmesini de dikkate alarak bir risâlet ispatı yapar. Bununla birlikte burada elçinin insanlara getirdiği tüm kuralların, emredici Yaratıcıya ait oluşunun asıl olduğunu vurgular. Böylece müellif Yaratıcı ile peygamber arasındaki melekleri, felsefî nübüvvet anlayışında olduğu gibi müstakil bir biçimde peygamberin bilgi kaynağı olmaktan çıkararak; onları Yaratıcının emri altındaki ve bu sayede bilgi sahibi olan aracılar olarak değerlendirir.²¹⁰

Fazlur Rahman'a göre *Me'âric*'in yazarının ispata dair bu kısımda yaptığı, geleneksel nübüvvet anlayışını esas kabul ederek bunu açıklamak için felsefî nübüvvet anlayışını araçsallaştırmaktır.²¹¹ Nübüvvetin özelliklerine dair olan ikinci kısma gelindiğinde ise yazar İbn Sînâ'nın bu konudaki sözlerini birebir aktarıyor gibidir.²¹² Dolayısıyla ilk kısımda felsefî nübüvvet anlayışı geleneksel yaklaşım zemininde ele alınırken; Fazlur Rahman'ın değerlendirmesi dikkate alındığında ikinci kısımda felsefî nübüvvet anlayışı olduğu gibi sürdürülmektedir.

²⁰⁸ Geleneksel nübüvvet anlayışı ile ilgili genel bir bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 2 Ocak 2021); Yusuf Şevki Yavuz, “Kur’ân ve Sünnette Vahiy”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018); Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâmda Peygamberlik ve Vahiyle İlgili Kavramsal Çerçeve”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018); İlyas Çelebi, “İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018).

²⁰⁹ Rahman, *Prophecy in Islam*, 99.

²¹⁰ Rahman, *Prophecy in Islam*, 97 vd. Fazlur Rahman buraya dair yazdığı notta Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te felsefî nübüvvet anlayışı eleştirisinin tam da bu noktaya yönelik olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî'nin karşı çıktığı, nübüvvetin müstakil bir biçimde ve tabii olarak gaybın bilgisine sahip feleklerin nefisleri ile nebî arasındaki irtibat üzerinden açıklanmasıdır (s. 112, n. 10).

²¹¹ Rahman, *Prophecy in Islam*, 98.

²¹² Rahman, *Prophecy in Islam*, 95–96.

Fazlur Rahman ne *Mi'râcû's-sâlikîn* ne de *Me'âricü'l-kuds* için bir aidiyet tartışmasına girmez. Bunları Gazzâlî'nin kendi eserleri olarak kabul eder ve Gazzâlî'yle alakalı değerlendirmelerini bu eserler üzerine inşa eder. Oysa her iki eserin de aidiyetiyle alakalı şüpheler bulunmaktadır.²¹³ Afîfî el-Akiti yazmış olduğu bir makalede, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin belirli eserlerinde nübüvvetin üç özelliğinin nasıl ele alındığını inceleyerek *Me'âric*'in her ne şekilde olursa olsun Gazzâlî'nin düşüncelerini yansıttığına dair olumlu kanaatlerini dile getirir.²¹⁴ Akiti'nin aidiyet konusunda olumlu kanaatlerinin iki sebebi bulunmaktadır. Öncelikle nübüvvetin üç özelliği Gazzâlî'nin birçok eserinde hususi olarak yer verdiği ve vurguladığı bir öğretilerdir. Öyle ki İbn Sînâ'nın çoğu eserinde dahi böyle bir vurguya rastlanmaz.²¹⁵ İkinci olarak, Fazlur Rahman'ın aksine Akiti, *Me'âric*'deki nübüvvetin üç özelliği anlatısının İbn Sînâ'nın doğrudan aktarımı olmadığını, burada da Gazzâlî düşüncesinin hassasiyetlerinin gözetildiğini göstermektedir.

Akiti'ye göre *Me'âric*'in yazarı, nübüvvetin üç özelliğinde Gazzâlî'nin hassasiyetleri doğrultusunda değişiklikler yapmaktadır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki *Me'âric* yapı ve içerik itibarıyla büyük oranda İbn Sînâ'nın *Ahvâlû'n-nefs* adlı eserinden yapılan alıntılardan oluşmaktadır.²¹⁶ Bununla birlikte nübüvvetin hayalî özelliği söz konusu olduğunda, *Me'âric*'in yazarı nebînin aktardıklarının yalnızca bir görüden ibaret olmadığını, aksine hakikatin kendisi olduğunu vurgulamakta ve nübüvveti inkâr edenlerin dahi Kur'ân metninin verdiği haberlere karşı çıkmadığını belirtmektedir. Akiti'ye göre bu durum, yazarın Fârâbî ve İbn Sînâ'dan gelen sembolik vahiy anlayışını benimsemek

²¹³ Bk. Bedevî, *Mü'ellesâtü'l-Gazzâlî*, 244-248, 254-257 *Mi'râc*'in aidiyeti üzerinde daha önce durulmuştu (yukarıda dip. 202). *Me'âric* bu bölümde kullanılacağından aidiyetinden ilerleyen kısımda söz edeceğiz.

²¹⁴ Al-Akiti, "The Three Properties of Prophethood", 206 vd.

²¹⁵ Al-Akiti, "The Three Properties of Prophethood", 190.

²¹⁶ *Me'âric*, açık bir biçimde *Ahvâlû'n-nefs* metni üzerine inşa edilmiş olmasına rağmen hem İbn Sînâ hem Gazzâlî külliyyatından birçok eserle paralellikler barındırmaktadır. *Me'âric*'i bu ortaklıklar bakımından inceleyen bir çalışma için bk. Jules Janssens, "Le Ma'ârij al-quds fî madârij ma'rifat al-nafs: un élément-clé pour le dossier Ghazzâlî-Ibn Sînâ?", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 60 (1993). Bu çalışmayı okumak için çeviri yardımı aldım. *Me'âric*'in aidiyetinden söz edilirken Janssens'in bu çalışması üzerinde ayrıca durulacaktır.

istemekle beraber İlâhî Kelâm'ın korunması noktasında gösterdiği hassasiyetin yansımasıdır.²¹⁷

Nübüvvetin aklî özelliği ile alakalı *Me'âric* yazarının katkısı bu bağlamda Nûr ayeti yorumunu dile getirmesidir. Bu her ne kadar *Ahvâl* metninde yer almasa da İbn Sînâ başka eserlerinde benzer bir yoruma yer vermektedir. Akiti'ye göre bu durum da Gazzâlî düşüncesiyle uyumludur. Zira Gazzâlî *Tehâfüt*'te nübüvvetin aklî özelliğiyle alakalı herhangi bir eleştiri dile getirmemiştir.²¹⁸ Son olarak nübüvvetin hissî özelliği nebîlerin mucizelerini açıklamaya yöneliktir. Akiti'ye göre *Ahvâl* metni bu özelliğe doğal sebeplilik çerçevesinde bir sınırlama getirirken, *Me'âric* metninde söz konusu sınırlama ortadan kaldırılmış ve bu özelliğe daha geniş bir alan tanınmıştır. Bu durum da yine *Me'âric* metninin *Tehâfüt*'teki eleştirilere uygun bir biçimde şekillendiğini göstermektedir.²¹⁹

Tafsilatına girmeksizin felsefî nübüvvet anlayışı konusunda, Gazzâlî'nin kendi metinlerinde yer alan genel değerlendirmeler dikkate alındığında burada iki yön bulunduğu görülür. Gazzâlî bir tarafta, bölüm başından beri yer verilen yorumlarla uyumlu bir biçimde, felsefî nübüvvet anlayışının bir şekilde kabul edilebileceğini dile getirmektedir. *Tehâfüt* gibi doğrudan eleştiriye yönelik bir eserinde bile Gazzâlî filozofların üç hususta mucizeleri kabullendiğini belirterek bu üç hususu nübüvvetin üç özelliği ile açıkladıktan sonra şu ifadelerle yer verir: “Biz onların mucizeler konusunda anlattıkları hiçbir şeye karşı çıkmıyor ve bunların peygamberlerde (s.a.s.) bulunduğunu inkâr etmiyoruz. Bizim karşı çıktığımız, onların [nübüvveti] bu anlatılarıyla sınırlandırmaları ve asanın ejderhaya dönüşmesi, ölünün diriltilmesi ve benzerini kabul etmemeleridir.”²²⁰ Bağlamdan da anlaşılacağı üzere burada mucizelerden kasıt nübüvvetin üç özelliğidir ve Gazzâlî bunların kabulüne olumlu yaklaşmaktadır. Sorunlu gördüğü şey ise nübüvvetin bu üç özellik doğrultusunda çizilen çerçeveye sınırlandırılmasıdır.

²¹⁷ Al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 200 vd.

²¹⁸ Al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 201.

²¹⁹ Al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 202.

²²⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 165.

Diğer taraftan Gazzâlî, daha ziyade inanç inşasına yönelik bir eseri olan *İktisâd*'da da felsefî nübüvvet anlayışının olumsuz sonuçlarını eleştirmeyi ihmal etmez. Filozofların nebî ile ilâhî kelâm arasındaki ilişkiyi nasıl kurduklarını açıkladıktan sonra bununla alakalı şunları söyler: “Onların zikrettiği hususlar şeriatı toptan reddetmektir. Çünkü uyuyan kimsenin idrak ettiği şeyler hayalden ibarettir. Bunların gerçekliği yoktur. Hz. Peygamber'in Allah'ın kelâmını anlaması, karışık rüyalara benzeyen hayal kurmaya (*tahayyül*) bağlandığında, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) buna güvenmemesi ve bunun bir bilgi olmaması gerekir.”²²¹ Gazzâlî görülebileceği üzere burada felsefî nübüvvet anlayışının dayandığı hayal öğretisinin güvenilirliğini sorgulamaktadır.

İktisâd'ın sonuna gelindiğinde ise Gazzâlî, kimlerin tekfir edilmesi gerektiğine dair bir bölüme yer verir ve burada nübüvvet anlayışlarından hareketle filozofları eleştirir. Gazzâlî'ye göre bir gürûh vardır ki bunlar Yaratıcıyı, nübüvveti ve hatta Hz. Muhammed'i tasdik etmektedirler. Fakat bu gürûh bazı konularda naslarda yer aldığından farklı düşünmektedir. Bunun açıklaması olarak da onlar Hz. Muhammed'in doğru olduğunu, bununla birlikte naslarda zikredilenleri kastetmediğini ileri sürerler. Zira Peygamber halkın maslahatlarını gözeterek, anlayışlarındaki yetersizlik dolayısıyla hakkı onlara sarih bir biçimde aktarmamıştır. Bu gürûh filozoflardır. Gazzâlî buranın devamında *Tehâfüt*'teki üç meseleyi zikrederek naslardakinden nasıl farklı düşündüklerini örneklendirir.²²² Sonrasında Gazzâlî nübüvveti böyle bir yaklaşımın sonuçlarını dikkate alarak eleştirisini daha açık bir biçimde şöyle ifade eder:

Bu kişilerin önüne Kur'ân ayetleri konulduğunda, insan zihninin aklî lezzetleri idrak edemediğini ve bu nedenle de onlara hissî lezzetlerle örnek verildiğini savunurlar ki, bu apaçık küfürdür. Bunu iddia etmek, şeriatın faydalarını ortadan kaldırmak, Kur'ân nuru ile doğru yola erişme kapısını kapatmak ve peygamberlerin sözünün doğruluğunu uzak görmektir. Çünkü onların bazı maslahatlar nedeniyle yalan söylemeleri mümkün

²²¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 121. Krş. Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 116: “[Filozoflar]; bir peygamberin, peygamberlikte yüksek bir mertebede olduğunda ve nefsinin saflığı uyanıklık (*yakaza*) halinde alışılmadık şekiller görme noktasına ulaştığında, etrafındakiler bir şey duymaz ve görmezken, düzenli sesler işitebileceğini ve bunları ezberleyeceğini iddia etmektedir. Onlara göre melekleri görmenin ve onlardan Kur'ân işitmenin anlamı da budur. Peygamberlikte yüksek mertebede bulunmayan ise bunu ancak uykusunda görebilir. İşte doğru yoldan ayrılan görüşlerin teferruatı budur.”

²²² Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 201 vd.

görüldüğünde, sözlerine olan güven de ortadan kalkar. Bu durumda onlardan gelen her bir sözün yalan olduğu ve bunu bir maslahat için söyledikleri düşünülebilir.²²³

Öyle görünüyor ki Gazzâlî'nin *İktisâd*'da yer alan felsefî nübüvvet eleştirileri iki kanaatte yoğunlaşmaktadır. Bunlardan birincisi hayal yoluyla elde edilen bilgiye peygamberin kendisi tarafından dahi güvenilemeyeceği iken; ikincisi peygamberin nefsinde insanların maslahatları doğrultusunda şekillenen bir vahiy ve ilâhî metin anlayışının ilâhî metinlerin doğruluğunu sarsarak onları anlamsız kılacağıdır. Bunların ikisi de felsefî nübüvvet anlayışının uzantılarıdır. Bu durumda Gazzâlî'nin bir yandan filozofların nebîlere atfettiği özellikleri kabul edilebilir olarak değerlendirmesini, öte yandan bu özelliklerin uzantılarını şiddetli bir biçimde eleştirmesini nasıl anlamak gerekir? Bu soruya cevaben akla gelebilecek ilk ihtimal Gazzâlî'nin düşüncelerindeki olası bir değişimdir. Yani acaba Gazzâlî *İhyâ*'da kendisine atf ettiği *İktisâd* kitabındaki eleştirilerinden, sonraki süreçte vazgeçmiş ve bu sorunların felsefî nübüvvet anlayışı kabul edildiği halde aşılabileceğine kanaat getirmiş olabilir mi?

Bu sorunun cevabı olumsuzdur zira Gazzâlî Nîşâbur döneminde veya buna çok yakın bir zamanda kaleme aldığı *Faysal*'da da benzer eleştirileri sürdürmektedir.²²⁴ Öyle ki *Faysal* mahiyeti itibarıyla inananların birbirine karşı ilâhî metinlerin yorumlanması noktasında daha müsamahakâr olmaları gerektiğini göstermeye yönelik bir eser olmasına rağmen, Gazzâlî filozofların nübüvvet anlayışları dolayısıyla sınırı aştıklarını ve nebîleri tekzip ettiklerini ifade etmektedir.

Onlar bunun (nassı anlama biçimlerinin) bir tevil olmadığını itiraf ediyorlar ve diyorlar ki: “Akılları, akli haşri anlamaktan aciz olduğu için cesetlerin haşrine inanmak halkın yararınadır. Kalplerinde bir istek ve korku meydana getirmesi için Allah Teâlâ'nın başlarından geçecek şeyleri bildiğine ve onları gözetlediğine inanmalarında yine onlar için fayda (*salâh*) vardır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) onlara bu şekilde anlatması caizdir. Çünkü başkasının salâhı için çalışan ve her ne kadar dediği gibi olmasa da ona yararı olan şeyi söyleyen asla yalancı değildir.” Bu sözler kesinlikle batıldır, gerçeğe aykırıdır. Çünkü bunlar önce açıkça tekzip edip sonra da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) niçin yalan söylediğini açıklamak için mazeret aramaktır. Halbuki nübüvvet makamının böyle aşağılık bir durumdan tenzih edilmesi gerekir.²²⁵

²²³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 202.

²²⁴ Hourani, “A Revised Chronology of Ghazali's Writings”, 300.

²²⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, 79 vd.; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 174 vd.

Buradan da anlaşılabilirce üzere Gazzâlî, felsefî nübüvvet anlayışının olumsuz sonuçlar doğurduğunu düşünmekte ve ona yönelik eleştirilerini devamlı bir biçimde sürdürmektedir. Bu durumda eğer Gazzâlî filozofların nebîlere atfettiği özellikleri makbul görüyorsa, geriye iki ihtimal kalır. Ya Gazzâlî, Fazlur Rahman'ın ileri sürdüğü gibi, birbiriyle çelişen düşünceleri bir arada sürdürmektedir; ya da felsefî nübüvvet anlayışını benimserken eleştirdiği sorunları aşabilecek şekilde bir dönüştürme ve uzlaştırma söz konusudur. Biz bu bölümde söz konusu bağlamda, Gazzâlî'nin ikinci ihtimale daha yakın olduğunu ve metinlerinde böylesi bir dönüşüm neticesinde ulaşılan telifin en azından imalarının var olduğunu göstermeye çalıştık.

Bu doğrultuda üç alt başlığa yer verdik. Bunlardan birincisinde, *Me'âric*'de yer alan farklı bir nübüvvet ispatının İbn Sînâ ile Râzî arasında bir köprü konumunda oluşu üzerinde durduk. Bu başlığı ilk sıraya almamızın sebebi *Me'âric*'in bu bağlamdaki yerinin ikinci alt başlıktaki meselelerle olan irtibatıdır. İkinci başlıkta, *Me'âric*'de nübüvvetin üç özelliğinin nasıl ele alındığını inceledik ve üçüncü başlıkta ise bu bağlamda Gazzâlî'nin *ceberût* alemi düşüncesinin nerede durduğunu ele aldık.

Bu meselelere geçmeden evvel, son olarak kısaca *Me'âric*'in Gazzâlî'ye aidiyetinden söz etmek yerinde olacaktır. Zira Gazzâlî'nin diğer eserlerinde örtük bir biçimde rastladığımız düşüncelerin açıklamalarını bu eserde bulmaktayız ve biz bu bölümde *Me'âric*'deki açıklamalardan yoğun bir biçimde yararlanacağız. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Gazzâlî'nin hayatına ve eserlerine yer veren klasik eserlerin hiçbirinde *Me'âricü'l-kuds* adı tam olarak geçmemektedir. Buna ilaveten Gazzâlî'ye ait olduğunu bildiğimiz eserlerin hiçbirinde *Me'âric*'e atıf yapılmadığı gibi, *Me'âric*'de de Gazzâlî'nin herhangi bir eserine atıf yapılmamaktadır. *Me'âric*'in aidiyetiyle alakalı kesin bir yargıda bulunmayı imkânsız kılanın bu durum olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, Asin Palacios bu durumun eserin aidiyetinden şüphe etmek için yeterli olmadığını düşünürken, onun *Me'âric* tasvirinden hareketle Montgomery Watt eserin Gazzâlî'ye yanlış bir şekilde nispet edilen eserlerden olduğunu ileri sürmektedir. Abdurrahman Bedevî ise Watt'ın bu yaklaşımını eleştirerek

eserin içeriğinde Gazzâlî'nin diğer eserlerine muhalif bir düşünce yer almadığını belirtir.²²⁶

Me'âric hakkında nisbeten yakın zamanda yapılan iki çalışma, eserin Gazzâlî'ye ait olduğu görüşünü destekler niteliktedir. Bunlardan biri daha önce bahsi geçen Afîfî el-Akitî'nin çalışmasıdır. Diğerisi ise Jules Janssens'in *Me'âric*'in kaynaklarını tespit etmeye ve bundan hareketle eserin yazarına dair bir kanaate varmaya çalıştığı makalesidir. Janssens, *Me'âric* metninin İbn Sînâ külliyyatına ve Gazzâlî külliyyâtına denk düşen kısımlarını oldukça dakik bir biçimde göstermekte, buna ilaveten doğrudan bir denklik tespit edilemeyen kısımların da genel olarak İbn Sînâ ve Gazzâlî düşüncesiyle ilişkisini tahlil etmektedir.²²⁷

Eserin Gazzâlî külliyyatıyla denk düşen kısımları ve kaynağı tespit edilemeyen kısımların da Gazzâlî'nin düşüncesiyle uyumu göz önünde bulundurulduğunda Janssens'e göre iki seçenek vardır. Bu eser ya Gazzâlî'ye yahut onun doğrudan veya dolaylı bir öğrencisine ait olmalıdır.²²⁸ Yine Janssens'in bu çalışmasının açıkça gösterdiği üzere, *Me'âric*'in yazarı *Mübâhasât* ve *Aristoteles'in Teolojisi Şerhi*'nden *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *en-Necât* ve *eş-Şifâ*'ya oldukça geniş bir İbn Sînâ külliyyatından yararlanmakta, bunlar içerisinden İbn Sînâ'nın daha olgun bulduğu görüşlerine eserinde yer vermektedir. Dahası bu kadar çok kaynakla ilişkili olmasına rağmen yazar, İbn Sînâ'nın *Ahvâlü'n-nefs* metni genel yapısını teşkil edecek biçimde, insicamlı bir eser ortaya koymaktadır.²²⁹ Janssens'e göre biz, Gazzâlî ve İbn Sînâ'yı bir araya getirme işine girişecek ve bunu bu kadar başarılı bir şekilde yapabilecek bir Gazzâlî öğrencisine rastlamıyoruz. Ayrıca eserin söz konusu telif tarzı Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l-felâsife* ve *Mi'yârü'l-ilm* kitaplarıyla oldukça uyumludur. Dolayısıyla kesin olarak bilinemese bile, tüm bu karineler dikkate alındığında eserin

²²⁶ Bedevî, *Mü'ellesâtü'l-Gazzâlî*, 244–248.

²²⁷ Janssens, "Le Ma'ârij al-quds".

²²⁸ Janssens, "Le Ma'ârij al-quds", 51.

²²⁹ Janssens, "Le Ma'ârij al-quds", 38.

Gazzâlî tarafından kaleme alınmış olmasının çok daha muhtemel olduğu rahatlıkla söylenebilir.²³⁰

Bu noktada Janssens'in tespit ettiği fakat aidiyet meselesiyle alakalı gündeme getirmediği bir hususa dikkat çekmek gerekir. Janssens, her ne kadar metinde açıktan zikredilmese de *Me'âric*'in esas konusunun nübüvvet olduğunu belirtir. Zira eserin hemen her bölümü bir noktada nübüvvetle ilişkilendirilmektedir. Kaynağı tespit edilemeyen ve dolayısıyla İbn Sînâ'dan alınan pasajlara *Me'âric* yazarının katkısı diyebileceğimiz kısımların çoğu doğrudan nübüvvetle alakalıdır.²³¹ Bu tezin konusu ve özellikle Gazzâlî için nübüvvet meselesinin önemine dikkat çektiğimiz ilk bölüm göz önünde bulundurulduğunda, *Me'âric*'deki nübüvvet temasının bu baskınlığı da onun Gazzâlî'ye aidiyetine işaret etmektedir. Tüm bunlardan hareketle biz bu bölümde *Me'âric*'in Gazzâlî'ye ait olduğunu kabul ederek onun diğer eserlerinde kapalı bıraktığı yerleri izah etmek için *Me'âric*'den yararlanacağız.

1. FELSEFÎ NÜBÜVRET İSPATININ DÖNÜŞÜMÜ

Adudüddin İcî, *Mevâkıf* kitabında nübüvvetin ispatıyla alakalı kısımda yer verdiği dört yoldan dördüncüsünün, Fahreddin Râzî'nin benimsediği yol olduğunu belirtmektedir. İcî bu yolun bir kimsenin peygamberliğine, peygamberliğin kendi anlamından hareketle kanaat getirmek olduğunu kısaca açıklar. Peygamberliğin anlamı bu bağlamda peygamber olan kişinin diğer insanları amelî ve nazarî olarak yetkinleştirici, kemâle ulaştırıcı olmasıdır. Sonrasında ise İcî ilginç bir biçimde bu yolun “filozofların yoluna yakın” olduğunu dile getirir. Seyyid Şerif Cürcânî de şerhinde bu yolun nihayetinde, filozoflarınkine benzer biçimde, hem bu dünyada yaşamlarını sürdürebilmek hem de ahiret için kendilerine fayda sağlayacak şekilde hareket edebilmek için insanların ilâhî

²³⁰ Janssens, “Le Ma'ârij al-quds”, 52 vd. Janssens Gazzâlî'nin genel olarak eserlerinde İbn Sînâ külliyyâtını kullanımını ele aldığı başka bir makalesinde de *Me'âric*'deki İbn Sînâ kullanımı ile diğer eserlerin benzerliğine dikkat çekmektedir. Bk. a.mlf., “Al-Gazzâlî, and His Use of Avicennian Texts”, *Problems in Arabic Philosophy*, ed. Miklós Maróth (Piliscsaba, 2003).

²³¹ Janssens, “Le Ma'ârij al-quds”, 51.

teyide mazhar bir kimse tarafından konulan kanunlara ihtiyaç duymasına çıktığını ifade eder.²³²

Felsefî nübüvvet ispatlarında görülen iki vurguyu, Cürcânî'nin *Şerh*'te Râzî'nin delilini özetlerken bir araya getirdiği söylenebilir. İbn Sînâ'nın *Şifâ/Metafizik* X.2'deki açıklamalarına bakıldığında, burada insanların bir arada yaşamlarının gerekliliği ve sonrasında toplumsal yaşamın bir kanun koyucuyu gerektirmesi üzerine inşa edilmiş bir nübüvvet ispatı görülür.²³³ Daha ziyade bireysel aklî süreçlere odaklanan bir nübüvvet ispatı ise İbn Sînâ'ya ait olduğu kabul edilen *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât*'ta²³⁴ yer almaktadır.²³⁵ Râzî'nin benimsediği yöntemin bunların, ikincisi daha baskın olmak üzere, her ikisiyle de irtibatlı olduğu söylenebilir.

²³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/482-484. İcî'nin Râzî'nin yöntemini tasviri şu şekildedir: “Peygamber (s.a.s.) kitabı olmayan ve hikmetin bulunmadığı bir toplumda, ‘Kitap ve hikmetle güzel ahlakı tamamlamak, insanların nazarî güçlerini ve amelî güçlerini yetkinleştirmek, alemleri iman ve salih amelle aydınlatmak için gönderildim’ iddiasında bulunmuş; sonra bunu gerçekleştirerek dinini, Allah’ın vaat ettiği gibi, bütün dinlere üstün kılmıştır. Peygamberliğin anlamı bundan ibarettir.”

²³³ İbn Sînâ, *Metafizik*, *Kitâbü’ş-Şifâ*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 411–415; İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 303–305; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât, İşaretler ve Tembihler*, çev. Hasan Melikşâhî – Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/507 vd. Bu kısma dair yakın zamanda yapılan ayrıntılı bir tahlil için bk. Amos Bertolacci, “The Metaphysical Proof of Prophecy in Avicenna”, *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, ed. Alessandro Palazzo – Anna Rodolfi (Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2020).

²³⁴ İbn Sînâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât*, thk. Michael Marmura (Beyrut: Dârü'n-Nehâr, 1991). Her ne kadar Marmura yazmış olduğu önsözde eserin İbn Sînâ'ya aidiyetini savunuyor olsa da bununla alakalı hâlâ ciddi şüpheler bulunmaktadır. Marmura genel itibarıyla İbn Sînâ psikolojisi ve metafiziği düşünüldüğünde risalede bunlara aykırı bir düşünce bulunmadığını, aksine risâlenin İbn Sînâ'nın düşüncelerini tamamladığını ifade ederken; Gutas risaledeki akıl mertebelerinin, Nûr ayeti yorumunun ve heyûlânî akılla vehmin ilişkilendirilmesi gibi bazı yorumların İbn Sînâ'ya ait olamayacağına dikkat çeker. Kanaatimizce Gutas'ın zikrettiği hususlar risâlenin İbn Sînâ'ya aidiyetinin imkânsız olduğunu söylemek için yeterli olmadığı gibi elimizdeki en erken tarihli nüshadan hareketle risâlenin dolaşıma 13. yüzyılda girdiğini söylemek de yalnızca bir tahmindir. Frank Griffel ise kavram farklılıklarının istisna kaynaklı olabileceğine ve eserin İbn Sînâ'ya ait olmasa bile Gazzâlî ve Râzî tarafından İbn Sînâ'nın olduğu düşünülerek okunmuş olabileceğine dikkat çekmektedir. Biz burada doğrudan konumuz olmadığı için, Griffel'in yorumunu ve genel kabulü takip ederek eserin İbn Sînâ'ya ait olduğunu varsayacağız. Aidiyetle alakalı bahsi geçen yorumlar için bk. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: Brill, 2014), 485–489; Griffel, “al-Ġazâlî's Concept of Prophecy”, 110 vd. dip. 31.

²³⁵ Bu iki ispat arasındaki ayrım Michael Marmura tarafından vurgulanmaktadır. Marmura, *Metafizik*'te yer alan ve Bertolacci tarafından *metafizik ispat* şeklinde ifade edilen ilk ispat yöntemini *teleolojik yöntem* olarak değerlendirmektedir. *Fî isbâti'n-nübüvvât*'taki yöntemi ise *psikolojik ispat* olarak ifade etmektedir. İki yöntem arasındaki fark için bk. Michael Marmura, “Preface”, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât* (Beyrut: Dârü'n-Nehâr, 1991) İkinci yönteme dair Marmura ve Fehrullah Terkan'ın tahlili için bk. Michael Marmura, “Avicenna's Psychological Proof of Prophecy”, *Journal of Near Eastern Studies* 22/1 (1963); Terkan, “Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik”, 544-547.

Hem İbn Sînâ'nın iki ayrı nübüvvet ispatı hem de Cürcânî'nin *el-Metâlibu'l-âliye*'de geçtiğine işaret ettiği, Râzî'nin bu farklı yaklaşımı, daha önce başka çalışmalarda ayrı ayrı ele alınmıştır.²³⁶ Biz bu başlık altında *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât* ile Râzî'nin “*tekmîl*” delili denilebilecek yöntemi arasında bir karşılaştırmaya yer vererek felsefi nübüvvet ispatının dönüşümüne işaret eden bir bağlam inşa edeceğiz.²³⁷

Hatırlanacak olursa Fazlur Rahman, *Me'âricü'l-kuds*'teki nübüvvet ispatıyla alakalı olarak, Gazzâlî'nin geleneksel nübüvvet anlayışı ile felsefi nübüvvet anlayışı arasında bir uzlaştırmaya en yakın olduğu kısmın bu nübüvvet ispatı olduğunu ifade etmişti. Biz de *Me'âric*'deki nübüvvet ispatını bahsi geçen dönüşüm bağlamında değerlendirerek onun benzer ve farklı vurgularını ortaya çıkarmaya çalışacağız. Buradaki farklı vurgular nübüvvetin üç özelliğindeki dönüşümün anlaşılması için de yararlı olacağından bu meseleyi öne alıp nübüvvetin üç özelliğini sonraya bırakmayı daha uygun gördük.

1.1. *Risâle fî Isbâti'n-Nübüvvât*'ta Nübüvvet İspatı

Uzun adıyla *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihîm* iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk kısımda nübüvvetin mahiyetine dair açıklamalara yer verilirken, ikinci ve daha uzun olan kısımda nebevî haberlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair teville alakalı örnekler ele alınır. Biz burada ilk kısım üzerinde duracağız. Bu kısmın dört alt bölümden oluştuğu söylenebilir.

²³⁶ Doğrudan Râzî'nin yöntemini ele alan çalışmalar için bk. Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 187–191; Binyamin Abrahamov, “Religion Versus Philosophy: The Case of Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī's Proofs for Prophecy”, *Oriente Moderno* 80/3 (2000); İskenderoğlu, “Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi”, 518–524

²³⁷ Daha önce Râzî'nin yaklaşımından hareketle çeşitli bağlamlar inşa edilerek İbn Sînâ, Gazzâlî ve Râzî birlikte farklı şekillerde incelenmiştir. Bk. Griffel, “al-Ğazâlî's Concept of Prophecy”, 106–113; Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar – Kübra Şenel (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 136–152. Griffel, felsefe yönünde klasik Eş'arî anlayıştan farklılaşmanın bir takibini yapmaktadır. Bu noktada Râzî'nin nübüvvet yaklaşımı ona göre önceki Eş'arî anlayıştan önemli bir mesafede ayırmaya işaret etmektedir. Griffel'in çalışması *Fî isbâti'n-nübüvvât* ve Râzî üzerinden Gazzâlî'yi ele alması bakımından bizimle benzerlik arz eder. Fakat Griffel, *Me'âricü'l-kuds*'teki nübüvvet ispatını bu bağlamda incelemeyi. Shihadeh ise Râzî'nin nübüvvet yaklaşımını onun genel gayeci ahlâkı içerisinde değerlendirmekte, bununla birlikte bu yaklaşımın İbn Sînâ düşüncesi ile yakınlığına ve farklılıklarına işaret etmektedir.

İlk bölüm [a] nübüvvetin vuku bulmasının gerekliliğine dair bir ispat olarak okunabilir. Dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki İbn Sînâ başka eserlerinde nübüvvetin imkânını insanî muhakeme üzerinden, vuku bulmasının gerekliliğini ise gayeci bir biçimde toplumsal ihtiyaçlar üzerinden açıklamaktadır. Bu risalede ilginç bir şekilde doğrudan nübüvvetin vuku bulmasının gerekliliğine yönelik olarak insanî muhakeme üzerinden bir ispat yapılıyor gibidir.²³⁸ İspatın başında verilen dört ilkedен hareketle öncelikle akledilirleri *bi'z-zât* akleden [i] küllî aklın varlığı, sonra akledilirleri küllî akıldan vasıtasız olarak elde eden [ii] melekî aklın varlığı ve en sonunda da vasıtalı idrakten yalın bir biçimde melekî akla sahip [iii] nübüvvetin vuku bulmasının gerekliliği ileri sürülür.²³⁹

Her ne kadar üst üste inşa edilmiş bu ispatın bazı sorunlu yönleri olsa da²⁴⁰ üçüncünün [iii] başta zikredilen ilkelerin dördüncüsünden hareketle ileri sürüldüğü anlaşılır. Bu ilke şöyle ifade edilebilir: “İki manadan bileşik olan her ne varsa; bu iki anlamdan birinin ötekisinden tamamen ayrık olarak var olması durumunda, ikincisi de aynı şekilde ilkenden tamamen ayrık olarak var olmalıdır.” Bu ilkenin anlaşılması için metinde verilen örneklerden ilki sirkeli balıdır. Sirkeli balı düşündüğümüzde nasıl ki sirkeyi baldan bağımsız bir şekilde bulabiliyorsak, balı da sirkeden bağımsız bir şekilde bulabiliyor olmamız gerekir. Benzer bir biçimde insan suretindeki bir bakır heykel dikkate alındığında

²³⁸ Bk. yukarıda dip. 233 ve 235. Bu ispatın nübüvvetin gerekliliği gibi güçlü bir iddia olmaması anlamında zayıf bir hali olarak ifade edilen ve nübüvvetin vuku bulmasının gerekliliğine değil de imkânına yönelik olan hali için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Neḥs*, Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 433 vd.; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 1/232 vd.; İbn Sînâ, *en-Necât*, 171 vd.

²³⁹ İbn Sînâ, *Risâle fi isbâti'n-nübüvvât*, 42–45; İbn Sînâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı: ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risâle”, çev. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu – Alparslan Açıkgenç, *İbn Sînâ Risâleler*, ed. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 35–37. Marmura'ya göre nübüvvet ispatı [ii] melekî aklın varlığının ispatlanmasıyla birlikte tamamlanmış olmaktadır. Zira Marmura buradaki melekî akılla İbn Sînâ'nın çeşitli yerlerde kutsî akıl şeklinde ifade ettiği nebevî akli eşleştirmektedir. Sonrasındaki kısım ise ispatın özetle tekrarlanmasından ibarettir. Marmura'nın bu yorumu konuyla alakalı yapılan çalışmalarda genel olarak kabul görmüştür. Fakat bizce bu yorum doğru değildir. Çünkü örneğin ispatla alakalı zikredilen ilkelerden dördüncüsü Marmura'nın ispat bitti dediği yerden sonra gündeme gelmekte ve kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kısımların ispata dahil olması ve melekî aklın doğrudan nebevî akıl değil de akledilirlerin vasıtasız idrakinin somutlaştığı sezgi (*hads*) gücünü ifade edecek şekilde anlaşılması daha yerinde olacaktır. Nebevî akıl bu gücün vasıtalı idrakten yalın en kâmil hâlini ifade etmektedir. Biz burada daha doğru olduğunu düşündüğümüz bu okumadan hareket ettik. Marmura'nın yorumu ve onu takip edenler için bk. Marmura, “Avicenna's Psychological Proof of Prophecy”, s. 50, 52, husûsî olarak 7 ve 16. notlar; Griffel, “al-Ġazālî's Concept of Prophecy”, 112; Terkan, “Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik”, 546.

²⁴⁰ İspatın sorunlu yönlerinin bir eleştirisi için bk. Marmura, “Avicenna's Psychological Proof of Prophecy”, 52–56.

bunun insan sureti ve bakırın bileşiminden meydana geldiği düşünülebilir. Bu durumda nasıl ki insan bakırdan bağımsız bir şekilde bulunabiliyorsa bakır da insan sureti olmaksızın var olmalıdır. Buna daha birçok örnek verilebilir ve yazara göre tümevarım (*istikrâ*) bunu göstermektedir.²⁴¹

Bu ilkeden hareketle risalede nübüvvet şu şekilde ispatlanmaktadır:

İki manadan mürekkep bir şeyle alakalı olarak, iki manadan birinin ikinciden ayrı olarak var olması durumunda ikincinin de ilkenden ayrı olarak var olacağı daha önce açıklanmıştı. Aklın feyezânlarından vasıta olmaksızın [hiçbir şey] kabul etmeyen şeyleri ve aklın tüm feyezânlarını vasıtasız olarak kabul eden şeyleri de görmüştük. Zayıflık yönünde bir sona varıldı mı, güç yönünde de zaruri olarak nihâyete varılmalıdır.²⁴²

İbn Sînâ'nın buradaki argümanı oldukça ilgi çekicidir. İnsanların çoğu iki uç arasında farklı yerlerde bulunmaktadır. Bu durumda bu insanlarda vasıtalı bilme anlamı ile vasıtasız bilme anlamı bir arada bulunur. Birtakım bilgilerini vasıtalı bir biçimde elde ederlerken birtakım bilgilerini ise vasıtasız bir biçimde elde ederler. Fakat bazı durumlar vardır ki burada vasıtasız bilme hiçbir şekilde söz konusu olmaz. Öyleyse biz vasıtalı bilme anlamının vasıtasız bilme anlamından ayrı bir biçimde var olduğunu bilmekteyiz. İlke dikkate alındığında, bunun sonucu olarak vasıtasız bilme anlamı da vasıtalı bilme anlamından ayrı bir biçimde var olmalıdır. Vasıtasız bilme anlamının vasıtalı bilme anlamından ayrı bir biçimde şahsında vücuda geldiği kişi peygamberdir.

Risalede buradan sonra [b] bir varlık hiyerarşisine yer verilerek peygamberin bu hiyerarşideki konumuna işaret edilir. Peygamber maddî olanların en faziletlisidir. Her faziletli olan faziletli olduklarının yönetimini üstlendiği gibi peygamber de kendilerinden faziletli olduğu her şeyi yönetimi ve reisliği altında bulundurmaktadır. Bu hiyerarşide dikkat çekilmesi gereken bir husus peygamberin diğer akıllılardan (*nâtık*) yani insanlardan nasıl ayrıştığıdır:

Akıllı olan (*nâtık*) [bu akıllı olma özelliğine] ya meleke olarak sahiptir yahut meleke durumunda değildir. Bunlardan ilki daha faziletlidir. Meleke olarak sahip olanda ise [akıl] ya *tam olarak* bilfiil mertebesine çıkmıştır veya çıkmamıştır. Bunlardan da ilki daha faziletlidir. Bilfiile çıkan ya vasıtasız olarak yahut vasıtalı olarak çıkmıştır. Bunlardan ilki

²⁴¹ İbn Sînâ, *Risâle fi isbâti 'n-nübüvvât*, 42; İbn Sînâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı”, 35 vd.

²⁴² İbn Sînâ, *Risâle fi isbâti 'n-nübüvvât*, 45; İbn Sînâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı”, 37.

daha faziletlidir. Nebî olarak adlandırılan işte budur ve maddî suretler arasında daha faziletli olma durumu onda nihayete ermektedir.²⁴³

Peygamberin akıllı diğer insanlardan farklı olarak hem tam bilfiil hale gelmiştir hem de bu vasıtasız bir biçimde gerçekleşmiştir. Peygamberin vasıtasız bilmesi üzerinde zaten daha önce durulmuştu. Fakat burada dikkat edilmesi gereken ikinci bir nokta peygamberin aklının tam olarak bilfiil hale gelmiş olmasıdır. Peygamber bu konuda akıllı tam olarak bilfiil hale gelmiş başka kimselerle ortaktır. Fakat onlardan bunun vasıtasız olmasıyla ayrılmıştır. Bu durumda diğer kimselerin akıllarının tam olarak bilfiil hale gelmesine peygamberin sebep olduğu düşünülebilir.

Buranın devamında yani risalenin ilk kısmının üçüncü bölümü diyebileceğimiz yerde [c] risâlet, nübüvvetin bir uzantısı fakat ondan farklı bir şey olarak ifade edilir. Öncelikle vahiy dediğimiz şey peygamberle küllî akıl arasındaki feyezân durumudur. Melek ise bahsi geçen peygamberdeki vahyi alma kuvvesidir. Yani vasıtalıktan yalın melekî akıldır. Küllî akıl ile bunun arasında, vasıtasız olması da düşünüldüğünde, kesintisiz bir feyizlenme söz konusudur. Peki bu durumda farklı şeriatlar nasıl açıklanacaktır? Bu, söz konusu feyizlenmenin zâtî olarak değil de arazî olarak cüzîleşmesiyle ilgilidir. Esasında küllî akıl cihetinden bakıldığında, tek bir küllî feyezân söz konusudur. Fakat bu feyezânı kabul edenlerin cüzîliği dolayısıyla o da arazî olarak cüzîleşmekte ve birbirinden farklı belirimler kazanmaktadır.²⁴⁴

Risâlet, vahiy denilen feyezânın, maddî alemin ilim ve siyaset bakımından salâhı için nasıl uygunsa o ibareyle alınmasıdır. Resul ise, vahiy adı verilen bu feyezânı her nasıl uygunsa o ibareyle [insanlara] ulaştıran (*mübelliğ*) kişidir. Bu onun görüşleri vasıtasıyla, siyaset üzerinden duyular dünyasının salâhının ve ilim üzerinden akıl aleminin salâhının gerçekleşmesi içindir.²⁴⁵

Risâlenin bu kısmına kadar nebî kelimesi kullanılırken buradan itibaren risâlet kelimesi kullanılmaktadır. Bu durum yazarın nübüvvet ile risâlet arasında bir ayrım yaptığını hissettirir. Risâlet peygamberin yaşadığı şartlar doğrultusunda vahyin aldığı bu cüzî form

²⁴³ İbn Sînâ, *Risâle fi isbâti'n-nübüvvât*, 46; İbn Sînâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı”, 37.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *Risâle fi isbâti'n-nübüvvât*, 47; İbn Sînâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı”, 38. *Teczî'* kelimesinin tercümesinde parçalanma/parçalı olma yerine tikelleşme/cüzîleşme tercihi noktasında Terkan'ın bu kısımlarla alakalı tercüme ve tahlillerinden yararlandım. Bk. Terkan, “Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik”, 547.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *Risâle fi isbâti'n-nübüvvât*, 47; İbn Sînâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı”, 38.

gibi anlaşılmaktadır. Bu noktada risâletin peygamberin görüşleri doğrultusunda şekil alıyor olması önemli bir noktadır.

Risâlede son olarak [d] Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğinin nasıl anlaşılabileceğine, yani nübüvvetin tespiti meselesine değinilir. Bu noktada yazarın gösterdiği yol, onun diğer nebîlerle kıyaslanmasıdır. Böylece âkil kimse için onun davetinin sıhhati ortaya çıkmış olacaktır. Bu noktada akla, kıyasın ne açıdan yapılacağı şeklinde bir soru gelebilir. Yani örneğin getirdikleri şeriatların içerikleri bakımından bir karşılaştırma yapılabileceği gibi oluşturdukları tesirler bakımından da bir karşılaştırma yapılabilir. Fakat müellif meseleyi daha fazla uzatmaktan kaçındığını belirterek bu konuda herhangi bir bilgiye yer vermez.²⁴⁶

Özetleyecek olursak *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât*'ta peygamberlik ispatına dair olan ilk kısmın dört bölümden oluştuğu söylenebilir. Bunlar sırasıyla [a] akıl anlayışı üzerinden nübüvvetin vuku bulmasının gerekliliğinin ispatı, [b] peygamberin maddî olan her ne varsa hepsinin hâkimi ve yöneticisi olduğuna işaret eden bir varlık hiyerarşisi, [c] nübüvvetin diğer insanlara dönük yönünü ifade eden risâletin anlamı ve [d] nübüvvetin tespitinde nebîlerin kıyaslanması önerisi şeklinde ifade edilebilir. Buradan sonra Râzî'nin farklı nübüvvet ispatı yaklaşımında bu dört meseleyi ve bunlar hakkında bu risaledeki görüşlerin izlerini süreceğiz.

1.2. Nübüvvet İspatında Fahreddin er-Râzî'nin *Tekmîl Delili*²⁴⁷

Fahreddin er-Râzî, nübüvvetin ispatlanması bağlamında tekmîl deliline son dönem eserlerinden *el-Metâlibu'l-âliye* ve *Me'âlimu usûli'd-dîn*'de yer vermektedir.²⁴⁸ Bu yöntem *Me'âlim*'de yoğun bir özet halinde, *Metâlib*'de ise daha tafsilatlı bir biçimde karşımıza çıkar ve yöntemin esasları değişmemekle birlikte iki sunum arasında bazı farklar bulunur. Fakat Râzî'nin bu yaklaşımı daha önce müstakil çalışmalara konu olduğundan²⁴⁹

²⁴⁶ İbn Sînâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât*, 47; İbn Sînâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı”, 38.

²⁴⁷ “Tekmîl Delili” şeklindeki isimlendirme önerisi danışman hocam Eşref Altaş'a aittir.

²⁴⁸ Râzî'nin eserlerinin kronolojisi için bk. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker – Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013).

²⁴⁹ Râzî'nin yaklaşımını ele alan çalışmalar için bk. yukarıda dip. 236 ve 237.

biz burada onu ayrıntılarıyla aktarmak yerine, daha önce de belirttiğimiz üzere *Fî isbâti'n-nübüvvât* ile bir karşılaştırma yaparak benzer ve farklı yönleri belirginleştirmeye çalışacağız. Sonrasında da Gazzâlî'nin *Me'âric*'deki yaklaşımını bu bağlamda değerlendireceğiz.

Öncelikle hem *Me'âlim*'de hem *Metâlib*'de, Râzî işe tekmîl delilinin bir özetine yer vermekle başlar. Burada Râzî'nin *Metâlib*'deki özetini dikkate alabiliriz. Buna göre önce doğru inançlar ve amellerde doğru olanları öğreniriz, sonra bir kimsenin insanları doğruya çağırdığını görürüz ve onun bu çağrısının insanlardaki etkisini gördüğümüzde onun nebî olduğunu biliriz.²⁵⁰ Dikkat edilecek olursa burada Râzî'nin üzerinde durduğu, *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta [d] nübüvvetin tespiti şeklinde ifade ettiğimiz meseledir. Nitekim *Me'âlim*'de bu yöntem doğrudan böyle bir bağlamda, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı bağlamında dile getirilir. Dolayısıyla en baştan şunu ifade etmek gerekir ki her ne kadar hem *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta hem de Râzî'nin önerisinde [a] nübüvvetin vuku bulmasının gerekliliği ve [d] nübüvvetin tespiti bir arada ele alınsa da; ilkinde [a] üzerinde daha baskın bir biçimde durulurken, ikincisinde [d] üzerinde daha baskın bir biçimde durulmaktadır.

Hatırlanacak olursa İbn Sînâ'nın [d] nübüvvetin tespiti noktasında önerdiği husus nebîlerin kıyaslanmasıydı. Fakat bunun nasıl yapılacağı açıklanmamıştı. Râzî ise bunu belirli öncüller üzerinden oldukça açık bir biçimde ifade etmektedir. Öncelikle şunun bilinmesi gerekir: [i] insanın kemâli hakikati özü gereği bilmekle nazarî gücünün yetkinleşmesine ve kendisiyle amel etmek üzere hayrı bilmesiyle amelî gücünün

²⁵⁰ Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 8/103; Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmî'l-İlâhî, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli vd., Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2022), 8/ 391. Frank Griffel burada nübüvvet öncesinde birtakım doğru – yanlış veya iyi – kötü şeklinde yargılarda bulunulmasını, hüsün-kubuh meselesinde Eş'arî düşünceden önemli bir uzaklaşma olarak değerlendirir (Griffel, “al-Ğazâlî's Concept of Prophecy”, 141). Fakat biraz sonra üzerinde durulacağı üzere, Râzî'nin burada bahsettiği teker teker meselelerde ahirete dönük olarak iyi – kötü yargısında bulunmaktan ziyade “insanın kemâli nazarî ve amelî kuvvelerinin yetkinleşmesidir” şeklinde oldukça genel bir hükümdür. Bunun en azından hüsün-kubuh meselesinde önemli bir taviz olup olmadığından emin değiliz ve Griffel'in yorumuna temkinli yaklaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü Râzî *Metâlib*'in ilgili kısmında aklın bir şeyi iyi veya kötü görmesiyle alakalı olarak, kullara nispetle – Allah'a nispetle şeklinde bir ayrım yapar ve aklın hükmünün kullara nispetle muteber iken Allah'a nispetle öyle olmadığını belirtir (bk. c. 3, s. 588). Bu kısmın devamında da Râzî insanın kemâlinin böylesi bir yetkinleşmede olduğu düşüncesinde peygamberlerin, metafizikçi filozofların ve hatta akıl sahibi herkesin ittifakı olduğunu ifade eder (c. 8, s. 392). Krş. Abrahamov, “Religion Versus Philosophy”, 424; Gazzâlî, *Mizânü'l-âmel*, 64–67.

yetkinleşmesine bağlıdır.²⁵¹ [ii] Bu noktada açık bir biçimde insanlar avam, evliya ve enbiya şeklinde üç sınıfa ayrılırlar. Avam, insanların bahsi geçen kemâl noktasında nâkıs olanlarını ifade ederken, evliya kâmil olmakla birlikte nakıs olanları yetkinleştirmeye kâdir olmayan kimseleri ifade eder. Nebîler ise hem kâmil hem de başkalarının kemâle erişmesi noktasında etki sahibi kimselerdir. Bu durumda kimin insanları kemâle erdirmedeki etkisi daha fazla ise onun nübüvvet derecesi daha yüksektir.²⁵²

Râzî bu öncüllerden hareketle Hz. Muhammed'in nebîlerin en üstünü olduğunun açığa çıktığını ifade eder. Zira onun yaşadığı dönemde insanlığın durumu çok kötü olmasına rağmen, insanların kemâle erişmelerinde meydana getirdiği etki diğer peygamberlere kıyasla daha büyük bir etkidir. Özetle:

Nübüvvetin, nazarî ve amelî kuvvelerde noksan olanları kemâle erdirmekten başka manası olmadığına göre; buna ilâveten Hz. Muhammed'in (s.a.s.) gelişiyile hâsıl olan tesirin Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'nın gelişiyile hâsıl olan ve ortaya çıkan tesirden daha kâmil ve daha üstün olduğunu gördüğümüze göre, onun nebîlerin efendisi ve seçilmişlerin önderi olduğunu biliriz.²⁵³

Bu durumda öyle görünüyor ki [d] nübüvvetin tespiti ile alakalı olarak Râzî, *Fî isbâti'n-nübüvvât*'taki öneri ile uyumlu bir biçimde nebîleri kıyaslamaktadır. Bununla birlikte Râzî, önceki risalede kapalı bırakıldığı halde, nebîleri açıkça insanları kemâle ulaştırmaları bakımından kıyaslamaktadır. Ve buna ilâveten *tekmîl* (nâkıs olanları

²⁵¹ Râzî *Metâlib*'de tekmîl delilini doğrudan beş öncül üzerinden inşa etmektedir. Biz karşılaştırmaya uygun olması bakımından her bir meseleyle alakalı öncülleri ayrı olarak ele alacağız. Ayrıca bu ilk öncül, bir önceki dipnottan da anlaşılacağı üzere Râzî'nin önerdiği yöntemin temelini oluşturan öncüldür. Râzî hemen bu başlığın devamında, önerdiği yöntemin Kur'an-ı Kerim tarafından da desteklendiğini göstermeye çalışırken özellikle bu öncül üzerinde durduğu görülmektedir. Bk. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 8/109–114; Râzî, *Metafizik*, 8/396–401.

²⁵² Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 8/103 vd.; Râzî, *Metafizik*, 8/391 vd.; Fahreddin Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018), 180. Ayman Shihadeh *Tefsîr*'de Râzî'nin evliya ve enbiya arasındaki bu ayrımı Gazzâlî'den aldığını dile getirdiğini fakat kendisinin Gazzâlî'nin eserlerinde buna rastlamadığını belirtir. Gazzâlî *"Acâ'ibü'l-kalb"* kitabında böyle bir ayrıma yer verir: "Eğer Peygamber (s.a.s.) için bu (gayptan haber verme) mümkünse, başkası için de öyledir. Zira Peygamber (s.a.s.) yalnızca kendisine eşyanın hakikatleri açılan ve halkın ıslahı ile meşgul olan bir kimsedir. Kendisine hakikatler keşfolunan bununla birlikte halkın ıslahı ile meşgul olmayan bir kimsenin varlığı imkânsız değildir. Fakat bu durumda o kimse nebî değil velî olarak adlandırılır." Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 138; Gazzâlî, *İhyâ'*, c. V, 92. Râzî'nin insanların söz konusu derecelere nasıl bir yolla ulaştığını dikkate alan biraz daha farklı bir tasnifi için bk. Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk", 63.

²⁵³ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 182.

yetkinleştirme) kudretini kıyaslamada dikkate alma sebebi olarak, nübüvvetin anlamının bu olmasını gerekçe göstermektedir.

Râzî'nin nübüvvetin ispatına dair önerdiği tekâmîl delilinin, *Me'âlim* ve *Metâlib*'de ortak bir biçimde yer alan esas kısmının buraya kadar aktardığımız kısım olduğu söylenebilir.²⁵⁴ Fakat o *Metâlib*'de bu delil etrafında, daha önce *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta geçen dört bölümle irtibatlı birtakım hususlara değinmektedir. Râzî'nin değindiği bu hususlar, delilin esas kısmı için bir bakıma zemin sağlamaktadır.

Bu hususlardan ilki [a] nübüvvetin vuku bulmasının gerekliliğidir. Râzî'nin zikrettiği öncüllerden ikisi bununla alakalıdır. Bunlardan ilkinde göre [i] nazarî ve amelî kuvveler söz konusu olduğunda noksanlık ve kemâl bakımından insanların neredeyse sonsuz bir biçimde farklı derecelerde bulunduğu zaruri bir biçimde bilinmektedir. Buna binaen dile getirilen bir sonraki öncül ise [ii] “Noksanlık insanlar arasında yaygın olsa dahi onlar arasında noksanlıktan uzak kâmil bir kimse bulunması gerekir.” şeklindedir.²⁵⁵ Fark edileceği üzere bu ikinci öncül, [a] nübüvvetin gerekliliğini dile getirmektedir. Râzî bu öncüle iki vecih üzerinden delil getirecektir.

Bu vecihlerden ilki *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta karşılaştığımız nübüvvetin gerekliliğine yönelik ispatın kısa bir ifadesi gibidir:

Biz kemâl ve noksanlığın insanlarda farklı derece ve mertebelerde olduğunu açıklamıştık. Ayrıca bazı şahısların noksanlıkta, anlayışın azlığında, idrakin eksikliğinde hayvanlara ve yırtıcılara yakınlaşacak dereceye ulaştığını gördük. Aynı durum kemâl tarafında da geçerlidir. Dolayısıyla bazı insanların kâmil ve erdemli olup onların arasında da birinin

²⁵⁴ Râzî daha özelde nübüvvetin tespitine dönük olan bu önerisinin, *burhân-ı inne* olan mucizeden farklı olarak *burhân-ı lime* olduğunu ve bu yüzden daha üstün olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bk. Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 182; Râzî, *Metafizik*, 8/409 vd. Kısaca ifade etmek gerekirse mucizenin delaletinde mucize gösteren kimsenin nebî olduğu bilinir fakat neden nebî olduğu bilinmez. Mucize nebînin meydana getirdiği etkilerden bir tanesidir. Fakat tekâmîl delili dikkate alındığında doğrudan bu kimsenin nebî olmasının nedeninden hareket edilmektedir. Nübüvvetin anlamı insanları kemâle erdirmiş olduğu için, bu kimse bizim onu bilmemizden bağımsız bir biçimde gerçekten de insanları kemâle erdirdiği için nübüvvet vasfıyla nitelenmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Râzî'nin bu vurgusu, önerdiği yöntemin önemli bir vasfına işaret etmek içindir fakat onun bir parçası değildir. Bu yüzden dipnotta bu açıklamayı yapmayı yeterli gördük. *Burhân-ı inne* ve *burhân-ı lime* farkı için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 75; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 27–29.

²⁵⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 8/104 vd.; Râzî, *Metafizik*, 8/392. Metinde ifade etmeye çalıştığımız üzere burada itibaren üzerinde duracağımız kısımlar *Me'âlim*'de bulunmamaktadır.

en kâmil ve en faziletli insan olarak bulunması gerekir. Bu kişi, insanlık mertebelerinin sonunda ve meleklik mertebelerinin ilkinde bulunur.²⁵⁶

Aslına bakılırsa Râzî'nin bu gerekliliği İbn Sînâ'nın zikrettiği dördüncü ilkedен çıkarıp çıkarmadığı açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Fakat ispat aynı şekilde yorumlanmaya müsaittir. Bu bağlamda kullanılan kelimelerle ifade edecek olursak insanların çoğunda kemâl ve noksanlık anlamı bir arada bulunmaktadır, bazı insanlarda ise noksanlık kemâlden yalın bir biçimde bulunmaktadır. Bunu gözlemlediğimizde, “İki manadan bileşik olan her ne varsa; bu iki anlamdan birinin ötekisinden tamamen ayrı olarak var olması durumunda, ikincisi de aynı şekilde ilkenden tamamen ayrı olarak var olmalıdır” ilkesi gereği kemâlin de noksanlıktan yalın bir biçimde var olması gerektiğini biliriz.²⁵⁷

Râzî'nin nübüvvetin gerekliliğini ileri sürdüğü ikinci vecih ise ilginç bir tümevarımdır. Dört unsurdan oluşan cismin üç türü bulunmaktadır fakat bu türler birbirine denk değildir. En düşüğü maden, ortancası bitki ve en üstünü ise hayvan olmak üzere aralarında bir üstünlük sıralaması vardır. Benzer bir biçimde hayvan türleri de birbirine denk değildir. İnsan hayvan türlerinin en üstünüdür. Dahası insanlar da sınıf sınıftır ve Râzî bunlar arasında da en üstün olanların yerleşik olan bölgenin ortasından olanlar olduğunu belirtmektedir. Bütün bunlar, oradaki insanlar arasında bir denkleğin olmayacağını ve aralarından birinin onların en üstünü olacağını göstermektedir. Hatta her dönemde muhakkak böyle bir kimse olmalıdır. Bunun ötesinde söz konusu farklı devirlerin kâmil insanları arasında da birinin onların en üstünü olması gerekir. Bu kimse, Râzî'nin ifadesiyle, “en büyük peygamber, en keremli nebî, şeriatları koyan ve hakikatlere ulaştıran kişidir.”²⁵⁸

²⁵⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 8/105; Râzî, *Metafizik*, 8/392.

²⁵⁷ Râzî'nin *İşârât*'ta nübüvvetin imkânı için getirilen delili açıklarken yaptığı yorumlar da bu bağlamda değerlendirilebilir, bk. Fahreddin Râzî, “Şerhü'l-İşârât”, *Şerhayi'l-İşârât* (Kum: Menşûrât Mektebeti'l-Mar'aşı en-Necefî, 1986), 1/156 vd. Râzî'nin bu delili ile *Fî isbâti'n-nübüvvât* arasındaki ilişki üzerinde Griffel da durmaktadır, bk. Griffel, “al-Ğazâlî's Concept of Prophecy”, 112 vd.

²⁵⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 8/105–107; Râzî, *Metafizik*, 8/392–394. Râzî bu delilin başında ve sonunda onun *istikrâya* (tümevarım) dayandığını belirtmektedir: “Bu, kesinlik ve kat'iyet ifade eden tümevarıma dayalı mâkul bir açıklamadır.” (s. 394). Hatırlanacak olursa ilk delilin dayandığı “iki anlam” ilkesi için de *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta tümevarıma işaret edilmekteydi. Bu durumda [a] nübüvvetin gerekliliğiyle alakalı Râzî'nin yer verdiği iki delilin de tümevarımdan hareketle temellendirildiği düşünülebilir.

Özetle Râzî'nin [a] nübüvvetin gerekliliği konusunda iki vecihten hareket ettiği ve bunlardan en azından birinde *Fî isbâti'n-nübüvvât*'taki düşüncelerin etkili olduğu söylenebilir.²⁵⁹ Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta nebî akledilirleri vasıtasız olarak akleden olarak tanımlanmaktaydı ve oradaki ispat tam da buna yönelikti. Burada ise Râzî nebîyi kâmil olmakla birlikte başkalarını da kemâle eriştiren olarak tanımlamaktadır. Biz her ne kadar nübüvvetin gerekliliğine yönelik şekilde ifade etmiş olsak da; Râzî'nin başkalarını yetkinleştirmekten bağımsız bir şekilde kemâli, velâyet olarak tanımlaması dikkate alındığında; bahsi geçen iki öncül yalnız düşünülünce, ancak velâyetin gerekliliğini ispatlamaktadır. Zira dikkat edilirse bu öncüllerin ileri sürdüğü kemâle eriştiren bir kimsenin gerekliliği değil, noksanlıktan yalın bir biçimde kâmil bir kimsenin varlığıdır.

Öyle görünüyor ki buradaki ispat, *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta karşılaştığımız başka bir hususla tamamlanmaktadır. Bu [b] hiyerarşi meselesidir. Râzî'nin bunu iki öncülde dile getirdiği söylenebilir. Bunlardan ilki [i] bahsi geçen avam, evliya, enbiya hiyerarşisidir. Râzî, başkalarının da kemâle erişmesinde etki sahibi olan enbiyanın, bu sınıfların en üstünü olduğunu düşünmektedir.²⁶⁰ Bu bağlamdaki ikinci öncül ise Râzî'nin *Metâlib*'de zikrettiği öncüllerin sonuncusudur. Buna göre [ii] her türün en üstünü, daha üstün olan türe bitişmekte ve onun vasıflarından kendine uygun olanlarla vasıflanmaktadır. Bu durumda insanların en kâmil olan bu kimse, meleklerin vasıflarına yakındır. Râzî bu kimsenin kazandığı vasıfları şöyle anlatır:

(...) cisimler alemine pek az yönelen, orada güçlü tasarruf sahibi olan ve ruhanîlik alemine güçlü bir şekilde çekilen biri olmalıdır. Bu durumda onun nazarî kuvveti türlü mukaddes cilâlar ve ilâhî bilgilerle kemâle ermişken, amelî kuvveti ise bu âlemin cisimlerinde çeşitli tasarruflarla etkin olmuştur. İşte mucizeler denilen şeyler bunlardır. Bu iki makam tamamlandıktan sonra, onun ruhanî kuvveti nâkıs insanların ruhlarını nazarî ve amelî bakımdan yetkinleştirmede müessir olur.²⁶¹

²⁵⁹ Her ne kadar bir noktada Râzî, nâkıs olan diğer insanların manevî hastalıklarından kurtulabilmesi için onları tedâvî edecek bir peygamberin gerektiğini dile getirirse de (c. 8, s. 123 ; c. 8, s. 409); Râzî'nin önerisi genel olarak dikkate alındığında, onun [a] nübüvvetin gerekliliğini gayeci bir biçimde insanların ona olan ihtiyacı üzerinden hareketle açıkladığını söylemek doğru olmaz.

²⁶⁰ Nebîlerin velîlerden daha üstün olduğuna dair, Râzî'nin bu eserler bağlamındaki naklî ve akli temellendirmesi için bk. Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 192.

²⁶¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 8/107; Râzî, *Metafizik*, 8/394.

Buradan da anlaşılacağı üzere Râzî kemâlin en üst seviyesinde olan kimsenin nâkıs insanların yetkinleşmesindeki etkisini, tıpkı âlemdeki olağanüstü maddî etkilerini ifade eden mucizeler gibi onun hiyerarşide insanların en üstünde meleklerle bitişik bir konumda yer almasıyla açıklamaktadır. Kemâlin en üst derecesindeki insan, peygamberlik makamına böylesi bir hiyerarşik konumda, meleklerin vasıflarıyla vasıflanmakla yerleşmektedir.

Fî isbâti'n-nübüvvât'ta [b] hiyerarşi açık bir biçimde nebînin maddî olan her şeyin hâkimi ve yöneticisi olduğunu göstermekte, bununla birlikte örtük bir şekilde nebînin diğer insanların tam olarak bilfiil akıl mertebesine erişmesinde etkisi olabileceği çıkarımına imkân vermektedir. Bu “Her üstün olan altında ne varsa onu hâkimiyetinde bulundurur” şeklindeki bir düşünceden hareketle ileri sürülmektedir. Burada ise Râzî türler arası geçiş noktalarında her iki türe ait birtakım vasıfların bir arada bulundurulacağı düşüncesinden hareket etmekte ve ister cismanî olsun ister nâkıs nefislerin yetkinleştirilmesi konusunda olsun, peygamberin meydana getirdiği olağandışı tesirleri bunun üzerinden açıklamaktadır.

Bu durumda geriye *Fî isbâti'n-nübüvvât*'tan [c] risâletin anlamı kısmı kalır. Aslına bakılırsa Râzî'nin velâyet – nübüvvet şeklindeki ayrımı, risaledeki nübüvvet – risâlet ayrımı üzerinden okunabilir. Bu durumda [b] hiyerarşi de ilkinde nübüvvetin anlamının temellendirilmesi için söz konusu edildiği gibi, *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta da risâletin temellendirilmesi için nebînin yöneticiliğini ve diğer insanlar üzerindeki hakimiyetini gündeme getiriyor olacaktır. Fakat İbn Sînâ'nın risâlete dair, vahyin cüzîleşmesiyle alakalı yaptığı açıklamalar Râzî'nin önerisinin herhangi bir yerinde karşımıza çıkmaz. Zira bu mesele İbn Sînâ'nın vahye dair, nefis teorisi üzerinden yaptığı açıklamaların bir uzantısıdır ve Râzî *Metâlib*'in sonraki fasıllarında bunları eleştirir. Zira ona göre cin ve meleklerin gerçekten var kabul edilmesi, bu meselede İbn Sînâ'nın açıklamalarına gerek bırakmayacaktır.²⁶²

²⁶² Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 8/133-136; Râzî, *Metafizik*, 8/415-417. Ayman Shihadeh, İbn Sînâ'nın vahye dair psikolojik açıklamalarının Râzî tarafından reddedildiği tespitinde bulunur ve bunu yerinde bir biçimde ilâhî hitabın mahiyetiyle ilişkilendirir. Burada yer alan açıklamalarda Cebrâil öne çıkmaktadır. Bk. Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 150, dip. 177.

Sonuç itibarıyla Râzî'nin tekmîl delili önerisi ile *Fî isbâti'n-nübüvvât* karşılaştırıldığında her ikisinde de [a] nübüvvetin gerekliliği, [b] varlık hiyerarşisi ve [d] nübüvvetin tespiti üzerinde durulduğunu görmüş olduk. Yapı itibarıyla birbirine benzeyen bu iki yaklaşım, içerik açısından benzerlik ve farklılıklar içerir. [a] Nübüvvetin gerekliliği konusunda Râzî'nin kullandığı delillerden biri, *Fî isbâti'n-nübüvvât*'taki delillendirmeye oldukça benzer ve muhtemelen aynı ilke üzerine inşa edilmiştir. Bununla birlikte *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta ispat İbn Sînâcî akıl öğretisi²⁶³ üzerinden ilerlerken, Râzî burada yalnızca nazarî ve amelî kuvvelerin kemâl ve noksanlığını dikkate almakla yetinir. İlâveten Râzî, tür içi üstünlük durumlarından hareket eden ikinci bir delile daha yer verir.

Fî isbâti'n-nübüvvât'ta [b] hiyerarşi nebînin hâkimiyetini ve yöneticiliğini göstermeye yönelikti. Râzî'nin önerisinde ise bu, nübüvvetin anlamını teşkil eden başkalarını kemâle erişirme vasfının nasıl ortaya çıktığını temellendirmeye yöneliktir. Esasında bu iki yaklaşım ilk bakışta birbirine çok yakın görünür. Nitekim [c] risâlet (elçilik) meselesi göz önünde bulundurulduğunda, her iki yaklaşımda da [b] hiyerarşinin peygamberle diğer insanlar arasındaki ilişkinin açıklanması için gündeme geldiği düşünülebilir. Bununla birlikte Râzî'nin, İbn Sînâ tarafından yapılan vahyin psikolojik açıklamalarını reddetmesi; Râzî tarafından bu bağlamda açıkça üstünde durulmayan²⁶⁴ [c] risâlet meselesinin iki yaklaşım arasındaki en açık ayrılık olmasına yol açar.

[d] Nübüvvetin tespiti meselesine *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta kısa ve kapalı bir şekilde nebîlerin kıyaslanması şeklinde değinilirken, Râzî'nin tekmîl delili önerisi tam olarak bu meseleye dönüktür ve tafsilatlı anlatısının merkezinde bu mesele bulunmaktadır. Her ne kadar Râzî de nebîler arasında bir kıyaslama yapsa da onun önerisi, çok daha açık bir biçimde, nübüvvet iddiasında bulunan kimselerin insanları kemâle erişirme noktasındaki tesirlerini dikkate almaktır. Elbette ki bu haliyle bu geçmişe dönük bir ispattır. Fakat Râzî nebî ile doğrudan karşılaşan kimseler için de onun kemâle çağırıp çağırmadığını dikkate

²⁶³ Bu konuda bk. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 13-55, 141-152.

²⁶⁴ Râzî, "Allah'a davetin niteliği hakkında" bir fasıl açar ve burada peygamberin insanlara yapacağı davetin üslûbu ve içeriğinden bahseder. Yani esasında risâletin insanlara dönük yönünden bahseder ama üstünde durmadığını belirttiğimiz kısım risâletin ilâhî olana dönük yönüdür. Râzî burada peygamberin küllî veya cüzî bilgisinin nasıl oluştuğundan söz etmez. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 8/115-120; Râzî, *Metafizik*, 8/402-406.

alacaktır. Bu noktada, Râzî de dahil olmak üzere İbn Sînâ'dan sonraki süreçte *Fî isbâti'n-nübüvvât*'taki gibi bir felsefî nübüvvet ispatından ilham alındığı; fakat bunun ilk olarak nebînin insanlara aktardığı bilgilerin ortaya çıkması noktasında [c] risâletle alakalı, ikinci olarak da bireysel kemâle erişme süreci üzerinden [d] nübüvvetin tespitinde daha baskın bir biçimde kullanılmak üzere bir dönüşüme uğradığı düşünülebilir.

Bu noktada bir kere daha belirtmek gerekir ki *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta ve *Râzî*'nin *tekmîl* önerisinde yer bulan düşünceler bizim için ikincil bir öneme sahiptir. Fakat hatırlanacak olursa İcî ve Cürcânî, Râzî'nin bu önerisini filozofların düşüncelerine yakın bulmaktaydı. Burada yer verilen karşılaştırma, bir anlamda felsefî nübüvvet konusunun meselelerine ilâveten tarihsel süreç içerisinde bu meselelere dair ortaya çıkan iki yaklaşımı benzerlik ve farklılıkları üzerinden belirginleştirmemizi sağladı. Söz konusu meselelere dair Gazzâlî'nin hem genel anlamda fikirlerinin hem de özel olarak *Me'âricü'l-kuds*'te yer verilen fikirlerin bu karşılaştırma ve tarihsel süreç bağlamında daha iyi anlaşıldığı kanaatindeyiz.

1.3. *Me'âricü'l-Kuds*'te Nübüvvet İspatı

Me'âricü'l-kuds'ün daha önce bahsi geçen “derleme” mahiyeti göz önünde bulundurulduğunda, öncelikle eserde yer alan nübüvvet ispatının bu açıdan durumundan söz etmek gerekir. *Me'âric*'in temel itibarıyla İbn Sînâ'nın *Ahvâlü'n-nefs* adlı eseri üzerine inşa edildiğinden bahsedilmişti. *Ahvâl*'de “Nübüvvetin İspâtı Hakkında” şeklinde bir bölüm bulunmasına rağmen burada yalnızca nübüvvetin üç özelliği anlatılır ve böylece nübüvvetin imkânı ispatlanmış olur.²⁶⁵ *Me'âric*'in yazarı ise bu bölümü “Nübüvvet ve Risâlet Hakkında Bir Kâide” şeklinde adlandırır ve bölümün başında risalete dair *Ahvâl*'de olmayan bazı bölümlere yer verir.²⁶⁶

²⁶⁵ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri, Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâle*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 130–143.

²⁶⁶ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 129–135; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş, 'Me'âricü'l-kuds'*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 111–117. Metnin farklı yorumlarını görmek adına bunlardan başka İngilizce tercümeden de yararlandık. Yusuf Easa Shammas, *al-Ghazali's The Ascent to the Divine Through the Path of Self-Knowledge* (Hartford, Connecticut: The Hartford Seminary Foundation, Doktora Tezi, 1958).

Peki bu kısım *Me'âric*'deki *Ahvâl*'e ilâve birçok yer gibi, İbn Sînâ'nın başka eserlerinden alınma olabilir mi? Bunu araştıran Jules Janssens risâletle alakalı konuların bulunduğu bölümü, ne İbn Sînâ'ya ne de Gazzâlî'ye ait eserlerde bulamadığı özgün kısımlar arasında değerlendirir.²⁶⁷ Dolayısıyla bizim ele alacağımız risâletin ispatı bölümü müellifin özgün katkılarından biridir. Janssens bu bölümle alakalı bizim için önemli bir başka tespitte bulunmaktadır. Buna göre müellif risâlet ve nübüvvet arasında bir ayrım gözetmektedir fakat bu ayrım araştırmacıların gözünden kaçmıştır.²⁶⁸ Gerçekten de Janssens'in belirttiği gibi hem başlıkta nübüvvet ve risâletin belirtilmiş olması, hem de nübüvvetin üç özelliğine kadar olan kısımda yer yer hususi olarak risâlet kelimesinin kullanılması müellifin böyle bir ayrım gözettiğine işaret etmektedir.

Me'âric'in ifadesiyle “Risâletin İspatı” kısmına geçecek olursak, buranın üç ana bölümden oluştuğu söylenebilir. Müellif bunlardan ilk iki bölümü risâletin ispatında icmâlî yol ve tafsîlî yol şeklinde ayırmaktadır. Üçüncü bölümde ise yazar eserde yer alan önceki ispatların bir *as*’ın uzantısı olduğunu belirtmekte ve bunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

1.3.1. İcmâlî yöntem

Me'âric metninde icmâlî yöntem şöyle ifade edilir:

Nasıl ki insan türü, diğer hayvanlardan, aklî faziletler bakımından onlardan üstün olan, böylece onları emri altında bulunduran, onlara mâlik olan ve onlarda tasarrufta bulunan bir nefis-i nâtika ile temeyyüz etmişse; aynı şekilde peygamberlerin nefisleri de diğer insanların nefislerinden, *hidâyete erdirilmiş ve başkalarını hidâyete erdiren bir akıl* ile temeyyüz eder. Bu akıl, diğer insanların akıllarının tamamından Rabbânî fazîlet dolayısıyla üstündür. Böylece onları idare eder, onlara mâliktir ve onlarda tasarrufta bulunur.²⁶⁹

²⁶⁷ Janssens, “Le Ma'ârij al-quds”, 47 vd.

²⁶⁸ Janssens, “Le Ma'ârij al-quds”, 47, dip. 51.

²⁶⁹ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 131; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 113. Müellifin buranın devamında zikrettiği husus da dikkat çekicidir. O, insanların bu üç alandaki ihtiyarî hareketlerinin hayvanlar için mucize olması gibi, peygamberlerin hareketlerinin de insanlar için mucize olduğunu dile getirir. Öyle görünüyor ki burada anlatmaya çalıştığı, bu üç hareket şekline dair insanların kısıtlı bir çerçevede ve tam olarak güven vermeyen bir biçimde sahip oldukları bilgilerin karşısında peygamberlerin tafsilatlı ve şüphesiz bir şekilde bilgi sahibi oluşlarıdır. Bu diğer insanların kudretinin ötesinde bir durumdur ve onları âciz bırakmaktadır. Bk. aşağıda dip. 270.

Bu pasaj iki bakımdan ele alınabilir. Bunlardan birincisi, *Fî isbâti'n-nübüvvât* ve Râzî'nin tekmiî delili önerisinde gördüğümüz gibi, [b] hiyerarşi üzerinden peygamberliğin anlamının ve insanlarla olan ilişkilerinin tesis edilmesidir. Burada aslında her iki eserdeki yaklaşımı bir arada görmek mümkündür. Hem *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta olduğu gibi peygamber üstün konumu dolayısıyla kendi aşağısında her ne varsa onlarda tasarrufta bulunma kudretine sahiptir, hem de *tekmîl*de olduğu gibi insanlarla olan ilişkisinde açık bir biçimde onları hidâyete erdirmesi peygamberi ayrıştırmaktadır.

Bu noktanın üstünde biraz daha durmak yararlı olacaktır. Râzî'nin önerisinde yer alan kemâl fikri ve peygamberin kemâle erıştiren olması düşüncesi *Me'âric*'de ısrarla dile getirilmektedir. Müellif hayvanî güçlerden bahsettiği bir kısımda, gerçekleştirdikleri hareketler üzerinden bitkilerin ve hayvanların kemâllerinden söz eder. İnsanın hareketleri fikrî, kavli ve fiilî olduğuna göre; onun kemâli fikrî hareketlerde batıldansa hakka, kavli hareketlerde yalandansa doğruya, fiilî hareketlerde de şerdense hayra yönelmektedir. Tam bu noktada müellife göre hareketlerinin tamamı bâtıldan, yalandan ve şerden her yönden arınmış olan kimseler, başkalarını tedibe, terbiyeye, tezkiyeye, arındırmaya, talime ve tezkire ehildirler.²⁷⁰ Benzer bir biçimde müellif kutsî nebevî akıldan bahsederken onun kendisinin fiile çıkmak için bir çabaya ihtiyaç duymazken başkalarını fiile çıkaran olduğunu belirtmektedir.²⁷¹

Son olarak *Me'âric* müellifi, ahiret hayatından bahsettiği bir kısımda bazı kimselerin azaptan tamamen kurtulmuş olmasını umduğunu dile getirdikten sonra, onlardan da üstün olan ve peygamber olduğu anlaşılan kimselerin birtakım vasıflarını zikretmektedir.

²⁷⁰ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 39; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 31. Bu bölümün devamında da görülebileceği üzere *Me'âric*'de “fikrî, kavli ve fiilî hareketler” düşüncesi tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır. Dikkat edilecek olursa doğru ve yalanın söz konusu olduğu kavli hareketlerin de fiilî hareketlere dahil edilmesi durumunda, Râzî'de olduğu gibi bunlar rahatlıkla ikili tasnifle nazârî ve amelî kuvveler şeklinde ifade edilebilir. Buna rağmen Gazzâlî bu şekildeki üçlü ifadeyi tercih etmektedir. *Me'âric*'den bir başka örnek, aklın bu bahsi geçen üç insanî hareket hakkında ancak bazı külli bilgilere ulaşabilirken, şeriatın tafsilatıyla sahih bilgileri aktarmasıdır (*Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 50). Janssens, bu üçlü taksimi Gazzâlî'nin eserlerinde aradığını fakat karşılaştırma yapılabilecek bir tek örneği *Erba'in*'de bulabildiğini belirtir bk. Janssens, “Le Ma'âri' al-quds”, 48 vd., dip. 54. Fakat aslında *Mizânü'l-'amel*'den itibaren Gazzâlî bu üçluden fikir gücünün veya sonraki eserlerde ilim gücünün itidali bağlamında bahsetmektedir. İtikadda hakkı batıldan, sözde (*mekâl*) doğruyu yalandan ve eylemde güzeli çirkinden ayırmanın, bu itidalin meyvesi olan hikmet olduğunu belirtir. Bk. Gazzâlî, *Mizânü'l-'amel*, 110; Gazzâlî, *İhyâ'*, c. V, 192 vd.; Gazzâlî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 321.

²⁷¹ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 65; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 54.

Peygamberlerin yüce nefisleri cismanî aleme gönderilmiştir fakat onlar diğer heyûlânî akıllar gibi cismanî âlemi ve burada araçları olan cismanî kuvveleri kullanarak kemâle ermeye, böylece bilkuvve akıl olmaktan bilfiil akla çıkmaya çalışıyor değildirler. “Bilakis, [onların cismanî aleme gelişleri] bilkuvve akılları kuvveden fiile çıkarmak ve bu âlemin ahvâline dalmış olan nefisleri kendileri için takdir edilmiş olan kemâlin zirvesine ulaştırmak (*tekmîl*) içindir.”²⁷²

Bu durumda Râzî’nin tekâmîl delili önerisinde olduğu gibi *Me’âric*’de de nebînin diğer insanları yetkinleştirmesi (*tekmîl*) fikrinin ön planda olduğu ortaya çıkmış oldu. Hatırlanacak olursa nebîlerin bu özellikleri, [b] hiyerarşi üzerinden Râzî tarafından kemâlin en üst noktasında meleklerle bitişik bir konumda olmalarıyla ve böylece meleklerin vasıflarıyla vasıflanmalarıyla açıklanmıştı. *Me’âric*’de, geçiş noktalarında her iki türün vasıflarının da taşınması şeklindeki bu düşünce açıktan dile getirilmez. Fakat yukarıda alıntıladığımız pasajın devamında nebînin ayrık (*mufârik*) akıllara uygun bir akılla, feleklerin nefislerine uygun bir nefisle diğer insanlardan ayrıştığı gibi; *mizacının* da bu akıl ve nefsi kabule uygun bir *mizaç* olması bakımından diğer insanlardan ayrıştığı belirtilir. Dolayısıyla her ne kadar dışarıdan bakıldığında suret itibarıyla nebîler diğer insanlar gibi görünüyor olsalar da mana bakımından onlardan ayrılmaktadırlar.²⁷³ Bu düşünce dikkate alındığında, Gazzâlî’nin de nebîleri ulvî varlıklarla insan arasında bir konuma oturttuğu ve bir çeşit ara tür gibi ele aldığı söylenebilir. Bununla birlikte, diğer insanları yetkinleştirmesi bunun üzerinden açıklanıyor değildir.

Me’âric’de risâletin ispatını icmâlî şekilde açıklayan baştaki pasaj, ikinci olarak [a] nübüvvetin gerekliliği bakımından ele alınabilir. Bu durumda söz konusu pasaj “tıpkı hayvan cinsinin içinde diğer tüm türlerden üstün olan insan şeklinde bir tür olduğu gibi, insanlar arasında da diğerlerinden bir şekilde üstün olan nebîler olmalıdır” şeklinde anlaşılacaktır. Burada zikredildiği hâliyle bu temsîlî bir kıyastır ve genel olarak zayıf kabul edilmektedir.²⁷⁴ Fakat ilgi çekici olan husus şu ki Râzî’nin [a] nübüvvetin gerekliliği bağlamında zikrettiği ikinci delil, buradaki icmâlî yöntemin tümevarıma dönüştürülmüş

²⁷² Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, 158 vd.; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 131.

²⁷³ Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, 131 vd.; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 114.

²⁷⁴ Abdulkuddüs Bingöl, “Temsil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mayıs 2022).

hali gibidir. Râzî, orada bir tümevarımdan hareketle her cinsin içerisinde diğerlerinden ayrılan ve üstün olan bir tür vardır şeklinde bir büyük öncüle işaret ederek, bundan insanlar arasında peygamberlerin olması gerektiği çıkarımında bulunmaktaydı. Bu durum, *Me'âric*'le Râzî'nin ilişkisine dair önemli bir ipucu olarak değerlendirilebilir.

1.3.2. Tafsîlî yöntem

Me'âric'deki risâlet ispatının ikinci bölümü denilebilecek, risâletin tafsîlî olarak ispatı kısmına geçebiliriz. Burada müellif, iki farklı ispata yer vermektedir. Bunlardan ikincisi, daha önce İbn Sînâ'yla alakalı kısımda geçen, insanların birlikte yaşamalarının yani toplumsallığın kanunları gerektirmesi ve insan türünün tamamının maslahatını düşünebilen bir kanun koyucunun ancak peygamber olacağı şeklindeki argümandır.²⁷⁵ Gazzâlî filozofların bu delilinin farkındadır ve *Makâsıdü'l-felâsife*'de ona yer vermektedir. Her ne kadar *Me'âric*'deki bu delil ile *Makâsıd*'da yer alan delil arasında bazı farklar olsa da her ikisi de benzer bir biçimde insan türünün ve toplumsal nizamın korunmasından hareket etmektedir.²⁷⁶

Bu iki delilden ilki daha özgündür ve Râzî'ye giden süreçteki dönüşümün anlaşılması için önemlidir. Bu delilde daha evvel bahsi geçen insanın fikrî, kavli ve amelî hareketleri merkeze alınmaktadır. Buna göre insan bu hareketlerinin tamamının yapılmasının gerekli olmadığını bildiği gibi, tamamının terk edilmesinin gerekli olmadığını da bilir. Bu noktada fikrî hareketlerde hak ve bâtıldan; kavli hareketlerde doğru ve yalandan; amelî hareketlerde ise hayır ve şerden bahsedilir. Yapılması gerekenler hak, doğru ve hayır ile

²⁷⁵ Bk. yukarıda dip. 233.

²⁷⁶ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 133; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 115 vd. *Makâsıd*'la karşılaştırmak için bk. Gazzâlî, *Makâsıdü'l-felâsife*, 384; Gazzâlî, *Filozofların Maksatları: Makâsıdü'l-Felâsife*, 369. *Me'âric*'de bu bağlamda *Makâsıd*'dan farklı olarak peygamberin feyze aracılığı anlamında [c] risâlet konusundan bahsedilmektedir. *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta küllî akıl olarak ifade edilen feyzin kaynağı, burada *rûhânîyât* şeklinde ifade edilmektedir. Daha önemlisi ise *rûhânîyât* da dahil olmak üzere araçların tamamının Hakk'ın emriyle hareket ettiği vurgulanmaktadır. Hem bu *emir* meselesinden hem de *Makâsıd*'ın *Me'âric*'den farklı olan kısmından ileride söz edilecektir. *Makâsıd*'da İbn Sînâ metinlerinin kullanımına dair bk. Jules Janssens, "Al-Ghazâlî's Use of Avicennian Texts in His Maqâşid al-falâsifa", *Ishraq* 9 (2019). Erişme imkânı bulamadığım makalelerini benimle paylaştığı için Jules Janssens'e teşekkür ederim.

ifade edilirken; terk edilmesi gerekenler de bâtil, yalan ve şer olarak ifade edilir. Anlam bakımından bunların bilgisi, müellife göre, herkes için açık ve zorunlu bilgilerdir.²⁷⁷

Diğer taraftan, tam olarak hangi hareketlerin yapılıp hangilerinin terk edileceği herkesin bildiği bir şey değildir. Bu durumda üç ihtimal söz konusudur, bu hareketlerin olması gereken sınırlarını (*hudûd*) ya herkes bilir, ya hiç kimse bilmez veya bazı kimseler bunları bilirken bazı kimseler bunları bilmezler. Müellife göre bu üç ihtimalden açık bir şekilde üçüncüsü doğrudur. Bu sınırları bilenler peygamberler ve şariat sahipleridir. Sonuç itibarıyla müellife göre: “İnsan kendi nefesine dönüp baktığında, eğer söz konusu sınırları bilmiyorsa bunları bilen kimselerin hükmü altında olması gerektiğini bilir. Böylece *insanların hareketlerinin zorunluluğu* dolayısıyla nübüvvetin varlığı sabit olmuş olur.”²⁷⁸

Burada birkaç hususa açıklık getirmek gerekir. Daha önce bahsi geçen kısımda, bu üç hareket alanında yapılması gerekeni yapıp terk edilmesi gerekeni terk etmek, insanın kemâli olarak ifade edilmişti. Dolayısıyla burada peygamberlerin sınırları bilmesi demek onların kemâle erişmiş olmaları, insanlara bu sınırları bildirmeleri de onları kemâle eristirmeleri anlamına gelir.

Peki [a] nübüvvetin gerekliliği nasıl ileri sürülmektedir? Bir başka deyişle müellifin zikrettiği ihtimallerden ikincisi olan bu sınırları hiç kimsenin bilmeme ihtimali nasıl elenmektedir? Son cümleye bakıldığında burada gerekçe olarak “insanların hareketlerinin zorunluluğu” gösterilir. Eğer burada kastedilen doğru veya yanlış herhangi bir şekilde hareket etmek olsaydı, nebî olmaksızın da insanların bunu yapabileceği açıktır. Bu durumda burada kastedilen, insanlar zorunlu bir şekilde hareket edeceklerken ve kendilerinde zorunlu bir şekilde doğru hareket etmenin gerekliliği düşüncesi varken, onlara bir yol göstericinin olmasının gerekli olduğudur. Dolayısıyla bu ilk delilde de gayeci bir biçimde insanların kemâle erişmeye olan ihtiyaçları üzerinden [a] nübüvvetin gerekliliği ileri sürülmektedir. Bu durumda zikredilen tafsîlî delillerin her ikisi de gayeci bir zemin üzerine inşa edilmiş olmakla birlikte burada dikkat çekici olan, toplumsallıktan

²⁷⁷ Gazzâlî, *Me‘âricü’l-kuds*, 132; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 114.

²⁷⁸ Gazzâlî, *Me‘âricü’l-kuds*, 132 vd.; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 115.

hareket eden ikinci delile ilâveten ilk delilde insanların bireysel olarak kemâle erişme süreci ve ihtiyacının dikkate alınmış olmasıdır.

1.3.3. Önceki delillerin uzantısı olduğu *asıl*

Me'âric'de bahsi geçen delillerden sonra müellif bunların bir *asıl*ın uzantısı olduğunu dile getirir. Bu *asıl* Allah hakkında *emrin* ispatıdır. Müellifin bunu *asıl* olarak ifade etmesinin anlamı, Allah'ın *emrinin* varlığını kabul etmeyen kimsenin nübüvveti kabul etmesinin mümkün olmamasıdır. Zira nebî dediğimiz kimse tıpkı meleğin yaratmaya ve *emre* aracılık etmesi gibi *emrin* ulaştırılmasında aracılık etmektedir. Eğer doğrudan Allah'a ait bir *emrin* varlığı kabul edilmeyecek olursa nübüvvet de anlamsız hale gelecektir. Diğer taraftan müellife göre ilâhî bir *emrin* ve yaratmanın varlığının kabul edilmesi, melek ve peygamber gibi araçların kabul edilmesini de gerektirmektedir.²⁷⁹

Me'âric'de *emrin* ispatına dair iki delile yer verilir. Birincisinde bazı durumlar zikredilerek bunlar üzerinden sonuca ulaşılmaktadır. Mümkünler, varlıklarını yokluklarına tercih eden bir tercih ediciye gerek duyar. Aynı şekilde hareketler de kendilerini devam ettirecek bir hareket ettiriciye gerek duyarlar. Yine farklı bir yöne sapan hareketler ve doğal yönlerinden farklı yönlerle giden hareketler de irade sahibi, *muhtâr* bir hareket ettiriciye gerek duyarlar. Bu hareketlerden hayra yönelip, şer ve fesada yönelmeyenler de hareket ettiricinin *emr-i tedbîr* ile emredici olmasına gerek duyar. Son olarak da insanların farklı şekillerdeki hareketleri bir aklî iradeye gerek duyar. Tıpkı bütün bu gerekli durumlar gibi; insan fikrî hareketlerinde hakkı, kavli hareketlerinde doğruyu ve amelî hareketlerinde hayrı seçebilmek için çeşitli sınırlar hakkında kendisine emredici ve nehyedici bir *mükellife* (vazifelendirene) gerek duyar. Sonuç itibarıyla, büyük âlemin varlık nizamı için *emr-i tedbîr*in yaratılmışların genelinde geçerli olması gibi, küçük

²⁷⁹ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 133 vd.; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 116.

âlemin (insanın) varlık nizamı için de yaratılmışların belirli bir kısmında (insanlarda) *emr-i teklîf* geçerlidir.²⁸⁰

Daha önce de zikredildiği üzere *Me‘âricü’l-kuds*’te insan nefsinden Hakk’ın bilgisine ulaşma hedefi söz konusudur. Dolayısıyla burada olduğu gibi büyük âlem – küçük âlem karşılaştırması *Me‘âric*’de sık zikredilen unsurlardan biridir. Öyle görünüyor ki bu delilde nihai hareket noktası büyük âlemde var olan iyilik düzenidir.²⁸¹ Zira bu düzen Tanrı’nın *emr-i tedbîrine* delalet etmektedir ve buradan bir kıyasla insan için de *emr-i teklîf*in geçerli olması gerektiğine ulaşılır. Böylece *aslolan* Allah’ın *emri* ispatlanmış olur. Bununla birlikte müellif bunun nübüvvetle ilişkisini dile getirmeyi ihmâl etmez: “Nasıl ki [Allah Teâlâ] her semaya *emrini* melek vasıtasıyla telkin etmekteyse (*evhâ*), aynı şekilde her dönemde *emrini* [insanlara] nebî vasıtasıyla telkin etmektedir (*evhâ*). Bunlardan ilki *takdîr*, ikincisi *teklîftir*.”²⁸²

Emrin ispatındaki ikinci yol da yine bir temsîlî kıyastan hareket etmektedir. Müellif bir öncül olarak daha önce burhanlar yoluyla İlk Yaratıcının (*el-Mübdi‘*) kendisine itaat edilen bir hükümdar (*melikun mutâ‘*) oluşunun ortaya konduğunu belirtmektedir. Tüm yaratılmış olanlar, O’nun hem mülküdür hem de hükümlanlığı altında bulunmaktadır. Bu

²⁸⁰ Gazzâlî, *Me‘âricü’l-kuds*, 134; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 116. Gazzâlî buna benzer bir delili *Makâsîd*’da doğrudan [a] nübüvvetin gerekliliği bağlamında, toplumsallık üzerine kurulu delilin hemen ardından dile getirmektedir. Orada verilen örnek, ilâhî inâyetin âlemin düzeninin korunması için yağmurdan kısıntı yapmayacağı gibi, insanları dünya ve ahiret menfaatinden haberdar edecek bir kişiyi de eksik bırakmayacağı şeklindedir. Fakat *Makâsîd*’da buna ilâveten doğrudan vakıadan hareketle yani düzenin halihazırda var olmasından hareketle düzeni sağlayan peygamberin de var olması gerektiği de belirtilmektedir. Burada hayrın sebebinin *emir* olarak gösterilmesine benzer biçimde, orada da yaratılışın yanında hayrın ortaya çıkmasını sağlayan *hidâyetten* söz edilir. Son olarak hidâyet konusunda Allah’tan meleğe, ondan peygambere ve ondan da ulemaya şeklinde bir vasıtalı aktarıma yer verilir. Bk. Gazzâlî, *Makâsîdü’l-felâsife*, 384; Gazzâlî, *Filozofların Maksatları: Makâsîdü’l-Felâsife*, 369. Gazzâlî’nin düşüncelerinin ve hususi olarak peygamberlik anlayışının *Makâsîd*’ın üçüncü kısmındaki etkinliğine dair, bu kısmın da yorumlandığı bir çalışma için bk. Marco Signori, “Prophecy and the Authority of the Prophet in al-Gazzâlî’s Maqâşid al-falâsifa”, *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, ed. Alessandro Palazzo – Anna Rodolfi (Firenze: SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 2020).

²⁸¹ Delil buradan rahatlıkla Gazzâlî’nin “mümkün âlemlerin en iyisi” düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Bu hususta İbn Sînâ ve Gazzâlî ilişkisi için bk. M. Cüneyt Kaya, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi’l-İmkân’ın İbn Sînâ’nın Kökleri Üzerine”, 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012); nübüvvetin gerekliliğine dair delil için hususi olarak s. 583 vd.; İbn Sînâ ve Gazzâlî karşılaştırması için hususi olarak s. 597–601. Ayrıca âlemdeki nizam meselesini açıklarken Gazzâlî’ye atfedilen *el-Hikme fi mahlûkâtillâh* adlı eseri de dikkate alan bir ansiklopedi maddesi için bk. İlhan Kutluer, “Nizam”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2022).

²⁸² Gazzâlî, *Me‘âricü’l-kuds*, 134; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 116 vd.

durumda, nasıl ki her hükümdarın saltanatında emri ve nehyi, teşviki ve sakındırması, vaadi ve *vaîdî* varsa İlk Yaratıcının da öyle olmalıdır. Bu noktada müellif önemli bir hususu dile getirir. Söz konusu *emir*, yaratılmış olmamalıdır. Zira yaratılmış olanlar, yaratılmış olmaları bakımından ancak bir yaratıcıya delalet ederler, *emre* değil. Oysa İlk Yaratıcının *emrinden* söz edilmişti. Bu durumda söz konusu *emir* ezeli bir şekilde Yaratıcıya ait olmalıdır.²⁸³

Müellifin bu hususta dile getirdiği son cümlelerle meselenin nereye vardığı anlaşılmaktadır:

Allah hakkında kendisine itaat edilecek bir *emir* ispat etmeyen kimse, tüm bu emirleri ve nehiyleri, tezkirat ve tembihatı; nübüvvet iddia eden kimsenin üzerine, onun ötesine geçmeyecek bir şekilde onunla sınırlı olarak, ihale etmiş olur. Bu durumda peygamberin “Allah dedi, Allah zikretti, Allah emretti, Allah nehyetti, Allah vadetti; Allah korkuttu” şeklinde Allah Teâlâ’ya izafe ettiği şeyler, hakikat değil mecaz olmuş olur. Ve gerçeği yansıtan bir söz değil, süslemeden ibaret olmuş olur. “Allah’a karşı yalan uydurandan yahut kendisine bir şey vahyolunmadığı halde ‘Bana vahyolundu’ diyenden daha zalim kim olabilir!” (En’âm: 6/93) Böylece insanlığın en yüksek derecesinde bulunan peygambere, derecelerin en alçağı olan, zulmün en şiddetlisini ve kötülüklerin en çirkini olan ihaneti nispet etmiş olurlar. Nübüvvet makamı bundan çok yücedir.²⁸⁴

Me’âric’in bu kısmında üzerinde durulan husus, [c] risâlet meselesidir. Hatırlanacak olursa *Fî isbâtî’n-nübüvvât*’ta vahiy ve nübüvvet küllî akıldan gelen küllî bir anlamı ifade ederken, risâlet ve şariat söz konusu olduğunda nebînin nefsinde cüzî şartlar doğrultusunda şekillenen bir duruma işaret edilmişti. Öyle görünüyor ki *Me’âric* yazarının eleştirisi buna yöneliktir. Ona göre söz konusu emirler her hâlükârda hakiki bir şekilde Allah’a nispet edilmelidir. Her ne kadar tekâmül önerisinde açıktan dile getirilmemiş olsa da [c] risâlet meselesinin felsefî nübüvvet ispatının dönüşümünde esas ayrım noktası olduğuna değinmiştik. *Me’âric*’in bu kısmı bunu desteklemektedir ve eğer gerçekten Gazzâlî tarafından kaleme alındıysa bu dönüşümde bir ara nokta olarak değerlendirilebilir.

Bölümün başında *Me’âric*’i bir açıklama aracı olarak kullanacağımızı ve bunu yaparken Gazzâlî’nin diğer eserleriyle ilişkiyi koparmayacağımızı belirtmiştik. Peki oldukça dikkat

²⁸³ Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, 134; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 117. Burayla ilişkilendirilebilecek olan *İktisâd*’da ilâhî sıfatların Allah’ın zâtıyla kâim ve ezeli olması gerektiğine dair bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 122–134.

²⁸⁴ Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, 135; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 117.

çekici olan İlk Yaratıcının itaat edilen (*Mutâ*‘) hükümdar olması ve ilâhî *emrin*, *emr-i tadbîr* – *emr-i teklîf* şeklindeki uzantılarıyla birlikte bütün alemleri kuşatması fikri, Gazzâlî’nin diğer eserlerinde rastladığımız bir düşünce midir? Gazzâlî’nin eserlerinde bu hususla en açık şekilde karşılaştığımız yer, *Mişkâtü’l-envâr*’daki salt nurlarla perdelenenler kısmıdır. Gazzâlî’nin orada zikrettiği ikinci grup, tüm felekleri kuşatan en dış feleğin hareket ettiricisini Rab olarak telakki etmektedir. Bu gürûhu aşan üçüncü grup ise, hareket ettiricinin bir melek olduğunu ve bu fiili Rabb’ine kulluk, hizmet ve taat olarak gerçekleştirdiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre, “Rab, bu hareket ettiricinin kendisine itaat ettiği varlıktır (*el-Mutâ*‘). Böylece yüce Rab, onların tamamını doğrudan değil, *emir* yoluyla hareket ettirici olur. Ancak söz konusu emrin taksimi ve mahiyeti hususunda çoğu aklın kavrayamadığı kapalı noktalar bulunmaktadır. Bununla birlikte söz konusu meseleyi bu kitap kaldırmaz.”²⁸⁵ Dolayısıyla *Me’âric*’deki emirle alakalı kısımlar bir anlamda *Mişkât*’taki bu ifadelerin şerhi gibi okunabilir.²⁸⁶

Bu noktadan hareketle bir kere daha *Me’âric*’e dönecek olursak kitabın sonunda müellif *emir* meselesine nübüvvetle irtibatlı bir şekilde tekrar değinmektedir. Burada emrin ilâhî kuvvet olduğu ve tam da *Mişkât*’ta geçtiği gibi, bunun Hakk-ı Evvel kendisi doğrudan fiile girişmekten münezzehe olduğu için böyle olması gerektiği ifade edilmektedir. Muhtemelen burada kendisinden genel bir biçimde bahsedilen, *Mişkât*’ta “emrin mahiyeti” olarak ifade edilen meseledir. Devamında *Mişkât*’taki ifadesiyle “emrin

²⁸⁵ Gazzâlî, “*Mişkâtü’l-envâr*”, çev. Mahmut Kaya, *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü’l-Envâr* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 81 vd. Gazzâlî bu kısmın devamında dördüncü bir grubun bunları da aşarak “gözün algıladığı her şeyden münezzehe ve mukaddes varlığa” ulaştıklarını belirtmektedir. Ebu’l-Alâ Afîfi bundan hareketle *Mutâ*‘ı, *emir*le eşlemekte ve *Mutâ*‘ı Var Edenin bir sıfatı olarak değerlendirmektedir. Fakat metinde vâsıl olanlar kısmında dahi *Mutâ*‘ emri veren şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla Afîfi’nin bu yorumu pek isabetli görünmez. Aksine Gazzâlî daha erken bir tarihte kaleme aldığını düşündüğümüz *Me’âric*’de *Mutâ*‘yı nihai Hakiki İlâh olarak ifade ederken, *Mişkât*’ta ise O’nun da ötesinde “sırf vahdâniyet”e daha uygun bir *Varlık*’a erişilmesi Gazzâlî’yi Afîfi’nin temelde iddia ettiği Sühreverdî, İbnü’l-Arabî çizgisine daha da yaklaştıracaktır. Bk. Ebu’l-Alâ Afîfi, “Risâlenin Eleştirel Tahlili”, *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü’l-Envâr* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 27–34. Krş. Alexander Treiger, “Monism and Monotheism in al-Ghazâlî’s *Miškât al-anwâr*”, *Journal of Qur’anic Studies* 9/1 (2007), 10–14 *Me’âric*’in Gazzâlî’nin erken dönem eseri olarak tarihlendirilmesi için bk. Janssens, “Le Ma’ârij al-quds”, 52 vd.

²⁸⁶ *Mişkât*’ın bu kısmı üzerinden Gazzâlî’nin İsmâîlî düşünceyle ilişkisini ele alan çalışmalar için bk. Hermann Landolt, “Ghazâlî and ‘Religionswissenschaft’: Some Notes on the *Miškât al-anwâr*”, *Asiatische Studien* 45/1; Khalil Andani, “The Merits of the Bâtiniyya: al-Ghazâlî’s Appropriation of Isma’îli Cosmology”, *Journal of Islamic Studies* 29/2 (2018). Ayrıca bu ilişkiyi İhvân-ı Safâ risâleleri üzerinden ele alan bir çalışma için bk. Abdullah Özkan, *Al-Ghazâlî and ‘Rasâ’il Ikhwân al-Şafâ’’: Their Influence on His Thought* (Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 2016), özellikle 216-224.

taksimi”ne geçilir. Tıpkı nefsin bir tek şey olmasına rağmen birçok gücü olması, beden ve hayvanî ruha yansımalarının her bir yerde farklı fiiller gerçekleştirmesi gibi, Hakk-ı Evvel’in emri de bir olmasına rağmen farklı yansımaları vardır.

(...) Hakk-ı Evvel’in *emri*, hayvana nispetle *ihsâs* ve hidâyet; insanî akla nispetle teklif ve tarif; enbiyaya nispetle emir, kelâm, kelimeler, söz (*kavl*), kitap ve *risâlât*tır. “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Şûrâ: 42/51) Emrin yaratılmışlara nispetle en üstünü tekvin ve yoktan yaratmadan (*ibdâ’*) ibarettir. Tek tek mükelleflere nispetle ise (en üstünü) sözden (*kavl*) ibarettir. Bu söz, emir ve nehiy, vaat ve *vaîd*, haber ve *istihbâr*dır.²⁸⁷

Me’âric’in buradaki anlatısında tüm var olanların hususi özelliklerinin ilâhî emirle ilişkisinin kurulması önemlidir. Böylece nübüvvet de dahil olmak üzere her bir şey, bir şekilde doğrudan söz konusu emirle irtibatlı olarak düşünülür. Pasaja bakılırsa bunun [c] risâlet meselesi bağlamında birbiriyle irtibatlı iki önemli sonucu olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi her ne kadar peygamber yeri geldiğinde melek vasıtasıyla vahye muhatap olsa da melek vahyin kaynağı değil aracısı konumundadır. İkinci olarak, Hakk-ı Evvel’in *emir* yoluyla yaratması (*ibdâ’*) ile peygamberde *emir* yoluyla sözü meydana getirmesi, ilâhî *emir*le aynı şekilde irtibatlıdır. Dolayısıyla ilâhî emir peygamberde küllî kaideler olarak değil doğrudan söz, kitap ve benzeri olarak ortaya çıkmaktadır ve bu önemli bir vurgudur.

Ayrıca yine bu bağlamda ilâhî *emir* ile kemâl ilişkisinden söz edilmektedir. *Me’âric* müellifine göre kemâl dediğimiz şey esasında *emrin* kabulünden ibarettir. Dolayısıyla melekler *emrin* bir yansıması olarak nesneleri kemâllerine erişirmektedir. Benzer bir biçimde peygamberler de insanların kemâllerine erişmesi için emri onlara iletmektedir. Bu noktada kemâlin ahiret hayatıyla da ilişkisi kurulur. İnsanın bu âlemde yaşayabilmesi için bedeninin kemâle erişmesi gerektiği gibi, öteki alemdeki hayatı içinde şeriat vasıtasıyla nefsinin kemâle erişmesi gerekir. İlkinde meleklerin aracılığı söz konusu iken ikincisinde peygamberlerin aracılığı da bulunmaktadır. Netice itibarıyla peygamberler

²⁸⁷ Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, 176 vd.; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 147 vd.

insanların nefislerinin yetkinleşmesine aracılık ederek onları öteki âleme hazırlamaktadır.²⁸⁸

Me'âric'in sonunda bu durum özet bir biçimde şöyle ifade edilir:

Yaratılışa aracılık eden bu ruhanî varlıklar (melekler) ve emre aracılık eden cismanî varlıklar (peygamberler) ne acayıptır. Melekler, bu âlem için insanlığı topraktan eksiksiz bir insan hilkatine ve peygamberler öteki âlem için insanları cehaletten tam bir melekî fitrata eriştirir. Yaratılış (*halk*) âleminde ve *emir* âleminde, melekler ve peygamberler hepsi en yüce emrin hizmetkârıdır. Onların tamamı, “sadece O’nun emri ile hareket ederler” (Enbiyâ: 21/27), “O’nun korkusundan titrerler” (Enbiyâ: 21/28) ve “Onlar, bıkıp usanmaksızın gece gündüz (Allah’ı) tesbih ederler” (Enbiyâ: 21/20)²⁸⁹

Buraya kadar olan kısımda, ele aldığımız metinler arasındaki irtibatlar yeterince ortaya çıkmış oldu. Bu durumda, *Fî isbâti'n-nübüvvât*'tan Râzî'nin tekâmîl deliline giden nübüvvet ispatının dönüşüm sürecinde *Me'âric*'in nereye oturduğunu yukarıdaki pasajdan hareketle özetleyebiliriz. Bu dönüşümün iki önemli ayağından biri peygamberin insanları ferdî olarak yetkinleştirme vasfının öne çıkmasıydı. Yukarıdaki pasajda bu, meleklerin tüm nesneleri olduğu gibi insan bedenini de kemâline ulaştırırken peygamberin insanların nefislerini, insanın kemâlini ifade eden melekî fitrata eriştirmesi şeklinde ifade edilmiştir. *Me'âric*'de peygamberin yetkinleştiricilik vasfı ısrarla üzerinde durulan bir husustu ve [a] nübüvvetin gerekliliği konusunda da fertlerin kemâle ulaşma ihtiyacı ile âlemdeki iyilik nizamından hareketle delil getirilmekteydi. Diğer taraftan her ne kadar Râzî'nin peygamberin yetkinleştiriciliği düşüncesini [a] nübüvvetin gerekliliği konusunda gündeme getirdiğini söylemek zorsa da onun hususi olarak [d] nübüvvetin tespiti konusunda önerdiği tekâmîl delilinin, peygamberin insanları yetkinleştirmesini esas aldığı çok açıktır. Zira *Fî isbâti'n-nübüvvât*'ta [d] peygamberin tespiti ile alakalı olarak dile getirilen peygamberlerin kıyaslanması önerisi, bunun nasıl yapılacağına bir açıklama getirmezken; Râzî peygamberleri insanların yetkinleşmesindeki tesirleri üzerinden kıyaslamakta ve buna binaen Hz. Muhammed'in peygamberlerin en üstünü olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada peygamberin yetkinleştirici vasfını vurgulu bir şekilde öne çıkaran *Me'âric*'in önemli bir yerde durduğu söylenebilir.

²⁸⁸ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 178 vd.; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 149.

²⁸⁹ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 179; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 149.

Peki *Me'âric*'de [d] nübüvvetin tespiti bağlamında peygamberin *tekmîl* vasfı dile getirilmekte midir? Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Me'âric*'de [d] nübüvvetin tespiti meselesine değinilmemektedir. Fakat ilk bölümde üzerinde durduğumuz nübüvvetin bilinmesinde Gazzâlî'nin âriflerin yöntemi önerisi *Me'âric*'deki yetkinleştirici peygamber anlayışının bir uzantısı olarak yorumlanmaya müsaittir. Bu durumda [d] nübüvvetin tespiti bağlamında dile getirilen âriflerin yöntemi ile Râzî'nin *tekmîl* delili önerisi birbirine yakın hale gelecektir. Şu farkla ki Râzî peygamberin yetkinleştirme konusundaki tesirini tespit etme noktasında tarihî vakıayı öne sürmekte, dolayısıyla herkes için açık bir gerçekliğe işaret etmektedir. Gazzâlî ise davetin içeriğinin incelenmesi doğrultusunda yol göstermektedir. Dolayısıyla âriflerin yöntemindeki durum bu haliyle daha öznel ve tecrübî bir karakter arz eder.

Dönüşümün birinci ayağını teşkil eden, peygamberin yetkinleştiricilik vasfının öne çıkarılmasının felsefî düşünceden ne kadar farklılaştığı tartışmaya açıktır.²⁹⁰ Bununla birlikte söz konusu dönüşümün ikinci ayağını oluşturan, peygamberin aracılığı yani [c] risâlet meselesi Fârâbîci-İbn Sînâcî nübüvvet öğretisi ile araya belirgin bir mesafe koymak anlamına gelmektedir. Dikkat edilirse, bu bağlamda, yukarıdaki pasajda hem peygamberin hem de yine aracı olan meleklerin ne yapıyorlarsa bunu kendilerinden değil Allah'ın emriyle yaptıkları vurgulanmaktadır. *Me'âric*'e göre peygambere bahşedilen sözün veya *kitâbın*, bu ilâhî emrin zuhuru olduğu geçmişti. Râzî bu mesele dolayısıyla

²⁹⁰ Peygamberin diğer insanları yetkinleştirici olması filozoflar tarafından da dile getirilen bir düşüncedir. Bilhassa ahlâk konusunda sonrasında peygamberin nefsin tabibi olarak değerlendirilmesi göz önünde bulundurulduğunda bu durum daha açık hale gelir. Nitekim hem Gazzâlî hem de Râzî benzer bir biçimde peygamberin manevî bir tabip olduğunu ifade etmektedir. Buradaki farklılık şu olsa gerektir. Peygamber yalnızca amelî olarak mı yetkinleştiricidir, yoksa nazarî yetkinlik konusunda da peygamberin etkisinden söz edilebilir mi? Buraya kadar olan kısımda üzerinde durduğumuz gibi Gazzâlî ve Râzî için açık bir şekilde hem nazarî hem de amelî yetkinlik bakımından insanlar peygamberin yetkinleştirmesine ihtiyaç duymaktadır ve peygamber her iki bakımdan da yetkinleştiricidir. Fakat felsefe geleneği açısından durum böyle değil gibidir. İbn Sînâ bunun bir istisnası gibi görünür ama onun da peygamberin ve vahyin insanları nazarî bakımdan yetkinleştirici olduğunu vurgulu bir şekilde savunduğunu söylemek zordur. İhvân-ı Safâ'nın peygamberi nefsin tabibi olarak değerlendirdiği bazı kısımlar için bk. *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 4/127, 270; Peygamberin nefsin tabibi olmasına dair bir tartışma ve bunun felsefî arka planı için bk. Frank Griffel – Klaus Hachmeier, "A Dispute About the Relationship Between Reason and Revelation Reported by al-Tawhîdî in his Book of Delightful and Intimate Conversations (Kitab al-Imta' wa-l-mu'anasa)", "Prophets as Physicians of the Soul", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 63 (2010). İbn Sînâ'nın farklı yaklaşımı için bk. Kaya, "İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş", 83 ve 85 hususi olarak dip. 68.

filozofların nübüvvete getirdikleri nefse dayalı açıklamaları eleştirmiş ve bu açıklamalara başvurma sebepleri olarak onların melekler ve cinler gibi varlıkları hakiki anlamda kabul etmemelerini göstermişti. Şu var ki, bölümün başında bahsi geçtiği üzere Gazzâlî'nin düşüncelerinde filozofların nübüvvete dair psikolojik açıklamaları önemli bir yer tutmaktadır. Peki bu durumda, bu dönüşümün Gazzâlî'nin söz konusu açıklamalarına yansıdığı söylenebilir mi? Bir sonraki başlık altında *Me'âric*'deki nübüvvetin üç özelliği anlatısında bu yansımanın bazı ipuçlarını bulabildiğimizi göreceğiz.

2. NÜBÜVVETİN ÜÇ ÖZELLİĞİ

Hatırlanacak olursa bu bölümün girişinde Gazzâlî'nin, nihai biçimine İbn Sînâ'da kavuşan felsefi nübüvvet anlayışının önerdiği nübüvvetin üç özelliği öğretisini²⁹¹ benimsediğine, bununla birlikte bazı eleştirileri olduğuna dikkat çekmiştik. Bu eleştirilerden *Tehâfüt*'te dile getirilen, [i] nübüvvetin bu üç özelliğin çizdiği çerçeveye sınırlanmasının yanlışlığıydı. *İktisâd*'daki eleştiriler ise [ii] hayal yoluyla elde edilen bilginin güvenilmezliğinde ve [iii] insanların maslahatı doğrultusunda peygamberin nefsinde şekillenen bir ilâhî nas anlayışının bağlayıcılığını kaybedeceğinde yoğunlaşmaktaydı. Bir önceki başlıkta *Me'âric*'de yer alan risâlet ispatının felsefi bir karaktere sahip olmasına rağmen, bu son eleştiri [iii] doğrultusunda insanlara ulaştırılan emrin peygambere veya aracı meleğe değil doğrudan Allah'a aidiyetinin vurgulandığını görmüş olduk. Fazlur Rahman isabetli bir şekilde bu kısmı felsefi nübüvvet anlayışının geleneksel nübüvvet anlayışı içerisinde araçsallaştırılması ve Gazzâlî'nin bu iki anlayış arasında sağlıklı bir telife en çok yaklaştığı yer olarak değerlendirmekteydi.

Öte yandan *Me'âric*'in bir sonraki bölümü olan “Nübüvvetin Özellikleri (*Havâssu'n-nübüvve*)” kısmıyla alakalı olarak Fazlur Rahman burada felsefi nübüvvetin üç özelliği öğretisinin doğrudan sürdürüldüğünü belirtirken; Akiti, *Me'âric*'in bu bölümünde de önceki bölümünde olduğu gibi Gazzâlî'nin hassasiyetlerinin görülebileceğini dile

²⁹¹ Nübüvvetin üç özelliğiyle alakalı çalışmalar için bk. yukarıda dip. 206.

getirmekteydi.²⁹² Biz bu başlık altında, önceki başlıkta üzerine durduğumuz dönüşümü de göz önünde bulundurarak nübüvvetin üç özelliğinin Gazzâlî'nin düşünce ağı içerisinde nasıl bir şekil aldığını ortaya çıkarmaya çalıştık.

Akiti'nin çalışması dikkate alınacak olursa; İbn Sînâ istikrarlı bir biçimde eserlerinde nübüvvetle alakalı, bazen dağınık bazen bir arada olmak üzere, üç özelliğe yer vermesine rağmen; doğrudan “nübüvvetin üç özelliği” şeklindeki bir ifadeye onun eserleri arasında yalnızca *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da rastlanır.²⁹³ *Mebde'* aynı zamanda İbn Sînâ'nın nübüvvetin üç özelliğine dair anlatısının derli toplu biçimde bir arada bulunduğu bir bölüme sahiptir.²⁹⁴ Dolayısıyla bu bölümden hareketle nübüvvetin üç özelliğine dair bir özete yer vermek yerinde olacaktır.

Nübüvvetin üç özelliğinden ilki [a] aklî güce ait olandır. Önceki başlıkta nübüvvet ispatı bağlamında bu özelliğin bahsi geçmişti. Nübüvvet ispatı bağlamında doğrudan bu özellikten söz edilmesi, felsefî nübüvvet anlayışına göre nübüvvetin esas özelliğinin bu olduğunu ima eder. Aklî güce ait olan bu özellik, insandaki sezginin (*hads*) güçlü olma imkânına dayanmaktadır. İnsan sezgi yoluyla bir şeyleri herhangi bir öğrenim olmaksızın bilebilir. Sezginin en güçlü hali düşünüldüğünde insan kısa sürede akledilirlerin tamamını idrak etme imkânına sahiptir. Peygamber bu imkânın kendisinde vücut bulduğu kişidir ve dolayısıyla peygamberliğin aklî güce ait özelliği bu şekilde açıklanmaktadır. İbn Sînâ, *Mebde'*de, Nûr ayetini bu özellik ile ilişkilendirir: “Sanki bu insanın akıl gücü bir kibrit ve fa‘âl akıl da bir ateştir. [O ateş sayesinde bu kibrit] bir defada tutuşmakta ve [ateş] onu kendi cevherine dönüştürmektedir. Sanki söz konusu nefis, hakkında, ‘kendisine ateş değmemiş olsa da neredeyse [sadece] yağı aydınlatır; nur üstüne nurdur o’ [en-Nûr 24/35] denen şeydir.”²⁹⁵

²⁹² Bk. yukarıda s. 86 vd.

²⁹³ Al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 190.

²⁹⁴ Söz konusu eserin bu bölümü M. Cüneyt Kaya tarafından müstakil olarak tercüme edilmiştir. Burada genel olarak bu tercüme esas alınacaktır. Bk. İbn Sînâ, “Peygamberliğin Üç Özelliği”, çev. M. Cüneyt Kaya, *Din Felsefesine Dair Okumalar II*, ed. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

²⁹⁵ İbn Sînâ, “Peygamberliğin Üç Özelliği”, 461 vd.

Nübüvvetin ikinci özelliği [b] tahayyül gücüyle alakalı olandır.²⁹⁶ Nübüvvetin bu güçle alakalı olan özelliğini ikiye ayırmak mümkündür. İlk olarak insan bu güç sayesinde gayba dair bilgileri yani görülmeyenin bilgisini ve gelecekteki olayların bilgisini elde etme imkânına sahiptir. Dikkat edilecek olursa burada söz konusu olan bilgi cüzîlerle alakalıdır. Bunlar feleklerin nefisleri tarafından bilinmektedir ve insan vehim ile tahayyül güçlerinin iş birliği sayesinde feleklerin nefisleriyle irtibata geçerek onlardan cüzîlere dair bu bilgileri elde edebilir. Bu çoğu insan için uyku sırasında gerçekleşen bir durumken, peygamberler bu güçlerinin kuvvetli olması dolayısıyla uykuda veya uyanıkken bu durumu tecrübe edebilirler. Benzer bir biçimde başka insanlar da çeşitli vasıtalarla tahayyül güçleri üzerinde tahakküm kuran akıl ve duyu güçlerinin tahakkümünü ortadan kaldırarak, cüzî gaybî bilgilere erişebilirler. Son olarak bu durumda bazen nefiste doğrudan erişilen bilginin kendisi yer ederken, bazen tahayyül gücü onların benzeri ve zıtlarıyla yer değiştirmesine sebep olur. Bu durumda tıpkı insanın düşündüğü bir şeyi hatırlamaya çalıştığında yaptığına benzer bir şekilde nefiste kalan bilginin tabir edilerek aslına döndürülmesi gerekir.²⁹⁷

[b] Tahayyül gücüyle alakalı olan özelliğin ikinci veçhesi ise doğrudan peygambere has bir durumdur. Burada hem güçlü bir nefis hem de güçlü bir tahayyül söz konusudur. Bu durumda nefis hakikati idrak ederek onu muhafaza ederken, tahayyül gücü de kendisine uygun olan işi yaparak bu idrak edilenleri anlatılmaz durumlar şeklinde veya daha iyisi mümkün olmayan sembolik sözler (*kelâm*) şeklinde hayal eder.²⁹⁸ Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır:

Peygamberin hayali (tahayyül) bunu, *olayların ilkeleriyle [yani semâvî cisimlerin nefisleriyle] ilişkiye geçerek değil, fa‘âl aklın, onun nefisine akledilirlerle birlikte ışıması ve onu aydınlatmasıyla gerçekleştirir*. Böylece tahayyül gücü [fa‘âl akıldan gelenleri] alır ve söz konusu akledilirleri hayal edip onları ortak duyuda²⁹⁹ tasavvur eder. Bu sayede

²⁹⁶ Mütercim Cüneyt Kaya, İbn Sînâ'nın başka eserlerinde *mütehayyile* kelimesi ile ifade ettiği hayal-olusturucu gücü bu eserinde *hayâl* kelimesi ile ifade ettiğini belirtir. Bk. İbn Sînâ, "Peygamberliğin Üç Özelliği", 462, dip. 3. Biz burada metin takibini zorlaştırmaması adına bu güç için tahayyül gücü ibaresini kullanacağız.

²⁹⁷ İbn Sînâ, "Peygamberliğin Üç Özelliği", 462–464.

²⁹⁸ İbn Sînâ, "Peygamberliğin Üç Özelliği", 464.

²⁹⁹ İbn Sînâ burada *phantasia* kelimesini kullanır fakat onun bunu zaman zaman ortak duyuyu ifade etmek için kullandığı bilinmektedir. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 167; Elif Acar, *İbn Sînâ Felsefesinde Ortak Duyu* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25 vd.

duyu, Allah'ın tavsif edilemez ululuk ve gücünü görür (*ra'â*). Neticede bu insanın hem akli nefsi hem de tahayyül gücü için bir yetkinlik meydana gelmiş olur.³⁰⁰

Dolayısıyla *Mebde*’deki anlatı dikkate alındığında, peygamberin [b] tahayyül gücüne ait özelliği sayesinde, [b.i] vehim gücünün de sürece dahil olmasıyla feleklerin nefisleriyle irtibata geçerek cüzîlere dair açık veya tabir gerektiren bir bilgiye eriştiği veya [b.ii] nefsin fa‘âl akılla ittisale geçerek hakikatleri idrak etmesiyle birlikte bunlara dair bazı görü ve duyumlar tecrübe ettiği söylenebilir. Fark edileceği üzere bunlardan ikincisi [b.ii], daha önce *Fî isbâti’n-nübüvvât*’ta bahsi geçen küllî vahyin cüzîleşmesini çağrıştırmaktadır. Nitekim Fazlur Rahman, teknik anlamda vahiy denildiğinde anlaşılan şeyin, yani peygamberin getirdiği ilâhî naslar ve şeriatın, bu ikinci [b.ii] şekilde ortaya çıkmış olmasını dikkate alarak onu “Teknik veya İmgesel Vahiy” başlığı altında incelemektedir.³⁰¹

İbn Sînâ nübüvvetin üçüncü özelliğinin [c] ise peygamberin nefsine ait olduğunu ifade etmektedir. Bu esasında genel olarak nefislerin tabiatta etki oluşturma özelliğidir. Sıradan insanların nefsi yalnızca kendi bedeninde etkide bulunurken, peygamberinki gibi yeterince güçlü bir nefis vehim gücü yoluyla bedeni dışında da çeşitli tesirlerde bulunabilir. Böylece teknik anlamda mucize ve kerametler [c] peygamberin nefsine ait olan nübüvvetin üçüncü özelliği ile açıklanmış olur.³⁰²

İbn Sînâ’nın *Mebde*’de dile getirdiği bu üç özellik onun diğer eserlerinde çoğu zaman daha dağınık bir biçimde yer almaktadır. Akiti’nin çalışmasından³⁰³ hareketle İbn Sînâ’nın eserlerinin Türkiye’de kullanılan neşir ve tercümelerini dikkate alarak hazırladığımız Tablo 1’den İbn Sînâ’nın farklı eserlerinde bu üç özelliğin hangi sayfalarda geçtiğine bakılabilir.

³⁰⁰ İbn Sînâ, “Peygamberliğin Üç Özelliği”, 464.

³⁰¹ Fazlur Rahman için nübüvvetin ilk özelliği olan [a] akledilirlerin peygamberler gibi kabiliyetli kimseler tarafından öğrenim olmaksızın idrak edilmesi genel anlamda vahyi ifade ederken, “teknik” ifadesi burada olduğu gibi [b.ii] görü ve duyumların söz konusu olduğu vahyi ondan ayırtırmaktadır. Diğer taraftan, ona göre, [b.i] felekî nefislerle irtibat yoluyla elde edilen cüzî bilgiler İbn Sînâ tarafından ilhamı vahiyden ayırmak için öne sürülmüştür. Rahman, *Prophecy in Islam*, 36–39.

³⁰² İbn Sînâ, “Peygamberliğin Üç Özelliği”, 465 vd.

³⁰³ Akiti’nin hazırlamış olduğu tablo için bk. al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 193.

Tablo 1. İbn Sînâ'nın Eserlerinde Nübüvvetin Üç Özelliğinin Geçtiği Kısımlar

Eser	İlk Özellik (Aklî)	İkinci Özellik (Tahayyülî)	Üçüncü Özellik (Nefis/Muharrike)
<i>Ahvâl</i> ³⁰⁴	144-147 (XIV)	130-143 (XIII)	147-149 (XIV)
<i>Dânişnâme</i> ³⁰⁵	480-485	470-477	478-481
<i>İşârât</i> ³⁰⁶	1/225-235 (III.10-III.12)	1/533-554 (X.7-X.24)	1/554-561 (X.25-X.31)
<i>Mebde</i> ³⁰⁷	115-117 (III.16)	117-120 (III.17-III.20)	120-121 (III.20)
<i>Necât</i> ³⁰⁸	171-172		
<i>Şifâ</i> ³⁰⁹	418-435 (V.6)	304-325 (IV.2)	344-355 (IV.4)

2.1. Gazzâlî'nin Eserlerinde Nübüvvetin Üç Özelliği

Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*'de büyük oranda İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Âlâî* kitabını takip etmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın başka eserlerinden iktibaslar ve Gazzâlî'nin kendi yorumları da metinde sıklıkla karşımıza çıkar.³¹⁰ Nübüvvetin üç özelliği, *Dânişnâme*'den farklılaşmanın söz konusu olduğu kısımlardan biridir. İbn Sînâ, *Dânişnâme*'nin fizikle alakalı bölümlerinde, nübüvvete dair ilk olarak sadık rüyalarla hareketle nübüvvetin [b] hayalî özelliğine; sonra mucize ve kerametlerin açıklanması

³⁰⁴ İbn Sînâ. *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâle*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâî: Âlâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).

³⁰⁶ İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*. çev. Hasan Melikşâhî – Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

³⁰⁷ Buradaki sayfalar tercümenin kendisinden yapıldığı neşrin sayfalarıdır. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran 1363/1984).

³⁰⁸ İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

³⁰⁹ İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.

³¹⁰ Bk. Janssens, "Al-Ghazâlî's Use of Avicennian Texts in His Maqâsid al-falâsifa".

bağlamında [c] nebînin nefsine ait özelliğe; son olarak da [a] nebînin aklî özelliğine yer vererek kısaca insan türü için nebînin gerekliliğini dile getirir.³¹¹

Gazzâlî ise *Makâsîd*'da, mucize ve kerametlerle alakalı kısma kadar İbn Sînâ'nın farklı eserlerinden katkılarda bulunmakla birlikte büyük ölçüde *Dânişnâme*'yi takip etmesine rağmen³¹², bu kısımda ilginç bir yaklaşım sergiler. *Makâsîd*'da Fizik V.9'da *Dânişnâme*'ye benzer bir şekilde mucize ve kerametlerin asıllarından bahsedileceği söylene de Gazzâlî burada bunların üç özellik olduğunu belirterek nübüvvetin üç özelliğine bir arada, mucizelerin asılları bağlamında yer verir. İlk olarak “nefsin cevherindeki gücü” diyerek nübüvvetin [c] üçüncü özelliğini açıklar. İkinci olarak nazârî güce atıfla nübüvvetin [a] ilk özelliğinden bahseder ve son olarak kendisi de bunun daha önce geçtiğini belirterek nübüvvetin [b] ikinci özelliğini burada kısaca tekrar anlatır.³¹³ Gazzâlî'nin burada *Mebde*’dekine benzer bir şekilde nübüvvetin üç özelliği olduklarını belirterek bunları derli toplu şekilde bir arada açıklaması onun bu öğretiyi verdiği önemi gösterir.³¹⁴ Nitekim hatırlanacak olursa Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te de nübüvvetin üç özelliğini *Makâsîd*'a benzer bir şekilde aktardığı ve sonrasında da yalnızca nübüvvetin bunlar üzerinden sınırlandırılmasına karşı çıktığı daha önce geçmişti.³¹⁵

Nübüvvetin üç özelliği *İhyâ*'da ise oldukça ilginç bir bağlamda karşımıza çıkar ve esasında bu durum, Gazzâlî'nin şaşırtıcı yazım tarzını göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Gazzâlî *İhyâ*'nın “Fakr ve Zühd” kitabında yoksullarla zenginler arasında bunların kendi içlerindeki derecelerini de dikkate alarak bir karşılaştırmaya yer verir. Bu karşılaştırmada zikredilen hadîs-i şerîf rivayetlerinden birinde yoksulların zenginlerden

³¹¹ Bu bölümlerin hangi sayfalarda yer aldığı yukarıda Tablo 1'de görülebilir.

³¹² Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, 376–380; Gazzâlî, *Filozofların Maksatları: Makâsîdü'l-Felâsife*, 360–365. Buradaki bir farklılık uyanıkken gayba dair bilginin elde edilmesi bağlamında Gazzâlî'nin vahyi dile getirmesidir. Bu, tezin ilerleyen kısımlarında daha açık bir şekilde görülecek ve önemi üzerinden durulacaktır fakat *Makâsîd*'daki farklılık o kadar belirgin değildir: “Bu tür [güçlü] nefislerin bazı durumlarda duyuların meşguliyetinden arınmaları ve gayp alemine muttali olmaları mümkündür. Bazen göz kamaştıran şimşekler çakar ve bazı hususlar kendilerine açıkça görünür. Bu bir çeşit nübüvettir. Tahayyül gücü zayıfladığında bellekte gayba ait kendisine açılan şeyler olduğu gibi kalır, bu da sarih vahiydir. Tahayyül gücü güçlenirse, doğası gereği taklit oluşturmakla meşgul olur. Bu durumda rüyanın tabir gerektirmesi gibi bu vahiy de tevil gerektirir.” (s. 363).

³¹³ Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, 380–384; Gazzâlî, *Filozofların Maksatları: Makâsîdü'l-Felâsife*, 365–369.

³¹⁴ Benzer bir değerlendirme için bk. al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 204.

³¹⁵ Yukarıda s. 87.

beş yüz sene önce cennete gireceği ifade edilirken, diğerinde kırk sene önce girecekleri dile getirilir. Gazzâlî bu farklı rivayetlerin yoksulların kendi aralarındaki derece farklarına işaret ettiğini belirtir. Bu noktada beş yüzün kırka nispeti düşünüldüğünde, hırslı yoksulun zâhid yoksula nispetinin yirmi beş derecede iki derece gibi olduğu anlaşılır. Gazzâlî bunu “Salih rüya, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür” hadîs-i şerîfi ile ilişkilendirir.³¹⁶

Gazzâlî’ye göre her iki durumda da Hz. Peygamber’in bu sayıları gelişigüzel söylemediği bilinmelidir. Fakat diğer insanlar bu oranın sebebini ancak tahmin edebilirler, onların kesin bir biçimde bunu bilme imkanları yoktur. Zira şu bilinir, nübüvvet dediğimiz şey Hz. Muhammed’in kendileriyle hususiyet kazandığı ve diğer insanlardan ayrıştığı şeydir. Hz. Muhammed ise diğer insanlardan çeşitli özelliklerle hususiyet kazanır:

Birincisi [a]; Allah Teâlâ’nın zât ve sıfatı ile ilgili olan gerçekleri, melekler ve ahiret günü ile ilgili hakikatleri, başkalarının bilmediği derecede daha geniş bilgi ve daha ziyade *yakîn* ve keşif ile bilmesidir.

İkincisi [c]; her ne kadar gerçekte kudret Allah’ın ve *makdûr* Allah’ın fiili ise de; bizim irade ve ihtiyarımıza uygun bir şekilde hareketler meydana gelmesini sağlayan kudret sıfatımız bulunduğu gibi, peygamberlerin de harikulade fiiller meydana getirmesini sağlayan nefesine ait bir sıfatı olmasıdır.

Üçüncüsü [b.ii]; gören kimsenin körden farklı olarak görülenleri idrak etmesini sağlayan görme vasfı olması gibi, onun da kendisiyle melekleri gördüğü ve müşahade ettiği bir sıfatı olmasıdır.

Dördüncüsü [b.i]; uyanık ya da uykuda henüz gerçekleşmemiş olan gaybı idrak etmesini sağlayan bir sıfata sahip olmasıdır. Zira o bu vasfıyla *levh-i mahfûz*dan haberdar olur ve böylece onda gayptan olanları görür.³¹⁷

Gazzâlî’ye göre bu özelliklerin nebîlerde var olduğu bilinir ve yine bu özelliklerin kendi içlerinde de bölümlere ayrıldığı bilinir. Öyle ki bunlar neticede, zorlamayla da olsa, kırk altı şubeye ayrılıp sadık rüyânın bunlardan biri olduğu gösterilebilir. Bununla birlikte imkân dahilindeki çeşitli taksim şekillerinden birini tercih etmek ancak zan ve tahmin olmuş olacaktır. Sonuç itibarıyla “Resûlullah’ın (s.a.s.) [bu kavliyle tam olarak] bunu irade edip etmediğini kesin olarak bilemeyiz. Bu konuda bilinen, nübüvvetin kendisiyle

³¹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 8/22.

³¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 8/23.

meydana geldiği temel vasıflar ve bunların taksime konu olduğudur. Bu bizi söz konusu değer (yani kırk altıda birin) nedeninin bilgisine ulaştırmaz.”³¹⁸

Buradan anlaşılacağı üzere her ne kadar kolaylıkla tanınması zor olsa da Gazzâlî’nin *İhyâ* gibi bir eserinde de İbn Sînâ’nın nübüvvetin üç özelliği öğretisini görmek mümkündür. İbn Sînâ ile kıyaslandığında alıntı yapılan pasajda yer alan vurgu farkları bazı değişiklik imaları barındırmaktadır ve aşağıda *Me’âric* bağlamında bunlar üzerinde ayrıca durulacaktır. Son olarak tıpkı *İhyâ*’da olduğu gibi *Mişkât*’ta da Gazzâlî’nin nübüvvetin üç özelliği öğretisini “kırk altıda bir” hadîs-i şerîfini yorumlarken kullandığı görülebilir: “(...) Uykudaki bu hâlin peygamberliğe ait özelliklere oranı kırk altıda birdir. Uyanırken gerçekleşen bu halin peygamberliğe ait özelliklere oranı ise ondan daha büyüktür. Kanaatime göre bunun oranı üçte birdir. Zira peygamberliğe ait özelliklerin şubelerinin üç sınıfta toplandığı bizim için açığa çıkmıştır ve bu hal söz konusu üç sınıftan biridir.”³¹⁹

2.2. *Me’âricü’l-kuds*’te Nübüvvetin Üç Özelliği

Me’âric’de nübüvvetin üç özelliğinin ele alındığı bölümle alakalı olarak, Fazlur Rahman’ın felsefî nübüvvet öğretisinin doğrudan takip edildiğini söylemesi anlaşılır bir yaklaşımdır. Zira risâletin ispatıyla alakalı bölümün aksine bu bölüm İbn Sînâ’nın *Ahvâlü’n-nefs* adlı eserinde yer almaktadır ve *Me’âric* müellifi büyük oranda *Ahvâl*’i takip eder. Bununla birlikte, Akiti’nin çalışmasının gösterdiği üzere, nübüvvetin her bir özelliğinde küçük de olsa Gazzâlî’nin hassasiyetlerini yansıtan birtakım farklılıklar

³¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 8/482.

³¹⁹ Gazzâlî, “*Mişkâtü’l-envâr*”, 61 vd. Nübüvvetin üç özelliğinin Gazzâlî’nin eserlerindeki dağılımına dair bir tablo ve birtakım hatalar barındırmakla birlikte Gazzâlî külliyyatındaki nübüvvetin üç özelliği kullanımı ile İbn Sînâ külliyyatındaki nübüvvetin üç özelliği kullanımları arasındaki ilişkileri gösteren bir çizelge için bk. al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 196, 212 Bunlar dışında Ebû Bekr İbnü’l-Arabî’nin (ö. 543/1148) Gazzâlî ile tanışıklığında da nübüvvetin üç özelliği meselesinin gündemlerinde olduğu görülür. İbnü’l-Arabî hicrî 490 senesinde, yani Gazzâlî’nin Bağdat Nizâmiyesinden ayrılışından iki sene kadar sonra, Gazzâlî’yle Bağdat’ta görüşüklerini ve Gazzâlî’nin onun sorularını yanıtladığını aktarır. Burada verdiği bilgilerin bir kısmı nübüvvetin üç özelliğiyle ilgilidir. Yine İbnü’l-Arabî’nin Gazzâlî’ye sorduğu bazı sorular ve cevaplarının bir araya getirildiği bir kitap olan *Ecvibe*’deki ilk soru rüyanın nübüvveti nispet edilmesinin anlamının ne olduğudur. Bu sorunun cevabında Gazzâlî’den özet bir nübüvvetin üç özelliği anlatısı aktarılır. Bk. Gazzâlî, *Ecvibetü’l-Gazzâlî ‘an es’ileti ibni’l-‘Arabî*, thk. Muhammed Abdu (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 50–57; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî – Abdülğâfir el-Fârîsî, “Ek 1: Çağdaşlarının Gazzâlî’yle İlgili Şahitlikleri”, çev. M. Cüneyt Kaya, *Dalâletten Kurtuluş*, mlf. Gazzâlî, 128 vd. Bunlardan haberdar ettiği için M. Cüneyt Kaya’ya müteşekkirim.

bulunmaktadır.³²⁰ Ayrıca *Ahvâl*'de olmamasına rağmen *Me'âric*'in yazarı bölümün başında şöyle bir girişe yer verir: “Nübüvvetin üç özelliği vardır. Bunlardan ilki [b] tahayyül ve amelî akıl gücüne, ikincisi [a] nazari akıl gücüne ve üçüncüsü [c] nefis gücüne tâbidir.”³²¹

Akiti, nübüvvetin tahayyülî gücü bağlamında *Me'âric* müellifinin bir yandan Fârâbîci-İbn Sînâcı sembolik vahiy anlayışını benimsemeye istekli görünürken, diğer taraftan *Ahvâl* metninden farklı olarak Allah'ın kadim kelâmının gerçekten var olduğunu vurgulayan bir pasaja yer vermesine dikkat çeker. Bununla birlikte Akiti yalnızca bunun sonraki ulemanın sentezine doğru bir adım teşkil ettiğini belirtmekle yetinir.³²² Biz burada öncelikle peygamberlik bağlamında ilâhî kelâm/emir meselesini dikkate alarak nübüvvetin tahayyülî özelliği ile alakalı daha ayrıntılı bir tahlile yer vereceğiz. Sonrasında ise nübüvvetin üç özelliğinin Gazzâlî düşüncesinde tam olarak nereye oturduğunu tartışacağız.

2.2.1. Nübüvvetin tahayyülî özelliği ve vahyin mertebeleri

Her ne kadar *Me'âric* müellifinin nübüvvetin tahayyülî özelliği³²³ bağlamında *Ahvâl* metnine katkısı bir pasaj olsa da söz konusu bağlam dikkate alındığında bu pasaj oldukça anlamlı hale gelir. Nübüvvetin tahayyülî özelliği *Ahvâl*'de *Mebde*”de olduğu gibi felekî nefislerle irtibat üzerinden açıklanmaktadır. Bunun için öncelikle felekî nefislerin

³²⁰ Al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 200–202. Akiti'nin tespit ettiği farklılıklardan bu tezde daha önce kısaca bahsedilmişti, bk. s. 87. Garip bir biçimde *Me'âric*'in Türkçe tercümesinde risâletin ispatına dair kısım olmasına rağmen, nübüvvetin üç özelliğinin ele alındığı bölüm eksiktir.

³²¹ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 135. Dikkat edilecek olursa nübüvvetin tahayyülî özelliğiyle alakalı olarak daha önce *Mebde*”de tahayyülü yönlendiren bir güç olarak vehimden bahsedilmişken burada amelî akıl bu konumdadır. Öyle görünüyor ki İbn Sînâ'nın kendi eserleri içerisinde bu bakımdan bir ayrışma bulunmaktadır. Bu durum İbn Sînâ üzerine çalışan araştırmacılar tarafından tartışılmıştır. Burada tartışma bağlamında söz konusu görüşlerden birine yer verilebilir. Yahya Michot sonraki dönem eserlerinden biri olarak değerlendirdiği *Ahvâl*'e gelindiğinde İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin vehimden amelî akla olmak üzere değiştiğini bununla birlikte İbn Sînâ'nın nefis teorisi bakımından bunun büyük bir değişim olmadığını dile getirmektedir. Söz konusu tartışma için bk. al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 205 vd. dip. 47; Michael-Sebastian Noble, *Philosophising the Occult: Avicennan Psychology and 'The Hidden Secret' of Fakhr al-Dîn al-Râzî* (Berlin: De Gruyter, 2021), 186, dip. 38.

³²² Al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 200 vd.

³²³ Özellikle tahayyül gücüyle nübüvvet ilişkisine dair bk. Mehmet Zahit Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Müfekkire ve Vehim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 259-286.

varlığından bahsedilir. Sonra yeryüzünde rastladığımız tüm hareketlerin nihayetinde feleklerin hareketlerine dayandığı ve netice itibarıyla feleklerin hareket ettiricileri olan nefislerin yeryüzünde olan hareketleri imkânları cihetinden değil de zorunlulukları cihetinden, yani onların varlığa gelmesini gerektiren sebeplerin varlığıyla bildikleri belirtilir. Dolayısıyla burada zikredilen birinci husus şu şekilde ifade edilebilir: ay üstü âlemde cisimler ile ayrık akıllardan başka, cüzîleri idrak ederek feleklerin cüzî hareketlerini yönlendiren nefisler bulunmaktadır ve bu nefisler aynı zamanda varlığa gelen cüzîlerin tamamının bilgisine sahiptir.³²⁴

Buradan sonra İbn Sînâ, hem akıllarla ittisal yoluyla akledilirlerin elde edilmesinin hem de nefislerle ittisal yoluyla cüzîlerin idrak edilmesinin esasında herkese açık olduğunu, fakat bu noktada insanlar cihetinden bazı engellerin söz konusu olduğunu dile getirmektedir. Bu engeller, söz konusu ittisal ilişkisinde rol alan güçlerin zayıflığı veya başka şeylerle meşgul olmasıdır. Bu engeller ortadan kalktığında insanın nazârî aklı ayrık akıllarla ittisal kurarak küllîlerin akledilmesini, amelî aklı ise feleklerin nefisleriyle ittisal kurarak cüzîlerin idrak edilmesini sağlar. İkinci durumda tahayyül gücü amelî akla hizmet eder.³²⁵

Felekî nefislerin cüzîlerle alakalı bilgisi ve insanların felekî nefislerle olan ilişkisi bu şekilde tesis edildikten sonra İbn Sînâ, insanların felekî nefislerle ittisal kurarak cüzîleri elde etme noktasında farklı istidatlara sahip olduklarını belirterek farklı istidat seviyelerinde bu ilişkinin nasıl gerçekleştiğini açıklar. En alt seviyede [I] öyle bir durum söz konusu olabilir ki tahayyül gücünün zayıflığı sebebiyle kişide felekî nefislerle ittisal istidadı hiç olmayabilir. Bazı nefislerde ise bu istidat daha güçlü olur ve bu durumda [II] beş duyu, tahayyülü meşgul etmediği vakit amelî akıl tahayyülü söz konusu felekî nefisler cihetine yönlendirerek suretlerin onda yer etmesini sağlar. Bununla birlikte bu seviyede tahayyül kendi fiilini gerçekleştirerek bu suretlerin yerine benzeri, zıttı veya paraleli olmak üzere başkasını koyar ve nihai durumda zihinde kalan suretin tabir edilmesi, aslına ulaştırılması gerekir. Bir sonraki seviyede ise [III] nefsin istidadı daha güçlü olduğundan

³²⁴ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 130–134; Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 134–137.

³²⁵ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 134; Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 137.

onda yer eden suret olduğu gibi kalır ve tahayyül gücü onu başkasıyla değiştirmez. Bu durumda ortaya çıkan, tabire ihtiyaç duyulmayan sadık rüyadır.³²⁶

Öncekinden daha üst bir seviyede [IV] nefis çok daha hazır bir haldedir ve tahayyül gücünün kemâli ile şiddeti öyle bir seviyededir ki beş duyu ile idrak edilenlerin kendisine iletilmesi tahayyülü, nefsin cüzî hâdiselerden haberdar olmasını sağlayan felekî nefislerle ittisal kurması noktasında nefse hizmet etmekten alıkoymaz. Böylece uyanıklık halindeyken de ittisal gerçekleşir ve cüzî suretler idrak edilir. Fakat bu durumda da mütehayyile tabir gerektiren rüyada yaptığını yapar ve idrak edilen suretleri başkalarıyla değiştirir. Uyanıklık halinde olunmasına rağmen tahayyül neticesinde meydana gelen suretler, ortak duyuya yansır. Böylece kişi, hayrete düşürücü ilâhî suretler görür ve ilâhî sözler işitir. Bunlar nefsin felekî nefisler sayesinde haberdar olduğu idrak nesnelerinin temsilleridir. İbn Sînâ bu seviyedeki tecrübenin, nübüvvet şeklinde adlandırılan anlamın ilk derecesi olduğunu belirtir. Bundan daha üstünü ise [V] uyanıklık halinde idrak edilen söz konusu suretlerin, tahayyül gücünün herhangi bir dahline izin vermeksizin olduğu gibi sabit kalmasıdır.³²⁷

Son olarak bunlardan daha üstün bir seviyede, [VI] tahayyül gücü taklitler oluşturmaya devam eder. Bununla birlikte amelî akıl ve vehim, elde ettiklerini bırakmazlar ve böylece alınan suret hafızada (*zâkire*) sabit bir şekilde kalır. Bu durumda tahayyül gücü, ortak duyuda harikulâde görü ve duyular oluşturmaktadır. Yani bu seviyede onlardan her biri (amelî akıl/vehim ve tahayyül) kendilerinde ortaya çıkan olduğu gibi iletmektedir. İbn Sînâ bütün bu seviyeleri zikrettikten sonra bunların nübüvvetin tahayyül (*hayâl*) ve amelî akıl güçleriyle alakalı tabakaları olduğunu özellikle belirtir.³²⁸

Buraya kadar olan kısım *Ahvâl* ve *Me'âric*'de ortaktır. Fark edileceği üzere burada felekî nefislerle olan ittisale dair oldukça tafsilatlı bir mertebelendirme söz konusudur.³²⁹

³²⁶ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 136; Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 137 vd.

³²⁷ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 136 vd.; Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 138.

³²⁸ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 138; Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 138.

³²⁹ Önceki seviyelerle İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde de bir şekilde karşılaşılrsa da son seviye *Ahvâl*'e özgü gibi görünür. Krş. İbn Sînâ, *el-İşârât*, 1/549 vd.; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 146 vd. *Ahvâl*'deki bu özgün yaklaşım daha önce

Bilhassa son seviyede amelî akıl ve vehmin idrak ettikleri hafızada yer ederken, tahayyül gücünün bir yandan suretler ve sesler oluşturmaları dikkat çekicidir. Ayrıca bunların tamamının nazarî akıl değil de amelî akıl ve tahayyülle ilişkili olduğunun belirtilmesi önemlidir. *Me'âric* müellifi, kendisine ait olan pasajı tam da bu noktada dile getirir: “Kur’ân kıssalarının ayrıntılarıyla nasıl geldiğine baksana! Sanki o [Peygamber] onları görmüş ve orada bulunmuştur. Bu kıssalar da sanki Peygamber (s.a.s.) tarafından görülmüş ve işitilmiş gibidir. Ayrıca o kıssaların nasıl da doğru olduğuna baksana! Öyle ki nübüvvet inkârcılarından hiçbirisi onları inkâr etmemiştir.”³³⁰ Bu pasaj ve yer verildiği bağlam dikkate alındığında, bunun risâlet meselesindeki ayrışma üzerinden yorumlanması mümkündür.

Öncelikle burada dikkat çekici olan husus ilâhî nasların ele alındığı bağlamın değişmesidir. *Mebde’*, *Fî isbâti’n-nübüvvât* ve İbn Sînâ’ya ait metinlerin geneli dikkate alındığında ilâhî naslar, tahayyülün yardımcılığında nazarî aklın faal akılla ittisali üzerinden şekillenmektedir. Nitekim Fazlur Rahman’ın teknik vahiy bağlamında vahyin nas haline gelişini, tahayyülün sembolleştirmesi ve peygamberin insanların maslahatlarını göz önünde bulundurması üzerinden açıklaması bu sebeptir. Diğer taraftan Fazlur Rahman felekî nefislerle ittisale yalnızca herhangi bir vakitte gerçekleşen cüzî hâdiselerin bilgisini atfetmektedir.³³¹ Bu noktada *Ahvâlü’n-nefs* bunlardan farklı ve ilginç bir biçimde, ilâhî naslar ile felekî nefislerle ittisal aracılığıyla doğrudan cüzî olarak muhatap olmaya imkân verecek bir anlatıya sahiptir. *Me'âric* müellifi de bu imkânı değerlendirerek söz konusu son seviyeyi Kur’ân kıssalarıyla ilişkilendirmektedir. Bu durumda Kur’ân kıssaları gibi ilâhî naslar, nas olmaları itibarıyla felekî nefislerden amelî akıl ve vehim

başka çalışmalar tarafından da fark edilmiş, hatta bu durum nübüvvete dair bölümlerin aidiyetinin sorgulanması bağlamında dahi gündeme gelmiştir, bk. Noble, *Philosophising the Occult*, 196 vd. Afifi al-Akiti’nin “*Me'âric* müellifi bir metin inşa etmek için neden özellikle *Ahvâl* metnini tercih etti?” şeklindeki sorusunun cevabına dair bir ipucu bu bağlamda bulunabilir. *Ahvâl*’deki bu ve bunun gibi başka özgün kısımlar, tercih sebeplerinden biri olabilir. al-Akiti, “The Three Properties of Prophethood”, 204. Son olarak *Ahvâl* metninin kendisinde, nübüvvetin tahayyüli gücünün anlatıldığı kısmın sonunda, bu özgünlüğe dair bir farkındalık ima ediliyor gibidir: “Şimdi bu faslı sonlandırmamız gerekiyor. Bu bölümde gizli sırların (*el-esrâr el-mektûme*) inceliklerini açık etmiş olduk. Doğru yola ileten, Allah’tır.” İbn Sînâ, *Nefsî Halleri*, 142.

³³⁰ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 138 vd.

³³¹ Rahman, *Prophecy in Islam*, 36–45.

yoluyla olduğu gibi idrak edilir, bu haliyle hafızada muhafaza edilirken; peygamber aynı zamanda tahayyül gücü vasıtasıyla bu kıssalarda anlatılanları görmekte ve işitmektedir.

İlâhî nasların peygambere ulaşması her ne kadar yine İbn Sînâ'nın nefis teorisi üzerinden açıklansa da burada peygamber tarafından küllî olarak idrak edilip onun nefsinde cüzîleşen bir vahiy söz konusu değil gibidir. Bu durumda Gazzâlî'nin eleştirilerinden birisine konu olan [iii] ilâhî nasların insanların maslahatı doğrultusunda şekillenmekte olduğu düşüncesi bu şekildeki bir dönüşümle aşılmış olmaktadır. Bu noktada bu çözüme ilâhî *emir* konusundaki ayrışmanın imkân verdiğini belirtmek gerekir. Zira Fazlur Rahman'ın zikrettiği gibi İbn Sînâ düşüncesinde felekî nefislerle ittisalin yalnızca cüzî hâdiselerle alakalı bilgi vermesi, bahsi geçtiği üzere felekî nefislerin söz konusu hâdiselerin nedeni olmasından kaynaklanır. Bununla birlikte onlarda peygambere bildirebilecekleri bir ilâhî kelâm bilgisi bulunmamaktadır. Öte yandan *Me'âric* müellifi ise tüm âlemde etkilerini göstermekte olan Allah'a ait bir *emirden* söz etmektedir. Dolayısıyla öyle görünüyor ki böyle bir Tanrı anlayışı, bilgisi feleklerin nefisleri vasıtasıyla peygambere iletilen bir ilâhî kelâma imkân vermektedir.

Şunu itiraf etmek gerekir ki, *Me'âric* müellifinin dile getirmiş olduğu pasajın bu şekilde yorumlanması farklı yorum ihtimallerinden yalnızca bir tanesidir. Bu yorumun hem doğruluğu bakımından hem de Gazzâlî'ye mal edilmesi bakımından desteklenmesi gerekir. Böylesi bir desteği ilk olarak Gazzâlî'nin *levh-i mahfûz* kullanımında bulabiliriz. Yukarıda nübüvvetin üç özelliği ile alakalı *İhyâ*'dan yapmış olduğumuz alıntıda, Gazzâlî gayba dair cüzî bilgilerin elde edilmesini, nebî "*levh-i mahfûz*dan haberdar olur" şeklinde ifade etmektedir. Gazzâlî'nin *levh-i mahfûz* ifadesini genel olarak iki anlamda kullandığı söylenebilir. Bunlardan biri burada olduğu gibi ne varsa onun bilgisini taşıyan bir kaynak olması anlamında iken, diğeri Kur'ân-ı Kerîm'in kaynağı anlamındadır.³³² Bu anlamlarıyla birlikte *levh-i mahfûz*, Gazzâlî'nin âlem tasavvurunda da bir yer tutmaktadır ki bazı çağdaş araştırmacılar Gazzâlî'nin din dilini dikkate alarak benimsediği bu kullanımın, yine onun benimsediği kozmolojide felekî nefislere denk düştüğünü dile

³³² Yalnızca *İhyâ*'daki kullanımlarında dahi bunu görmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'in kaynağı anlamında bir kullanım için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 2/292 Eşyaya dair bilgilerin kaynağı anlamında bazı kullanımları için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 4/101 vd.; 7/576, 585.

getirir.³³³ Bu şekilde düşünüldüğünde peygamber hem ilâhî nasları hem de gayba dair cüzî bilgileri aynı kaynaktan yani *levh-i mahfûz*dan veya felekî nefislerden elde etmektedir.

İhyâ'nın “*Acâ'ibü'l-kalb*” kitabı dikkate alındığında *levh-i mahfûz*un/felekî nefislerin/meleklerin her türlü bilgiyle alakalı kaynaklığı çok daha açık hale gelir. Gazzâlî burada sûfiler ile *nuzzâr*ın yollarını karşılaştırarak ikinci iktisabî iken ilkinin ise böyle olmadığını belirtir. Sonrasında öğrenim ve çaba olmaksızın bilginin elde edilmesi olan ilk yolun, buna sebep olan meleğin müşahede edilmesi durumunda vahiy, aksi takdirde ilham olduğunu dile getirir. İlginç bir şekilde Gazzâlî hemen sonrasında burada bahsedilmesi gereken hakiki meselenin kalp ile *levh-i mahfûz* arasındaki ilişki olduğuna dikkat çeker. Bir engel olmaması durumunda kıyamete kadar Allah'ın tüm mukadderatının nakşedilmiş olduğu ve ilimlerin hakikatlerinin kaynağı olan *levh-i mahfûz*dan kalp aynasına bilgiler aksetmektedir. Dahası Gazzâlî bunun farklı derecelerde olabileceğini belirttikten sonra şunları söyler:

İlham iktisaptan (çalışıp çabalayarak bilgi elde etmeden) ilmin kendisinde, mahallinde veya sebebinde ayrışmaz. Bununla birlikte, aradaki perdenin hangi cihetten ortadan kalktığı hususunda ayrışır. Zira bu (ilham), kulun ihtiyarı dahilinde değildir. Diğer taraftan vahiy ise ilhamdan bunlardan hiçbirinde ayrışmazken, bilgiyi sağlayan meleğin müşahede edilmesinde ayrışır. Zira kalplerimizde bilgiler melekler vasıtasıyla hâsıl olur.³³⁴

İlgi çekici olan bir durum, Gazzâlî'nin burada yer verdiği bu pasajın küçük farklılıklarla *Me'âric*'de nübüvvetin aklî özelliği bağlamında dile getirilmesidir.³³⁵ Nitekim Alexander Treiger, bunu tespit etmiş ve iki pasajı ayrıntılı bir şekilde karşılaştırmıştır.³³⁶ Fakat

³³³ Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 106 vd. Gazzâlî “*Acâ'ibu'l-kalb*” kitabında kalbin kendisinden bilgilerin fışkırmasını şöyle anlatır: “Eşyanın hakikatleri, *levh-i mahfûz*da hatta *mukarreb meleklerin kalplerinde* yazılıdır. Bir mimarın beyaz bir kâğıda binaların planlarını çizip, sonra onları söz konusu taslağa göre varlığa getirmesi gibi; yer ve gökleri var eden Allah Teâlâ da nüsha-i âlemi başından sonuna *levh-i mahfûza* yazdı. Sonra o nüshaya uygun bir biçimde [alemi] varlığa getirdi.” Gazzâlî, *İhyâ*, 5/75. Treiger, burada bahsi geçen kalbe dolan nehir düşüncesini ayrıntılı bir biçimde tahlil eder fakat o bunu İbn Sînâ'ya yaklaştırmaya çalışırken nübüvvetin üç özelliği bağlamında önemli olan cüzî bilgiler – küllî bilgiler şeklindeki ayrımı gözden kaçırır ve bu yolla elde edilen bilgileri küllî aklı bilgilerle sınırlandırır. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 70–74.

³³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 5/53 vd.

³³⁵ Krş. Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 142 vd.

³³⁶ Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 77 vd. Treiger, her ne kadar nübüvvetin tahayyülî özelliğiyle alakalı olarak kısa bir bölüme yer vermiş olsa da onun odaklandığı farklılıklardan ziyade benzerliklerdir. Bu doğrultuda Treiger, Gazzâlî'nin ulvî alemle olan ilişkide insan cihetinden her zaman bir ayırtırmaya gitmeyerek bu ilişkinin *kalp* üzerinden tesis edildiğini tespit etmesine rağmen, onun aklı

burada dikkat edilmesi gereken daha önemli bir husus, İbn Sînâ'da ayrımını çok açık gördüğümüz ayrık akıllardan akledilir küllî bilgilerin elde edilmesi ve feleklerin nefislerinden cüzî bilgilerin elde edilmesi şeklindeki düşüncenin; Gazzâlî'de tamamının aynı kaynaktan gelmesi şeklinde iç içe geçtiğidir.³³⁷ Hatta eğer Fârâbî de işin içine katılacak olursa, Fârâbî'de her halükarda kaynağın faal akıl olduğu; İbn Sînâ'ya gelindiğinde cüzî bilgilerin kaynağının akıllar olamayacağından hareketle ikili bir ayrıma gidilerek bir tarafta akılların kaynaklık ettiği öte tarafta felekî nefislerin kaynaklık ettiği iki tür iletişim kanalının söz konusu olduğu; Gazzâlî'de ise hem küllî bilgiler hem de cüzî bilgilerle alakalı insanların iletişim kurduğu en yakın ulvî kaynağın akıl sahibi melekler/felekî nefisler/*levh-i mahfûz* olduğu söylenebilir.

Bu yorumun doğruluğundan ziyade Gazzâlî'yle ilişkisinin kurulması noktasında başka bir destek, Gazzâlî'nin vahyin dereceleri dediği bir meseleye önem vermesi olabilir.³³⁸ Gazzâlî *İhyâ*'nın "İlim" kitabında peygamberin aklının diğer insanların akıyla bir olmaması bağlamında daha önce bahsi geçen Nûr ayetini zikretmekte ve ayetten çıkarılabileceği gibi peygamberin herhangi bir öğrenim olmaksızın birtakım bilgiler elde etmesine *ilham* dendiğini belirtmektedir. Gazzâlî buna ilaveten, "*Rûhulkudûs* (Cebrâil) kalbime şunu ilkâ etti..." hadîs-i şerîfindeki durumun da benzer bir şekilde *ilham* olduğunu ve sarîh vahiyden farklı olduğunu dile getirir:

Meleklerin peygamberleri bilgilendirmesinin bu şekli (*ilhâm*), sarîh vahiyden farklıdır. Vahyde meleğin sesi kulakla işitilir ve melek gözle görülür. Bunun için Hz. Peygamber (s.a.s.) bu hadiste meleğin yaptığı işi, kalbe nefes vermek (üfleme, ilkâ etmek) ifadeleriyle haber verdi. Vahyin dereceleri çok çeşitlidir. Onlara dalmak, (üzerinde durduğumuz) muamele ilmine uygun değildir; çünkü o, mükâşefe ilmine aittir.³³⁹

özelliğini öne çıkararak tahayyülî özelliğini ikincilleştirir. Oysa bunların her ikisi de önemlidir ve belki de tahayyülî özelliğin nübüvvet açısından daha önemli bir yer tuttuğu bile ileri sürülebilir. Bk. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 79 vd.

³³⁷ "*Acâ'ibü'l-kalb*" kitabı boyunca Gazzâlî'nin anlatısı benzer bir şekilde ilerler. Krş. Gazzâlî, *İhyâ*, 5/75–78, 92 vd.

³³⁸ Gazzâlî'nin bu meseleyle ilgilendiğini gösteren bir unsur yine Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin sorduğu ve Gazzâlî'nin yanıtladığı sorulardan birinin Cebrâil'in Hz. Muhammed'e nasıl görüldüğü olmasıdır. Bk. Gazzâlî, *Ecvibetü'l-Gazzâlî 'an es'ileti ibni'l-'Arabî*, 71–74. Ayrıca Gazzâlî *Kanûnü't-te'vîl*'de de bu meseleden bahsetmektedir, krş. Gazzâlî, *Kelâm ve Halk*, 114.

³³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/323 vd. Daha önce geçen *Makâsîd*'daki "sarîh vahiy" kullanımı ile karşılaştırılabilir, bk. dip. 312.

Tartıştığımız konu bakımından bu alıntının iki dikkat çekici özelliği vardır. Bunlardan birincisi, nübüvvetin aklî özelliğini çağrıştıran bir bağlamda Gazzâlî'nin bunun *ilham* olduğunu söylemesi ve ilhamdan farklı olan vahyin derecelerinin çok çeşitli olduğunu belirterek bunun mükâşefe ilminin meselesi olduğunu dile getirmesidir. Buradan da anlaşılacağı üzere Gazzâlî'nin zihninde vahyin çeşitli dereceleri şeklinde bir düşünce bulunmaktadır ve bu bir şekilde felsefî nübüvvet anlayışı ile ilişkilidir. Nitekim *İhyâ*'ya yöneltilen sorularla alakalı olarak kaleme aldığı *el-İmlâ 'alâ işkâlâtî'l-İhyâ* adlı eserinde Gazzâlî, vahyin çeşitli şekillerine dair benzer bir çerçeveyi bazı küçük farklarla eser boyunca istikrarlı bir biçimde sürdürmektedir.³⁴⁰

Dikkat çekici olan ikinci durum ise, Gazzâlî'nin hem bu alıntıda hem de *İmlâ*'daki açıklamalarında meleklerden peygamberin dışında onlarla iletişim kuran, aracı ve cüzî idrak sahibi müstakil varlıklar olarak bahsetmesidir. Her ne kadar geleneksel yaklaşımın böyle olması dolayısıyla bu pek şaşırtıcı olmasa da vahyin felsefî psikolojik açıklamalarını kabul etmesine rağmen Gazzâlî'nin meleklerle alakalı bu anlayışı sürdürdüğünü görmek önemlidir. Zira hatırlanacak olursa İbn Sînâ'ya göre melek imajı, peygamber vahyi nazârî aklı vasıtasıyla küllî bir biçimde idrak ederken onun tahayyülünde oluşan bir şeydi.³⁴¹

Son olarak İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) şahitliği dolayısıyla *Me'âric*'e kıyasla Gazzâlî'ye aidiyeti daha kesin bir eser olan *el-Me'ârifu'l-'akliyye*'de benzer bir yaklaşıma rastlamak mümkündür.³⁴² Gazzâlî, bu eserde düşünme (*nutk*), konuşma (*kelâm*) ve söz (*kavl*)

³⁴⁰ *İmlâ*, Daru'l-minhâc baskısında ve *İhyâ*'nın çeşitli baskılarında onunla birlikte basılmıştır. Biz burada Daru'l-minhâc baskısını kullanmaya devam edeceğiz. Bir cilt numarası olmaksızın *Mukaddimât* cildinde yer aldığından atıflarda eseri ifade etmek için "İm." kısaltmasını kullanacağız. Gazzâlî, *İhyâ*, İm., 307, 330, 338. Bazı farklılıklar olmakla birlikte Gazzâlî'nin burada saydıklarının üç sınıf olduğu söylenebilir: I. Meleğin şifâhen birtakım hakikatleri bildirmesi ki bu aynı zamanda *levh-i mahfûza* ittila anlamına gelir; II. Gönle anlamların ilkâsı; III. Uyku ve uyanıklık halinde anlamları bilinen temsillerin idraki. Bu noktada şunu belirtmek gerekir, her ne kadar geleneksel vahiy anlayışında da naslardan hareketle vahye muhatap olmanın çeşitli şekillerinden bahsedilse de Gazzâlî'nin yaklaşımında felsefe ile ilişkisi dolayısıyla ortaya çıktığı söylenebilecek bir farklılık hissedilir. Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Ocak 2021).

³⁴¹ İbn Sînâ'ya atfedildiği halde ona ait olmayan bazı eserlerden hareketle İbn Sînâ'nın daha farklı bir melek anlayışı olduğu ileri sürülebilir. Bk. Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Müttehâyîye/Müfekkire ve Vehim*, 269. *el-Kuvâ'l-insânîyye ve idrâkâtuhâ* adlı eserin İbn Sînâ'ya ait olmadığına dair bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 523.

³⁴² *Me'ârif*'in aidiyetiyle alakalı olarak bk. Ahmet Kamil Cihan, "Takdim: "el-Me'ârifu'l-'akliyye" Üzerine", *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine: el-Me'ârifu'l-'akliyye* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002).

kavramlarını açıklamaktaki amacını, Allah'ın kelâmı ve kitabı etrafındaki meselelere açıklık getirmek olarak ifade eder.³⁴³ Bu bakımdan *Me'ârif*'teki düşünceler, genel olarak burada tartıştığımız konuyla ilişkilidir. Gazzâlî bu kitapta Allah'a nispet edilen yazının (*kitâbet*) ne anlama geldiğini açıklarken bunun öncelikle Allah'ın alemleri yaratması; ikinci mertebede ise, Allah'ın “hikmetin latifelerini ve kelimenin manalarını *peygamberlerin* kalplerine *vahiyle*, *evliyanın* kalplerine ise *ilhamla* bırakması” anlamına geldiğini belirtir. Gazzâlî bu düşüncesini naslarla açıklamakta ve bu bağlamda “Rahman, öğretti Kur'an'ı, yarattı insanı, belletti ona beyanı” (Rahmân, 55/1-4) mealindeki ayetleri yorumlamaktadır. Bu ayetlerde geçen insan kelimesi insan türü anlamında düşünülebileceği gibi, Hz. Muhammed olarak da düşünülebilir. İkinci ihtimal söz konusu olduğunda Gazzâlî şöyle bir açıklama sunar:

Zira Yüce Allah Kur'an'ı ona öğretti, anlamlarını kalbine yazdı. Sonra Cebrail vasıtasıyla ona vahyetti ve kendi diliyle ümmeti ve dostları için işitilip bilinen bir beyanda bulunmasını ona emretti. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurdu: “O âlemlerin Rabbinin tenzilidir. Onu senin kalbine Rûhulemîn indirdi ki, açık Arapça bir dille uyarıcılardan olasın.”³⁴⁴ (Şuarâ, 26/192-194) Buna göre vahiy levha konumundadır. İçindeki Kur'an manzum yazı konumundadır. Peygamber vahiy levhasını mütalaa etti, manzum yazıdan okudu ve onu ümmetine ulaştırdı.³⁴⁵

Burada da yine Hz. Muhammed'in idrakinden önce Kur'an'ın düzenlenmiş bir halde bulunduğu işaret edilmektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında Gazzâlî'nin imalarından hareketle bazı genel kanaatlere ulaşılabilir. Netice itibarıyla her ne kadar Gazzâlî nübüvvetin üç özelliğinin gerçekten peygamberlerde var olduğunu düşünse de ona göre ilâhî naslar ve hususi olarak Kur'an-ı Kerîm, cüzî formunu peygamberin nefsinin cüzileştirmesiyle kazanmış değildir. Öyle görünüyor ki sarîh vahye peygamber doğrudan cüzî haliyle muhatap olmaktadır. Gazzâlî'nin düşüncelerinin bu noktada iki meseleyle ilişkili olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi tüm bunların kaynağı olarak Allah'a ait kelâmın veya başka bir ifadeyle emrin varlığıdır. İkincisi ise ilâhî kelâmı, Allah'ın emri

³⁴³ Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine: el-Me'ârifü'l-'akliyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 94.

³⁴⁴ Ayetin meâlinde geçen “açık Arapça bir dille” ifadesi burada yapıldığı gibi “uyarıcılar” ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in uyarması hakkında okunabileceği gibi, “indirdi” fiili hakkında olarak da okunabilir. Bu durumda söz konusu ayet Kur'an'ın Rûhulemîn tarafından açık Arapça bir dille indirildiği anlamına gelecektir. Her ne kadar bu ikinci anlam, ileri sürdüğümüz görüşü destekleyici olsa da bağlam ilkinde daha uygun olduğu için metne müdâhele etmedik.

³⁴⁵ Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 82 vd.

ile peygambere ulaştıran hem küllî hem de cüzî idrak sahibi meleklerin varlığıdır. Zira İbn Sînâ'nın geleneksel anlayışta yer alan melek unsurunu kendi felsefe anlayışından hareketle yorumlarken, Gazzâlî'nin ise felsefî unsurları geleneksel melek anlayışından hareketle yorumladığı ve nübüvvet ispatında olduğı gibi burada da araçsallaştırdığı söylenebilir. Böylece Gazzâlî nübüvvetin üç özelliğini kabul etmesine rağmen bu düşüncelerden hareketle [iii] peygamberin nefsinde insanların maslahatları doğrultusunda şekillenen bir ilâhî nas anlayışının bağlayıcılığını kaybedeceğı sorunundan kaçınmış gibi görünmektedir.

Diğer taraftan bu düşüncelerin de iki başka soruyla ilişkili olduğı söylenebilir. Bunlardan birincisi nübüvvetin üç özelliğı öğretisinin tam olarak nasıl bir işlev gördüğü ile alakalıdır. Fârâbî'nin nübüvvetin aklî ve tahayyülî özelliklerine dair anlatısı dikkate alındığında bunun küllî bilginin peygamberin nefsinde tahayyül yoluyla nasıl cüzîleştiğini açıklamakla felsefî bilgi ile dinî bilgi arasındaki ilişkinin ne olduğına dair bir öneri olduğı görülür.³⁴⁶ Son durumda Gazzâlî'nin bu yaklaşımı kabul etmediğı düşünöldüğünde nübüvvetin üç özelliğı öğretisi onun için ne ifade etmektedir? İkinci soru ise Gazzâlî'nin tasavvur ettiğı gibi bir meleğın tam olarak nasıl bir varlığı olduğı ve peygamberle nasıl iletişim kurduğı sorusudur. Tezin geri kalanında bu sorular üzerinde durulacaktır.

2.2.2. Nübüvvetin hakikati ve nübüvvetin üç özelliğı

Gazzâlî'nin nübüvvetin üç özelliğı ile alakalı *Tehâfüt*'te de dile getirdiğı eleştiri, [i] nübüvvet için açıklanan hâliyle üç özellik şeklinde bir sınır çizilmesinin yanlışlığıydı. Bu durumda söz konusu eleştiri buraya kadar yer verdiğimiz tartışmaya eklendiğinde, Gazzâlî'nin bu üç özelliğın peygamberlerde varlığını kabul ettiğı ve benimsediğı, bununla birlikte nübüvveti bu özelliklerden ibaret görmediğı söylenebilir. *Me'âric*'de bunun yansıması olarak nübüvvetle alakalı bahislerin başlangıcında iki özgün konu bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi nübüvvetin cins ve fasıldan oluşan bir tanımla kavranamayacağı iken, ikincisi nübüvvetin kesbî değil vehbî olduğıdur.³⁴⁷ Janssens bu

³⁴⁶ Terkan, "Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik", 550–568.

³⁴⁷ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 129–131; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 111–113.

kısımla alakalı önemli bir hususa dikkat çeker. Buna göre *Me'âric* müellifinin burada yaptığı, nübüvvetin üç özelliği öğretisiyle bir anlamda doğallaştırılan nübüvveti insan idrakini aşkın hâle getirmektir. Bu noktada İbn Sînâ tanımlanamaz olmayı Tanrı ile sınırlarken, *Me'âric*'de peygamberliğin de tanımlanamaz olduğu ileri sürülmektedir.³⁴⁸

Bu yorum dikkate alındığında denilebilir ki nübüvvetin üç özelliğinin İbn Sînâ düşüncesinde icra ettiği bir işlev, nebînin kendine has fiillerini nasıl meydana getirdiğine dair bir açıklama sunarak nübüvvetin bir tanımını yapmak, böylece insanların niçin ve nasıl peygambere tâbi olmaları gerektiğine bu tanımdan hareketle işaret etmektir. Diğer taraftan *Me'âric*'e göre peygambere ittîbâ böyle bir tanımın bilgisini gerektirmez. İnsanlar peygamberliğin kendilerine yansımalarından hareketle onun varlığını ve gerçekliğini bilebilir. Müellife göre peygamberliğin tanımla bilinmesi insan için kaldıramayacağı bir sorumluluktur (*teklîf-i mâ lâ yutâk*), dolayısıyla tıpkı firavun Hz. Musa'ya Rabbinin mahiyetini sorduğunda onun bir tanımla değil rubûbiyet özellikleriyle cevap vermesi gibi, peygamberlik karşısında da insanların durumu budur.³⁴⁹

Bu noktada *Me'âric* müellifinin yine kendine ait kısımlardan birinde peygambere ittîbâ meselesini ilginç bir biçimde açıkladığı görülür. *Me'âric*'de büyük oranda İbn Sînâ'nın *Mubâhasât*'ından yararlanılan bir soru cevap kısmı bulunur ve buradaki sorulardan sonuncusu, nefsin bedenden ayrık olduğu ispatlandığı halde nasıl olup da hem bilgilerin elde edilmesinde hem de fazilet ve rezîletlerin nefiste yer etmesinde beden ile nefis arasındaki ilişkinin sürdürüldüğüne; dahası bu noktada yapılan iyi ve kötü fiillerin nefsi nasıl etkilediğine yöneliktir.³⁵⁰ *Me'âric*'in müellifi, bu sorunun oldukça kıymetli bir soru olduğunu, bununla birlikte buna ispat yoluyla bir cevap vermeye çalışmaktan kaçınmanın daha uygun olacağını dile getirir. Zira ona göre bu sorunun cevabı ancak *yakînî* bir *vicdân* ve *irfân* ile bilinebilir. Fakat öyle görünüyor ki bu yolla elde edilen bilgi ise şudur:

³⁴⁸ Janssens, "Le Ma'ârij al-quds", 47 vd. dip. 52.

³⁴⁹ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 129 vd.; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 111 vd. Burada üzerinde durulan bir problem var gibidir. Hakikatini tam olarak bilmeden, yani onun tam olarak hangi kabiliyetlere sahip olduğunu ve aktardığı bilgilere nasıl ulaştığını bilmeden peygambere tâbî olunması anlamlı mıdır?

³⁵⁰ Janssens, "Le Ma'ârij al-quds", 35. Janssens bu soruya biraz zorlama ile olsa da İbn Sînâ'dan bir kaynak bulunabileceğini, bununla birlikte cevabın özgün bir yaklaşım olduğunu belirtir.

Nefsin saadeti ve cevherinin kemâli, yüzünü Hakk’a yöneltip [cismânî] duyularından yüz çevirmesi, *Kuds* yoluna koyulup Hakk’ın nûrunun kendi sırrını devamlı aydınlatması (*işrâk*) arayışında olmasıdır. Onu bu yoldan meneden her şey, onu bulunduğu dereceden düşürür. Şehvâta uymakla, Celâl hazretinden ve *Cânib-i Kuds*’e yönelmekten yüz çevirdiği ölçüde, ilâhî nûrlar ondan uzaklaşır. *Ma’kûlâta* ne derece koşarsa saadete o derece yaklaşır. Nefsin yakınlığı ve uzaklığı vardır. Yakınlığı, ilim ve fazilet sahibi oluşu kadardır. Uzaklığı da cehaleti ve rezîletleri derecesindedir.

Böylece Resûlullah’a (s.a.s.) her işinde, sözlerinde ve fiillerinde uymanın sırları da açığa çıkmış olur. Zira bunun, kalbin nurlandırılmasında (*tenvîr*) büyük bir özelliği (*hâssiyye*) vardır. Hakikatler ancak doğrultulmuş (*mu’addel*), cilâlanmış (*musakkal*) ve nurlandırılmış (*munevver*) kalplerde tecellî eder. Kalbin cilâlanması, şehvî arzuların gerektirdiklerinden yüz çevirmekle ve *Cânib-i Kudse* yönelmekle olur. Kalbin doğrultulması (*ta’dîl*), sünnete uygun güzel ahlak ile olur. Kalbin nurlandırılması (*tenvîr*) ise zikir ve ibadetleri eksiksiz eda etmekle olur. Bu hususta tecrübe ve *vicdândan* daha kuvvetli bir delil yoktur. Her kim *vicdân* ve *irfân* yoluyla bunu kavrayacak durumda değilse, hiç olmazsa bunun böyle olduğunu tasdik etmesi gerekir. Zira bu tasdik, iman derecesidir.³⁵¹

Buradan da anlaşılacağı üzere *Me’âric* müellifi, peygambere ittibâ noktasında nübüvvetin üç özelliği üzerinden bir tanımın yapılmasındansa, insanın kemâle erişme sürecine ve peygamberin bu noktadaki örnekliğine dayanan bir anlayış benimsemektedir. Ayrıca kullanılan ifadeler dikkate alındığında, kalbin bir aynaya benzetildiği ve bu aynada ilâhî hakikatlerin yansımaları için yapılması gerekenlerle alakalı olarak peygambere ittibânın önemi haiz olduğu fark edilir. Bir ayna olarak kalp düşüncesine İbn Sînâ kaynaklık etse de Gazzâlî’nin düşünceleri içerisinde bu ayrıca önemli bir yer tutmaktadır.³⁵²

Me’âric’de bu şekilde bahsi geçen nübüvvetin hakikatinin tamamıyla kavranamayacağı ve nübüvvete ittibâ ile alakalı olarak kalp aynasının cilâlanması, doğrultulması, nurlandırılmasında peygamberin örnekliğinden yararlanma düşüncesi Gazzâlî’nin diğer eserlerinde de vurgulanmaktadır. Nübüvvetin hakikatinin tam anlamıyla yalnızca nebî

³⁵¹ Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, 74 vd.; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 62. Bu pasaj insanın kemâline dair bir yol çizmesi ve nebîye ittibâyı buradaki tesirinden hareketle temellendirmesi bakımından hem Fahreddîn er-Râzî’nin daha önce bahsi geçen *tekmîl* önerisi ile hem de Gazzâlî’nin âriflerin yöntemi önerisi ile kıyaslanabilir bir mahiyete sahiptir.

³⁵² Treiger, “Al-Ghazâlî’s Philosophical Soteriology”, 389–394; Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 17 vd. Treiger, Gazzâlî’nin ayna olarak kalp kullanımının muâmele ile mükâşefe ilimleri arasındaki ilişkinin ve dolayısıyla amel ile ilim arasındaki ilişkin kurulması bakımından önemli olduğunu dile getirir. Gazzâlî’nin bu düşüncüyü önemsemesi ile sonraki süreçte İşrâkî ve Ekberî geleneklerde bilgiye giden yolun erdemlerden geçmesi anlayışı arasında bir irtibat kurulabilir. Nitekim Mehmed Emin Şîrvânî’nin (ö. 1036/1627) sûfiler ve işrâkîlerle alakalı anlatımında ayna olarak kalp düşüncesi kendisini göstermektedir. Bk. Mustakim Arıcı, “Sühreverdî ve İlk Dönem Şârihlerinde Ahlâk Problemi”, *Şeyhü’l-İşrâk’ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler*, ed. Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 278-292.

tarafından idrak edilebileceği düşüncesi hem *Mîzân*'da hem de *el-Maksadü'l-esnâ*'da geçer. Gazzâlî'nin *Maksad*'daki anlatısı meseleyi burada tartıştığımız bağlama oldukça yakındır. *Maksad*'da Gazzâlî Allah'a dair bilginin nasıl oluştuğunu ele alırken, Allah Teâlâ'yı hakikatiyle Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini belirttikten sonra şunları dile getirir:

Hatta ben diyorum ki nebîyi de nebîden başkasının bilmesi imkânsızdır. Kendisinde nübüvvet olmayan bir kimse, nübüvvetin ancak ismini ve bunun bir insanda bulunarak onu nebî olmayandan ayıran bir özellik (*hâssiyye*) olduğunu bilir. Bununla birlikte bu özelliğin mahiyetini hususi olarak nebîden başkası bilmez. Nebî olmayan kimse, onu elbette bilmez. Onu ancak kendisinin sıfatlarına benzeterek anlayabilir.³⁵³

Aynı şekilde Gazzâlî'nin cilâlanması, doğrultulması ve nurlandırılması gereken bir ayna olarak kalp düşüncesine *İhyâ*'da da rastlanabilir.³⁵⁴ Bununla birlikte bu düşüncenin belki de en tafsilatlı biçimde ele alındığı yer onun *el-Erba'in fî 'usûli'd-dîn* adlı eserindeki “Sünnete İttibâ” bölümüdür. Gazzâlî burada sünnete ittibânın saadete erişme konusunda oldukça önemli bir kapı olduğunu dile getirir. Bu noktada sünnetlerin altında yatan sırrın üç tür altında toplanabileceğini belirterek bunlardan birincisinin mülk ve melekût ilişkisi bağlamında kalp ve beden ilişkisi üzerine inşa edildiğini ifade eder. Zira kalp bir ayna gibidir ve onda eşyanın hakikatleri ancak cilalanması, nurlandırılması ve doğrultulması yoluyla ortaya çıkar. Bu durumda her işinde ölçüyü (*'adl* ve *i'tidâl*) gösteren peygambere ittibâ, kalbin doğrultulmasını (*ta'dîl*) sağlamakta ve onun öğrettiği ibadetlerin hakkıyla yerine getirilmesi ise kalbi nurlandırmaktadır.³⁵⁵

Sonuç itibarıyla Gazzâlî'nin düşünce ağı içerisinde nübüvvetin üç özelliği öğretisinin nasıl bir işlev gördüğü sorusu düşünüldüğünde, onun bu öğretiyle küllî (felsefi) hakikat ile cüzî şeriatlar arasındaki ilişkiyi tesis etmek veya peygamberliğe dair bu üç özellik çerçevesinde bir tam tanım sunarak peygambere ittibâyı doğrudan bunun üzerine inşa etmek şeklinde bir düşüncesi olmadığı söylenebilir. Peki bu durumda bir kere daha sormak

³⁵³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1439/2018), 104. *Mîzân*'da geçen pasaj ise şu şekildedir: “Özetle, Allah Teâlâ'ya yol alanların (*sâîrîn*) menzillerine bir sınır konulamaz. Bu yolda yürüyen her kimse kendi vardığı ve tanıdığı menzil ile menzillerden arkasında bıraktıklarını bilir. Önünde olanları ise hakikatiyle değil, yalnızca genel bir biçimde ve gayba iman şeklinde ihata edebilir. Nübüvvet mertebesinin hakikatini ise ancak nebî bilebilir.” Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*, 79.

³⁵⁴ Gazzâlî, “*Acâ'ibu'l-kalb*” bölümünde kalp aynasında suretlerin yansıması için yapılması gerekenlerden bahsederken bu çerçeveyi genişleterek kullanmaktadır. Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 5/48-52.

³⁵⁵ Gazzâlî, *el-Erba'in fî 'usûli'd-dîn*, 190–193.

gerekirse nübüvvetin üç özelliği Gazzâlî için nasıl bir yer tutmaktadır? *Me'âric*'de nübüvvetin üç özelliğinin ele alındığı bölümün sonunda dile getirilen bir pasaj bununla alakalı bir ipucu verebilir. Bu pasaj *İşârât*'tan alınmış olmakla birlikte, onda bazı küçük fakat önemli değişiklikler yapılmıştır:

Şunu bil ki, [burada] bunlar (olağanüstü hadiselerin açıklamaları) savunuluyor ve onlara şahitlik ediliyor değildir. Her ne kadar [söz konusu hadiseler] ortaya çıktıklarında bu [açıklamalara] dayanılsa da bunlar sadece kendilerine aklî şeylerden ulaştığımız olası zanlardır. Bununla birlikte onlar (söz konusu hadiseler) tahakkuk ettiğinde, sebepleri araştırılan tecrübelerdir. Hakikati görmek isteyen kimseler için, onların kendilerinde bu hallerin ortaya çıkması veya başkalarında [bu halleri] defalarca tekrar tekrar müşahade etmeleri güzel bir rastlantıdır. Böylece bu, gerçekten var olan ve doğru olan sıra dışı hâdiselerin ispatında zevk [yolu] olmuş olur; o kimseleri bunların sebeplerini araştırmaya iter. Zevke [bir tür] ilmin eşlik etmesi, en güzel faydalardan ve en büyük kazançlardandır.³⁵⁶

Me'âric'in Gazzâlî'ye aidiyeti kabul edilecek olursa, öyle görünüyor ki ona göre nübüvvetin üç özelliği şeklinde ifade edilen bu açıklamalar, aklî bilgilere dayanan zannî açıklamalardır. Burada aklî bilgilerden kasıt muhtemelen nefse dair bilgilerdir. Nefse dair birtakım aklî bilgiler söz konusudur ve bununla birlikte peygamberler ile başka kimselerde bazı sıra dışı haller görülmektedir. Nübüvvetin üç özelliğinde bahsi geçen açıklamalar, bu sıra dışı halleri açıklamak adına nefse dair aklî bilgilerden hareketle ulaşılan muhtemel zannî açıklamalardır. Son cümle dikkate alındığında ise, bu açıklamaların *zevk* eşlik etmesinin yararı öne çıkar. Bu durumda asıl olan bu hallerin tecrübe edilmesiyle hakikatin

³⁵⁶ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 145. Krş. İbn Sînâ, *el-İşârât*, 1/552 vd. Bu pasajda kilit noktada duran ilk birkaç cümlemin tercümesinde karmaşıklık bulunduğunu burada belirtmek gerekir. Öncelikle *İşârât*'ta Arapça metin şöyle geçmektedir: “*i'lem enne hâzihi'l-eşyâ leyse sebîlu'l-kavli bihâ ve ş-şehâdeti lehâ innemâ hiye zunûnun imkânîyyetun sîra ileyhâ min umûrin aklîyyetin fakat ve in kâne zâlîke emran mu'temedan lev kâne ve lâkinnehâ tecâribu lemmâ sebetet tulibet esbâbuhâ.*” *İşârât*'ın kullandığımız tercüme ve şerhi Farsça kaleme alınmış oradan Türkçeye tercüme edilmiştir ve metni Farsçaya çeviren mütercim Hasan Melikşâhî, bizim yukarıda yer verdiğimiz şekilde bir tercüme yapmaktadır. Bununla birlikte metni Türkçeye çeviren Tahir Uluç şöyle bir tercüme önerir: “Şunu bil ki bu şeylerle ilgili konuşmanın ve iddiada bulunmanın yolu, sadece aklî şeylerden hareketle ulaşılan olası zanlar değildir. Bu şeyler aklî bir durum olsaydı, olası zanlara dayanabilirdi; oysa bunlar, varlığı kesinleştğinde sebepleri araştırılan tecrübelerdir.” Bizce *İşârât* metni dikkate alındığında Tahir Uluç'un tercümesi daha yerindedir. Nitekim diğer şârihler yalnızca metnin açık olduğunu belirtirken Urmevî'nin açıklamaları Uluç'un tercümesini destekler. Bk. Sirâcüddin el-Urmevî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ammâr et-Temîmî (Kum: Dârü Zeynî'l-Âbidîn, 2019), 2/567. Fakat *Me'âric* metnindeki birtakım değişiklikler bizi yukarıda yer verdiğimiz gibi tercüme etmeye itti: “*va'lem enne hâzihi'l-eşyâ leyse'l-kavlu bihâ ve ş-şehâdeti lehâ hiye zunûnun imkânîyyetun sîra ileyhâ min umûrin aklîyyetin fakat...*” Metnin devamındaki tecrübe yerine *zevk* kullanılması gibi farklılıklar, müellifin metne bilinçli olarak müdahale ettiğini gösterir. Ayrıca elimizde bulunan en eski yazma da dahil olmak üzere dört yazma nüshanın tamamında *Me'âric* metni burada aktarıldığı gibidir.

idraki iken, belli ki söz konusu açıklamalar zannî de olsa, kişinin bu halleri muhtemel görerek onlara yaklaşması noktasında yarar sağlamaktadır.

3. CEBERÛT ÂLEMİ VE NÜBÜVVET

Buraya kadar olan kısımdaki tartışmalardan hareketle, Gazzâlî'nin [i] nübüvvetin söz konusu üç özellikle sınırlanması meselesinde nübüvvetin hakikatinin tam anlamıyla yalnızca nebî tarafından bilinebileceği şeklinde bir yaklaşım sergilediğini; öte yandan [iii] ilâhî nasların halkın maslahatı doğrultusunda nebînin nefsinde şekillenmesi meselesinde ise vahyin psikolojik açıklamalarına önemli bir yer atfetmesine rağmen nebînin ilâhî metne cüzî formuyla muhatap olduğu yönündeki düşüncelerini görmüş olduk. Bu durumda geriye Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği [ii] hayal yoluyla elde edilen bilgiye güvenilemeyeceği meselesi kaldı. Zira son durumda Gazzâlî'ye göre peygamberin idraki açısından hayal hâlâ belirleyici bir konumdadır. Öyleyse Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirinin kendisi için de geçerli olduğu söylenebilir mi?

Bu noktada bir kere daha Fahreddin er-Râzî'nin düşüncelerinden yararlanmak yerinde olacaktır. Râzî vahye dair filozoflar tarafından hayalden hareketle sunulan psikolojik açıklamaların, nebîlerin ve velîlerin yaşadığı tecrübenin veya gördüğü suretlerin dışta gerçekliği olmadığı anlamına geldiğini belirtir. Çünkü onlara göre, tüm şartlar oluşmuşken peygamberin yanındakilerin dışta gerçekliği var olan bir şeyi idrak edemiyor olmaları saçmadır. Râzî bu noktada meseleyi tersine çevirerek peygamberin idrak ettiği bir şeyin bu şekilde dışta varlığının inkâr edilmesi durumunda idrak ettiğimiz hiçbir şeye güvenin kalmayacağını, etrafımızda olduğunu idrak ettiğimiz her şeyin aslında olmayabileceğini dolayısıyla bunun da safsatayla sonuçlanacağını dile getirir. Râzî'ye göre buradaki asıl mesele filozofların melekler ve cinlerin varlığını inkâr etmeleridir. Oysa Râzî bunların varlığını mümkün görmektedir. Râzî'ye göre onların birtakım fiilleriyle

insanlara görünebilmeleri, birtakım fiilleriyle de insanlardan perdelenmeleri mümkündür.³⁵⁷

Bu noktada dikkat çekici olan husus şudur, öyle görünüyor ki hayalle alakalı problem aslında onun dış dünyada güvenilir bir gerçekliğe delâlet etmiyor olmasıdır. Hem Gazzâlî hem de Râzî'nin filozofların düşüncelerini bu sebepten eleştirdiği söylenebilir. Râzî burada çözümü, ruhanî varlıklara insanlara her zaman açık olmayan bir dışta gerçeklik alanı tanımakta bulmuş gibi görünür. Râzî'ye göre bu varlık alanı da yine insanın tek idrak imkânı olan nâtık nefis tarafından idrak edilmektedir.³⁵⁸ Öte yandan bir kere daha belirtmek gerekir ki Gazzâlî vahye dair psikolojik açıklamalara ve bunlar içerisinde hayale bir yer vermektedir. Bu durumda Gazzâlî'nin hayali, eleştirdiği filozoflardan daha farklı düşündüğü ve bir anlamda onun idrakine konu olacak güvenilir bir gerçeklik alanı tayin ettiği düşünülebilir mi?

Bu sorunun yanıtı Gazzâlî'nin âlem tasavvuru ve daha özelde ceberût âlemine dair düşünceleri ile alakalı bir inceleme yapmayı gerektirir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Gazzâlî'nin de kullandığı mülk, melekût ve ceberût üçlüsü³⁵⁹ hakkında şunları dile getirir³⁶⁰:

Melekût âleminin ne olduğunu soracak olursan, *melekût* âlemi manalar ve gayp âlemidir. Ona *mülk* âleminden yükselir. Peki *mülk* âlemi nedir diyecek olursan, şehâdet ve harf âlemidir derim. Onların arasında ise *berzah* âlemi vardır. *Berzah* âlemi nedir diye soracak olursan, [o] hayal âlemidir. Ayrıca *ehl-i tarîkten bazısı onu ceberût âlemi olarak adlandırmaktadır* ki bana göre de böyledir. *Kûtu'l-kulûb* müellifi Ebû Tâlib el-Mekkî ise bu konuda şöyle der: “Ceberût âlemi, kendisinde bulunanlara azametini gösterildiği bir âlemdir.” Onlar melekût âleminin seçkinleridir ve kemâl onlarındır.³⁶¹

³⁵⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 8/133-136; Râzî, *Metafizik*, 8/415-417.

³⁵⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 8/136; Râzî, *Metafizik*, 8/417. Râzî'nin iç duyulara yönelik eleştirisi için bk. M. Zahit Tiryaki, “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4/2 (2018).

³⁵⁹ Genel bir bilgi için bk. Nihat Azamat, “Melekût”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Mart 2022).

³⁶⁰ İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'yle alakalı tutumuna dair bk. Binyamin Abrahamov, “Ibn al-Arabi's Attitude toward al-Ghazali”, *Avicenna and His Legacy*, ed. Y. Tzvi Langermann (Turnhout: Brepols Publishers, 2009).

³⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1911), 2/129; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 7/61.

Dikkat edilecek olursa burada İbnü'l-Arabî, bazı kimselerin hayal âlemini ceberût âlemi olarak adlandırdıklarını ve kendisinin de böyle düşündüğünü dile getirmektedir. William Chittick, İbnü'l-Arabî'nin kendisinden önce ceberût âlemini ara bir âlem olarak düşünen Gazzâlî'yi takip ediyor olabileceğini belirtir.³⁶² Peki gerçekten Gazzâlî ceberût âlemini ara bir âlem olarak veya doğrudan hayal âlemi olarak düşünüyor olabilir mi? Bu başlık altında bu meseleyi Şihâbüddin Sühreverdî (ö. 587/1191) veya İbnü'l-Arabî ile bir karşılaştırmaya girmeksizin, Gazzâlî'nin düşüncesinde peygamberlerle veya istidat sahibi başka kimselerle iletişim kuran meleklerin mahiyeti meselesi etrafında tartışacağız.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Gazzâlî mülk – melekût veya şehâdet – gayb karşıtlıklarını sık bir biçimde kullanmasına rağmen, ceberûtun da dahil edildiği üçlü tasnife nadiren başvurmaktadır. Gazzâlî, ceberût âleminden bahsettiği kısımlarda da ayrıntılı bir açıklamaya yer vermediğinden, onun bu konuda tam olarak ne düşündüğünü tespit etmek oldukça zordur. Dolayısıyla tıpkı bu konudaki diğer çalışmalar gibi, onun kısıtlı da olsa kendi dile getirdiklerinden hareketle doğruluğunu muhtemel gördüğümüz bir yoruma yer vereceğiz.

Gazzâlî'nin ceberût âlemiyle alakalı düşüncelerine dair erken tarihli bir çalışma, Arent Jan Wensinck'e aittir. Wensinck "On the Relation between Ghazali's Cosmology and His Mysticism" başlıklı bu çalışmasında ilk olarak Gazzâlî öncesinde mülk, melekût ve ceberût kelimelerinin kullanımlarını araştırmakta ve Gazzâlî'deki kullanımına en yakın kullanımın Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*'unda yer aldığına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin kullanımı sıralama bakımından onunkinden de farklıdır. Wensinck ceberût âlemi ile alakalı olarak, Gazzâlî'nin farklı eserlerinde bunun farklı şekillerde kullanıldığını göstermek ve melekût kullanımına kıyasla Gazzâlî'nin eserlerinde başat bir unsur olmadığını dile getirmekle yetinir. Wensinck'in yer verdiği kıyaslamaya göre, Gazzâlî'nin olduğu söylenen *ed-Dürretü'l-fâhira*³⁶³ adlı eserde

³⁶² William C. Chittick, *Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 2015), 260. Benzer görüşü takip eden bazı değerlendirmeler için bk. Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 166–168.

³⁶³ Eserin Gazzâlî'ye aidiyeti tartışmalıdır. Eser içerisinde yer alan *fî kitâbinâ İhyâ'* şeklindeki atıflar ve Sübkî'nin *Tabakât*'ında zikretmesi eserin aidiyetini oldukça güçlendirse de eserin üslûbu gerçekten de

Gazzâlî'nin diğer eserlerinden farklı olarak ceberût âlemi, melekût âleminin üzerinde yer almaktadır ve burada melekût âlemi bir anlamda ara âlem konumundadır. Ayrıca *Dürre*'de ceberût âleminde meleklerin seçkinlerinin, melekût âleminde ise melekler ve cinlerin var olduğu dile getirilmekte; ve yine buna uygun bir biçimde Allah'ın kelâmı olarak Kur'ân-ı Kerîm ceberûtî bir varlık iken, oruç ve namaz gibi ibadetleriyle din olarak İslâm'ın melekûtî bir varlık olduğu dile getirilmektedir.³⁶⁴

Diğer taraftan Louis Gardet yazmış olduğu ansiklopedi maddesinde, Gazzâlî'nin ceberût âlemiyle alakalı dile getirdiklerini ve İbn Sînâ'dan Cürcânî'ye genel anlamda İslam düşüncesi içerisinde yer alan farklı yaklaşımları dikkate alarak Gazzâlî'nin kullanımında ceberût âleminin bir tür misâl ve hayal âlemine, melekût âleminin ise akıllar âlemine denk düştüğünü dile getirir.³⁶⁵ Kojiro Nakamura ise, hususi olarak Gazzâlî'nin ceberût kullanımına odaklandığı makalesinde doğrudan Gardet'in yaklaşımını eleştirmektedir. Ona göre Gazzâlî'nin aidiyeti konusunda sorun olmayan eserlerindeki ceberût âlemiyle alakalı açıklamaları bir araya getirildiğinde ceberût âlemi ifadesinin insanın maddî ve akli olmayan, ikisi arasında yer alan yönlerini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ona göre Gazzâlî'nin düşüncesinde ceberût âlemi, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinde hayal âleminin olduğu gibi, insanın dışında var olan bir âlem değildir.³⁶⁶ Son olarak, Chittick'in Nakamura'nın makalesini zenginliği bakımından takdir etmesine rağmen ceberût âlemiyle alakalı nihai kanaatlerini ikna edici bulmadığını belirtmek gerekir.³⁶⁷

Gerçekten de Kojiro Nakamura, makalesinde Gazzâlî'nin çeşitli eserlerinde yer alan ceberût âlemiyle alakalı oldukça belirleyici pasajları tespit etmiş ve bir araya getirmiştir. Dolayısıyla Nakamura'nın bu bakımdan rehberliğinden yararlanmak yerinde olacaktır.

Gazzâlî'nin alışıldık eserlerinden farklıdır. Tartışma için bk. M. Sait Özervarlı, “ed-Dürretü'l-Fâhire”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mayıs 2022).

³⁶⁴ Arent Jan Wensinck, “On the Relation between Ghazali's Cosmology and his Mysticism”, *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen* Ser. A/75 (1933), 10-14.

³⁶⁵ L. Gardet, “Ālam”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Erişim 15 Mart 2022).

³⁶⁶ Kojiro Nakamura, “Imam Ghazali's Cosmology Reconsidered with Special Reference to the Concept of 'Jabarut'”, *Studia Islamica* 80 (1994).

³⁶⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, ProQuest (Firm) (Albany N.Y.: State University of New York Press, 1989), 404.

Bununla birlikte Nakamura, ilgili pasajları bağlamından bir miktar soyutlayarak okumaktadır. Bu noktada bağlamları dikkate alındığında Nakamura'ninkinden farklı ve Chittick'inkine yakın bir resmin ortaya çıkma ihtimali olabilir.

Gazzâlî'nin eserlerinin kronolojisi göz önünde bulundurulduğunda ceberût âlemi düşüncesiyle ilk olarak *İhyâ*'nın “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhidin Hakikatının Açıklanması” başlıklı kısımda karşılaşırız. Burada Gazzâlî bir hikâye üzerinden varlıktaki nedensellik zincirinin nasıl işlediğine dikkat çekmektedir. Hikâyeye göre basiret sahibi bir kimse, üzerine bir şeyler yazılmış bir kâğıda “Yüzüne ne oldu?” diye sormaktadır. Bu soru onu kâğıda yazan kaleme, sonra ele, oradan yazan kişinin kudretine, iradesine ve bilgisine götürmektedir. Bilgiye ulaştığında burada üç karakter bulunmaktadır: bilgi, kalp ve akıl. Akıl kendisinin bir lamba olduğunu ve kendisinden yanmadığını yakıldığını; kalp bir levha olduğunu ve yayvan hale getirildiğini; bilgi ise levhaya işlenen bir nakış olduğunu ve kendisinin en nihayetinde yine bir kalem tarafından işlendiğini, dolayısıyla kalemin sorgulanması gerektiğini belirtir. Fakat artık görünürde sorgulanacak bir kalem kalmadığından, bu kimse çaresiz kalmıştır.³⁶⁸ Bu haldeyken bilgi ona bazı öğütler vermeye başlar ve bu öğütlerin bir kısmı şunlardır:

Yolunun üzerinde üç âlem bulunmaktadır. İlki *mülk* ve şehadet âlemidir. Kâğıt, mürekkep, kalem ve el bu âleme aittir. Sen o menzilleri kolayca geçtin. İkincisi *melekût* âlemidir. Bu benim (yani bilginin) ötemdedir, beni geçersen onun menzillerine varırsın. Orada uçsuz bucaksız çöller, yalçın dağlar ve derin denizler vardır. Buralardan sağ salım nasıl kurtulacaksın bilmiyorum. *Üçüncüsü, mülk ile melekût âlemlerinin arasındaki ceberût âlemidir. Ondan (ceberût âleminden) üç menzili zaten geçmiş bulunuyorsun. Ceberût âleminin başlarında (evâiluhâ) kudret, irade ve bilgi menzili bulunmaktadır; ve o mülk âlemi ile melekût âlemi arasında bir vasıttır. Çünkü yolların en kolayı mülk âlemidir; melekût âleminin yolu ise daha meşakkatlidir. Mülk ile melekût âlemleri arasındaki ceberût âlemi ise yer ile su arasında yüzen gemiye benzer. Gemi ne su gibi çok dalgalı ne de yer gibi çok sakin ve sabittir. Yer üzerinde yürüyen herkes mülk ve şehadet âleminde yürümektedir. Gücü gemiye binebilecek seviyeye kadar gelen kimse, ceberût âleminde yürüyen gibidir. Gemi olmaksızın su üzerinde yürüme düzeyine ulaşacak olursa, melekût âleminde tökezlemeden gayet rahat bir şekilde yürür. Eğer su üzerinde yürüyemiyorsan derhal geriye dön. Yeryüzünü geçtin, gemiyi de geride bıraktın; önünde safi sudan başka bir şey kalmadı. Melekût âleminin ilk aşaması, kalp levhasına bilgiyi yazan kalemi müşahade etmek ve su üzerinde yürümeyi sağlayan kesinliğin (*yakîn*) meydana gelmesinden ibarettir.*³⁶⁹

³⁶⁸ Gazzâlî, “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhid”, 94-97.

³⁶⁹ Gazzâlî, “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhid”, 97 vd.

Bu pasajla alakalı olarak öncelikle bağlam hususuna dikkat çekilmesi gerekir. Bağlamdan anlaşılacağı üzere Gazzâlî'nin okuyucuyu yönlendirmek istediği bir durum söz konusudur. Bu hikâyeyi okuyan bir kimsenin düşüneceği şey, etrafında müşahade ettiği şeylerin ötesinde kendisine yönelmesi gereken bir şeylerin varlığıdır. Bu noktada Gazzâlî'nin kurgusu doğal olarak kişinin aşına olduğu şeylere, yani maddî kâğıda, kaleme, ele ve yine kendinde tecrübe ettiği irade, kudret, ilim durumlarına yoğun bir biçimde yer vermektedir. Zira böylece okuyucu gerçekten bunların varlığını ve aralarındaki ilişkileri düşünerek hikâyeye dahil olacaktır. Diğer taraftan yönlendirmek istediği kısımda, yani aşkın olan kalemde ise dikkat çekici bir unsura yer vermesi ve bunu vurgulaması okuyucuyu ona yönlendirmiş olacaktır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin burada söz konusu süreçteki tüm unsurları veya merhaleleri dile getirdiğini düşünmek yanıltıcı olur. Çünkü bağlama bakıldığında bu anlatı böyle bir gayeye dönük değildir.

Buna ilâveten Gazzâlî'nin âlem tasavvuru göz önünde bulundurulduğunda, burada bahsi geçen kalem ilk akla veya küllî akla denk düşmektedir. Felekî nefisler veya *levh-i mahfûz* ise ilâhî kalemle insanlar arasında yer almaktadır.³⁷⁰ Dolayısıyla Gazzâlî'nin düşüncesinde, ilâhî kalem ile bahsi geçen insanî ilim, kudret gibi durumlar arasında burada zikredilmeyen başka şeyler de vardır. Nitekim Gazzâlî, yukarıdaki pasajda insanın kendi içindeki kudret, irade ve ilim menzillerinden bahsederken bunların ceberût âleminin başlarındaki (*evâiluhâ*) menziller olduğunu ifade etmektedir. Öyleyse ceberût âlemine dahil, belli ki insanın ötesinde de menziller bulunmaktadır.

Gazzâlî, *Erba'in*'de de benzer bir şekilde ceberût âlemini doğrudan değil, okuyucuyu bir şeylere yönlendirmek için ele almaktadır. Buradaki bağlam ise Kur'ân-ı Kerîm kıraatinde dikkat edilmesi gereken gizli sırlardır (*el-esrâru'l-bâtine*). Gazzâlî bunlardan beşincisinde, insanın Kur'ân-ı Kerîm okurken anlayışına, sahip olduğu her türlü hâlin eşlik etmesi gerektiğini dile getirir. Bunun yapılması durumunda insanın tüm parçaları Kur'ân'dan kendi payına düşeni alacak ve böylece Kur'ân'ın tesirleri insanın melekût, ceberût ve şehadet şeklindeki üç âleminde ortaya çıkacaktır:

³⁷⁰ Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 105-107.

Bil ki sen üç âlemden meydana gelmektesin ve *sende her âlemden bir parça (cüz') bulunmaktadır*. Bil ki sırf marifet nurları melekût âleminde akmaktadır (*yefîzu*). Onların akıp [vardığı] yer ise kalbin sırrıdır, çünkü o (kalbin sırrı) da melekûtandır. Onun (kıraatin) haşyet, havf, sürûr, heybet ve benzeri hallerden olan tesirleri ise ceberût âleminde gelmektedir. Bunların gelip [vardığı] yer, ceberût âleminde olan göğüstür (*sadr*). O sende var olan âlemlerden bir başkasıdır. İlkini kalple ifade ettiğimiz gibi, bunu da göğüs (*sadr*) ile ifade ettik. Zira göğsün kalp ile uzuvlar arasında olması gibi, ceberût âlemi de melekût âlemi ile şehadet âlemi arasındadır.³⁷¹

Bu pasaj göz önünde bulundurulduğunda yine ilk bakışta ceberût âleminin insanın duygu durumlarından ibaret olduğu düşünülebilir. Fakat dikkat edilecek olursa Gazzâlî, insanda var olanların her âlemden bir parça olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla ceberût âleminin insanda var olan bir parçası olduğu gibi insanda olmayan bir kısmı da bulunmaktadır. Nitekim bu pasaja göre ceberût âleminin söz konusu duygu durumlarına kaynaklık eden insan dışında bir kısmı olduğu da söylenebilir.

Gazzâlî *İmlâ*'da, *İhyâ*'nın “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhid” kısmında ceberût âlemiyle alakalı dile getirdiklerini açıklarken, *Erba'in*'e benzer bir biçimde bu âlemlerin insanda neye tekabül ettiğine dikkat çeker:

[Bahsi geçen kâğıt hikâyesinde] ceberût âlemi sınırları içerisinde işittiğin, yaratılmış kudretten insanda var olan akıl ve bilgiye kadar olan şeylerin yerleşkesi *vehim gücüdür*. [Bu güç,] varlığı herhangi bir cisme ihtiyaç duymayan ve bununla birlikte yeri geldiğinde bir cisimde var olabilen her şeyi idrak eder. Tıpkı kuzunun kurdun düşmanlığını, annesinin ise duygusal yakınlığını idrak etmesi, böylece duygusal yakınlığa yönelerek düşmanlıktan kaçınması gibi...³⁷²

Gazzâlî bu pasajın devamında hikâyede melekût âleminin sınırları içerisinde zikredilen ilâhî kalem ve ötesindeki şeylere ise *kalbin sırrı* ile ulaşıldığını belirtir. Gazzâlî her ne kadar örnekler söz konusu olduğunda hâlâ “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhid” kitabında bahsi geçen örneklerden hareket etse de *İmlâ*'da artık kendisine bu âlemlerin anlamları sorulduğundan doğrudan onlardan bahsetmektedir. Dikkat edilecek olursa bu pasajda ceberût âlemiyle vehim gücünün idrak nesneleri ilişkilendirilmiştir. Vehim gücünden bahsedilirken İbn Sînâ'nın eserlerinde de çoğunlukla burada olduğu gibi vehme dair ayırt edici örnekleri olan kurttaki düşmanlık gibi örnekler zikredilse de vehim

³⁷¹ Gazzâlî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 129 vd.

³⁷² Gazzâlî, *İhyâ*, İm., 316 vd.

gücünün oldukça geniş bir idrak alanı bulunmaktadır.³⁷³ Bu noktada en azından felekî nefislerle olan irtibatın vehim veya amelî akıl güçleri üzerinden tesis edildiği hatırlanmalıdır.

Gazzâlî *İmlâ*'nın sonraki kısmında ise bu üç âlemin sınırlarına dair belirgin bir ayrıma yer vermektedir:

Mülk âleminin sınırı: beş duyu gücünde açığa çıkan, birbirinden ayrışması Allah Teâlâ'nın kudreti ile olan ve kendilerine değişimin eşlik ettiği şeylerdir. Melekût âleminin sınırı: münezzeh olan Allah'ın herhangi bir aşamalılık olmaksızın ezeli emir ile var ettiği ve herhangi bir ziyadelik yahut noksanlık olmaksızın aynı halde kalan şeylerdir. Ceberût âleminin sınırı ise: *iki âlem arasında olup zâhiri dikkate alındığında mülk âleminden gibi görünen bununla birlikte ezeli kudret tarafından melekût âleminden olanlara mahkûm edilmiş olanlardır.*³⁷⁴

Bu pasajda yine ceberût âleminin aradılığı vurgulanmaktadır. Söz konusu aradalık dolayısıyla ceberût âlemi her iki âlemden de unsurlar bulundurur. Bu noktada pasajda ceberût âleminin mülk âleminden gibi görünürken melekût âleminden olanların hükmü altında olması dikkat çekicidir. Böyle düşünülünce gerçekten de insan nefsi, bir yandan bedenle irtibatı öte yandan aklın hükümrancılığı bakımından ceberût âleminin sınırları içerisinde kalmaktadır. Fakat tıpkı insan gibi akıl sahibi olduğu söylenen diğer nefsanî varlıklar da yani cinler ve meleklerin en azından bir kısmı da aynı şekilde bir yandan bir nevi cismanî unsurlarla ilişkili iken öte yandan akıl sahibi olmaları bakımından melekût ile ilişkilidir. Bu durumda onlar da ceberût âleminin sınırları içerisinde kalmaktadır. Öyleyse Gazzâlî'ye ait olsun veya olmasın *Dürre*'de melekût âlemi ile alakalı zikredilen bu âlemde meleklerin ve cinlerin yer aldığı düşüncesinin Gazzâlî'nin daha yaygın kullanımında ceberût âlemi için geçerli olduğu düşünülebilir.

Bu noktada bazı bağlantıların kurulması yerinde olacaktır. Öncelikle Gazzâlî *Kimyâ-yı Saâdet*'te daha önce *İhyâ*'da bahsi geçen kara, deniz ve gemide olma durumlarına yer vermektedir. Mesele benzer bir biçimde ruhun yolculuğundaki konaklardır. Fakat Gazzâlî *İhyâ*'da ceberût âlemiyle alakalı olarak zikrettiği gemide bulunma durumunu burada *mevhûmâtla* yani vehmedilenler ile; denizde yürümeyi ise akledilenlerle

³⁷³ Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Müfekkire ve Vehim*, 201–224.

³⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, İm., 320.

ilişkilendirmektedir.³⁷⁵ *İmlâ*'daki vehim gücü vurgusu da düşünüldüğünde ceberût âleminin vehim gücü ile ilişkisi belirginleşmektedir.

Me'âricü'l-kuds bu konuyla alakalı da önemli kısımlar barındırır. Öncelikle *Me'âric*'de tahayyül gücünün sıklıkla ön plana çıkarıldığını ve nübüvvetle ilişkilendirildiğini görmek mümkündür. Bunlardan birinde *Me'âric* müellifi tahayyül gücünün akıl ve duyular arasında her ikisine dönük yöne de sahip bir güç olduğunu belirtir. Bu noktada peygamberlerde olduğu gibi akıl tahayyül gücüne ağır bastığında duyulurlarda akledilirlerin görüldüğüne dikkat çekilir. Diğer taraftan peygamber aynı zamanda akledilirleri duyulur olarak da müşâhede etmektedir. Müellif bu bağlamda Cibrîl hadisini hatırlatır ve peygamberin hayali ile ruhunun nurundan çevredekilerin de istidatları ölçüsünde etkilendiğini, böylece onların da Cebrâil'i Hz. Muhammed'in gördüğü gibi gördüğünü belirtir. “Öyleyse diyebiliriz ki tahayyül kuvveti iki âlem, iki deniz, iki hüküm arasında bir ayırıcı durumundadır. Eğer tahayyül kuvveti olmasaydı insan için ma'kûlât ve mahsûsât diye bir şey kalmazdı. Suret ile mana, duyu güçleri ve burhan yoluyla idrak edilemezdi.”³⁷⁶ *Me'âric*'de yine aynı bağlamda tahayyül kuvvetinin derecelerinin olduğu gibi zıtlığından da söz edilmektedir. Bu zıtlık dolayısıyla kimi insanlara ruhanî melekler görünürken, kimi insanlara da şeytanlar görünürler. Her iki durumda da ilişki öyle bir hal alabilir ki söz konusu insanlar bu varlıklarla aynı dili konuşur, birbirini görür ve tanır hale gelirler.³⁷⁷

Me'âric'de benzer bir düşünce nübüvvetin tahayyülî özelliğine dair kısmın sonunda gelir.³⁷⁸ Müellif bu bağlamda, tamamen hayal haline gelmiş olan akıl ve tamamen akıl haline gelmiş hayal ve benzeri durumlar zikreder. Sonrasında da Kur'ân-ı Kerîm'de Cin

³⁷⁵ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: Semerkand, 2020), 140 vd.

³⁷⁶ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 78 vd.; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 64 vd.

³⁷⁷ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 79; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 65.

³⁷⁸ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, 140. Burada müellif “Cinlerle uğraşanlar, kehanet ehli ve bazı mecnun kimseler de gelecekte haber vermekte, insanları çeşitli konularda uyarmaktadır. Sonrasında da söyledikleri doğru çıkmaktadır. Bu durumda nübüvvetin bu özelliği bâtil olmuş olmaz mı?” şeklinde bir soruyu dikkate alır. Müellifin bu soruya verdiği cevap, tahayyül gücünün hem mertebe bakımından hem de zıtlık bakımından farklılıklar barındırması üzerindedir. Peygamberin tahayyül gücü hem mertebe bakımından diğer fertlerin çok ötesindedir, öyle ki filozoflardan bazılarının göre o ay feleğinin nefsiyle ittisale geçerek varlığa gelen tüm cüzî hadiselerin bilgisini kuşatıcı hâle gelebilir. Bu mertebe bakımından farklılıktır. Diğer taraftan hayra yönelik veya şerre yönelik olması dolayısıyla tahayyül gücü zıtlık bakımından da birbirinden farklılaşmaktadır.

suuresinden örneklerle bazı ilim sanılan şeylerin zan olduğunu, bazı zanların ise aslında ilim olduğunu belirtir. Bu noktada bir anlamda parantez açarak bizim konumuz bakımından ilginç bir hususa değinir ve Kur’ân’da zannın cinlere tahsis edilmiş olmasının cinlerin özelliklerine dair bir sır sebebiyle olduğunu dile getirir:

Bu [sır] şudur ki, onların varlıkları hayalîdir ve tasavvurları da hayalîdir. Onların suretleri de yalnızca hayalde görünür. Tıpkı hayalin duyu ve akıl arasında olması gibi - cismanî ve ruhanî arasında cinler ve şeytanlar gibi hayalî olan ne varsa - aradakiler daima ya iki tarafın karışımı yahut ikisinden de hâlî (arınmış) bir şekilde var olur.³⁷⁹

Dikkat edilecek olursa burada hayal, ceberût âlemi bağlamında daha önce bahsi geçen yerlerdeki vehmin yerini almış durumda ve duyulurlar ile aklî olan arasında bir konumda bulunmaktadır. Nitekim İbn Sînâ öncesinde vehim ve hayal şeklinde nefsin belirgin bir şekilde ayrılmış iki gücünden söz etmek mümkün değildir.³⁸⁰ Gazzâlî de yer yer vehme bir yer vermeksizin yalnızca duyu, hayal ve akıl şeklinde üçlü bir ayrımla yetinir.³⁸¹ Pasajla alakalı ikinci bir husus ise cinlerin böylesi bir hayalî varlık sahibi olduklarının dile getirilmesidir. Öyle görünüyor ki bu başlığa kadar birçok noktada Gazzâlî’nin diğer eserleriyle olan sıkı ilişkisini gördüğümüz *Me’âric*’deki bu düşünceler, ceberût âleminin insan dışında var olan bir âlem olduğunu ve bunun bir tür hayal âlemi olduğunu desteklemektedir.

Bu noktada tekrar *Erba’in*’den, Nakamura’nın da makalesinde yorumlamış olduğu bir pasajı ele almak yerinde olacaktır. Gazzâlî burada Allah’ı zikir ile başlayan ve devam eden yolculuğun gidişatından bahsetmektedir:

İlk durum Allah’a yol almaktır, sonrası ise Allah’ta yol almaktır. İşte bu, fenâ ve O’nda *istiğrâk* (dalış) hâlidir. Fakat bu *istiğrâk* ilk başta çakan bir şimşek gibi olur. Bu hal sabit olduğunda ve devam ettiğinde ise eğer bu durum tamamen devamlı olur, [kişide] köklü bir alışkanlık ve kalıcı bir yapı haline gelirse; bu kimseyi en yüce âleme yükseltir ve en saf hakiki varlığa muttali olmasını sağlar. Böylece ona melekûtun nakşı işler ve *lâhutun kudsü* onun için tecelli eder. *Onun söz konusu âlemden temsilini (sembolik görünüşünü) idrak ettiği ilk şey, güzel bir surette meleklerin cevherleri ve enbiya ile evliyanın ruhlarıdır. Onlar vasıtasıyla bu kişiye birtakım hakikatler feyzân eder. Bu, onun derecesi*

³⁷⁹ Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, 141.

³⁸⁰ Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Müfekkire ve Vehim*, 201-211.

³⁸¹ Janssens, “Al-Gazzâlî, and His Use of Avicennian Texts”, 46–49; *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü’l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 62-64, 79 (Ek 1).

*misali (sembolü) aşip da her şeyde sarîh hakikatle karşı karşıya gelene kadar olan, başlangıçtaki durumdur.*³⁸²

Gazzâlî burada kişinin ulvî alemle olan ilk irtibatının temsîlî bir biçimde enbiya ve evliyanın ruhları ile meleklerin cevherlerini idrak etmesi olduğunu dile getirmektedir. Fakat Gazzâlî'nin bunun sonrasında zikrettiği “sarîh hakikatle karşı karşıya kalınması”, temsilleri geçip bu varlıkların kendileriyle karşılaşılması durumunu ima eder.³⁸³ Bu durumda söz konusu varlıklar ara bir âlemde var olmalıdır. Bu da öyle görünüyor ki Gazzâlî tarafından ceberût âlemi veya hayal âlemi şeklinde adlandırılmaktadır.

Bu bağlamda iki hususa değinmek gerekir. Bunlardan birincisi Gazzâlî'nin daha yaygın olarak mülk-melekût şeklindeki ikili ayrımı kullanımında ceberût âleminin nereye oturduğudur. Görebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî'nin asıl itibarıyla mülk-melekût, cismanî-ruhanî şeklindeki ikili kullanımları tercih etmesi bu düşüncenin dikkat çekiciliği ve asıl olanın bu ikili arasındaki karşıtlık ile irtibat olduğunu düşünmesidir.³⁸⁴ Bununla birlikte doğal olarak ceberût âlemindeki varlıklar, ikili ayırmda da vardır ve daha çok insan dışındaki kısmı dikkate alınarak onların ikili ayırmda melekût âlemi içerisinde değerlendirildikleri söylenebilir. İkinci husus ise tıpkı bedeniyle şehadet âleminde var olan insanın ceberûtî ve melekûtî parçalarından söz edildiği gibi, ceberûtî varlığa sahip meleklerin aynı zamanda akıl sahibi olmaları dolayısıyla melekûtî bir varlıklarının olduğunu unutmamak gerekir.

Sonuç itibarıyla Gazzâlî'nin ceberût âlemi düşüncesinin, Gardet ve Chittick'in de işaret ettiği gibi insan dışında da gerçekten var olan bir ara âlem olduğu söylenebilir.³⁸⁵ Bu

³⁸² Gazzâlî, *el-Erba 'în fî usûli 'd-dîn*, 137 vd. Gazzâlî farklı eserlerinde buna benzer anlatımlara yer verir. Krş. Gazzâlî, *el-Mümkiz*, 47; Gazzâlî, *Kelâm ve Halk*, 114.

³⁸³ Bu pasaja Kojiro Nakamura yer verir. Fakat bizce hatalı bir şekilde daha farklı yorumlar. Bk. Nakamura, “Imam Ghazali's Cosmology Reconsidered”, 44 vd.

³⁸⁴ Gazzâlî, “Mişkâtü'l-envâr”, 59–61; Gazzâlî, *İhyâ'*, İm., 322 vd.

³⁸⁵ Hayâl âleminin nübüvvet ve vahiy açısından yerini Dâvûd-ı Kayserî üzerinden ele alan bir çalışma için bk. Mehmet Zahit Tiryaki, “Dışın İçte Hayâlâtı, İçin Dışa Zuhûrâtı: Dâvûd-i Kayserî'de Hayal ve Gerçeklik”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacit Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018). Ayrıca eğer yapmış olduğumuz bu yorum doğru ise Gazzâlî böyle bir ara âlemin varlığını kabul etmesi bakımından İsrâkîlîğin kurucusu olan Sühreverdî'nin bir öncülü konumunda olacaktır. Bu noktada, her ne kadar bir 16. yüzyıl Osmanlı düşünürü olan Taşköprizâde Gazzâlî'yi nazar ve riyazet yöntemlerinin her ikisini de benimsemesi, yani tercih ettiği yöntem bakımından İsrâkîler arasında zikretse de Taşköprizâde gibi isimlerin Gazzâlî'yle alakalı bu değerlendirmelerinde onun burada bahsi geçen ara âlem fikri gibi İsrâkîliği ima eden

durumda Gazzâlî'nin düşüncesinde peygamberlerle ve evliyalarla iletişim kuran cüzî ve küllî idrak sahibi meleklerin varlık sahasına da bir açıklık getirilmiş olacaktır. Bu noktada Râzî'nin filozoflar tarafından dile getirilen nübüvvetin üç özelliğine dair açıklamalara gerek duymama sebebi hatırlanabilir. Ona göre filozoflar, meleklerin varlığını gerçek anlamda kabul etmemeleri dolayısıyla bu açıklamalara başvurmaktaydı. Oysa meleklerin varlığını gerçekten kabul eden Râzî için bunlara gerek yoktu. Gazzâlî ise, peygamberlere benzer tecrübeler yaşayarak hakikati idrak etmeleri noktasında, kişilere yol göstermesi bakımından nübüvvetin üç özelliği öğretisini benimsemiş gibi görünüyor. Bununla birlikte en azından imaları dikkate alındığında Gazzâlî'nin gerçek anlamda bir ara âlem olarak ceberût âleminin varlığını ve bazı meleklerin de bu âlemin sakinleri olarak varlığını kabul ettiği söylenebilir. Böylece o, *İktisâd*'da filozofların nübüvvet anlayışıyla alakalı dile getirdiği [ii] hayal yoluyla elde edilen bilginin güvenilmezliği ve [iii] halkın maslahatı doğrultusunda şekillenen bir ilâhî nas anlayışının bağlayıcılığını yitireceği şeklindeki eleştirilerden kaçınmış olmaktadır.

başka düşüncelerinin de etkili olduğu düşünülebilir. Taşköprizâde'nin değerlendirmeleri için bk. Mustakim Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İsrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İsrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4/3 (2018), 31 vd. Ayrıca genel olarak söz konusu ara âlem fikrinin Sühreverdî'nin düşüncesindeki önemine dair bk. Turğay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*.

SONUÇ

Bu tezin sonucu en genelde şu şekilde ifade edilebilir: Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirleri, ancak onun düşünce ağı içerisinde yer alan irtibatlı meseleler dikkate alınarak sağlıklı bir şekilde anlaşılabilir ve Gazzâlî'nin düşünce ağının önemli bir kısmı onun nübüvvete dair fikirleriyle sıkı ilişkilere sahiptir. Bu durumun bir sebebi Gazzâlî'nin nübüvvete dair meselelere verdiği önem olabilir. Gazzâlî'nin kendisinden hemen sonraki müellifler tarafından da fark edilen nübüvvetle ilgili özgün fikirleri ve yine nübüvvetle ilgili meselelerin onun eserlerindeki yaygınlığı, Gazzâlî'nin bu konuya verdiği önemin göstergeleridir. Öyle ki bir eserde nübüvvetle ilgili meselelerin vurgulu bir biçimde yer bulmasının, eserin Gazzâlî'ye aidiyetiyle alakalı fikir verdiği bile söylenebilir. Tezin başında ele alınan, kişinin nübüvvet iddiası üzerine düşünmeye nasıl yöneldiği meselesi bu noktada güzel bir örnek olabilir. Çünkü bu meseledeki özgün yaklaşımı, hem Gazzâlî'nin nübüvvete verdiği öneme hem de onun nübüvvet konusundaki fikirlerinin hüsün-kubuh meselesiyle olan ilişkisine dikkat çekmektedir.

Bu doğrultuda tezin ilk bölümünde olduğu gibi Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirleri kelâm geleneğinin ilgilendiği meseleler bağlamında düşünüldüğünde doğal olarak nübüvvetin ispatı meselesi öne çıkmaktadır. Gazzâlî'nin daha ziyade “nübüvvetin tespitiyle alakalı bilginin nasıl elde edileceğine dair” diyebileceğimiz âriflerin yöntemi şeklinde adlandırdığı önerisi, nübüvvetin ispatıyla irtibatlı olarak dikkat çekicidir. Gazzâlî bu yöntemde Hz. Muhammed'in peygamberliğini doğrulamak için kişileri mucizenin nübüvvete delâleti üzerine düşünmek yerine, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin içeriğini matematik, tıp veya fıkıh gibi bir ilim olarak incelemeye yönlendirir. Bunun neticesinde *nübüvvetin anlamı* şeklinde ifade edilen bilgilerin doğruluğu anlaşılacağı gibi Hz. Muhammed'in peygamber olduğu da anlaşılacaktır.

Gazzâlî'nin bu yöntem etrafında yer verdiği unsurlar değerlendirildiğinde *nübüvvetin anlamının* ne olduğu daha açık hale gelir. Gazzâlî'ye göre *nübüvvetin anlamı*, insanların manevî hastalıkları olan şehvî arzularından yüz çevirip onların bir anlamda sağlığını ve kemâlini ifade eden ilâhî marifete peygamber tarafından yönlendirilmesidir. Dolayısıyla peygamber bir nevi manevî hekimlik yapmaktadır. Gazzâlî'nin bu düşüncelerinin tasavvufî ahlâk, felsefî ahlâk veya İbn Sînâ'nın yasa koyucu sanat şeklinde ifade ettiği ilim zemininde şekillendiğinden söz edilebilir. Fakat o en nihayetinde insanları doğrudan Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin içeriği üzerinden *nübüvvetin anlamının* da aynı kaynaklardan idrak edileceği bir tecrübeye yönlendirir.

Öte taraftan Gazzâlî'nin âriflerin yöntemi önerisinin mucizenin yerini tutması bakımından onun bir bütün olarak kelâm ilmine dair kanaatleriyle irtibatlı olduğu söylenebilir. Daha doğrusu onu âriflerin yöntemi önerisine iten, kelâm ilmine dair kanaatlerinin özelde mucizenin delâletiyle alakalı olarak da geçerli olmasıdır denilebilir. Ayrıca bunların hep birlikte Gazzâlî'nin kurtuluş öğretisiyle sıkı bir şekilde ilişkili olduğu görülür. Buradan başlayacak olursak Gazzâlî, ahiret hayatı düşünüldüğünde insanların üç durumda olabileceğini düşünür: *şekâvet*, necat ve saadet. *Şekâvet* şeklinde ifade edilen bedbahtlık hali, ahiret hayatıyla alakalı azabın söz konusu olduğu bir sonu ifade eder. Necat azaptan kurtuluşu ve birtakım nimetlere nail oluşu ifade ederken, saadet ise en yüksek nimetlere erişmek anlamına gelir. Gazzâlî, necat yolunun keskin inançtan (*i'tikâd-ı câzim*); saadet yolunun ise ilâhî olanlara dair marifet şeklinde ifade edilen ve aksi imkânsız görülen kesin bilgiden (*ilm-i yakînî*) geçtiğini düşünmektedir. Keskin inanç insanlarda aileden görme, güvenilir birilerinden işitme, hatabî deliller, cedelî deliller vesaire gibi çok farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Gazzâlî'ye göre ilâhî olanlara dair kesin bilgiye ulaşmak için yapılacak şey ise diğer tüm arzu ve isteklerden arınarak ilâhî olanlara yönelmektir. Öyle görünüyor ki Gazzâlî bu kurtuluş öğretisini benimserken çeşitli kaynaklardan etkilenmiştir ve bunlardan bir tanesi de İbn Sînâ'dır. Zira ahiret hayatında en yüksek nimetleri ifade eden saadete, kesin bilgilerle erişileceği düşüncesini savunanlardan biri odur.

Gazzâlî'nin bir bütün olarak kelâm ilmine dair kanaatleri, bahsi geçen kurtuluş öğretisiyle ilişkisi bakımından ele alınabilir. Gazzâlî ahiret necatı noktasında insanların kelâm ilminin sunduğu istidlâller üzerinden bir inanç tesis etmelerini sağlıklı bulmaz. Çünkü bu istidlâller çoğu zaman şüphelere ve tartışmaya açık bir yapıya sahip olduklarından zayıf bir inanç sağlarlar. Oysa insanlar farklı yollarla şüpheyi ihtimal vermedikleri daha keskin bir inanca sahip olabilir, necatlarını güvence altına alabilirler. Herhangi bir şekilde şüphe ortaya çıktığında ve inanç gevşeme tehdidi altında kaldığında ise kelâm ilmi asıl işlevini yerine getirerek kalbe atılan bir düğüm gibi olan söz konusu inancın ve dolayısıyla necatın şüphelere karşı savunuculuğunu üstlenir. Saadete ulaştıran kesin bilgi elde edilmesi noktasında ise Gazzâlî'ye göre kelâm ilminin kullandığı yöntem yetersiz kalır.

Öyle görünüyor ki Gazzâlî'nin bir bütün olarak kelâm ilmine dair kurtuluş öğretisiyle ilişkili bu kanaatleri, özelde mucizenin nübüvvete delâleti için de geçerlidir. Gazzâlî nübüvvete dair bilginin elde edilmesinde mucizenin delâletinin her ne kadar sonuç verse de necata ulaştıran inancın keskinliği noktasında zayıf bir inanç sağladığı düşüncesindedir. Çünkü mucizeyle alakalı olarak saptırma ve aldatma şüphesinin ortadan kaldırılması uzun istidlâller gerektirdiği gibi mucizenin sihir ve büyüden güvenilir bir şekilde ayırt edilmesi de herkesin güç yetirmesi mümkün olmayan bir zorluk barındırmaktadır. Öte yandan savunulabilirlik açısından bakıldığında nübüvvet inancının temellendirilmesinde mucizenin hala önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu durum Gazzâlî'nin aynı dönemde hem mucizeyle alakalı memnuniyetsizliğini dile getirmesini hem de ona başat bir yer vermesini açıklayıcı niteliktedir. Kişiyi saadete ulaştıran kesin bilgi açısından bakıldığında ise mucizenin delaletinin etkili bir yarar sağlamadığı anlaşılır.

Bu noktada âriflerin yöntemi önerisinin, mucizeyi kendi içerisine dahil ederek savunulabilirlik açısından bir zarar vermemekle birlikte mucizeye nazaran daha keskin bir inanç sağlayan yöntem olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Gazzâlî bu bağlamda ancak *zevk* şeklinde ifade ettiği, peygamberlikten bir pay alma tecrübesini esas alan tasavvufî yolun saadete ulaştıran kesinlikte bir bilgi sağladığını düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre tasavvufî yol, önermiş olduğu âriflerin yöntemine göre açık bir biçimde daha üstün bir konuma sahiptir. Bununla birlikte âriflerin yöntemi tasavvufî yol öncesinde kişilerin

ahiret necatını temin etmesi bakımından mucizeye nispetle daha tercihe şayandır. Ayrıca saadete eriştiren kesin bilgiye ulaşılması noktasında yapılacak şeyin ilâhî olanlara tam bir yönelimle yönelmek olduğu düşünüldüğünde, âriflerin yönteminin kesin bilgiye ve dolayısıyla saadete açılan bir yönü olduğu da söylenebilir. Çünkü âriflerin yöntemi en azından *Munkız*'daki bir sunumunda ibadetlerin etkilerinin nefiste gözlenmesi gibi bir unsur barındırır ve aynı zamanda içerik itibarıyla peygamberin manevî hekimliği gibi tasavvufî yola benzer düşüncelerden hareket etmektedir.

Tezin ikinci bölümünde olduğu gibi Gazzâlî'nin nübüvvete dair fikirleri felsefe geleneğinin ilgilendiği meseleler bağlamında ele alındığında ise onun nübüvvetin üç özelliğine dair düşünceleri öne çıkar. Bunun güzel bir örneği iyi bir Gazzâlî okuru olduğu anlaşılan İbn Teymiyye'nin düşünceleridir. Zira o Gazzâlî'nin âriflerin yöntemi önerisini takdir etmekle birlikte onun bu yöntem neticesinde ispat ettiği nübüvvetin filozofların nübüvvet anlayışı olduğunu ileri sürdüğünde bu yorumun, son hali İbn Sînâ'ya ait olan nübüvvetin üç özelliği öğretisinin Gazzâlî tarafından benimsenmiş olmasıyla ilgili olduğu anlaşılır. Gerçekten de Gazzâlî eserlerinde nübüvvetin üç özelliği öğretilmesine İbn Sînâ'ya kıyasla bile daha istikrarlı bir biçimde yer vermektedir.

Diğer taraftan bu öğretiye dayanan nübüvvet anlayışının sonuçlarıyla alakalı olarak Gazzâlî filozoflara şiddetli eleştiriler yöneltir. Ona göre [i] nübüvvetin bu üç özelliğin çizdiği çerçeveye sınırlanması doğru değildir çünkü nübüvveti hakiki anlamıyla ancak peygamber olanlar bilmektedir. Dahası filozoflar peygamberin vahiy tecrübesini hayal üzerinden açıklamaktadırlar fakat [ii] hayalle idrak edilen bilgi güvenilir bir bilgi değildir. Ayrıca filozofların düşündüğü gibi [iii] ilâhî metinlerin halkın maslahatına uygun bir biçimde peygamberin nefsinde şekilleniyor olması durumunda ilâhî naslar bağlayıcılığını kaybedecektir. Bu eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda sorgulanması gereken, Gazzâlî'nin nübüvvetin üç özelliği öğretisini benimserken bu öğretiyi söz konusu eleştirileri aşacak ve sağlıklı bir telif meydana getirecek bir biçimde dönüştürüp dönüştürmediğidir. Biz böyle bir dönüşümün ipuçlarının Gazzâlî'nin eserlerinde bulunabileceği kanaatindeyiz.

Gazzâlî'nin nübüvvetin üç özelliği öğretisinde gerçekleştirdiği dönüşümün anlaşılması felsefî nübüvvet anlayışı etrafındaki meseleleri dikkate almayı gerektirir. Bu meselelerin ve onlara dair farklı yaklaşımların belirginleştirilmesi için İbn Sînâ'ya nispet edilen *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât* ile sonraki dönem müellifleri tarafından felsefî yaklaşıma yakın bulunan Râzî'nin *tekmîl* delili önerisi arasındaki bir karşılaştırmayı dikkate almak yararlı olacaktır. Nübüvvetin vuku bulmasının gerekliliğine dair insanî muhakeme üzerinden bir delile yer vermeleri, peygamberin diğer insanlarla ilişkisini insanın hayvan ile melek arasında yer aldığı bir hiyerarşi içerisinde anlamlandırmaları ve nübüvvetin tespitinde Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerle kıyaslanmasını önermeleri bakımından *Fî isbâti'n-nübüvvât* ve Râzî'nin *Metâlib*'de yer alan *tekmîl* delili sunumu arasında bir paralellikten söz edilebilir.

Öte taraftan *Fî isbâti'n-nübüvvât* peygamberler arasındaki karşılaştırmının nasıl yapılacağına açıklama getirmeden, Râzî'nin önerisinin merkezinde insanları kendilerine uygun kemâle ulaştırması bakımından Hz. Muhammed'in peygamberliğinin diğer peygamberlerden çok daha üstün olduğu düşüncesi yatmaktadır. Dolayısıyla Râzî baskın bir biçimde peygamberliğin anlamı olarak yetkinleştiricilik (*tekmîl*) vasfını dikkate alır. Daha da önemlisi ise peygamberin ilâhî olanla insanlar arasındaki aracılığını ifade eden risâlet konusundaki farklılıktır. *Fî isbâti'n-nübüvvât* felsefî nübüvvet anlayışının öngördüğü vahyin psikolojik açıklamaları doğrultusunda, peygamberin nefsine küllî olarak feyzan eden akledilirlerin onun nefsinde halkın maslahatları doğrultusunda cüzîleştiğini ifade eder; dolayısıyla ilâhî metinler peygamberin nefsinde gerçekleşen bu cüzîleşmenin ürünüdür. Fahreddin Râzî, filozofların geleneksel anlayışta var olan haliyle meleklerin ve cinlerin varlığını kabul etmedikleri için nübüvvetin üç özelliğinde olduğu gibi psikolojik açıklamalara başvurduğunu dile getirir. Oysa Râzî insanlara zaman zaman açılacak da bu varlıkların dışta bir gerçeklik alanının olduğunu düşündüğünden, onun için vahyin bu şekilde psikolojik süreçlerle açıklanmasına ihtiyaç yoktur ve peygamber gerçekten dışarıda var olan meleğin kendisine ulaştırmasıyla vahye cüzî formuyla muhatap olabilir.

Gazzâlî'nin felsefî nübüvvet anlayışı ve hususi olarak nübüvvetin üç özelliğine dair düşünceleri bu karşılaştırma bağlamında düşünüldüğünde çok daha belirgin hale gelir. Gazzâlî'ye ait olduğunu düşündüğümüz *Me'âricü'l-kuds*'ün, İbn Sînâ'nın *Ahvâlü'n-nefs* metni üzerine kurulmuş olması dolayısıyla -aidiyeti kabul edilmesi durumunda- Gazzâlî'nin felsefî anlatıya en yaklaştığı eserlerinden birisi olduğu söylenebilir. *Me'âric*'de de karşılaştırılan eserlerde olduğu gibi peygamberin varlık hiyerarşisi içerisinde nerede durduğuna değinilir ve nübüvvetin vuku bulmasının gerekliliğine dair iki delile yer verilir. Fakat buradaki deliller insanî muhakeme üzerinden değil İbn Sînâ'nın birçok eserinde toplumsal ihtiyaç üzerinden açıkladığı gibi gayeci delillerdir. İlginç olan husus şu ki, bu delillerden biri İbn Sînâ'da olduğu gibi toplumsal ihtiyaçtan hareket eden bir delil olmasına rağmen ötekisi bireysel ihtiyaçları ve dolayısıyla insanın bireysel kemâlini dikkate almaktadır.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki peygamberin insan fertlerini yetkinleştiricilik (*tekmîl*) vasfı hem *Me'âric*'de hem de Gazzâlî'nin çeşitli eserlerinde baskın bir biçimde kendisini gösterir. Ne yazık ki *Me'âric*'de Râzî'nin tekâmîl delili önerisi ile kıyaslanabilecek nübüvvetin tespitiyle alakalı bir açıklama yoktur. Fakat Gazzâlî'nin nübüvvetin tespitinde âriflerin yöntemi önerisi, bu düşüncenin bir uzantısı olarak okunabilir ve Râzî'nin tekâmîl deliliyle bu bağlamda bir karşılaştırma yapılabilir. Öyle görünüyor ki her ikisi de peygamberin yetkinleştiricilik vasfını merkeze almakla birlikte, Gazzâlî Hz. Muhammed'in aktardığı Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin içerdiği ilme dair kişinin bu *tekmîl* anlamı zemininde gerçekleştireceği bir inceleme ve düşünme tecrübesinin sonuca götüreceğini düşünmüş; Râzî ise Hz. Muhammed'in peygamberliğinin insanların kemâl erişmesi noktasındaki tesirine tarihsel vakıayı şahit göstermiştir. Dolayısıyla bunlardan ilki daha öznel ve tecrübe edilmesi gereken bir yöntemken, ikincisi daha nesnel ve herkes için açık bir delildir.

İkinci ve daha esaslı bir ayrılık noktası olan risâlet meselesiyle alakalı ise *Me'âric*'in önemli unsurlar barındırdığı söylenebilir. *Me'âric*'de yer verilen delillerden sonra müellif bu delillerin bir asla dayandığını ve bu aslın kabul edilmemesi durumunda nübüvvetin anlamsız hale geldiğini ifade etmektedir. Bu asıl Allah'a ait bir *emrin* varlığının ispat

edilmesidir. *Me'âric*'e göre melekler ve peygamberler Allah'a ait olan söz konusu *emr-i teklîf*in insanlara ulaştırılmasında aracı konumdadır. Müellifin açıklamalarından onun burada şeriatın inşâ ifadelerini yalnızca peygamberin şahsına atfeden felsefî nübüvvet anlayışını eleştirdiği anlaşılmaktadır. İlâhî *emir* meselesinin *Mişkât*'ta da *Me'âric*'dekine benzer bir yeri bulunmaktadır ve bu meselede Gazzâlî'nin İsmâilî düşünceyle olan ilişkisinin etkisinden bahsedilebilir.

Meleklerin ve peygamberlerin ilâhî emre aracılık ediyor olmasının, *Me'âric*'deki nübüvvetin üç özelliğine dair açıklamalardan tahayyülî özelliklerle alakalı kısımla ilişkili olduğu görülür. *Me'âric* müellifi, filozofların alışıldık anlatılarından farklı olarak ilâhî metinlerin ve şeriatın akıl-tahayyül işbirliğiyle değil vehim veya amelî akıl-tahayyül işbirliğiyle ortaya çıktığına işaret etmektedir. Esasında İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak peygamberin nefsiyle felekî nefisler arasında amelî akıl veya vehim vasıtasıyla bir ittisalden ve bilgilenmeden söz etmektedir. Fakat İbn Sînâ için bu bilgilenme geçmişte veya gelecekte olması fark etmeksizin yeryüzünde gerçekleşen gaybî cüzî hadiselerin bilgisiyle sınırlıdır ve İbn Sînâ feleklerin bu bilgilere sahip olmasını söz konusu hadiselerin sebepleri olmalarıyla açıklamaktadır. Öyle görünüyor ki İbn Sînâ'nın düşündüğünden farklı olarak melekler ve peygamberler aracılığıyla insanlara aktarılan ilâhî bir emrin varlığı kabul edildiğinde, peygamberlerin ilâhî naslara cüzî formunda muhatap olmasının da imkânı açılmış olmaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin yalnızca cüzî gaybî hadiselerin değil her türlü bilginin kaynağı olarak *levh-i mahfûz*/felekî nefisler ve yine cüzî veya küllî fark etmeksizin her türlü bilginin ulaştığı yer olarak kalp kullanımları da böylesi bir dönüşümün gerçekleştiği düşüncesini destekler niteliktedir. Mesele daha geniş bir perspektiften ele alındığında filozofların geleneksel anlayışta yer alan melek fikrini kendi anlayışları doğrultusunda yorumladığı, öte taraftan Gazzâlî'ninse İbn Sînâ'nın felekî nefisler anlayışını geleneksel melek anlayışına uyacak şekilde yorumladığı söylenebilir. Dikkat edilecek olursa bu şekilde düşünüldüğünde nübüvvetin üç özelliği kabul edilmekle birlikte Gazzâlî açısından [iii] ilâhî nasların halkın maslahatı doğrultusunda şekillenmesi sorunu aşılmış olmaktadır.

Râzî ve filozoflar arasındaki ayrışma tekrar düşünüldüğünde Râzî'nin onlardan farklı olarak melekler ve cinler için insanlara zaman zaman kendilerini açabildikleri bir gerçeklik alanı tayin ettiği görülür. Râzî peygamberin bu varlıklarla olan ilişkisinde felsefî psikolojik açıklamalara başvurmadığından onun için [ii] hayalin güvenilmezliği gibi bir sorun söz konusu değildir. Gazzâlî içinse bu sorunun çözümünün, nadiren ceberût şeklinde ifade ettiği ve çoğunlukla melekût âlemi içerisinde değerlendirdiği bir ara âlem tasavvurunda yattığı anlaşılır. Gazzâlî cinler ve meleklerin nefislerinin tıpkı insan nefsi gibi bu ara âlemde gerçek bir varlıklarının olduğunu düşünür. Üçlü tasnif düşünüldüğünde insanın bu varlıklardan farklı olarak cismanî bir yönü, bedeni bulunmaktadır. Peygamberin meleklerle olan iletişimi ise hayal ve vehim gibi cüzî idrakleri vasıtasıyla ceberût âleminde; akıl vasıtasıyla melekût âleminde gerçekleşmektedir. Gazzâlî filozoflardan farklı olarak cisim ve akılda olduğu gibi hayal için de böyle bir ara gerçeklik alanı düşündüğünden, onun için bu bağlamda hayalin güvenilmezliği sorununun da aşıldığı söylenebilir.

Son olarak *Me'âric*'in nübüvvetin üç özelliği ile alakalı bir başka katkısı ise nübüvveti dair bir tam tanımın yapılmasının mümkün olmadığı, bununla birlikte hâlâ peygambere tâbi olmanın gerekliliğinin anlaşılabilmesi yönündeki açıklamalardır. Bu açıklamaların Gazzâlî'nin diğer eserlerinde de yeri vardır. Gazzâlî nübüvvetin hakikatinin ancak nebî olan bir kimse tarafından idrak edilebileceğini düşünür. Diğer insanların peygambere tâbi olmasının gerekliliği ise kemâle erişmeleri noktasında peygamberin yararını ortaya koyan açık durumlar üzerinden anlaşılmalıdır. Bu düşünceler Gazzâlî'nin nübüvvetin filozoflar tarafından çizilen üç özellik öğretisi çerçevesinde sınırlanmaması gerektiği eleştirisiyle de uyumludur. Fakat bu durumda söz konusu üç özelliğin Gazzâlî'nin düşünceleri arasında nasıl bir yerde durduğu da sorgulanabilir. Zira o bunlar üzerinden küllî hakikatle farklı cüzî şeriatlar arasındaki ilişkiyi açıklamadığı gibi, nübüvvetin tam olarak ne anlama geldiğine dair bir çerçeve sunarak peygambere tâbi olmayı da bunun üzerinden gerekçelendiriyor değildir. Gazzâlî'nin *Me'âric*'de yer verdiği ifadelerden anlaşılan o ki Gazzâlî bu özelliklere dair bilgileri, nebevî tecrübeden bir nevi pay alınması şeklindeki zevk tecrübesi ve dolayısıyla insanın bu şekilde edindiği apaçık kesin bilgilerle saadete erişmesi için yol gösterici ve söz konusu tecrübeye yaklaşımcı olarak görmektedir. Saadet

idealinin Gazzâlî'nin tüm düşüncelerinin nihai gayesini oluşturduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun eserlerinde nübüvvetin üç özelliği üzerinde bu kadar vurgulu ve sürekli bir biçimde duruyor olmasının da yersiz olmadığı anlaşılır.

Tüm bunların sonucunda dolaylı olarak Gazzâlî'nin düşünce ağı içerisinde, birçok fikirle sıkı ilişkilere sahip nübüvvet gibi bir meselenin tutarlılık ilişkileri üzerinden bu şekilde düşünsel bir gezintiye çıkıldığında, onun kendisine ulaşan felsefe ve kelâm gibi geleneklerle belki de ilgilendiği her mesele için ayrı ayrı incelemeye değer girift bir ilişki kurduğu açığa çıkar. Gazzâlî'nin söz konusu geleneklerle olan ilişkilerini belirleyici kılmaksızın düşünceleri arasındaki irtibatlara odaklanan bu tarz incelemeler onun düşünce ağının farklı yönlerine ışık tutacak ve bunları bütünlüklü bir biçimde daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. “Religion Versus Philosophy: The Case of Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī’s Proofs for Prophecy”. *Oriente Moderno* 80/3 (2000), 415–425.
<https://doi.org/10.1163/22138617-08003002>
- Abrahamov, Binyamin. “Ibn al-Arabi’s Attitude toward al-Ghazali”. *Avicenna and His Legacy*. ed. Y. Tzvi Langermann. 101–115. Turnhout: Brepols Publishers, 2009.
- Acar, Elif. *İbn Sînâ Felsefesinde Ortak Duyu*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- al-Akiti, M. Afifi. “The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazâlî”. *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*. ed. Jon McGinnis. 189–212. Leiden: Brill, 2004.
- Alper, Ömer Mahir. “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslam Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih yazımına Bir Örnek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 115–158.
- Alper, Ömer Mahir. “The Conceptions of Islamic Philosophy in Turkey”. *Change and Essence: Dialectical Relations Between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition*. ed. Şinasi Gündüz – Cafer Yaran. 123–144, 2005.
- Alper, Ömer Mahir. “Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih yazımına Bir Örnek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 123–146.
- Altaş, Eşref. “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün Müdür? Gazzâlî’nin Kelâm Tasavvuru”. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*. 273–285, 2011.

- Altaş, Eşref. “Fahredden er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker – Osman Demir. 91–166. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Altaş, Eşref. “Fî Zuhûri’l-Felsefe: İslâm’ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü’n-Nübüvve Teorisi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 7–56.
- Andani, Khalil. “The Merits of the Bâtiniyya: al-Ghazālî’s Appropriation of Isma‘ili Cosmology”. *Journal of Islamic Studies* 29/2 (2018), 181–229.
<https://doi.org/10.1093/jis/etx054>
- Ardoğan, Recep. “Mutezile’nin Halku’l-Kur’ân Fikrinin Eş‘ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması”. *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (2011), 125–159. <https://dergipark.org.tr/en/pub/usul/issue/16714/173796>
- Ardoğan, Recep. “Mütekellimlere Göre Kelâm-ı Nefsî ve İhtilebilirliği”. *Marîfe* 13/2 (2013), 177–197.
- Arıcı, Mustakim. “Sühreverdî ve İlk Dönem Şârihlerinde Ahlâk Problemi”. *Şeyhü’l-İşrâk’ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler*. ed. Nesim Doru vd. 265–296. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Arıcı, Mustakim. “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”. *İslâm Ahlâk Literatürü*. ed. Ömer Türker – Kübra Bilgin Tiryaki. 43–78. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Arıcı, Mustakim. “Osmanlı İlim Dünyasında İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İşrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4/3 (2018), 1–48.
<https://doi.org/10.12658/nazariyat.4.3.m0060>
- Arıcı, Mustakim. “Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış: Konu-Problem (Mevdû‘-Mesâ’il) Ayrımı Temelli Bir Literatür Tasnifi”.

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63/1 (2022), 81–120.
<https://dergipark.org.tr/en/pub/auifd/issue/70120/1080104>
- Arslan, Nuri. *İmam Gazâlî ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Nübüvvet Problemi*.
Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Azamat, Nihat. “Melekût”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Mart 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/melekut--gayb-alemi>
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mü'ellesâtü'l-Gazzâlî*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1977.
- Bedir, Murteza. “İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 5–31.
<https://dergipark.org.tr/en/pub/isad/issue/68676/1078958>
- Bertolacci, Amos. “The Metaphysical Proof of Prophecy in Avicenna”. *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*. ed. Alessandro Palazzo – Anna Rodolfi. 39–76. Firenze: SISMEI - Edizioni del Galluzzo, 2020.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “Temsil”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mayıs 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/temsil--mantik>
- BİSAV TV. “Gazzâlî ve Felsefe: Yeni Yaklaşımlar | Abdullah Özkan”. *YouTube*. Erişim 22 Mayıs 2020. https://www.youtube.com/watch?v=5FJG_DtG_go
- Bozkurt, Mustafa. “Kadı Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı”. *Dinî Araştırmalar* 9/26 (2006), 211–231.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Çağrı, Mustafa. “Adâlet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Haziran 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet#1-ahlak>

- Câhız. *Hücecü'n-nübüvve*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1979.
- Catana, Leo. *The Historiographical Concept 'System of Philosophy': Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy*. Leiden: Brill, 2008.
- Catana, Leo. "Intellectual History and the History of Philosophy: Their Genesis and Current Relationship". *A Companion to Intellectual History*. ed. Richard Whatmore – B. W. Young. 127–140. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>
- Çelebi, İlyas. "İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi". *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 275–319. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al- 'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany N.Y.: State University of New York Press, 1989.
- Chittick, William C. *Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al- 'Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 2015.
- Çınar, Selime. *Fârâbi'den Taşköprüzâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014. <http://openaccess.ihtu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12154/514>
- Coşkun, Muhammed. "Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsî Tartışmasının Hermenötik Uzantıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 67–85. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001483
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.
- Cüveynî. *Kitâbü'l-irşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa – Ali Abdulmumin Abdulhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Cüveynî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. Doha: Câmiatu Katar, 1978.

Cüveynî. *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-irşâd*. çev. Adnan B. Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.

Daiber, Hans. “İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi”. çev. M. Cüneyt Kaya. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 355–377.

Davidson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Demir, Osman. “el-Menhûl’den İlcâm’a Gazzâlî’ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/31 (2011), 1–33.

Dünya, Süleyman. *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*. çev. Ahmet Turan Arslan. İstanbul: Risale, 2018.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî – Abdülğâfir el-Fârîsî. “Ek 1: Çağdaşlarının Gazzâlî’yle İlgili Şahitlikleri”. çev. M. Cüneyt Kaya. *Dalâletten Kurtuluş*. mlf. Gazzâlî. 117–129.

Ebu’l-Alâ Afîfî. “Risâlenin Eleştirel Tahlili”. *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü’l-Envâr*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî. *Tebziratü’l-edille fî usûli’-d-dîn*. thk. Claude Selame. 2 Cilt. Dimaşk: el-Ma’hed el-‘ilmî el-Fransî li’-d-Dirâsâti’l-Arabiyye, 1990-1993.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.

Eraslan, Abdulvasıf. “Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)”. *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (2020), 69–86.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3894286>

Erdoğan, İbrahim H. *Câhız’a Göre Nübüvvet ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Haziran/2013.

- Frank, Richard M. *Al-Ghazālī and the Ash‘arite School*. Durham, London: Duke University Press, 1994.
- Gairdner, W. H. T. “Al-Ghazālī’s Mishkāt Al-Anwār and the Ghazālī-Problem”. *Der Islam* 5/1 (1914), 121–153.
- Garden, Kenneth. *İslam’ın İlk Müceddidi: Gazâlî ve İhyâu ulûmi’d-dîn’i*. çev. Abdullah Özkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gardet, L. “Ālam”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Erişim 15 Mart 2022. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0041
- Gazzâlî. *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Cidde.
- Gazzâlî. *el-Maksadü’l-esnâ fî şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ*. Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 1439/2018.
- Gazzâlî. *Makâsıdü’l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Darü’l-Meârif, 1961.
- Gazzâlî. *Şifâu’l-galîl fî beyâni’ş-şebih ve’l-muhîl*. nşr. Hamd el-Kübeysî. Bağdat: Matba‘atü’l-irşâd, 1971.
- Gazzâlî. *el-Menhûl min ta’lîkâti’l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hayto. Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî. *Me‘âricü’l-kuds fî medârici ma’rifeti’n-nefs*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî. “Mi‘râcü’s-sâlikîn”. *Mecmû‘atü’r-resâil*. ed. İbrahim Emin Muhammed. 50–99. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, 2001.
- Gazzâlî. *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine: el-Me‘ârifü’l-‘akliyye*. çev. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü’l-felâsife*. nşr. Mahmut Kaya -Hüseyin Sarıoğlu. çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazzâlî. *Kur’ân’ın Cevherleri*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Hayykitap, 2006.

- Gazzâlî. *Hakikat Bilgisine Yükseliş: 'Me'âricü'l-kuds'*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gazzâlî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 8 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Gazzâlî. *Ecvibetü'l-Gazzâlî 'an es'ileti ibni'l-'Arabî*. thk. Muhammed Abdu. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Gazzâlî. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.
- Gazzâlî. *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. nşr. Osman Demir. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî. *Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü*. thk. Hasan Hacak. çev. Ali Durusoy – Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gazzâlî. *el-Kıstâsü'l-mustakîm: Dosdoğru Ölçü*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Gazzâlî. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017.
- Gazzâlî. *Faysalü't-tefrika*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017.
- Gazzâlî. *Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl*. thk. Abdurrezzak Tek. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2017.
- Gazzâlî. *Kelâm ve Halk: Îlcâmu'l-'avâm an 'ilmi'l-keâm; el-Kânûnü'l-küllî fî't-te'vîl*. nşr. Mahmut Kaya -M. Cüneyt Kaya. çev. Mahmut Kaya – M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî. *Mîzânü'l-'amel*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2018.
- Gazzâlî. *Bâtınîliğin İçyüzü: Fedâihü'l-Bâtıniyye/el-Mustazhırî*. çev. Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Gazzâlî. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2019.
- Gazzâlî. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-mufsih bi'l-ahvâl*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2019.
- Gazzâlî. *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- Gazzâlî. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2020.
- Gazzâlî. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Semerkand, 2020.
- Gazzâlî. “Mişkâtü'l-envâr”. çev. Mahmut Kaya. *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü'l-Envâr*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî. “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhidin Hakikatinin Açıklanması”. çev. Mahmut Kaya. *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü'l-Envâr*. 86–117. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî. *Filozofların Maksatları: Makâsîdü'l-Felâsife*. çev. Cemalettin Erdemci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Girdner, Scott. *Reasoning with Revelation*. Boston: Boston University, Graduate School of Arts and Sciences, Doktora Tezi, 2010.
- Griffel, Frank. “al-Ġazâlî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aş'arite Theology”. *Arabic Sciences and Philosophy* 14/1 (2004), 101–144. <https://doi.org/10.1017/S0957423904000025>
- Griffel, Frank – Hachmeier, Klaus. “Prophets as Physicians of the Soul: A Dispute About the Relationship Between Reason and Revelation Reported by al-Tawhîdî in his Book of Delightful and Intimate Conversations (Kitab al-Imta' wa-l-mu'anasa)”. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 63 (2010), 223–257. <https://ixtheo.de/record/1650589751>
- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer – Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012. Basım, 2012.
- Griffel, Frank. “Philosophy and Prophecy”. *Routledge Companion to Islamic Philosophy*. ed. Richard C. Taylor. 403–416. London: Routledge, 2016.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2015.
- Gülaçar, İzzet. *Gazzâlî'nin Nübüvvet Anlayışı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 2014.
- Gutas, Dimitri. “Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları: Arapça Felsefenin Tarih Yazımı Üzerine Bir Deneme”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İbn Sînâ'nın Mirası*. ed. M. Cüneyt Kaya. 469–500. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Hourani, George F. “A Revised Chronology of Ghazali's Writings”. *Journal of the American Oriental Society* 104/2 (1984), 289–302.
- İbn Hazm. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. thk. Halil İbrahim Bulut. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran, 1363/1984.
- İbn Sînâ. *Risâle fi isbâti'n-nübüvvât*. thk. Michael Marmura. Beyrut: Dârü'n-Nehâr, 1991.
- İbn Sînâ. “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı: ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risâle”. çev. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu – Alparslan Açıkgenç. *İbn Sînâ Risâleler*. ed. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu. 35–44. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Sînâ. “Peygamberliğin Üç Özelliği”. çev. M. Cüneyt Kaya. *Din Felsefesine Dair Okumalar II*. ed. Recep Alpyağıl. 460–466. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ. *İkinci Analitikler: Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ. *Metafizik: Kitâbü's-Şifâ*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

- İbn Sînâ. *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâle*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*. çev. Hasan Melikşâhî – Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Teymiyye. *Şerhü'l-İsbahâniyye*. thk. Muhammed b. Avde es-Seavi. Riyad: Mektebetu Dari'l-Minhac, h. 1428.
- İbn Teymiyye. *Kitâbü'n-nübüvvât*. thk. Abdülaziz b. Salih et-Tavyan. Riyad: Mektebetu Advâi's-Selef, 2000.
- İbn Tufeyl. “Hayy bin Yakzan”. *Hayy bin Yakzan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*. IV. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1911.
- İbnü'l-Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. XVIII. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîlâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri*. çev. Abdullah Kahraman vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İskenderoğlu, Muammer. “Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker – Osman Demir. 505–526. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- İskenderoğlu, Muammer. “Felsefî Nübüvvet Teorisi”. *İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1414–1426. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Janssens, Jules. “Le Ma'ârij al-quds fî madârij ma'rifat al-nafs: un élément-clé pour le dossier Ghazzâlî-Ibn Sînâ?”. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 60 (1993), 27–55. <https://lirias.kuleuven.be/1892625?limo=0>
- Janssens, Jules. “Al-Gazzâlî, and His Use of Avicennian Texts”. *Problems in Arabic Philosophy*. ed. Miklós Maróth. 37–49. Piliscsaba, 2003.

- Janssens, Jules. “Al-Ghazālî’s Use of Avicennian Texts in His Maqāṣid al-falāsifa”. *Ishraq* 9 (2019), 80–121.
- Karadaş, Çağfer. “Gazzâlî’nin Düşünce Eksenî: Hakikatü’n-nübüvve”. *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*. ed. İlyas Çelebi. 327–343. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mu’cize*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Kaya, M. Cüneyt. “Ek 2: Gazzâlî’nin Kendi Eserlerine Yaptığı Atıflar”. *Dalâletten Kurtuluş*. mlf. Gazzâlî.
- Kaya, M. Cüneyt. ““Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), 57–91. <https://dergipark.org.tr/en/pub/divan/issue/25956/273461>
- Kaya, M. Cüneyt. “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi’l-İmkân’ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine”. *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*. ed. İlyas Çelebi. 561–601. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Kaya, M. Cüneyt. “In The Shadow Of “Prophetic Legislation”: The Venture of Practical Philosophy After Avicenna”. *Arabic Sciences and Philosophy* 24/2 (2014), 269–296. <https://doi.org/10.1017/S0957423914000034>
- Kaya, M. Cüneyt. “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Pratik Felsefe Tasavvuruna Dair Yeni Bir Değerlendirme”. *Felsefe ve İbrâhimî Dinler*. ed. Torrance Kirby vd. 234–251. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Koloğlu, Orhan Ş. “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 159–193.
- Kurun, İsmail. *İslam Felsefe Tarihinin Eleştirel Yeniden-İnşası*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kutluer, İlhan. “Nizam”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizam>

- Landolt, Hermann. "Ghazālī and 'Religionswissenschaft': Some Notes on the Mishkat al-Anwar". *Asiatische Studien* 45/1, 19–72.
- Leaman, Oliver. "Ghazālī and the Ash'arites". *Asian Philosophy* 6/1 (1996), 17–27.
- Marmura, Michael. "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy". *Journal of Near Eastern Studies* 22/1 (1963), 49–56. <http://www.jstor.org/stable/543930>
- Marmura, Michael. "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology". *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek*. 159–178, 1964.
- Marmura, Michael. "Preface". *Risāle fī isbāti 'n-nübüvvāt*. VII–XIX. Beirut: Dārü'n-Nehâr, 1991.
- Michot, Yahya M. "An Important Reader of al-Ghazālī: Ibn Taymiyya". *The Muslim World* 103/1 (2013), 131–160. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2012.01421.x>
- Musa, İbrahim. *Gazzali ve İmgelem Poetikası*. çev. Çağla Taşkın. Ankara: Hece Yayınları, 2018.
- Nakamura, Kojiro. "Was Ghazali an Ash'arite?". *Memoirs of Research Department of the Tokyo Bunkoo* 51 (1993), 1–24.
- Nakamura, Kojiro. "Imam Ghazali's Cosmology Reconsidered with Special Reference to the Concept of 'Jabarut'". *Studia Islamica* 80 (1994), 29. <https://doi.org/10.2307/1595850>
- Noble, Michael-Sebastian. *Philosophising the Occult: Avicennan Psychology and 'The Hidden Secret' of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmâm Gazzâlî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Özervarlı, M. Sait. "ed-Dürretü'l-Fâhire". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ed-durretul-fahire>
- Özkan, Abdullah. *Al-Ghazālī and 'Rasā'il Ikhwān al-Şafā': Their Influence on His Thought*. Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 2016.

- Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam*. Hoboken: Taylor and Francis, 2013.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu 'l-gayb: et-Tefsîrû 'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934.
- Râzî, Fahreddin. “Şerhü'l-İşârât”. *Şerhayi 'l-işârât*. Kum: Menşûrât Mektebeti'l-Mar'aşî en-Necefi, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibu 'l- 'âliye mine 'l-ilmî 'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhü 'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. Ankara: Huzur Yayınevi, 1992.
- Râzî, Fahreddin. *Me 'âlimü usûli 'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. nşr. Eşref Altaş. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü 'l-Âliye mine 'l-İlmî 'l-İlâhî: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli vd. 9 Cilt. İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2022.
- Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Shammas, Yusuf Easa. *al-Ghazali's The Ascent to the Divine Through the Path of Self-Knowledge*. Hartford, Connecticut: The Hartford Seminary Foundation, Doktora Tezi, 1958.
- Shihadeh, Ayman. *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*. çev. Selime Çınar – Kübra Şenel. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Signori, Marco. “Prophecy and the Authority of the Prophet in al-Ġazālî's Maqāşid al-falāsifa”. *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*. ed. Alessandro Palazzo – Anna Rodolfi. 77–99. Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2020.

Sirâcüddin el-Urmevî. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ammâr et-Temîmî. 2 Cilt. Kum: Dârü Zeyni'l-Âbidîn, 2019.

Tehânevî. “el-İ'tikâd”. *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*.

<http://arabiclexicon.hawramani.com/الاعتقاد/?book=26>

Terkan, Fehrullah. “Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik”. *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 521–570. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.

Terzioğlu, Hülya – Çelik, Şerife Nur. “Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nübüvvetin İspatı”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 303–318.

<https://doi.org/10.18317/kader.308222>

Tiryaki, M. Zahit. “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4/2 (2018), 73–116.

<https://doi.org/10.12658/nazariyat.4.2.m0051>

Tiryaki, Mehmet Zahit. *İbn Sînâ Felsefesinde Mütelayyile/Müfekkire ve Vehim*.

İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Tiryaki, Mehmet Zahit. “Dışın İç Hayâlâtı, İçin Dış Zuhûrâtı: Dâvûd-i Kayserî'de Hayal ve Gerçeklik”. *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan – Osman Sacit Arı. 411–430. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.

Treiger, Alexander. “Monism and Monotheism in al-Ghazālî's Mishkât al-anwār”.

Journal of Qur'anic Studies 9/1 (2007), 1–27. <http://www.jstor.org/stable/25728234>

Treiger, Alexander. “Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 1–32.

Treiger, Alexander. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. London: Routledge, 2014.

- Treiger, Alexander. “Al-Ghazālī’s Philosophical Soteriology”. *Light upon Light: Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Bowering*. ed. Jamal J. Elias – Bilal Orfali. 383–400. Brill, 2019.
- Turan, M. Nurullah. “Giriş: İslam Felsefesi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türkiye’de İslam Felsefesi Araştırmalarının Seyri: Kazanımlar, Öncelikler, Sorunlar*. ed. M. Nurullah Turan vd. 13–36. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Turğay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Tûsî, Hâce Nasîruddîn. *Telhîsu ’l-muhassal ev nakdü ’l-muhassal*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Bîdâr, 2019.
- Uludağ, Süleyman. “Ârif”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arif>
- Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü ’l-Envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Watt, W. Montgomery. “A Forgery in al-Ghazālī’s Mishkât?”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 81/1-2 (1949), 5–22. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00102461>
- Weiss, Bernard. “Knowledge of the Past: The Theory of ‘Tawâtur’ According to Ghazālī”. *Studia Islamica* 61 (1985), 81–105.
- Wensinck, Arent Jan. “On the Relation between Ghazali’s Cosmology and his Mysticism”. *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschapen* Ser. A/75 (1933), 183–209.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Nübüvvet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nubuvvet#1>
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahiy#1>

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâmda Peygamberlik ve Vahiyle İlgili Kavramsal Çerçeve”.
Vahiy ve Peygamberlik. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 361–407. İstanbul: KURAMER
Yayınları, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kur’ân ve Sünnette Vahiy”. *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf
Şevki Yavuz. 199–246. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.

Yılmaz, Sabri – İlhan, Mehmet. “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî”.
Kelam Araştırmaları Dergisi 9/1 (2011), 215–232.

Zeller, Eduard. “Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege”. *Eduard Zellers
Kleine Schriften*. ed. Otto Leuze. 410–418. Berlin: De Gruyter, 1910.