

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

W. Montgomery WATT

Müslüman Aydın

-Gazâlî Hakkında Bir Araştırma-

çev. Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

ANKARA OKULU

W. Montgomery WATT

Watt, İslâm konusunda yaptığı araştırmalarla tanınır. Emekli oluncaya kadar Edinburgh Üniversitesinde Arapça ve İslâmî Araştırmalar Bölümünde görev yapmıştır. Çok sayıda kitap ve makalesi bulunan Watt'ın bir kısmı dilimize çevrilen kitaplarından bazıları şunlardır:

- *Free Will and Predestination in Early Islam* (İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader), London, 1948.
- *Islamic Philosophy and Theology* (İslâm Felsefesi ve Kelâmı), Edinburgh, 1961.
- *Islamic Political Thought* (İslâm Siyaset Düşüncesi), Edinburgh, 1968.
- *The Influence of Islam on Medieval Europe* (İslâm'ın Orta Çağ Avrupa'sına Etkisi), Edinburgh, 1972.
- *The Formative Period of Islamic Thought* (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri), Edinburgh, 1973.
- *Muslim Intellectual: A Study of al-Gazali* (Müslüman Aydın: Gazâli Hakkında Bir Araştırma), Edinburgh, 1963.

Tercümesini sunduğumuz elinizdeki bu eserde, büyük İslâm kelâmcı, filozof ve süfisi olan Gazâli'nin ilmi hayatına ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu, İslâm'la ilgili görüş ve önerilerine bilgi sosyolojisi açısından bakılmakta ve çarpıcı sonuçlara yer verilmektedir.

Hanifi ÖZCAN

Prof. Dr. Hanifi Özcan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde asistan olarak görev yaparken "Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü"nde doktorasını tamamladıktan sonra Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesine öğretim üyesi olarak atanmıştır. Din felsefesi ve İslâm felsefesi alanında telif ve tercüme çeşitli yayınları bulunmaktadır. Halen aynı Üniversitede Din Felsefesi öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Eserlerinden bazıları şunlardır:

- *Epistemolojik Açından İman* (1992).
- *Matürîdî'de Dinî Çoğulculuk* (1995).
- *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: 'Temelcilik' ve 'İmanlılık'* (1999).
- *İlk Müslüman Türk Devletlerinde 'Düşünce'* (2002).
- *İslâm Bilgi Kuramı* (2006).
- *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik* (2012).

Ankara Okulu Yayınları: 237

© Ankara Okulu Basım Yay. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi

Baskı, kapak baskısı, cilt: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Birinci basım: Şubat 2017

ISBN: 978-605-9281-32-4

Ankara Okulu Yayınları

Şehit Mehmet Baydar Sokak No: 2/A Maltepe/ANKARA

Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95

web: www.ankaraokulu.com

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Müslüman Aydın

Gazâlî Hakkında Bir Araştırma

[Bilgi Sosyolojisi Açısından]

W. Montgomery WATT

Çeviren

Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

Gözden Geçirilmiş ve Notlandırılmış Yeni Basım

Ankara Okulu Yayınları

Ankara 2017

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ	7
YAZARIN ÖNSÖZÜ	13
I. BÖLÜM	
AYDININ FONKSİYONU	15
a. Vasıta Olan Aydın	16
b. Sistemleştiren Aydın	16
c. Sezgici Aydın	16
II. BÖLÜM	
GAZÂLÎ'NİN DÜNYASI	21
1. Siyasi Evveliyât	21
2. Dinî ve Fikrî Evveliyât	28
3. Gazâlî'nin Hayatının İlk Dönemleri	34
III. BÖLÜM	
FELSEFEYLE KARŞILAŞMA	39
1. İslâm Dünyasında Felsefî Hareket	39
2. Felsefî Fikirlerin Sosyal Durumla İlgisi	49
3. Gazâlî'nin Şüphencilik Dönemi	63
4. Filozofların Tutarsızlığı	72
5. Mantığın Kelâma Girişi	81
IV. BÖLÜM	
HAKİKATİN KARİZMATİK LİDERDEN ALINMASI	89
1. Siyasi Ortamı İçerisinde İsmâîlî Doktrin	89
2. Sünniliğin Fikrî Savunulması	98
V. BÖLÜM	
KELÂMIN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ	103
1. İslâm Kelâmının Başarıları	103
2. Kelâmcılar ve Hükûmetler	114
3. Gazâlî'nin Fukahâyı Tenkidi	124
4. Yeni Bir Bakış Açısından Dogmatik Kelâm	132

VI. BÖLÜM

DÜNYEVÎ BAŞARININ SEBEP OLDUĞU HUZURSUZLUK	143
1. Sûfî Hareket	143
2. 1095 Krizi.....	149
3. Bir sûfî Olarak Yaşama.....	159
4. Dinî İlimlerin İhyâsı	167

VII. BÖLÜM

İHYA EDİLMİŞ TOPLUMUN FİKRÎ TEMELİ	171
1. Aydın Sınıf ve Bilgi Anlayışı	171
2. Toplumun Yeni Fikrî Yapısı.....	178

VIII. BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN BAŞARISI	185
1. Felsefe ve Kelâm Arasındaki Gerginlik.....	185
2. Bâtınîlerin Meydan Okuması	188
3. İslâmî İlimler ve Tasavvuf Arasındaki Gerginlik.....	189

EK BİLGİ

Gazâlî veya Gazzâlî	195
---------------------------	-----

KRONOLOJİK TABLO	199
------------------------	-----

BİBLİYOGRAFYA	201
---------------------	-----

DİZİN.....	205
------------	-----

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Değerli bir şarkiyatçı olan W. M. Watt tarafından yazılan bu eser, Gazâlî hakkında derin bir araştırma olmamakla birlikte, onu yaşadığı devirde bir bütün olarak ele alıp içinde bulunduğu toplumun kültürel, fikrî ve siyasi ortamı elverdiği ölçüde, hayatı boyunca yaptığı çalışmaları ve ortaya koyduğu fikirleriyle tanıtan; dolayısıyla bu büyük âlimin, ilmî ve kişisel eğilimleri ışığında, İslâm toplumuna yön veren zihni ve fikrî başarısını ortaya koyan biyografik bir eserdir. Bu eser bilgi sosyolojisi açısından bakılarak, İslâm dünyası hakkında yazılan hemen hemen ilk kitap olması bakımından önemlidir. Yazar, bilginin sosyal çevreyle ilgisini incelerken, fikirlerin taşıyıcısı olarak toplumda aydınının fonksiyonundan ve çeşitli aydın tiplerden söz etmiş ve önemli bir İslâm aydını olarak kabul etmesinden dolayı, araştırmasının odak noktasına koyduğu Gazâlî'yi, *“çağımızın karakteristiği ve ruhunun bir ifadesi niteliğini taşıyan bir disiplin”* olarak nitelendirdiği bilgi sosyolojisi açısından değerlendirmiş ve ilginç sonuçlar ortaya koymuştur.

Memleketimizde, bilhassa dinî alanda, bu açıdan bakılarak yazılan eserlerin sayısı, hemen hemen yok denilecek kadar az olduğu için, okunduğunda eserin daha iyi ve daha kolay anlaşılabilmesini sağlamak amacıyla, yazarın bu bakış açısı hakkında bazı bilgiler verilmesinde, bir başka deyişle, bilgi sosyolojisinin okuyucuya birazcık tanıtılmasında fayda vardır:

Bilgi sosyolojisinin, insanın sosyal hayata katılmasının, onun bilgisi, düşüncesi ve kültürü üzerinde herhangi bir etkiye sahip olup olmadığını, eğer etki etmişse, onun ne tür bir etki olduğunu tespit etmeye; bilginin farklı toplumsal yapı

tiplerinde oynadığı rolü incelemeye ve realitenin sosyal yapısını analiz etmeye çalışan bir disiplin olduğu söylenebilir.

“Bilgi sosyolojisi” terimi XX. yüzyılda ortaya atılmış bir terim olduğu halde, bu disiplinin kökleri Antik Çağa kadar gider. Meselâ, Platon “alt tabakaya mensup insanların yüksek bilgi türlerini aramaya müsait olmadıklarını, çünkü onların mekanik hünelerinin, sadece kendi bedenlerini deform etmekte kalmayıp aynı zamanda ruhlarını da bozduğunu” iddia eder. Yine Platon “bilen” ile “bilinen” arasındaki bir uyumdan, bir başka deyişle, “bilenin” kısmen toplum tarafından tayin edilen zihni yetenek ve aktivitesiyle “bilinen”ler arasındaki uygunluktan söz eder.

Bilhassa bu görüş, Platonik geleneğin bir parçası haline gelmiş ve neticede bilgi sosyolojisinin Max Scheler gibi modern önderleri üzerinde teşvik edici bir rol oynamıştır. Diğer taraftan, Platon’un ortaya koyduğu bu iki görüş, bilgi sosyolojisinin daha sonra zorunlu olarak ileri süreceği “Sosyal koşullar, bilen *süjeyi* biçimlendirmek suretiyle, aynı zamanda, bilinecek *objeleri* de belirler” şeklindeki iddiayı, âdeta ondan önce davranarak, ta Antik Çağda ortaya koymuştur.

Bugün bilgi sosyolojisinin ısrarla üzerinde durduğu bu iddianın “empirik” yani deneysel ve gözlemsel bir temele dayandığı açıkça görülmektedir. Nitekim empiristlere göre, zihin muhtevaları, temel hayat tecrübelerine dayanır ve bunlar da koşulları farklı olan toplumlarda pekâlâ birbirinden farklı olacakları için, hakikat her toplumda farklı bir görünüm arz edecektir. Rasyonalizmde ise durum daha başkadır. Rasyonalistler, matematiksel önermeleri ilk hakikat örnekleri olarak görürler. Onlara göre, bu önermelerin muhtevaları çağdan çağa, toplumdan topluma değişmez. Dolayısıyla, rasyonalistler farklı toplumların, hepsi de aynı derecede geçerli, farklı bilgi sistemlerine sahip olabileceklerini pek kabul etmek istemezler. Bu durumda, onlara göre, “hakikat”ın bir tane olması gerekmektedir. Eğer hakikat bir tane ise, o zaman geri kalanlar “hata” olup çeşitli şekillerde karşımıza çıkacak ve kökleri de sosyal hayatta aranacaktır. Nitekim burada, Fran-

cis Bacon'ın "idoller doktrini" veya "kuruntunun kaynağı ile ilgili teorisi" hatanın kaynağının toplumda aranmasına işaret eden tipik bir örnek olarak alınabilir.

Görülüyor ki, modern bilgi sosyolojisinin temelinde yer alan bu iki akım yani rasyonalizm ve empirizm hakikat ve hatanın kaynağı konusunda birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlar ve böylece, XVIII. yüzyılın sonlarından önce, bu disiplinde bariz bir gelişme kaydedilmesini, bir ölçüde, önlemişlerdir. Ancak, burada Kant'ın bilgi anlayışını bilgi sosyolojisi açısından önemli bir gelişme ve bir çıkar yol olarak görmek mümkündür. Fakat Kant rasyonalizm ile empirizm arasında bir senteze ulaşmayı başardığı ve bir ilerleme kaydettiği halde, bilgi sosyolojisi bundan faydalanmayı başaramamıştır. Aslında belki de Kant'ın genel tutumu bunu önlemiştir. Çünkü buna göre, bilgi, ferdi zihin ile fizikî dünyanın bir araya gelmesinden meydana gelir. Görülüyor ki, burada her iki tarafta da sosyal unsura yer verilmemiştir. Bilgi sosyolojisi, Kant'ın bu sınırlı tutumunu tayin eden faktörleri de birer sosyal faktör olarak görür. Diğer taraftan, bilgi sosyolojisinin adını kendisine borçlu olduğu iddia edilen W. Jerusalem adında Avusturyalı bir filozof Yeni Kantçılık ile pozitivizmi uzlaştırmaya çalışan bir epistemoloji kurmayı denemiştir. O, bilginin ölçütü olarak yargıların evrenselliğini savunmuş ve bunda Kant'tan esinlenmiştir; ancak temellendirmesinde a priori formlara değil, toplumsal gerçekliğe dayanmak istemiştir.

Bütün bunlardan anlıyoruz ki, Platon tarafından ortaya konulan ve bilgi sosyolojisinin temelinde yer alan, insanın mekanik yani bedensel faaliyetlerinin zihni faaliyetlerine etki ettiği görüşü ile; *süje* ve *obje* ya da *bilen* ve *bilinen* arasında karşılıklı bir ilişki ve uyum bulunduğu görüşü, rasyonalist filozoflarca *bilene* yani *zihne*; empirist filozoflarca *bilinene* ağırlık verilerek daha da geliştirilmiş ve tartışma, neticesinde bilginin meydana geldiği bu karşılıklı ilişkide bilenin yani zihnin mi daha çok yoksa bilinenin mi daha çok rolü bulunduğu meselesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Neticede, rasyonalistler

bilginin veya fikirlerin ya da hakikatin kaynağı konusunda zihne, dolayısıyla ferde; empiristler objeye, dolayısıyla topluma ağırlık vermişlerdir. Bu tartışmalar, bilgi ve fikirlerin taşıyıcısı yani aydın olarak *ferdi*; ferdin bir mensubu bulunduğu ve bilgi ve fikirlerini içerisinde oluşturduğu bir ortam olarak *toplumu* birlikte ele almak ve onları karşılıklı ilişki içerisinde değerlendirmek durumunda olan bilgi sosyolojisinin gelişmesine hem katkıda bulunmuş hem de bir ölçüde engel olmuş ve hatta bu noktada orta bir yerde bulunmaları gereken sosyologlar üzerinde de etkili olup onların toplum-bilgi (ve fikir) ilişkisi yani sosyal faktörlerin düşünce üzerindeki etkileri, fikirlerin sosyal temelleri vb. konularda farklı görüşler ileri sürmelerinde de önemli rol oynamıştır. Öyle ki, sosyal faktörlerin fikirler üzerinde etkili olduğu kabul edilse bile; onların ne ölçüde etki ettikleri yine tartışma konusu olmaktan çıkmamıştır. Beşerî bilgideki sosyal unsura daha büyük önem atfeden E. Durkheim ve Karl Mannheim gibi kişiler *ferdi*, *hatanın*; *toplumu* da hakikatin kaynağı olarak, dolayısıyla *toplumu*, bir inancın geçerliliğini belirleyen bir “test” olarak görmüşlerdir. Oysa daha çok, Platonik gelenek içerisinde düşündükleri kanaatinde olduğumuz Max Weber ve Scheler, zihnî faaliyet üzerindeki sosyal etkiyi, onun bu faaliyetleri yönlendirmesinden ibaret sayarlar. Ancak her ne kadar *hakikat* ve *hatanın* ya da daha genel olarak ifade edecek olursak, fikirlerin temelleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüşse de, onların kaynağının ve oluşumunun anlaşılmasında *sosyal ilişkilerin* bir anahtar görevi gördüğü genellikle kabul edilmektedir.

O halde, bütün bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, geleneksel epistemolojinin bir tamamlayıcısı ve zihnin ortaya koyduğu görülebilir şeylerle ilgilenen deskriptif bilimlerce kullanılabilen bir “analitik yöntem” olma iddiasıyla felsefî bir önem de kazanan, bilgi sosyolojisi; düşüncenin kaynağı, oluşması, muhtevası vs. üzerine bir ışık tutabilir. Dolayısıyla o, tarihçinin ve antropoloğun karşılaştıkları olaylarla ilgili daha derin bir anlayış elde etmelerine yardımcı olur. Öyleyse, bu açıdan bakıldığında, bilgi sosyolojisi, zor ontolojik prob-

lemlere karışmayan ve her şeyden önce, yorumlayıcı bir karaktere sahip olan bir metoda dayanmaktadır.

İşte elinizdeki bu kitap böyle bir metot takip edilerek kaleme alınmıştır. Bir başka deyişle, yazar, bir İslâm aydını olarak nitelendirdiği Gazâlî'yi, bilgi sosyolojisi ışığında, devrinin olaylarıyla haşır neşir olmuş bir aydın olarak görmeye ve değerlendirmeye, dolayısıyla onun, toplumuna; toplumunun da ona neler kazandırdığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Bir başka açıdan bakıldığında, bu kitap, Gazâlî'nin şahsında, "ilâhiyatçı"nın toplumsal fonksiyonunun, dolayısıyla topyekûn ilâhiyat eğitiminin toplum hayatındaki yeri ve öneminin ortaya konulduğu bir kitaptır. O halde, burada esas alınan bilgi sosyolojisi bakış açısına göre, aydın olduğunu iddia eden her kişi ve hatta bilhassa, dinde aydın olduğunu düşünen herkes "*Ben olmasaydım içinde yaşadığım toplum ne kaybederdi?*" sorusunu sormak ve ona göre kendi görev bilinç ve sorumluluğunu gözden geçirmek zorundadır. Aksi halde, kişi, görevini gereği gibi yapıp yapmadığının, dolayısıyla, belki de hayatında uyguladığı pragmatizmi bir görev zannettiğinin farkında olmayabilir. Öyle görünüyor ki, kitap bir bütün olarak dikkate alındığında, onda bu durumun imâ edilmeye çalışıldığının pekâlâ farkına varılacaktır.

Birinci baskısı Dokuz Eylül Üniversitesi; ikinci baskısı Etüt Yayınları; baştan sona gözden geçirilip notlar eklenerek yenilenen üçüncü baskısı Ankara Okulu tarafından yapılan bu eserin ülkemiz aydınlarına yararlı olması dileğiyle...

Prof. Dr. Hanifi Özcan
İzmir, Kasım 2016

YAZARIN ÖNSÖZÜ

Gazâlî hakkında yazmanın zorluğu, Julius Obermann, A. J. Wensinck, Margaret Smith ve Farid Jabre'nin eserlerinde yapılan çeşitli yorumlar ve eleştirilerle açıkça ortaya konulmuştur. Bu zorluk, Gazâlî'nin eserlerinin hacimce büyük olmasından, kesinlikle onun olmayan eserlerin ona mâl edilmesi olgusundan ve hayatının akışı esnasında görüşünde meydana gelen değişikliklerden ileri gelmektedir. Görüşünün gelişmesi ve genişlemesi, eserlerinin güvenilirliği hakkındaki çeşitli görüş ayrılıklarıyla birleştirildiğinde, ilim adamları, Gazâlî'nin düşüncesini iyice araştırmaya başlamadan önce, bilhassa çözülmesi güç bazı problemlerle karşı karşıya getirilmektedirler. Buna rağmen, konu, pekâlâ teşebbüse değer bir konudur. Gazâlî, (Hz.) Muhammed'den sonra, açıkça, en büyük Müslüman olarak kabul edilmiştir; şüphesiz en büyük Müslümanlardan biridir de. Görüşü de, modern Avrupa ve Amerika'nın görüşüne diğer birçok Müslümanların görüşünden daha yakındır. Bu bakımdan, Gazâlî bizce daha kolay anlaşılabilir. Bunun için de, o (düşüncelerini, mücadelelerini ve başarılarını ortaya çıkarabilmemiz için,) burada bizi ilme ve araştırmaya davet etmektedir.

Gazâlî'nin mücadele ve başarısını ortaya çıkarmayı amaçlayan bu araştırma, onu bütün yönleriyle derinlemesine ele almayıp onun hayatına ve düşüncesine, sadece yaşadığı devrin koşulları içerisinde, bir bütün olarak, bakmaya çalışır. Bu kitabı, İslâm araştırmacıları tarafından okunacağı gibi, genel sosyologlar tarafından da okunabilecek tarzda yazmaya çalıştım. Fakat İslâmî ilimlerde mütehassıs olanlar, burada Gazâlî hakkında yazılması gereken birçok şeyi, haksız yere, ihmal ettiğimi göreceklidir. Burada, hangi noktalarda daha ayrıntılı bilgi vermenin gerekli olduğunu düşünmeden önce, konuya bir bütün olarak bakmak gerektiğini öne sürerek kendimi savunacağım.

Bu eseri yazarken hareket ettiğim genel bakış açısı, hâlâ genç bir ilim olmasına rağmen, çağımızın karakteristiği ve ruhunun bir ifadesi niteliğini taşıyan bir disiplin olan bilgi sosyolojisi açısidir. İslâm dünyası hakkında, bu görüş açısından bakılarak hemen hemen hiçbir şey yazılmadığı için, İslâm düşüncesinin geçmiş tarihinin çoğunu yeniden incelemeyi ve değerlendirmeyi gerekli gördüm. *İslâm Felsefesi ve Kelâmı* isimli eserimi yazmaya başlamadan önce, İslâm düşünce tarihinin çoğunun yeniden değerlendirilmesi yapılmış ve bu kitabın ilgili bölümleri kaleme alınmıştı.

Bu kitabın indeksinin yapılmasında yaptığı yardım için en büyük kızıma ve kitap yazan bir kocanın dağınıklıklarını toplama zahmetine katlandığı gibi, kitabın tashihinin yapılmasında da yardımı için eşime teşekkürü bir borç bilirim.

W. Montgomery Watt
Edinburgh, Kasım 1962

NOT: Kitapta yer alan yıldızlı dipnotlar, mütercim tarafından eklenen notlardır.

* *Islamic Surveys I: Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh, 1961). Bu eser, Prof. Dr. Süleyman Ateş tarafından *İslâmî Tetkikler (I): İslâm Felsefesi ve Kelâmı* adıyla dilimize çevrilmiş ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları arasında çıkmıştır (Ankara 1968).

I. BÖLÜM

AYDININ FONKSİYONU

Bu kitap, birçok aydın tarafından duyulan ilgiden doğmuştur. Onlar aydınlar olarak, içinde yaşadıkları dünyanın buharanlı durumunda, onu tehdit eden yıkıcı unsurlardan korumak için özel bir katkı yapabilirler mi? Önceleri, tarihin akışını fikirlerin kontrol ettiği düşünülürdü ve bu inancın birçok kâhınları mevcuttur; fakat günümüzde, o, genellikle geçerliliğini kaybetmiştir. Birçok kimse, tarihin akışında fikirlerin rolünü kabul etme yerine, ister istemez, ekonomik ve maddi faktörlerin hâkimiyetinin doğruluğunu kabul etme eğilimi içerisinde dir. Eğer fikirler güçsüzse, o zaman, fikirlerin taşıyıcısı olarak aydının hiçbir önemli fonksiyonu yok demektir.

*İslâm ve Toplumun Bütünleşmesi*¹ adlı eserimde, ekonomik ve maddi faktörler insan hayatının yerini tayin ettiği halde, zihnî ve fikrî faktörlerin, insanın kendisini içinde bulduğu durumlara verdiği karşılıkları yönlendirdiğini göstermeye çalıştım. Fikirlerden söz edildiğinde, onlardan sorumlu olarak, akla ilk gelen kişiler aydınlar olduğu için, toplum hayatında fikirlerin fonksiyonu aydınların da fonksiyonu demektir. Bu araştırma, fikirlerle uğraşmanın nereye kadar vardığını etrafıca ortaya çıkarmak için yapılmış bir girişimdir ve metodumuz, İslâm toplumunun en büyük aydınlarından biri olan Gazâlî'nin hayatını ve düşüncesini incelemektir.

Aydınlardan veya aydınlar sınıfından söz ederken, onları tek bir sınıf oluşturuyorlarmış gibi görmek uygun olur. Buna rağmen, birisi, onları yakından incelemeye başlar başlamaz, onların farklı gruplar halinde oldukları görülür. İster öğretmenler, profesörler, gazeteciler, radyo ve televizyonla yayın yapanlar veya kitap yazarlar isterse her kim olursa olsun, fikirle-

1 *Islam and the Integration of Society*, London, 1961; notlarda *Integration* olarak atıfta bulunuldu.

ri başkalarına aktarmakla ilgili olan hemen herkes orada vardır. Bunların hemen hepsi, belli ölçüde, fikirleri çeşitli yerlerde ayrıntılı olarak pratiğe aktaran ve uygulayan kimselerdir, fakat biz burada bilhassa politikacıları ve devlet hizmetinde görev alan kimseleri dikkate alabiliriz. Hatta fikirlerin başkalarına aktarılmasını ve çeşitli durumlara uygulanmasını bir tarafa bırakıp fikirleri, sadece, yaratıcı bir biçimde ele almakla kendimizi sınırlasak bile yine de hâlâ şu üç fikri yönün bulunduğu görülür: *Vasıta olma, sistemleştirme ve sezgisel olma* (buna göre, aydınlar da şu şekilde gruplandırılabilir):

- a. **Vasıta olan aydın**, mükemmel şekliyle düşünülürse, çevremizi tetkik eden ve dolayısıyla çevre üzerindeki kontrolümüzü artıran müspet bilim adamıdır. Hatta çalışmasının pratikte uygulanmasını düşünmeyen, sırf teoriyle ilgilenen ilim adamı bile, aslında toplumu için bu fonksiyonu ifâ etmektedir. Günümüzde insanlar sosyal bilimleri geliştirmekte, dolayısıyla da toplumu ve diğer insanları kontrol etme imkânlarını artırmaktadırlar.
- b. **Sistemleştiren aydın**, yani sistemleştirme eğilimini temsil eden aydın; filozof, filozof zihinli bilim adamı, teolog (ilâhiyat nazariyatçısı), hukuk nazariyatçısı ve hatta belli olaylarda zımnen var olan genel kuralları bulup çıkaran tarihçi (tarih nazariyatçısı)dir.
- c. **Sezgici aydın**, toplumda kabul edilmiş değerlerle ve bu değerlerin realitedeki esasıyla ilgilenen aydın olduğu söylenebilir. Geniş sosyal ve politik hareketleri yöneten (Hz.) Muhammed gibi bir peygamber lider, sezgici aydının iyi bir örneğidir. Fakat şairler, diğer edipler, tarihçi ve hümanist âlimler de aynı grupta zikredilir. Politikacı ise yüksek ve önemli konularla ilgilendiği kadarıyla bu gruba yerleştirilir.²

Bu üç aydın tipi birbirinden farklı olmakla beraber, onların yalın ve saf halde bulunmalarına nadiren rastlanılır. Sistemleştirme, genellikle, doğrudan ortaya çıkmayan fakat bir sezgi

2 Aydın sınıfın karmaşıklığı, F. Znaniecki'nin *The Social Role of the Men of Knowledge* (1940) adlı eserinde gösterilir.

unsuru gerektiren bir faaliyet şeklidir. Hatta bilim adamının, özellikle sosyal bilim adamının bulgularına gizlenmiş bir sezgi unsuru da mevcut olabilir. Bu çalışma, her şeyden önce, İslâm toplumunun bütün hayatına esas teşkil eden fikirlerle ilgilidir ki, bunlar aslında sezgici yöne ait olan fikirlerdir. Bununla beraber, gerçek hayatta bu üç fikrî yönün birbirine karışmış bulunmasından dolayı, belirli kişileri sezgiciler veya sistemleştiriciler olarak adlandırmak gereksizdir. Bir duruma verilen karşılığın, sezgiye dayandığı kadarıyla, kısmen bilinçsiz olduğu (veya bilinçsiz verildiği) burada kaydedilmelidir; aydının, ya neye karşılık verdiğinin ya da nasıl karşılık verdiğinin tam anlamıyla farkında olması da gerekmez.

“Fikirlerin taşıyıcısı” sözü, belli ölçüde pasiflik ifade eder; fakat sezgici aydın, aslında (pasif olmayıp) yaratıcıdır. Böyle bir yaratıcılıktan kaçınılamaz. Zira toplum, yaşayan bir şeydir ve toplumun cevap vermek zorunda olduğu durum ise daima değişmektedir. Hatta toplum hayatının ekonomik ve maddi çatısının durağan olduğu yerde bile, herhangi bir zamanda ortaya çıkan durumu tayin etmeyi amaçlayan sürekli bir sosyal düzenleme hareketi mevcuttur. Nispeten durağan bir toplumun kavrayış tarzının (bir bakıma, fikir oluşturma yeteneğinin) temeli belli bir değişmezliğe sahiptir; fakat o da bazı hususlara ağırlık verme şeklinde de olsa, teferruatta devamlı bir değişime uğrar. Bu değişikliği yapma, sezgici aydının görevidir. Hatta değişmeye inatla mukavemet gösteren fikirler bile, maddi ve sosyal değişikliklerden dolayı zamanla, toplum hayatında farklı bir rol oynayabilir.

Bunun göze çarpan örneği, esas itibariyle sağlam ve zamana uygun olan fikirlerin, toplumun bütünün yararına kaldırılması gereken bir bölgesel imtiyazı desteklemek için kullanılmasından dolayı (teknik anlamda) ideolojik olduğu yerdir. Ahd-ı Cedid'deki Ferisiler'in durumu, bunun din alanında bir örneğidir. Bunların fikirleri aslında iki yüzyıl kadar önceki Ya-

* Ferisiler: MÖ. I. yüzyıl ile MS. I. yüzyıl arasında görülen bir Yahudi tarihinin üyeleridirler. Ruhun ölümsüzlüğü ve bedenın diriliş i gibi Yahudi dogmaları üzerinde dururlar. Dinî vecibelerin titizlikle yerine getirilmesi yanında, derin bir iman ve "sevk"i de şart koşarlar.

hudilerin dinî liderlerinin fikirleriyle esas itibarıyla aynıydı. Önceki devirlerde, bu fikirler, Helenizmin saldırılarına karşı Yahudi dininin savunulması için uygun bir kaleydi; fakat aynı fikirler, daha sonraki devirlerde, bizim şimdi Ferisizimle ilgili gördüğümüz, kendi kendini beğenme, kendi kendinden memnun olma hâli ve hatta riyakârlık için bir vasıta haline geldi.

Burada aydınlar için gerekli olan bütün adaptasyon türlerini sınıflamaya çalışmak gereksizdir; fakat birkaç farklı türün bulunduğunu görmeye çalışmak gerekir. Toplum homojen yani tek türlü bir toplum olunca, temel adaptasyon türleri, değişmiş maddi şartlara ve maddi değişikliklerden doğan değişmiş sosyal şartlara göre olacaktır. Adaptasyon, toplumun kavrayış tarzının temelinin değişmesinde mevcuttur; öyle ki, kavrayış tarzındaki bu yeni temel gereğince faaliyet gösterme, mevcut olan duruma daha tatminkâr bir karşılık olacaktır. Bununla beraber, İslâm dünyası gibi bir toplum homojen değildir. Farklı sosyal sınıflardan başka, genellikle bu sınıfların hepsinde yer alan ve farklı kültürlerden gelen gruplar da vardır.

Burada, aydının faaliyetlerinin amacı, toplumda bütünleşmeyi artıracak ve gerginlikleri azaltacak fikrî bir sentez bulmaya teşebbüs etmektir. İdeal olarak, böyle bir fikrî sentez, her grubun, başlıca ilgilendiği hususları içine alan ve diğer grupları rahatsız etmeyen bir görünüm kazanmış bir fikirler karışımıdır. Aydın, bu değiştirmek ve adaptasyonu ancak topluma ve toplumunun gerginliklerine bizzat iştirak ettiği ölçüde başarabilir. Bazen aydın, -filozofların ve Bâtınîlerin görüşlerini tetkik etmeye ve samimi olarak onlardaki gerçeği değerlendirmek için çaba sarf etmeye başladığında Gazâlî'nin yaptığı gibi-kendisini kasten böyle bir bağıllık ve sıkıntının içine sokabilir. Bir toplumun iki grubu arasında gerginliğin bulunduğu yerde, aydınlar için her iki grupta da bir yer vardır; fakat bir aydının en tatminkâr ve sürekli görevi, çarpışan grupların kesin olarak dışında kalmak ve tarafsızlığını devam ettirmektir.

Elinizdeki gibi böyle bir eser tamamen objektif olamaz; zira bizzat yazarın din karşısındaki tutumu, gerçekleri değerlen-

dirmesinin ve sunuşunun bir unsuru hâline gelir. Bu sübjektif eğilimin zararlı sonuçlarını en aza indirmenin en iyi yolu, birinin yani yazarın tavrının ne olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışmaktır.

O halde farkına vardığım kadarıyla, aşağıdaki üç husus, bu araştırmaya esas teşkil eden din karşısındaki tutumu belirler:

1. İnsan hayatı önem, anlam veya aşkın değere sahiptir. "Aşkın" kelimesi, burada, insan hayatının sahip olduğu bu değer, ölümle veya fanilikle, hatta insan hayatının güneş sisteminden tamamen silinmesiyle bile ortadan kaldırılmayacağını ifade eder.
2. Bu aşkın değer, normal olarak "ontolojik esas" diye adlandırılabilen şeye verilir. Yani değer, gerçekten böyle aşkın olduğu realitesi ispat edilir ya da belki sadece iddia edilir. Söz gelişi, Marksistler, "tarih diyalektiği"nin, ister istemez sınıfsız topluma yol açtığını iddia ederler. Bu "ontolojik esasın" doğru olup olmadığı, doğruluğu ve yanlışlığı hakkında burada konuşmanın anlamlı olup olmadığı gibi sorular, başka bir disipline ait sorulardır. Bu araştırmada farz edilen yani varsayılan her şey, "ontolojik esasın", sosyolojik fonksiyonlara sahip olan bir dizi fikirler olduğudur. Şüphesiz böyle bir faraziyenin, "ontolojik esasın" bir gerçeklik derecesine veya gerçeklik ölçüsüne sahip olduğunu imâ ettiği söylenebilir.
3. Kendisiyle aşkın değer ve "ontolojik esas"ın ifade edildiği dil, bilim dilinden çok şiir diline daha yakındır. Realitenin tabiatını göstermede veya imâ etmede, bu dil, duyu tecrübesine dayanan dilden, elbette daha kapalıdır. Bu kapalılık, farklı dinlerin ve mezheplerin, realitenin aynı (veya hemen hemen aynı) yönlerini görünüşte birbirine zıt olan farklı şekillerde anlamalarını mümkün hâle getirir (Din-öncesi düşünce kategorilerine dayanan bu tür anlama zıtlıklarının ulaştığı derece, daha derin araştırmayı gerektiren bir konudur).

II. BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN DÜNYASI

1. SİYÂSÎ EVVELİYÂT

Bir anlamda, herhangi bir kişinin hayatının evveliyâtı, o kişinin medeniyetinin geçmiş bütün tarihidir. Gazâlî'nin anlaşılması için, 632'de (Hz.) Muhammed'in ölümünden 1058'de Gazâlî'nin doğumuna kadar, İslâm İmparatorluğunun veya diğer bir adıyla İslâm Halifeliğinin tarihine kısaca göz atmak yeterli olacaktır. (Hz.) Muhammed'in ölümünden Gazâlî'nin doğumuna kadar olan bu dört asırlık devrede, İslâm İmparatorluğunda, *fetihler*, *ihtida*, *parçalanma* ve *yeniden kurulum* şeklinde adlandırılabilen dört temel safha göze çarpar. Bu dört safha, kronolojik olarak, birbirini takip eder, fakat bu safhaların başlangıç ve bitiş zamanları, bir dereceye kadar, iç içe girmiştir.

(1) **Fetihler:** (Hz.) Muhammed Medine'de ölüm döşeğinde yatarken, şehrin etrafında, aslında görevi Suriye'nin fetihine yol açmak olan bir sefer hazırlığı yapılmaktaydı. Bununla beraber, gelecek iki yıl zarfında Müslüman liderler Arabistan'daki ayaklanmaları bastırmakla meşgul oldular; fakat bunu takip eden on yılda, merkezi Medine'de olan küçük devlet, Suriye ve Mısır'ın zengin illerini Bizans İmparatorluğundan; Irak'ın kileri ise İran İmparatorluğundan aldı ve bu imparatorluğu yıkıntıya sürükledi. (Hz.) Muhammed'in ölümünden bir asır sonra, onun yerine geçenlerin hakimiyeti, Prenelerin kuzeyinden Kuzey Afrika'ya ve Mezopotamya'dan Orta Asya'ya (Semerkand bölgesine kadar) ve Pencap'a yayıldı.

İhtida: Başka bir dinden çıkıp Müslüman olmak demektir.

Fertile Crecesent: Türkiye ve Irak'ı içine alan hilâl şeklindeki bir toprağı kapsayan ve *tarım alanı* olarak kullanılan verimli saha

Bu hayret verecek derecede süratli fetihten sonra bu geniş toprakların bilfiil kontrolü merkezi örgütün basit bir yapıya sahip olmasıyla mümkün oldu. Araplar geniş bir ordu meydana getirdiler. Berberî'ler gibi, sınır komşularından biri olan milletlerden yardım gördüler, fakat diğer taraftan Arapların ordusu bütün savaş ve garnizon işlerini de yaptı. Mahallî yönetimlere el kondu, fakat bu yönetimler eskiden olduğu gibi, aynı şekilde fonksiyon icra etmeye devam etti. Taşradaki Arap valilerinin yapmaları gereken bütün iş, ordu üzerinde doğrudan kontrole sahip olmak ve sonra Arap olmayan mahallî idarenin, işe yarar olmasını ve ödenmesi gereken vergileri vermesini sağlamaktı.

Bu devletin başkanına halife veya halef yani (Hz.) Muhammed'in halefi denildi ve onun peygamberlikle ilgili görevlerini değil, idarî görevini devraldı; buna uygun olarak da devlet, *halifelik* olarak bilinir. Verilen bu tanımdan, devletin zorunlu olarak bir Arap-Müslüman askerî aristokrasisi olduğu anlaşılabacaktır veya daha doğrusu, orduda hizmet gören ve karşılık olarak yıllık bir maaş alan sadece Arap ve Müslüman olan kimseler tam vatandaşlıklar. Müslüman olmayanlar ise, fertler olarak değil, fakat daha sonradan "milletler" olarak bilinen ve genellikle bir dinî esası bulunan gruplar halinde İslâm devletine bağlandılar; Kudüs Hristiyanları veya Irak Yahudileri bunun bir örneğidir. Böyle bir grup, devlete karşı vergi vermekle yükümlü olan dinî bir başkanın idaresi altında iç bağımsızlığa sahipti.

Böyle grupların resmî himayesini (devletine yararlı bir şekilde) gerçekleştirmek, hükümdar için bir şeref meselesi olduğundan; uygulamada hiçbir dinî baskı mevcut değildi. Buna rağmen, buradaki "himaye edilen kimselerin ikinci sınıf vatandaş olduğu" imâsı, Müslüman olmaları için onlar üzerinde devamlı bir baskının mevcudiyeti demekti. Genellikle bu sistem iyi çalıştı ve milyonlarca kişiye hayatı çekilebilir hâle getirdi; fakat o, küçük grupları "dondurmaya" ve (İslâm'a

dönmeler vasıtasıyla) çok yavaş bir derecede asimile olanlar hariç, diğerlerinin büyük çapta asimilasyonunu önlemeye ve-
sile oldu. Orta Doğu'daki azınlıklarda görülen mevcut karga-
şa, büyük çapta, Osmanlı İmparatorluğu'nun millet sistemi-
nin çöküşünden dolayıdır.

(2) İhtida: İslâm, gelenek itibariyle misyoner bir dindi ve
en azından zımnen evrensel geçerliliğe sahipti. Bununla be-
raber, İslâm'ın Arap kökenli olmasından dolayı, onu, esasen
Araplar için (bir din) olarak düşünme eğilimi mevcuttu. Hali-
feliğin ilk asrında, Arap Müslümanların birinci sınıf vatandaş
olarak imtiyazlı durumlarını koruma arzusu bu eğilimi daha
da kuvvetlendirdi. İlk on yıl(lar)da, Arap olmayanları İslâm'a
döndürmek için az çaba sarf edildi. Arap olmayanlar Müslü-
man olmaya ısrar ettiklerinde, İslâm'a girişlerinin sebepleri ne
olursa olsun, onlar, Arap kabilelerine bir "yanaşma" (*mevâlî*)
olarak bağlanmak zorunda kalmışlardı. Bu, hâlâ onları aşağı
görme imâsını taşımaktaydı.

Arap olmayan Müslümanların sayısı arttığı için, bunların
statüleriyle ilgili hoşnutsuzlukları ve eşitlik istekleri, Bağdat
Abbâsî halifelerini 660'tan 750'ye kadar saltanat sürmüş
olan Şam Emevî halifelerinin yerine geçiren hareketin altında
yatan faktörlerden biri oldu. Bu değişiklik, basit bir hanedan
değişikliği olmayıp, aslında halifeliğin esasına ilişkin bir de-
ğişiklikti. Şimdi devleti oluşturan halk kitlesi, daha açık olarak
İslâmî prensipler üzerine dayandırıldı ve böylece, bir "kariz-
matik toplum" olarak telakkî edildi;¹ Arap olsun veya olmasın
bütün Müslümanlar artık tam vatandaş idiler. Bu sebepten,
Abbâsî halifeliğinin kuruluşu, Arap olmayan birçok kimsenin
İslâm'a döndürülmüş olduğu gerçeğini yansıttı.

Buna rağmen, hanedan değişikliği, Fârisî müstebit (*otok-
ratik*) yönetim fikirlerine çeşitli şekillerde bir dönüş anlamına
geldi. Emevîlerin saltanatı zamanında iktidar, kendileri veya

Burada, *karizmatik toplum*, Allah tarafından inayet edilmiş, ihsân edil-
miş, lütuf görmüş, bağışlanmış toplum vb. anlamlara gelmektedir.

1 Krş. *Integration* ve aynı zamanda "The Conception of the Charismatic
Community in Islam", *Numer*, VII, 77-90.

dedeleri erken bir tarihte Müslüman olmuş oldukları için, yüksek maaşlar alan yeni İslâmî soylu (*aristokrat*) sınıfı ile eski Arap soylu kesimleri arasında paylaşılmıştı. Birçok noktada devlet işleri, kabilelerin ve kabile konfederasyonlarının tecrübelerinden çıkarılan geleneksel Arap politik fikirleri üzerine kurulmuştu; bu, birkaç yönden tatminkâr değildi ve geniş bir imparatorluk için uygun düşmemekteydi. İlk Abbâsîler döneminde iktidar, hemen hemen tamamen, yalnız halifenin ve onun saray erkânının elindeydi. Saray üyeliği aslında halifenin bir armağanı olduğu için; bu, iktidarın, halifenin ve Berekî vezirleri gibi diğer bir iki kişinin elinde olması demekti; halifenin, iktidarı başkalarıyla ne ölçüde paylaşmak zorunda olduğu, onun işleri kontrol etmedeki kuvvet ve kapasitesine bağlıydı.

Saray çevresinde, yani yöneten müessesede, halifenin tek başına aldığı kararlar üzerinde, uygulama yönünden hiçbir kontrol yoktu; o dönemle ilgili çağdaş tarihî kayıtlar, uğruna her şeyin mubah olduğu apaçık bir iktidar savaşının varlığından söz eder. Diğer taraftan, yöneten müessese ile yönetilenler arasındaki münasebetler, büyük ölçüde, şeriatla veya vahyedilmiş kanunda ifade edilen İslâmî prensiplerle belirlendi. İslâmî prensiplerin saray çevresi dışındaki bu genel kabulü, bir sonraki asırda veya onu takip eden ikinci asırda, geniş ve çeşitli milletlerden oluşan imparatorlukta yüksek derecede bir homojenlik meydana getirdi.

(3) Parçalanma: Bu ilk kuruluş heyecanı azaldıktan sonra, Abbâsîler, toprakları üzerinde etkili bir kontrol uygulamanın gittikçe zorlaştığını gördüler. Taşra valilerine, önemli orduların komutası dâhil, büyük yetkiler vermek zorunda kaldılar. Bu valiler, halifeden gelen bir emri beğenmediklerinde, ona itaat etmeye hemen hemen hiç zorlanamazdı. Onlar halifeyi, kendi vilayetlerinin sınırlarını genişletme gibi, birtakım oldubittilerle karşı karşıya getirmeye yöneldiler ve halife bunları kabul etmeye mecbur oldu. En sonunda, valiliğe “bir oğul”un geçmesi gerektiği istekleri geldi; halife bunu mecburen kabul etti. Böylece, halifenin üstünlüğünü resmen kabul

eden, fakat bütün pratik amaçlarında bağımsız olan, bölgesel hanedanlar ortaya çıkmış oldu. Bu tanım, bilhassa, bahsetmeye değer şu dört hanedanın bulunduğu doğuya uygundur:

(a) Tâhirîler: Tâhirî sülalesinden beş kişi (dört nesil) 820'den 872'ye kadar Horasan valisi olarak makamlarını korudular. Bu eserin bakış açısından hareket edildiğinde, Tâhirîlerin, Nişabur'u kendilerine merkez yapmak suretiyle, onun, fikrî ve kültürel merkez olarak, gelişmesini teşvik etmeleri dikkate değer. Tâhirîlerin yıkılışı, halifenin herhangi bir hareketinden dolayı olmayıp ilk Saffârîlerden aldıkları askeri yenilgiden dolayıdır.

(b) Saffârîler: Saffârî sülalesinden üç kişi 868'den kısa bir süre önce, Sicistan (yaklaşık olarak Güney Afganistan) valiliğinden başlayarak, (872'de) hâkimiyetlerini, Amuderya Nehri'ne kadar Güney ve Doğu İran'ın çoğu kesimlerine yaydılar ve yaklaşık 903'e kadar orada saltanat sürdüler.

(c) Sâ mânîler: Sâ mânî sülalesinin, 874'ten 999'a kadar saltanat sürmüş olduğu tahmin edilmektedir ve burada anlatılmaya gerek duyulmayan karmaşık bir tarihi vardır. İktidarlarının başlıca üssü Semerkand bölgesi idi ve doğu merkezleri Buhara, bu büyük ihtişamın edebî ve kültürel bir merkezi olmuştu.² Sâ mânîler Horasan'ı Saffârîlerden aldıktan sonra (900-910), fikrî hayatının ihtişamı bakımından Buhârâ'dan çok geri kalmayan Nişabur, onların ikinci başşehri haline geldi.

(d) Gaznevîler: Gaznevi hanedanı (976-1180), Sâ mânî ordularındaki subayların neslinden gelen Türk ırkındandı. Subuktigin, Afganistan'daki Kâbil şehrinin yaklaşık 160 km güneyinde bulunan dağlık bir kasaba olan Gazne'de vali oldu ve iktidarını hem Hindistan'a hem de Doğu İran içlerine doğru yaydı. Oğlu, yani Sâ mânî hâkimiyetini tanımayan Gazneli Mahmud (saltanatı 998-1030), doğrudan halife tarafından Horasan ve Gazne valisi tayin edildi ve Hindistan'da büyük fetihler yaptı. Bununla beraber, Mahmud'un ölümünden hemen sonra, bu hanedan, Selçuklular tarafından İran ve Se-

2 Krş. E. G. Browne, *Literary History of Persia*, Cambridge, 1928. I. 365 vd.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://iranthey.org>

merkand bölgesindeki topraklarından uzaklaştırılmaya başlandı; öyle ki, onların idaresi aşağı yukarı, 1050'den itibaren Afganistan ve Hindistan'la sınırlı kaldı.

Daha batıda, bölgesel valiliklerden gelişen ve Bağdat halifesini tanımaya devam eden daha küçük hanedanlar vardı. Bununla beraber, batıda bilfiil toprak kayıpları da oldu. Emevî halifesinin Abbâsîler tarafından düşürülmesinden birkaç yıl sonra, Emevî sülalesinden bir kişi, halife olma iddiasında bulunmaksızın, İspanya'nın bağımsız hükümdarı oldu. Bu tür bir halifelik iddiası, ilk defa, önce 909'da Tunus'ta ortaya çıkan, daha sonra 969'da iktidar merkezini Mısır'a taşıyan bir hanedan olan Fâtımîler tarafından ortaya konuldu. Fâtımî hükümdarları bütün İslâm dünyasının meşru halifeleri olduklarını iddia ettiler ve ihtilal telkin etmeleri için Abbâsî illerine casuslar gönderdiler. Burada, Fâtımîler hakkında bilgi verilmeye daha fazla ihtiyaç yoktur; zira onların (İsmâiliyye veya Bâtıniyye olarak da bilinen) propagandaları, Gazâlî'nin başlıca ilgi alanını oluşturmakta ve büyük ölçüde üzerinde durulmaktadır (Bkz. bölüm IV).

(4) Yeniden Kurulma: “Yeniden kurulma” sözü halifeliğin dördüncü safhasının bir tanımı olarak tamamiyle tatminkâr değildir; ama tek bir kelime ile ifade etme bakımından uygundur. Bu safhada halife, güya bazı resmi fonksiyonları ve payeleri bulunan bir mevki sahibi olarak yerini koruduğu halde, geri kalan yetkisinin çoğunu kaybetmiştir. Gerçek yetki, daha sonraları “sultan” adıyla anılmaya başlanan birtakım savaş komutanlarının eline geçti. Bu komutanların birincisi, 936'da bir ordunun başında Bağdat'a giren ve halifenin vezirinden devlet mekanizmasını kolayca devralan İbn Râik idi. Bir Müslüman tarihçi bunu şöyle ifade eder:³

Bu zamandan itibaren vezirlerin gücü kalmadı. Vezir, vilayetlerin, büroların veya devlet dairelerinin kontrolüne artık sahip değildi; o, sadece vezir unvanına ve sarayda merasim günlerinde kılıçlı ve kemerli siyah elbise içerisinde görünme hakkına sahipti.

3 H. F. Amedroz ve D. S. Margoliuouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, Oxford, 1921, I, 352 (IV, 96)'da *Miskeueh*.

İbn Râik, bu yüksek mevkîi iki yıldan daha az bir süre elinde tuttu; zira 945'te Bağdat, Hazar Denizi'nin güneyinde bulunan Deylem'den, dağlık, cengâver bir kabilenin reisleri olan Buveyhî (veya Büyid) sülalesi tarafından zapt edildi ve onlar, devlet yönetimini üstlenip son zamanlarda hâkimiyetlerinin gevşemesine rağmen, 1055'e kadar, devletin dizginlerini ellerinde tuttular. Bunların doğrudan idaresi Irak'a ve İran'ın büyük bir kısmına yayıldı; fakat vilayetlerin yönetimi sülalenin farklı fertlerine verildi ve onlar, devamlı bir anlaşmazlık içerisindeydiler.

Neticede, Buveyhiler, diğer bir komutanlar sülalesi olan Selçuklulardan önce yıkıldı; ki, Türk kabilesine mensup kimseler tarafından desteklen bu sülale yani Selçuklular, önce Horasan'a hâkim olup hüküm sürdüler; daha sonra 1055'te Bağdat'a yerleşip devlet kurdular. En geniş haliyle Selçuklu İmparatorluğu, batıda Suriye, doğuda Semerkand bölgesi ve İran'ın tamamı dâhil, Buveyhî İmparatorluğundan çok daha genişti. Gazâli'nin olgunluk zamanındaki durum buydu; fakat 1111'de Gazâli'nin ölümünden önce merkezî hükûmet zayıflıyordu ve en sonunda 1157'de parçalandı. Bu (açıklama), halifeliğin tarihini anlayabilmemiz için yeterlidir.

Bu yeniden kurulma safhasının çeşitli yönleri vardır. O, bir yönden halifelerin idaresinin sonu olduğu halde, diğer bir yönden doğrudan halifenin idaresi altında bulunan toprakların merkezî hükûmetinin yeniden kurulmasıydı. Bu yeni merkezî hükûmette askerî kuvvetin yeri çok belirgindi. İlk fetihler, sivillerden meydana gelen bir ordu tarafından yapılmıştı; fakat, zamanla sivillerden meydana gelen bir ordunun sakıncalı olduğu görüldü. Her hâlükarda ihtida olayları arttıkça ordunun alamayacağı kadar çok vatandaş ortaya çıktı. Paralı askerlere sahip olmak, subayların gereğinden fazla yetkiye sahip olabilmesi anlamına geldiği halde, uygulamada bu, daha tatminkâr görüldü. Buradan, siyasi gücün askerî dayanağa bağlı olduğu açıkça görülüyordu.

Buveyhiler ve Selçuklular gibi, iktidar mücadelesinde başarılı olan kimseler, kısmen parasal ücrete tabi olmayan etkili bir askerî desteğe sahip bulunan ve fertler halinde ayrılma-

miş insanlar grubuydular. Siyasi güç, kısmen de vatandaşların rızasına bağlıydı ve bu, toplumun İslâmî esasının tanınması yani halifenin kabulü, bazı durumlarda ibadete katılma, şeriatı uygulayan mahkemelerin devamı vb. hususlarla kazanıldı. Buna rağmen, daha önemli siyasi kararlarda ve mahkemenin işleminde İslâmî prensipler işe yaramadı.

En azından nazarî bir açıdan bakıldığında, görünüşe göre, bu memnuniyet verici olmayan duruma rağmen, Selçuklu devrinin daha önceki kısmı, özellikle Alparslan (1063-1072) ve Melikşah (1072-1092) dönemi, üstün huzur, refah ve büyük kültürel başarı dönemiydi.⁴ Bu mutlu duruma, adı geçen iki sultanın zeki ve güçlü veziri Nizamü'l-Mülk'ün de büyük katkısı oldu. Vezir, ismen sultana bağlı olduğu halde, bu otuz yıl boyunca, pratikte tam yetkiliydi.

2. DİNÎ VE FİKRÎ EVVELİYÂT

İslâm dini, ilk şekillerinde; Mekke, Medine ve Arabistan'ın sosyal ve fikrî ihtiyaçlarına adapte edildi.⁵ Fakat içinde faaliyet göstermek zorunda olduğu maddi koşulların çerçevesi, Emevî halifeleri döneminde bile, (Hz.) Muhammed'in son yıllarındaki maddi durumların çerçevesinden tamamen farklıydı.

Gelişmenin ilk safhası olan *fetihler*, boyunduruk altındaki kimselere tesiri bir yana, Arapları, yani Müslümanları geniş sosyal bir kargaşanın içine sürükledi. Eski *kabile* ve *klan* sistemi bozuldu ve bir insanın hayatı, *kabile* vasıtasıyla anlamlı hale geldiği için, sistemin bozulması, bir sosyal kriz kadar bir dinî krize de sebep oldu. Arapların önemli bir kısmı, *kabile* yerine İslâm toplumunu koyarak bu krizlere karşı koydu. Bu toplumun birer ferdi olmaları vasıtasıyla hayat onlar için anlamlı hale geldi. Zira o toplum ilahî vahye dayanarak kuruldu ve ilahî vahyin belirttiği âdetlere uygunluk içerisinde yaşıyordu. Fakat Allah'ın emirlerini ihlâl eden kimselere nasıl dav-

4 Krş. B. Spüler, *Iran in früh-İslâmischer Zeit*, Wiesbaden, 1952, 129.

5 Krş. *Muhammed at Mecca*, Oxford, 1953; keza *Integration*'ın başlangıç bölümleri.

ranılacağı meselesi, halledilemez bir problem olarak ortaya çıktı ve çözümlenmeden önce çok şiddetli tartışmalar vardı. Bununla beraber, sonunda, içerisinde günahkârların bulunmasına rağmen, bütün toplumun bir "kurtarıcı fırka" olarak kabul edilebileceği bir yol bulundu. Öyle ki, bu fırkanın bir ferdi olmak, ebedî mutluluğa yol açıyordu.⁶

İhtida safhası, geniş toprakların ve sakinlerinin, İslâm İmparatorluğunda birleştirilmesini takip eden sosyal düzenlemenin bir parçasıydı. İhtida olaylarında bazı maddi kişisel çıkarların bir faktör olmuş olması mümkün olmakla birlikte, belki de en önemli faktör dinseldi yani karizmatik bir toplum olarak dinamik İslâm toplumu imajının çekiciliği idi. İnsanlar, gerçekten bu toplumun sıkı sıkıya bağlı bir mensubu olmayı istediklerini hissettiler. Aslında, kabilesi yıkılmış olan Arap kabilelerine mensup kişiler için geliştirilen karizmatik İslâm toplumu fikri, Arap olmayan Müslümanlar tarafından daha da geliştirildi. Toplumun ayırt edici üstünlükleri, bilhassa ilahî olarak vahyedilmiş bir kanundan veya daha doğrusu bir ameller manzumesinden oluşan şeriatteki kazanımları, toplumun karizmatik mahiyetiyle birleştirildi. Karizmatik toplum arzusu, şeriatın inceden inceye işlenmesinde sarf edilen inanılmaz fikrî çabaların gerisinde yatan önemli bir faktördü.

Şeriatı işleme esnasında başka bir şey de yapıldı. Dini yeni kabul edenlerin çoğu, Araplarınkinden daha yüksek bir kültürel seviyeden gelmekteydiler ve doğal olarak kendi kültürlerinin çoğunu korudular. *Ellerinde, şeriatın bir biçim kazandığı dindar âlimler*, Kur'an'da bulunan prensiplere Hadisleri yani (Hz.) Muhammed'in sözleri ve uygulamaları hakkındaki "kısa rivayetleri" eklemek suretiyle bu prensipleri sadece geliştirmekle kalmadılar; aynı zamanda, hatta herhangi bir şuurlu yanıltma ve aldatma olmadığı halde, her nasılsa, bu âlimler Hristiyan, Yahudi, Gnostik* ve diğer kaynaklar vasıtasıyla

6 Krş. *Integration*, 102.

* Gnostik: Hristiyanlığın başlangıcında, Tanrı, insan ve dünya ile ilgili bütün sorunların çözümünü sağlayan bütünsel ve mutlak bilgiye sahip olduğuna inananların oluşturduğu grup.

aktarılan Orta Doğu'nun miras hikmetinin çoğunu Hadisler arasına sokmayı da başardılar.

Modern bir araştırmacı için, bu husus, son derece dikkat çekicidir; zira Müslümanlar, karmaşık bir Hadis tenkit sistemine sahiptiler. Bununla beraber, dikkatli bir inceleme göstermektedir ki, bu sistem, objektif tarihsel gerçekliği tahkik etmeyi değil, fakat acayip görüşlü veya aşırı fikirli "uç" grupların görüşlerini dışta tutmayı amaçladı ve bunu yapmada da büyük ölçüde başarılı oldu. Aslında sistematik tenkidin amacı, İslâm dinini yeni bir kavrayış tarzı ve bir fikrî esas üzerine, yani Kur'anî prensip ile, aşağı yukarı 800 yılı dolaylarında Müslümanların büyük ve asli çoğunluğu tarafından kabul edilegelen ilk uygulama ve eski bilgilerin bir karışımı üzerine sağlam olarak yerleştirmektir. Kaydedilmelidir ki, bu karışım, Orta Doğu'nun, Yunan felsefesi ve bilimi gibi, yüksek ilmini ihtiva etmedi; bu "yabancı" ilimler karşısındaki doğru tutum, Gazâlî'nin uğraşmak zorunda kaldığı problemlerden biri olmuştur.

İslâm dini, bu kavrayış ve fikir oluşturma tarzını içeren zihni gelişmeler vasıtasıyla, kendisini, ilk iki safha olan fetih ve ihtida safhasının değişikliklerine, dikkate değer yeterlilikte, adapte etti. Onun kendisini adapte etmesinin en az yeterli olduğu nokta "yöneten kurum" içerisindeydi. Hükümdarların, yönetilenlerle ilişkilerinde İslâmî prensiplere uyulmaya devam edilse bile, orada, geleneksel İran istibdâdı ve hiçbir ilkeye dayanmayan yetki kullanımı galip gelmişti. Daha sonraki safhalarda, en üst politik seviyelerde İslâmî prensiplerin bu güçsüzlüğü –ki, Avrupa'da İslâm'ın politik bir din olarak şöhret bulması karşısında bu durum merak uyandırıcıdır–⁷ aydın sınıfın sıkıntılarına ve böylece Gazâlî'nin çözmek zorunda olduğu ana probleme daha bir güçlük getirmişti.

Üçüncü ve dördüncü tarihsel safhaların (parçalanma ve yeniden kurulmanın) dinî ve fikrî yansımalarını, benzeri kısa ifadelerle tasvir etmek uygun olurdu, fakat maalesef bu

7 Krş. N. Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image*, Edinburgh, 1960.

mümkün değildir. Bu yansımalar, bu çalışmanın bakış açısından henüz tamamıyla araştırılmamıştır. Ayrıca, onların araştırılması Gazâlî'nin kendi problemlerinden tamamen ayrı düşünülemez. Bu büyük adamı anlayışımız arttıkça, onun doğumundan önceki o iki asır içerisinde veya takriben o tarihlerde meydana gelmiş olan olaylar üzerinde daha çok açıklığa (daha açık bilgiye) sahip olacağız. Bu asırların ekonomik, politik, sosyal, fıkri ve dinî olayları, içerisinde Gazâlî'nin hayatını yaşamak zorunda olduğu çevreyi meydana getirdi. Bu çalışmanın amaçlarından biri, o çevrenin göze çarpan özelliklerini ve o özelliklerin oldukları gibi meydana gelmesine en çok neyin katkıda bulunduğunu keşfetmektir. Bu araştırmanın bu ilk safhasında şu üç noktaya dikkat çekilebilir:

a. Bu standart İslâmî “kavrama tarzı ve fikir oluşturma sistemi”, hemen her yere kök salmıştı. Komutanlar, halk ile bütün temaslarında onu açıkça tanımak zorundaydılar. Bunun bir sonucu olarak, halifeliğin kumandanların idaresi altında parçalanması, İslâmî “entelektüel kültür”ün zayıflamasına değil, bilakis onun, çok sayıda mahalli merkezlerde teşvik edilmesine yol açtı. Gazâlî'nin hayatının ilk yıllarının geçtiği Nişabur ve çevresi, bu en kuvvetli merkezler arasındaydı.

b. Dördüncü safhada ve daha az belirgin olduğu halde üçüncü safhada da en yüksek idare, üstün askerî kuvvete aitti. Bu, o ana kadar, karizmatik olarak veya ilahî vahiyle tesis edilmiş olarak kabul edilen bir toplum içerisinde vuku buldu. Bu durum, toplumun karizmatik yapısını kaybettiğini mi ifade etmekteydi? Bu zorluk, o zamanın insanları için ciddi bir zorluk muydu?

c. Gazâlî'nin, herkesçe itibar edilen bir dinî aydın veya fakih⁸ kariyerini terk etmesi, bu kariyerle ilgili yanlış giden bir şeylerin bulunduğunu akla getirir. Yani:

- O, günahkâr hükümdarlara körü körüne bağlanmayı mı imâ etmekteydi?

- Aydınlar, içerisinde İslâm'ın ilgi görmediği bir çevrede hayatlarının anlamını bulmaya mı çalışıyorlardı?
- Zorluk, görünen amacı, idare edilen halkın işlerine yön vermek olan şeriatın bunu açıkça yapmaması mıydı?

Gazâlî kendisi, otobiyografisinde, bu duruma yeterli bir cevap bulmaya çalışan dört grup insandan bahseder ve biz Gazâlî'nin rehberliğini takip edip bu dört grubun tavırlarını araştırmaktan daha iyi bir şey yapamayız. Bu dört grup: Filozoflar, Bâtınîler veya İsmâîlîler, kelâmcılar (Eş'arîler ve Hanbelîler arasında da biz ayrıca bir ayırım yapabiliriz), sûfiler veya mistiklerdir.

Bu duruma verilecek muhtemel beşinci bir karşılık -İran Rönesans'ı- ki, Gazâlî'nin ilgilenmiş olması ihtimal dâhilindeyken aslında ilgilenmediği bu beşinci karşılık hakkında geriye söylenecek birkaç söz kalıyor. İran'ı Araplar fethetmeden önce, Zerdüşt dinine mensup rahipler sınıfı, aydın bir sınıf olarak güçlerini korumak için hükümdarlarla ve onlara itaat eden kimselerle yakın bir ittifak halindeydiler. Böyle yaptıkları için, onlar halktan büyük ölçüde kopmuşlardı. Bu bakımdan, ihtida safhası başladığında birçok İranlının Müslüman olması sürpriz olmadı. İranlı Müslümanların Abbâsî hanedanlığının kuruluşunda çok rolleri oldu ve buna karşılık olarak, Arap ve Arap olmayan bütün Müslümanların eşitliği, genellikle, kabul edilir hale geldi. Bir süre sonra, "sekreterler sınıfı" veya devlet memurları arasında, Arapların (kıymetçe) aşağı olduklarını iddia eden bir hareket ortaya çıktı; fakat, Şuûbiye hareketi diye adlandırılan bu hareket, görüleceği üzere, fazla siyasi etkisi olmayan, edebî bir hareketti. İranlıların, diğer kendilerini kabul ettirme yöntemleri Mani dini (Maniheizm)* ve bazı Şiî İslâm mezhepleriyle bağlantılıdır.⁹

* *Maniheizm*: M.S. 3. ve 5. yüzyıllar arasında rağbet gören; Zerdüştlükten esinlenip hem Tanrı'ya hem Şeytan'a inanan bir mezhep ve bu mezhebe ait inançları ifade eder.

9 Fakat ilk devirde İranlıların Şiî doktrinlerle özdeşleştirilmesi abartılmamalıdır; bu özdeşleştirme ancak on altıncı yüzyıldan itibaren söz konusu olmuştur.

Bununla beraber, İran ruhunun hakiki uyanışı, parçalanma safhası sonrasına kadar vuku bulmadı. Mahallî veya taşra hanedanları, bilhassa Sâ mânîler, ümit ve arzuların yö-neldiği bir odak noktasıydı. Şüphesiz, o dönemde, XIX. yüzyıl milliyetçiliği ile kıyaslanabilecek bir İran milliyetçiliğinin var olduğu zannedilmemelidir. Potansiyel olarak, bu milliyetçiliklere benzeyen bir şeyler vardı; fakat onun, şuurlu bir düzeye çıkması gerekiyordu. Bu millî bilincin meydana getirilmesinde başrol Firdevsî (ö. 1020- 1025) tarafından oynandı. Onun büyük destanı *Şahnâme*, birçok mahallî gelenekleri bir bütün halinde sıkıca birleştirdi ve yerli İran halkına, İran'ın daimi misyonu (ki bu, büyük steplerden gelen Türk barbarlarından yani Turan akınlarından, medeniyetin korunmasıdır) için yeni bir şevk verdi. Birileri, İranlıların, bu iki amaca, yani İran'ın asırlarca süren genişlemesine ve İslâm'ın yayılmasına, hizmet etmeye yüzyıllarca devam etmelerinin zor olacağını düşündüğü halde, aslında bu, İslâm İmparatorluğunun bir mensubu olmanın gerektirdiği bir misyondur.

Uygun şartlar içerisinde, bu İran hareketi gelişmiş ve çok siyasi değer taşımış olabilirdi. Bununla beraber, şartlar onun aleyhineydi. Firdevsî meşhur şiirini tamamlamadan önce, Sâ mânîlerin güneşi batıyordu ve parlamaya başlayan, bir Müslüman Türk generali olan Gazneli Mahmud'un yıldızıydı. Nitekim Mahmud, Firdevsî'nin koruyucusu oldu; bununla beraber Mahmud'un Türk kökenli olması, kendisinin şairle bozuşmasını sürpriz olmaktan çıkarmaktadır.¹⁰ Daha çok Müslüman Türklerden oluşan Selçuklular da onun izinden gittiler. İran'ın büyük ölçüde Türk yönetimi altında olmasına rağmen, Firdevsî'nin İran ve Turan rolleriyle ilgili düşüncesi bir politik seraptan daha fazla bir şey değildi. İranlılar politik yönden daha zayıf hale gelmişlerdi ve şimdi onların yerinde İslâm medeniyetinin askeri koruyucuları Türklerdi. Gazâli'nin doğumundan birkaç yıl önceki durum buydu ve onun damarlarında Acem kanı taşımış olması gerektiği halde, devrindeki problemlere "Fârisî" bir çözüm getirmeyi asla çeki-

ci bulmaması ve hatta Acem eşyalarına hiçbir zaman özel ilgi göstermemiş olması, ancak doğumundan önceki bu durumla izah edilebilir.^{10a}

3. GAZÂLÎ'NİN HAYATININ İLK DÖNEMLERİ

Bu çalışmanın merkezini teşkil eden şahsiyet, 1058'de yani (Hz.) Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicretinden dört buçuk asır sonra ve Bağdat'ta Selçuklu idaresinin kurulmasından üç yıl sonra doğdu. Onun doğum yeri, Kuzeydoğu İran'da, bugünkü Meşhed'in yakınındaki Tûs kasabası veya Tûs bölgesiydi. Adı Muhammed'di ve Muhammed b. Muhammed'in oğluydu; o, saygı ifade eden "Ebû Hâmid" unvanına (künyesine) sahipti; anlamı, Hâmid'in babası demektir, fakat bu, onun bu isimde bir erkek evlada sahip olduğunu zorunlu olarak ifade etmez (zira sadece kızları kendisinden sonra yaşadı). O, en iyi "Gazâlî" olarak bilinir; muhtemelen, Gazâlî kelimesi, Tûs bölgesinde başka türlü bilinmeyen bir köy olan Gazala köyüne mensup bir adam demektir;¹¹ o, bazen "Tûsî" olarak da adlandırılır. Onun, meşhur bir âlim ve sûfî olarak bilinen, Ahmed adında bir erkek kardeşi ve birkaç tane de kız kardeşi vardı.

Tûs âlimlerinden biri olan, yaklaşık 1043 tarihinde vefat eden ve Ebu Hâmid el-Gazâlî olarak anılan bir büyük amcası (veya daha az ihtimalle amcası)'nın olması dışında, Gazâlî'nin ailesi hakkında kesin olarak bir şey bilinmemektedir. Bu bakımdan aile, babanın, iki oğlunun mümkün olan en mükemmel eğitimi almaları yönündeki arzusundan da anlaşılacağı gibi, aydın gruplarla temas halindeydi. Bazı kaynaklarda

10^a Kimya'es-Saade gibi bazı Farsça kitaplar yazmış olduğu söylenir ve Farsça mektuplar yazmış olduğu görülür (*Fadâil el-Anâm*). *Maqsad*, 73'te Cürçânî yerine Kurkânî (Gurgani) şeklini kullanır; bununla beraber âlim Yâkût (*Mu'cem el-Buldân*'ında, söz konusu kelimeye bkz.) Arapçada K şeklindeki yazılışının asla kullanılmadığını söyler.

11 Bazı yetkili kişiler bu kelimenin, *Gazzâlî*'in veya yün eğirip satıcısının neslinden gelen *Gazzâlî* olması gerektiğini söylerler, ama bu daha az muhtemeldir. Krş. Ek. s. 148

yer alan bu, kelâmcının babasının, bir yün eğirip satıcısı olduğu yolundaki iddia reddedilmelidir; zira bu iddianın, Gazâlî adının daha az muhtemel olan imlâsından ve menşeinden çıkan bir netice olduğu anlaşılıyor. Bununla beraber, babasının nispeten fakir olduğu kabul edilebilir.

Öldüğünde, iki oğlunun iyi bir şekilde eğitimi ile ilgilenmesini tembih ettiği bir sûfî dostuna, bırakabildiği kadar çok para bıraktı. Bu para tüketildiğinde, dostu, çocukların bedava eğitilebilecekleri gibi, bedava yiyip içip yatabilecekleri bir okula veya medreseye gitmeleri için tedbir aldı. Gazâlî'nin ailesiyle ilgili bu çok kısa malumat, onun daha sonraki meslek hayatında aile geçmişinin etkisiz olmadığını gösteriyor. Babası, şüphesiz, camilerde ücretsiz verilen derslere devam etmek suretiyle elde edilebilen dikkate değer bir Kur'an ve Hadis bilgisine dayanan, sıradan Müslümanların basit takvasına sahip bir kişi olarak nitelendirilebilir. Hayatının sonuna doğru Gazâlî, *sıradan kimselerin* kelâm derslerine devamdan men edilmesini savunduğu, bir kitap yazdı.¹² Fakat bu fikrin, o zamanın sadece anlaşılması güç rasyonel kelâmını ilgilendirdiği ve dinî eğitimin daha çok somut olan konularıyla ilgili olmadığı bilinmelidir.

Gazâlî'nin eğitiminin ilk bölümü için belli bir tarih kaydedilmemiştir. Eğitime başlama yaşı, o dönemde, normal olarak on bir idi ve o, 1069'da on bir yaşında olmalıdır.¹³ 1077'de, devrinin en seçkin kelâmcısı olan Cüveynî'nin yanında tahsil yapmak için, İran'ın o bölgesinin merkezi olan Nişabur'da önemli bir okula veya medreseye gitti.¹⁴ Arada kalan diğer yıllarda o, tahsiline, Hazar Denizi'nin güneydoğu köşesinde bulunan Cürcân'a yaptığı bir ziyaretten ayrı olarak, esasen Tûs'ta devam etti. (Nişabur, aşağı yukarı, Tûs'tan 80 km uzaktadır; Cürcân'ın uzaklığı ise 480 km'nin üzerindedir, bu da Nişabur'dan geçen yoldur; ki, bunlar büyük bir âlim için

12 *İlcâm*; krş. s. 123-124.

13 A. Mez, *The Renaissance of Islam* (İngilizce tr.), Patna, 1937, 182.

14 Belki müstakil olarak, Bouyges ve M. Smith tarafından verilen, bu 470/1077 tarihinin kaynağını bulamadım.

nispeten kısa seyahatlerdir.)¹⁵ Cürcân'dan dönen bu genç öğrencinin seyahat ettiği kervanın hırsızlar tarafından nasıl saldırıya uğradığına dair bir de hikaye anlatılır. Gazâlî'nin Cürcân'daki tahsilinin semeresini kapsayan defterler, hırsızların el koyduğu eşyalar arasındaydı. O, hırsızların arkasından giderek Cürcân'da elde ettiği bilgilerle ilgili, bizzat kendi tuttuğu notları içeren, defterlerin iadesini rica etti. Hırsızların reisi, o kadar kolayca alıp götürülebilen, bu bilgi iddiasıyla alay etti; fakat defterleri geri verdi. Cürcân'a yapılan bu ziyaretin 1074'ten daha sonra olması mümkün değildir, zira Gazâlî, döndüğünde, notlarındaki bilgileri ezberlemek için üç yıl harcadı.

Tûs, Cürcân ve Nişabur'daki bu tahsil yıllarında, Gazâlî standart yüksek İslâm eğitimi müfredatını takip etti. Bu, fikhî yönü ağır basan bir programdı. Temel eğitim, yorumlarıyla birlikte Kur'an ve Hadislerin öğretilmesiydi. Fıkıh, esasen Hadislerden çıkarılmıştı. Bunlardan başka, Arap grameri, kabul görmüş fikhî mezhepler arasındaki farklar ve Hadis râvileriyle ilgili biyografik bilgiler gibi yardımcı ilimler de vardı.

Gazâlî'nin en azından Nişabur'a gidene kadar, çalışmasının başlıca ağırlık noktasını teşkil eden konular, Hadis ve fıkıhla ilgili konulardı. Bu konularda, Tûs ve Cürcân'daki eğitim düzeyi pekâlâ yüksek olmuş olabilir. Şüphesiz, Sâmanîlerin gerçek bağımsızlıklarından ve onların *ilmi* ve *sanatı* himaye etmelerinden dolayı, bir asırdan fazla, Nişabur ve komşu bölgeler, eğitim alanındaki gelişmenin en ön sırasında yer almıştı.

Esas itibarıyla, İslâmî ilimler eğitimi camilerde ücretsiz verilirdi ve bu uygulama devam etti. Bununla beraber, aşamalı olarak özel enstitüler kuruldu. Bu enstitüler önce, sadece bir oda veya bir salon ve bir kütüphaneden meydana gelmiş olabilir. Zamanla, öğrenciler için yatakhane ilave edildi ve öğrencileri desteklemek için *fon*lar kuruldu. Enstitünün bu daha sonraki şekline, İngilizceye "college" (üniversite) olarak tercü-

me edilebilen, “medrese” adı verilir. Buna benzer ilk medresenin 960'tan önce Nişabur'da kurulduğu görülür; bunu aynı yüzyılda kurulan diğer birkaç medrese takip etti. Medrese kurma hareketi, (1063'ten 1092'ye kadar idareye hâkim olan) Büyük Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk tarafından hararetle teşvik edildi.

Bir kaynak, Nizamü'l-Mülk'ün, öğrenciler için “burs” temin eden ilk kişi olduğunu belirtir; fakat daha önce de buna benzer durumların varlığı bilinmektedir.¹⁶ Nizamü'l-Mülk'ün Musul'dan Herat'a kadar yayılan, en az dokuz tane Nizamiye Medresesi kurduğu ve bu medreselere bolca bağış yapıldığı kesinlikle bilinmektedir. 1077'de Nişabur, hemen hemen kırk yıl Selçukluların idaresi altında, öncekine nispetle bir sükûnet içerisinde idi; hâlbuki Bağdat, 1055'te Selçuklu işgali sonrasına kadar, ilmî çalışmayı hayli zorlaştırmış olan çekişmelere sahne olmuştu. Bu bakımdan Nişabur bölgesinde ulaşılan ilmî bilgi düzeyinin, İslâm dünyasındaki en yüksek ilmî bilgi düzeyleri arasında olması beklenebilirdi.

1077'de Gazâlî Nişabur'a gittiğinde, bilhassa devam ettiği medrese, “iki kutsal yerin (Mekke ve Medine) imamı” anlamına gelen “İmâmü'l-Haremeyn” olarak bilinen büyük kelâmcı “Ebûl-Maâlî el-Cüveynî”nin şöhretiyle cazip hale gelen, Nizamiye Medresesi idi. Cüveynî, Nişabur'daki bir müderris veya profesörün oğluydu; fakat babasından daha zeki olduğu herkes tarafından kabul edilirdi. Esasen o, bir kelâmcıydı ve Gazâlî'yi, belki İslâmî ilimlerin en zoru olan kelâma yönelten o idi. Gazâlî, Ağustos 1085'te Cüveynî'nin ölümüne kadar Nişabur'da kaldı ve son zamanlarda öğretime yardım etti. Sonra, Nizamü'l-Mülk'ün karargahına gitti ve henüz, sadece yirmi yedi yaşında olduğu halde, vezir tarafından şeref ve hürmetle kabul edildi. Gazâlî'nin, Nişabur'daki ders vermeye devam etmesi beklenirken, o, kayıtların bildirdiğine göre, sonraki

16 Krş. J. Pedersen, El (S)'in içinde IV'te “Madrasa” makalesi; Keza Subk. III. 135-145 bilhassa 137. O, tarikatçı *Kerrâmîler* ve *Karmatîlerin* seminerlerini taklit ediyor olabilir (Krş. Messignon, Passion, I. 166); ve amacı şüphesiz tarikatçı görüşlere karşı çıkmak idi;

birkaç yılın tamamını, 1091 Temmuz'unda Bağdat'taki Nizamiye Medresesine müderris olarak tayin edilinceye kadar, söz konusu karargâhta geçirmiştir.¹⁷

Böylece biz, Gazâlî'nin, İslâm dünyasında gerçekten herhangi bir kimsenin sahip olabileceği kadar iyi bir eğitime sahip olduğunu görüyoruz. Cüveynî, onun zamanının ilk kelâmcısıydı. Gazâlî'nin Hadis öğretmenleri o kadar seçkin değildi; fakat onun, Hadisleri nakletmedeki yanlışlığı ve uydurma Hadisleri kullanması, muhtemelen, başlıca kendi gevşekliği ve [geleneksel Hadis kullanma yöntemindeki] dikkatsizliği yüzündendir. Nişabur ve Tûs'u çevreleyen bölgede eğitim de, derin kökler salmış ve toplumun birçok sınıfına etki etmişti. Bu demekti ki, Gazâlî, her ne kadar mükemmel bir eğitim görse bile, yine de, halk tabakasının basit, fakat yerli yerinde olan inancından kopmuş değildi. Cüveynî'nin, bu ve diğer hususlarda, gençlerin yaşlılar tarafından nasıl eğitildiğini gösteren bir ifade serdettiği anlatılır:

Cüveynî'nin şöyle söylediğini duydum: Ben binlerce kitap okudum; sonra İslâm kavmini kendi dinleri ve bu kitaplardaki açık ilimleriyle baş başa bıraktım ve açık denizler üzerinde, İslâm kavminin reddettiği eserlere dalmaya başladım. Bütün bunlar doğruyu bulmak içindi. Henüz genç yaştayken diğerlerinin görüşünü kabul (taklit) etmekten kaçındım. Fakat şimdi ben, her şeyden şu hakikat sözüne, yani "Yaşlı kadınların dinine yapışınız." sözüne döndüm. Eğer Allah'ın adaletinin inayetiyle hakikat beni yakalamazsa ve dolayısıyla yaşlı kadınların dini üzere ölmezsem ve hayatım hakikat erbabının saflığıyla ve samimiyet sözüyle, yani "Allah'tan başka Allah yoktur." ile son bulmazsa, o zaman Cüveynî'nin oğluna (yani kendisine) yazıklar olsun!

17 Biz kampın nerede olduğunu bilmiyoruz; O, belki taşındı. Bu devir esnasında O, Afganistan'daki Zūzan'a seyahat etmiş olabilir; orada bir hadisin mayyetinde tahsil görmüş olduğu söylenir (Krş. SM, I. 19 vd.; Subk. IV. 114).

III. BÖLÜM

FELSEFEYLE KARŞILAŞMA

1. İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFİ HAREKET

Yunan felsefesinin İslâm dünyasına nasıl girdiğinin ve İslâm kelâmıyla kısmen nasıl birleştiğinin hikâyesi ana hatlarıyla bilinmektedir; fakat teferruatları hakkında hâlâ muğlâk birçok şey vardır.¹ Bunun ve bundan sonra gelen bölümün amacı geri kalan birçok muğlâk husustan bazısını araştırmak değil, bilakis filozofların İslâm toplumundaki yerine bir göz atmaktır.

Müslümanların, Yunan bilimi ile etkili temaslar kurmaya başlamaları, ancak ilk Abbâsîlerin saltanatı zamanındaydı; bununla beraber, söz konusu temaslar halife tarafından yönetilen topraklar içersindeki, birtakım Hıristiyan okullarında hâlâ canlıydı; bu canlılık (Basra'nın yaklaşık 160 km kuzey-doğusunda bulunan) Cündi Şapur'daki bir okulda dikkate değer ölçüdeydi. Bu konuda kesin adım, sıhhati iyi olmayan Halife Mansûr (saltanatı 754-775) tarafından, 765 yılında sarayına Cündi Şapur'dan, İran Nesturilerine mensup Bohtişulu bir aileden, George adında, bir doktoru çağırdığında atıldı. 870'e kadar saray hekimliği görevi George ve onun nesli tara-

1 En iyi genel tetkik Richard Walzer'in, S. Radhakrishnan'ın *History of Philosophy, Eastern and Western*, Londra, 1953 II. 120-148'deki "İslâm Felsefesi" başlıklı araştırmasıdır. Kısmen güncelliğini kaybetmiş daha eski izahlar şunlardır: T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903; De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London, 1929. Yararlı bir biyografik giriş de şudur: P.J. de Menasce, *Arabische Philosophie* (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, 6), Bern, 1948. Arapçaya tercüme yapan Hıristiyan mütercimler için mükemmel bir bilgi özeti şudur: G. Graf, *Geschichte der Chrstlichen Arabischen Literatur*, c. II, (Vatican City, 1947) – tek tek isimler altındadır. Daha fazla bilgi şurada bulunacaktır: Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962, bölüm 5,10,15. Şununla da karşı: R. Walzer "New Light on the Arabic translations of Aristotle", *Oriens*, VI. (1953), 91-142.

findan yürütüldü, ancak ailenin diğer fertlerinin adı, sonradan duyuldu.²

765'ten başlayıp ileriye doğru giden yıllarda, saray çevresinde, Bermekî vezirler ailesi gibi kişiler tarafından desteklenen Yunan biliminin bütün yönlerine ilgi arttı. Yunan biliminin meşhur koruyucuları ve meraklıları Harun Reşid (saltanatı 786-809) ve oğlu Me'mun (saltanatı 813-833)'du. Bahsedilen bu üç halifenin ve onlardan hemen sonra gelen halifelerin saltanatları zamanında, Yunanca kitapların Arapçaya (genellikle, Hristiyan okullarının zaten sahip olduğu Süryanice tercümelerden) tercüme işiyle bir başlangıç yapıldı ve birkaç cesaretli kişi, Grek fikirleriyle İslâmî fikirleri birleştirmeye teşebbüs etti.

Tercüme faaliyetinde üç ana safha ayırt edilebilir:

a. Birinci safha yukarıda anlatıldı. Burada öncelikle, bilimi ve mütercimleri koruma görevi düzensizdi; fakat Me'mun, hem bir kütüphane ve hem de bir kitap istinsah ve tercüme merkezi olan "hikmet evi" (*beyt el-hikme*)ni kurmak suretiyle meseleye bir kuruluş temeli kazandırdı. 850'de Yunan tıbbî metinlerinin birçoğu ile Aristo'nun ve diğer filozofların eserlerinin bir kaçı Arapçada zaten mevcuttu. Mademki, bu disiplinlerle ilgili Arapça bir bilimsel lügat meydana getirilmek zorunda kalındı; o halde, daha muğlâk olan eserlerin bazıları hâlâ tam olarak anlaşılmıyorsa bile, yine de dikkate değer ölçüde bir başarı vardı.

b. İkinci safha, Huneyn b. İshak (808-873 tarihleri arasında yaşadı) ile oğlu ve diğer öğrencilerin safhasıdır. Huneyn, Arap ırkındandı; Basra'da gramer, Bağdat'ta tıp tahsili yapmış ve sonra İslâm İmparatorluğunda olduğu kadar Bizans İmparatorluğunda da epeyce seyahat etmişti. O, seyahatinden, mükemmel bir Yunanca bilgisi ve kıymetli bir el yazması eserler koleksiyonu ile döndü. Onun tercümede ilmi standardı en yüksek seviyedeydi. Ona göre, bir tercüme için yapılması gereken ilk şey, Yunanca metnin tam bir edisyon

kritiğini ortaya koymaktı. Genellikle, Huneyn ve okulunun tercümeleri yeni bir doğruluk ve anlayış seviyesine ulaştı. Tercüme faaliyetinde,

c. Üçüncü safha aşağı yukarı onuncu yüzyıla tekabül eder. Arapçada orijinal felsefi yazıların gelişmesinden dolayı, problemlerle ilgili daha derin bir anlayış ve daha zengin bir bilimsel lügat vardı. Eski tercümelerin bazısı (Huneyn'in de yapmış olduğu gibi) yeniden gözden geçirildi. Bununla beraber, yapılan bu yeni tercümeler, doğrudan doğruya Yunanca-dan değil daha önce yapıldığı gibi yine Süryanicedendi.

İslâm dünyasında bağımsız felsefi hareketin gelişmesi esasen tercüme çalışmasının dışındaydı. Bu hareketin içinde çeşitli *temayüller* vardır. Bohtişulu ailenin halifenin sarayına bağlılıklarıyla birlikte, Cündi Şapur'un tıbbi geleneği Bağdat'ta kök salmaya başladı. Saray doktorunun denetimi altında bir hastane vardı ve burada tıbbi öğretim yapıldı. Belki felsefede de birtakım dersler verilmekteydi; şüphesiz devrin bütün doktorları felsefe eğitimi gördü.

İkinci önemli *akım*, İskenderiye'nin felsefi geleneği idi. Esas itibarıyla bir Yunan müessesesi olan İskenderiye'deki büyük üniversitenin, Mısır'ın Kıptice konuşan sahil gerisindeki bölgesiyle asla yakın ilgisi olmamıştı. Arap fetihlerinden önce, Yunancanın yerine Süryanicenin geçmeye başlamış olması önemlidir. Belki bu son olay, geri kalan Yunanca konuşan öğretmenlerin (Süryanice ve Kıptice konuşanlardan ayrı olarak) geri durmalarına yol açtı. Belki üniversite, Mısır'da devam edemeyecek derecede küçüldüğünde, Süryani bilimi ile zaten mevcut olan münasebeti, şüphesiz, yaklaşık 718'de, bu üniversite için yeni bir yer olarak Antakya'nın seçilmesinde etkili oldu.

Aşağı yukarı 850'lerde başka bir hareket daha vardı; bu kez o, batı istikametinde (Musul yolunun yarı yerinde bulunan) Harran'a yönelmişti ve 900 yılına doğru diğer bir hareket de Bağdat'a yönelmişti. Aslında bu hareketler, felsefi geleneğin canlı taşıyıcıları olan öğretmenlerin hareketleriydi; bu-

nunla beraber onların bazı durumlarda kütüphanelerini de birlikte götürdükleri rivayet edilir. Bu gelenekle ilgisi olan büyük filozoflar hakkında 850'den itibaren bazı şeyler bilinmeye başlanır. Bilhassa, onuncu yüzyılın son çeyreğinde Bağdat'ta Ebû Süleyman el-Mantikî es-Sicistânî'nin evinde toplanan hareketli bir felsefî grup vardı.³

Hakkında pek fazla bir şey bilmediğimiz başka akımlar da vardı. Harran'da Sâbiiler denilen bir fırka Yunan felsefesiyle ilgili bazı incelemeler yapmış ve bu fırkanın bazı fertleri Bağdat'taki tercüme çalışmalarına ve felsefî harekete karışmıştı. Bununla beraber, Antakya'dan Harran'a nakledilen bu üniversitenin ayrı olduğu ve Hristiyan idaresi altında bulunduğu anlaşılıyor. Halifeliğin doğu kısmında Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî gibi bir zâtın ortaya çıkmasını sağlayan bazı felsefî çalışmalar da vardı. felsefî eserlerin Cündi Şapur'da ve başka yerlerde Farsçaya çevrildiği muhtemel görünüyor; ancak, Aristo'nun eserlerinin Farsçadan Arapçaya çevrildiği görüşünün bir temele dayanmadığı ortaya çıkmıştır.⁴

Bu felsefî harekete karışmış bulunan kişiler nasıl kişilerdi?

Onlar kimlerdi?

Toplumdaki mevkileri neydi?

Niçin felsefeyle ilgilenmişlerdi?

Her şeyden önce (onların arasında), Mansûr ve Me'mun gibi halifeler vardı. Bu halifeler İmparatorlukları içerisinde geliştirilmekte olan "yabancı bilimleri" öğrenirken, onlardan elde edilmesi gereken en pratik yararları kazanmak istemiş olmalıdırlar. Tıbbî tedavinin belli yararları vardı ve bundan dolayı felsefî harekette doktorların büyük bir rol oynamış olduğu görülür. Astrolojiye de pratikte büyük önem verilmekteydi ve bugünkü astroloji ve astronominin bir karışımı çok

3 Max Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad; ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und Medizinischen Unterrichts bei den Arabern", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1930, Philosophisch-historische Klasse, 389-429.

4 P. Kraus, "Zu Ibn al-Muqaffa", *Rivista degli Studi Orientali*, XIV. (1933-1934), 1-20. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

işlendi. Matematiğin de pratik yararı vardı. Aynı şey, felsefe için söylenemeyebilirdi; fakat Yunan biliminin diğer dallarıyla yakinen bağlantılı olduğu için, felsefe de dâhil edilmiş olabilir. Her hâlükarda felsefe bu yeni, heyecan verici ve bazı cihazlarda 'yüksek' kültürün bir parçasıydı.

Me'mun'un Mütezili olarak bilinen İslâm kelâmcılarından oluşan bir dostlar ve müşavirler grubu vardı. Bunların bazıları Müslüman olmayanlara karşı tartışma yoluyla İslâm'ı savunmuş, dolayısıyla çok geçmeden, Yunan mantığının ve diğer Yunan felsefî fikirlerinin bu gibi tartışmalardaki faydasını kavramışlardı. Bu sebepten, onlar, cesaretle fikrî mütalaaya giriştiler ve geleneksel İslâmî doktrinleri, daha muhafazakâr kelâmcıların hoş olmayan yorumlarına karşı Yunan fikirlerine dayanarak izah ettiler. Onlar, bu eserin daha sonraki bir bölümünde daha etraflıca tartışma konusu edilecektir. Burada, bu kısa açıklamadan sonra, onlar, bir tarafa bırakılabilir; zira onlar filozof değildirler; bilakis sınırlı bir yere kadar Yunan fikirlerini kullanan kelâmcılardır.

Me'mun devrinden daha sonraki bir devirde, vilayetlerdeki küçük yöneticilerin felsefe öğrencilerini ve diğer Yunan bilimlerini himâye ettikleri görülüyor. Bazı hallerde, onlar, bilhassa bir insanın tıp bilgisiyle ilgilenmiş olabilirler; hâlbuki hiçbir zaman doktorluk yapmamış olan Fârâbî (aşağı yukarı 945'te) Suriye'de Seyf ed-Devle'nin sarayında çok ilgi görmüştü. Böyle bir durumda mahalli yönetici, halifenin sarayı ile rekabet ediyor olabilir; fakat bu yöneticinin, fukahâdan belli ölçüde bağımsız olmayı devam ettirmek istemiş olması da düşünülebilir (bununla beraber, bu daha derin araştırmayı gerektiren bir husustur).

Burada, felsefî harekete karışmış bulunan birçok Hristiyan hakkında hiçbir şey anlatılmayacaktır; zira onları harekete geçiren sebepler, ancak, Hristiyanlıkla felsefe arasındaki münasebetlerin tarihî seyri içinde anlaşılabilir. Hristiyanlığın bazıları doktor olarak hayatlarını devam ettirdiler; diğerleri ise ruhani (kiliseye ait) müesseselerde mevki sahibiydiler.

Burada, üzerinde dikkatimizin toplanması gerektiği nokta, Müslüman filozoflar silsilesi ve her birinin toplumdaki yeridir.

1. Bu filozoflardan ilki, yani “Arapların filozofu” olarak bilinen Kindî⁵ (800-866 veya 873), Kûfe valiliğine kadar yükselen resmi görevleri elinde tutmuş olan bir Arap ailedendi. O, bizzat halifenin sarayına bağlıydı ve halifelerden birinin oğlunun özel hocasıydı. Muhtemelen, kendisinin uzmanı olduğu Yunan bilimleriyle ilgili başlıca kitapların oluşturduğu büyük bir kütüphanesi vardı. Kütüphanesi bir saray entrikasının sonucu olarak, ona eziyet vermek için Basra'ya nakledildi, ama sonradan eski haline getirildi.
 2. Kindî'nin bir öğrencisi olan Ahmed b. et-Tayyîb es-Serahsî (ö. 896) ileride halife olacak birinin özel hocalığı da dâhil, halifenin sarayında idâri ve diğer mevkilere sahipti; bununla beraber, felsefe hakkında yazacak kadar vakti de vardı.⁶
 3. Eski İskenderiye Üniversitesinin Harran'dan Bağdat'a naklinden sonra İbn Karnîb denilen bir zâtın (900'den hemen sonra ?) üniversitenin başına geçtiği söylenir. Onun babası ve kardeşi matematikçydiler ve astronomi üzerine eser yazmışlardı; onun bizzat kendisinin ise hem bir kelâmcı (*el-Mutekellim*) ve hem de bir “tabiat bilgini” olduğu söylenir. Bununla beraber o, hayatını bir *kâtip* (veya devlet memuru) olarak kazandı.
 4. Avrupa'da Rhazes (865-923 veya 932) olarak bilinen büyük hekim Râzî, hayatının ilk dönemlerini Rey'de
- 5 Tam isim: Arap Kindâ kabilesinden Abu-Yûsuf Ya'qûb İbn-İs'hâq. Onun hayatı ile ilgili kaynaklar Muhammed Abd-al-Hadî Ebû-Rîda tarafından tetkik edilir. *al-Kindî wa-Falsafatu-hû*, aynı zamanda *Rasâ-îl al-Kindî al-Falsafîyya*'ye giriş olarak da basılmıştır (her ikisi de 1950/1369'da Kahire'de yayımlanmıştır). Başlıca Arapça biyografik kaynaklar ve modern ele alışlar *GAL* ve *GALS*'ta her yazarın ismi altında sıralanır. İkinci baskısı yapılmakta olan *Encyclopaedia of Islam*'da büyük yazarların notları mevcuttur. Aşağıdaki listedeki filozofların çoğu Meyerhof'un *Von Alexandrien...* adlı eserinin 413-427. sayfalarında anlatılır.
- 6 Krş. İbn an-Nadîm, *Fihrist*; keza al-Mas'ûdî, *Murîj adh-Dhahab*, Paris, 1861, VIII. 179 vd.; Yâkût, *Irshâd al-'Arîb*, I. 158 vd.

(bugünkü Tahran'ın yanında) geçirdiği halde; eğitimi-ni Bağdat'ta tamamladı. O, Bağdat'ta bir hastanede ve taşraya ait birkaç yöneticinin saraylarında doktor ola-rak çalıştı.

5. "İkinci Muallim" Fârâbî (873-950) (Birinci Muallim Aristo'ydu), Türkistan'da doğdu; fakat sonunda Bağ-dat'a geldi; felsefe ve diğer Yunan bilimlerini tahsil etti. İhtiyaçlarını nasıl temin ettiği açıkça bilinmemektedir; fakat zâhidâne bir hayat yaşayıp az şeye ihtiyaç his-setmiş olabilir. Son yıllarında o, Halepli Seyf ed-Devle (saltanatı 944-967)'nin sarayında kalmakta, kitap yaz-ma ve ders vermeyle meşgul olmaktaydı.⁷
6. Çokça seyahat etmiş olan kitapçı İbn Nedim (ölüm yılı 996), felsefi halkadan uzak değildi ve onun (kendisin-ce bilinen mevcut bütün Arapça kitaplar ve yazarları hakkında biyografik notlarla birlikte bilgi veren) *Fih-rist*'i veya *Katalogu*, burada anlatılan felsefi hareket dâhil, birçok konu hakkındaki bilginin bir kaynağıydı.
7. Daha az önemli bir şahsiyet de "iyi vezir" lakabıyla bi-linen Ali b. İsa'nın oğlu İsa (ö. 1001) idi. O, halifelerin bir kâtibi olup İslâmî ilimleri, bilhassa Hadisi öğren-meye çalıştığını kesin olarak bildiğimiz, felsefi halka-larda yer alan birkaç kişiden biriydi.
8. En azından, yaklaşık 980'den itibaren Bağdat'ta, man-tıkçı, Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 1001'den sonra-dır)'nin evinde toplanan çok değişik kesimlerden oluşan felsefi bir "halka" gelişti. Yunan bilimlerinin biri veya diğerleriyle ilgilenen birçok farklı evveliyatlara sahip öğ-renciler bir araya geldiler ve edebiyata, ilme ya da fel-sefeye ait konularda tartışmaya koyuldular. Ebû Süley-man'ın, Buveyhî hükümdarı Adud ed-Devle (Bağdat'ta saltanatı 977-983)'nin gözüne girdiği halde, evindeki toplantılardan başka hiçbir resmî görev almayıp bilakis bir *uzlet* içerisinde yaşamış olduğu anlaşılmaktadır.

7 Arapça kaynaklar Mustafa 'Abd-ar-Razzâq Pâshâ. "*Faylasûf al-'Arab wa-l-Mu'allim ath-Thâni*" (Cairo, 1945/1364)'de özetlenir.

9. Bu tartışmaların bazısı toplantıyı tertipleleyen ev sahibinin (Ebû Süleyman'ın) genç arkadaşı Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 1010'dan sonradır) tarafından anlatılmıştır. Bu zât, Mûtezilîlere meyyal bir İranlıydı; bir filozoftan ziyade bir yazardı ve İslâm hukukunun bazı konularını da bilirdi. Meslek itibarıyla o, daha sonraları Bağdat'ta ve illerde vezirlere ve diğer saray memurlarına kâtip olarak hizmet eden bir yazıcı ve müsten-sihti.
10. Sonradan Müslüman olmuş bir Hıristiyan olan İbn Hammar (ö. 1017), daha sonraları doğuda Hârizm ve Gazne saraylarında bulunan bir doktor ve filozoftu.
11. Tam bir filozof olmayan diğer bir kişi, birkaç vezirin kâtibi ve kütüphanecisi olan İranlı Miskeveyh (ö. 1030) idi.
12. Büyük bir felsefî kabiliyete sahip olan diğer bir kişi de "sahip" lakabıyla bilinen, Rey'de bir kâtibin oğlu olup yine orada vezirliğe kadar yükselip kendisini yarı bağımsız hale getiren İbn Abbâd (ö. 995)'di.
13. Muhtemelen Hind ırkından bir İranlı olan İbn Hindü (ö. 1018'den sonradır) İran prenslerinin bir kâtibiydi.
14. Belki diğer bir İranlı olan büyük İbn Sinâ veya Avicenna (980-1037), Sâ mânî hanedanının saltanatı sırasında Semerkand bölgesinde küçük bir idarecinin oğluydu. Geleneksel bir İslâm eğitimi gördüğü halde, onun felsefeye ilk merakını bir Fâtîmî propagandacısı uyandırdı. Başka bir bilinmeyen öğretmen de ona Yunan filozofları ve bilim adamlarının eserlerini tanıttı ve o, eserlerin içindekilere tamamen hâkim oluncaya kadar onları kendi kendine okumaya devam etti. Tesadüfen Fârâbî'nin bir kitabını ele geçirmesi, ona felsefî gelişmesini tamamlayan yeni bir görüş kazandırdı. O, XI. yüzyılın başlarındaki kargaşalı dönemlerde çeşitli saraylarda yüksek bir devlet memuru olarak çalıştı.⁸

8 Biyografi için A. J. Arberry "Avicenna: His Life and Times", G. M. Wickens *Avicenna: Scientist and Philosopher*'in içinde, London, 1952, 9-28.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://iranitey.org>

15. Bu adamlardan kısa bir zaman sonra, Kahire'de, hoca-sız olarak, kendi kendine öğrenmiş bir doktor ve filozof olan İbn Rıdvan (ö. 1061) ortaya çıkmıştır.⁹
16. Ebû'l-Hasan Sâid Hibâtallah (ö. 1102) Bağdat'ta bir hastanede görevli bir doktor ve aynı zamanda da bir filozoftu.
17. Bu son ismin yanı Ebû'l-Hasan'ın bir öğrencisi olan İbn Cezle (ö. 1100) aslında bir Hristiyan'dı; fakat mantıkta üstadı olan Mütezili Ebû Ali İbn el-Velid tarafından Müslüman olmaya ikna edildi. O, sonradan mahkemede bir resmi görev elde etti.

Bu listede açıkça göze çarpan şey, Yunan bilimlerinin ve yeni İslâm felsefesinin taşıyıcılarının İslâmî "din-ilmi"nin taşıyıcılarından tamamen farklı olduklarıdır.

Sadece birkaç durumda felsefede yetki sahibi olan bazı kişilerin ileri bir Hadis veya şeriat tahsili yapmış oldukları rivayet edilmektedir; hatta bu birkaç kişinin bile bu konuda fazla ilerlemediği söylenebilir. Bundan başka, doktor olmadan veya bir sarayda bir koruyucu bulmadan felsefî çalışmalara devam eden kimseler, bu çalışmalarıyla geçimlerini temin etmeye muktedir olamayıp, ancak kâtip olarak çalışmak veya daha mütevazî bir tarzda çalışmak zorunda kalıyorlardı. felsefenin ulaştığı mevcut gelişmenin mümkün olabilmesi için onların arasında birçok "şevkli" kişi bulunmuş olmalıdır.

Felsefî hareketle "kâtipler" veya devlet memurları sınıfı arasındaki bu yakın bağ, X. ve XI. yüzyıllarda onları felsefeye çeken bu güçlü ilgi ile VIII. yüzyılda onların Maniheizm'e (Mani dinine) gösterdikleri ilgi arasında herhangi bir münasebetin bulunup bulunmadığı sorusunu akla getirmektedir. O halde, muhtemel görünüyor ki, Sâsânî devrinden beri İran-Irak karışık kültürünün taşıyıcıları olduklarının farkında olan "kâtipler sınıfı", tehlikeli bir rakip olma riski taşıyan ve geli-

9 J. Schacht ve M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Cairo, 1937. Bununla ilgili kısa bir not Schacht tarafından ZDMG 90 (1936), 526-545'te verilir.

şen İslâm fukahâ sınıfını tenkit etmek maksadıyla Maniheizm'de bir temel buldular.¹⁰

X. ve XI. yüzyıllarda bu rekabet, hâlâ mevcuttu ve felsefe de *tenkit* için bir esas temin edebilirdi; fakat bundan sonra gelen bölüm, fukahâ üzerine bir hücum olarak adlandırılabilen, ancak nefsinin müdafaa maksadıyla kendini haklı çıkarmaya teşebbüsten ibaret olan küçük bir faaliyetin bulunduğu gösterecektir. Eğer yukarıdaki düşüncede, felsefeyle ilgilenen hükümdarların, fukahâya bağımlılıklarını azaltmayı arzu ettiklerine dair bir şey olsaydı, onların kâtip-filozofları desteklemeleri, bunların bağımsızlığını devam ettirme çabasıyla birleştirdi. Bu paragrafta söylenilenin hepsi bir dereceye kadar tahminidir; fakat bu, kâtiplerle *felsefî hareket* arasında bir bağın söz konusu olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bu durumun özü, İslâm İmparatorluğunda, biri eski Yunan eğitim sistemi, diğeri de yeni İslâmî eğitim sistemi olmak üzeri iki ayrı eğitim sisteminin bulunmasıydı. Bu durum, Kahire'deki Ezher Üniversitesi gibi üniversitelerdeki şöhret ve itibarıyla geleneksel İslâm eğitim sisteminin ve Batı sitili üniversitelerde en yüksek noktaya ulaşan bir modern sistemin birlikte bulunduğu geçen asır zarfında, çoğu İslâm memleketlerindeki durumdan farklı değildi. Bununla beraber, bu benzerlik üzerinde fazla ısrar edilmemelidir. Orta Çağlarda çok daha az teşkilatlanma vardı; bilhassa Yunan bilim ve felsefe öğretimi, hastanelerde yapılan öğretim hariç, diğer bütün yerlerde hemen hemen hiç organize olmamıştı; dolayısıyla, bir bakıma, benzer düşüncedeki kişilerin oluşturduğu bir grubun varlığı dışında, Bağdat'ta felsefî bir okulun veya fakültenin varlığından bahsetmede haklı olup olmayacağımız şüphelidir. Bununla beraber, şüphesiz böyle bir grup mutlaka vardı ve onların düşüncesinde de şüphesiz devamlılık vardı. Onlar hakkında daha fazla bir şeyler söylemeye çalışmadan

10 Krş. *Integration*, 120-123; keza H. A. R. Gibb, "The Social Significance of the Shu'ûbiya", *Studia Orientalia Ioanni Pedersen... dicata*, Copenhagen, 1953, 105-114. Nizâm-al-Mülk, Gazneli Mahmud'un, "Iraklı kâtiplerin çoğunun sapık fırkalara ait olduklarını ve Türk yararlarını baltadıklarını" söylediğini ortaya çıkardı. (*Book of Government*, 69).

önce, onların bizzat kendilerinin söyledikleri bazı şeyleri göz önünde bulundurmalıyız.

2. FELSEFİ FİKİRLERİN SOSYAL DURUMLA İLGİSİ

Bu araştırmanın temel görüşlerinden biri, insanlar farkında olsunlar veya olmasınlar fikirlerinin, sosyal olguları ve sosyal arzuları yansıtmasıdır. Platon da, bizim burada üzerinde durduğumuz problem hakkında görüş belirtmiş ve 'Devlet'te, bir ferdin yetenekleriyle toplumun sınıfsal yapısı arasındaki benzerliğe önem vermiştir. Platon'a göre *ideal devlet*, aydınların yöneten sınıf olduğu devletti ve bu görüşe uygun olarak o, küçük bir devletin hükümdarını bir "filozof-hükümdar" yapmaya çalıştığı ölçüde politikayla meşgul oldu. Bununla beraber, o da, bu ideali, uygulamada gerçekleştirmenin zorluğunun farkındaydı. Onun düşüncesinde, "değişmeyen formlar dünyası" ile, bu gelip geçici dünya yani "meydana gelme ve yok olma dünyası" arasında ayırt edici diğer bir çizgi daha vardır.

Onun düşüncesinin bu cephesine göre, zihnin veya akıl vs.nin -dolayısıyla aydının- *asıl işi*, mekân ve zamanın değişebilen şeylerini kontrol etmede değil, bilakis, değişmez formlarla meşgul olmadadır; diğer bir ifadeyle, aydın, politikaya katılmaz ve halka ait meseleleri ehline terk eder. *Devlet'teki* mağara istiaresi, mağarada görülen gölgelerin gerçekliklerini bilen filozofların bu gölgelerle meşgul olurken, niçin filozofça düşünmeyen kimselerden çok kere daha başarısız olduklarını açıklamaya teşebbüs eder. Platon'un yaşadığı dönemden bin yıllık bir süreden daha fazla bir süre geçtikten sonra, Yunan felsefi geleneği, kendisini Müslümanlara zorla kabul ettirdiğinde, Platon'un düşüncesinin bu cepheleri bu gelenekte hâlâ mevcuttu¹¹ ve filozofların Helenist ve Bizans toplumundaki konumu, onların İslâm toplumundaki yerini tespit etmede, önemsiz de olsa, bir faktördü.

11 Walzer, "Islamic Philosophy" 127-130'da Arapların asıl temaslarının, hâlâ eksik olarak bilinen, daha sonraki Yunan felsefesiyle olduğunu ısrarla belirtir.

(a) Râzî

İslâm felsefî düşüncesinin sosyal hayat üzerindeki dolaylı etki ve yansımalarını mütalaa ederken, Kindî'den daha genç olmasına rağmen Râzî (ö. 923 veya 932) ile başlamak uygun olur. O, Proclus'un etkisinde diğer büyük İslâm filozoflarından daha az kalarak, onlardan bir dereceye kadar ayrılır.

Râzî, Platonik *ruh kavramını* aklın üstünlüğünü imâ eden üç kısma ayrılmış¹² olarak kabul eder ve onun, tutkuların akıl tarafından kontrolü hakkında söyleyecek çok şeyi vardır. Akıl bütün medeni hayatın da kaynağıdır:

Allah bize akıl verdi; akıl vasıtasıyla bilhassa bizim elde edebildiğimiz en büyük yarar, hem geçici ve hem de ebedi şeyleri yapmaya muktedir olmamızdır. O, Allah'ın en büyük ihsânıdır. Bizim için hiçbir şey ondan daha yararlı olamaz. Akıl vasıtasıyla biz, yabani hayvanlardan daha üstünüz ve onlara boyun eğdirir, onları hem kendimize hem de kendilerine yararlı şekillerde kullanırız. Akıl vasıtasıyla biz, bizi yükselten, hayatımızı güzelleştiren ve zenginleştiren her şeyi kavrar ve yine onunla gönlümüzün arzusunu elde ederiz. Akıl vasıtasıyla biz, gemilerin nasıl yapılacağını, nasıl yüzdürüleceğini öğrenir ve bu yolla okyanuslar ötesindeki topraklara ulaşırız. Akıl vasıtayla biz bedenlerimize büyük yarar dokunan tıp sanatını ve diğer yararlı sanatları elde ederiz. Akıl vasıtasıyla biz, neyin belirsiz neyin çok uzak ve neyin gizlenmiş olduğunu anlar ve yine onunla biz, yeryüzünün ve gökyüzünün biçimini, güneşin, ayın ve yıldızların büyüklük, uzaklık ve hareketlerini biliriz. Akıl vasıtasıyla biz, anlayışımızın zirvesi ve saadetimizin baş kaynağı olan Yaratıcı'yı biliriz. Hülâsa, aklımız olmasaydı, hayvanlardan, çocuklardan ve delilerden farkımız olmazdı.¹³

Toplum hayatının yapısına aklın katkısında bulunduğunun farkına varılmasına rağmen, Râzî, aklın siyasi işlerde yol göstermesi ve onları kontrol etmesi gerektiğine hiç rıza göstermez. O, halka, siyasetle uğraşmak suretiyle statülerini yükseltmeye çalışmamalarını tavsiye eder. O, orduda veya devlet hizmetinde hiç görev almadığını, fakat sadece hükümdar hastalandığında onu tedavi ettiğini ve ona sağlıkla ilgili öğüt verdiğini söylemek

* Proclus: M.S. 410-485, Yenieleflatuncu bir filozoftur.
 12 P. Kraus, *Abi Bakr... Raghensis Opera Philosophica* Cairo, 1939, I, 27; A. J. Arberry, *The Spiritual Physick of Rhazes*, London, 1950, 29.
 13 Kraus'un serbestçe tercüme edilen eserinin 18. sayfası; krş. Arberry. 20.

suretiyle, maruz kaldığı, hükümdarlara yakın olma ithamı karşısında kendisini savunur. O, servetini artırmayı amaç edinmedi; bilakis sade bir hayatla yetindi ve biz onun, devamlı olarak kendi tıbbî ve diğer bilimsel çalışmalarıyla ve çok sayıdaki kitaplarını yazmakla meşgul olduğunu biliyoruz. Onun ideali, “felsefî hayat” diye adlandırdığı zihnî faaliyete dayalı bir hayat yaşamaktır. Ruhun *aklî kısmı*, “dünyanın harikasını ve ihtişamını görüp, onun üzerinde murakabeye dalıp, ona hayranlık duymadıkça ve içinde bulunduğu her şeyle, bilhassa içinde kendini ve ölümden sonra kendi biçim ve durumunu bulduğu bedenle ilgili doymaz bir bilgi arzusunun sahip olmadıkça” kendisinin gerçek tabiatına ulaşamaz.¹⁴

Siyasi hayat hakkında onun söylemek zorunda olduğu en olumlu şey, “Dünyevî İlerlemenin ve Siyasi Gücün Belirtileri” başlığını taşıyan küçük bir makalededir. Bunun konusu, bazı kimselerin, insanların hükümdarı olarak seçilip ayrıldığıdır. Tabiat, onlara *asalet* ve belki, diğer kimseleri peşlerinden sürükleyen, kendilerini onlara lider olarak kabul ettiren bir *kişisel çekicilik* gibi kişilik özellikleri bahşetmiştir. O, böyle kimselerin gerçekten *bilfil* yönetmeleri gerektiğini doğru ve haklı bulur. Bunda, onun *kaderciliğe* meyletmekte olduğu görülüyor; zira “tabiat” tarafından belirlenen bu farklılıklar hakkında kaçınılmaz bir şey vardır. Bu, onun akıl hakkındaki genel görüşüyle tam olarak uyumlu değildir. Bununla beraber diğer zamanlarda o, *aklın bütün insanlara eşit olarak bahşedildiğini iddia eder* ve buna dayanarak, o, “peygamberler gönderen” tanrı anlayışına itiraz eder; zira bunlar bazı kimselere bilgi verirler ve diğerlerine vermezler. Bu, toplumun mevcut İslâmî esasına zımnen bir hücumdur.

Genellikle, Râzî'nin Platonculuğu, kendisinin önderlik etmekte olduğu hayat türü yani toplumun takip ettiği esas yoldan ayrı bir yol takip eden bir aydın hayatı, bilhassa bir bilimsel hayat için bir gerekçe teşkil etmektedir. Felsefesi, onu önemli bir şey yapmakta olduğunu düşünmeye ve hissetmeye muktedir kıldı. Râzî, kendisinin en yüksek veya “rasyonel

14 Kraus, 29; Arberry, 31.

parça"sının, kendi özel hayatını yaşamasına müsaade ediyordu. Bunu başka şekilde ifade edersek, insan hayatının amacı, mümkün olduğu kadar, *Tanrıya benzer olmaktır*, şöyle ki, Tanrı her şeyi bilen; herkese *âdil* davranan ve herkese acıyandır; o halde, insan; *bilgisini, adaletini ve merhametini geliştirmeye gayret etmelidir*.¹⁵ Görüyoruz ki, bilgi ilk sırada geliyor. Bugün, on asrı aşkın bir süreden sonraki avantajlı noktamızdan baktığımızda, biz, Râzî'nin gerçekten İslâm toplumunun hayatında önemli bir rol oynadığını görebiliriz; fakat onun teorisi, ne kendisinin gerçekten başardığı bütün şeyleri izah etti ne de kendisi onun tam öneminin farkına vardı.

(b) Kindî

İslâm felsefesinde (Aristo mantığı esasına dayanan ve kabaca Yeniplatonculuk olarak tanımlanan) en belirgin ve en önemli çıkış, Kindî (ö. 866) ile başlar; Fârâbî ve İbn Sînâ'ya kadar uzanır. Kindî'nin düşüncesiyle Râzî'nin düşüncesi arasında birçok benzerlikler vardır. O, tutkuları kontrol etmeyi aklın veya daha ziyade ruhun fonksiyonlarından biri olarak düşünür ve tutkuların veya *hissi arzuların* hedefi olan "geçici şeyler"le, *rasyonel arzusun* hedefi olan "daimi iyi" arasındaki farkı önemle beyan eder.

Diğer taraftan, onun ruh (*nefs*) anlayışı, daha çok gelişmiş olup, Râzî'ninkinden daha çok Aristocudur. Ruhun öfke ve şehveti kontrol altında tutması, ölümden sonra devam etmesi, temizlendiğinde eşyanın gerçek bilgisine sahip olması ve gerçek meskeninin daha yüksek olan "ilahî dünya"da (*âlem er-rubûbiyye*) bulunması, Kindî'nin *Ruh (Nefs) Üzerine Dene-me* adlı eserinde önem verdiği noktalar arasındadır.¹⁶ Bu, Râzî'den farklı değildir; fakat onun *Akl Üzerine Deneme* adlı eseri, açıkça Aristocu olup Fârâbî'nin aynı başlıklı, daha tam olan eserine öncülük eder.¹⁷ Sudûr (*feyz*) kavramından sık

15 Kraus, 108; Arberry, 14.

* Risâle fi'n-Nefs

16 *Resâ'il al-Kindî al-Falsafîyya*, 272-280.

" Risâle fi'l-'Akl

17 *Risâla fi'l-'Aql*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1938.

sık söz edilir ve Allah'tan, başkalarına etki eden fakat kendisine etki edilmeyen yegâne gerçek fâil olarak bahsedilir.¹⁸

Biz sadece Kindî'ye baktığımız sürece, bu fikirlerle onların sosyal bağlantıları arasındaki ilişki pek açık olarak görülmez; hâlbuki Fârâbî'nin onları nasıl tahlil ettiğine dikkat ettiğimizde, bu ilişki açıklığa kavuşur. Kindî'de göze çarpan şey, felsefe ve İslâmî ilimler arasında herhangi bir çatışma veya gerginliğin bulunmayışıdır. "Peygamberlik kavramı"nı eleştiren Râzî'den farklı olarak, Kindî, devamlı iyi bir Müslüman olarak konuşur. O, sözüne güvenilen kişiler olarak, peygamberlerin getirdikleri bilgiyle "ilk felsefe" veya metafiziğin sonuçlarının aynı olduğunu iddia eder ve Kur'an'ı, Yunan bilimsel dünya görüşüyle yorumlar.¹⁹ Amelî yönden o, aydınlatılmış olan ruhun, Allah tarafından, siyasi işlerin idaresiyle görevlendirildiğini kabul eder.²⁰

Muhtemelen, bütün bunlarda Kindî, yüksek mevkîlerin birçoğuna Mûtezilî görüşlü kimselerin sahip olduğu ve halifelerin de bu istikamette temayüller gösterdiği 820'den 850'ye kadar olan siyasi durumu yansıtır. Mûtezilîler, Yunan felsefesi hakkında az çok bilgi sahibi olan İslâm kelâmcılarıydılar. Bu sebepten, halifelik, gerçekten Kindî'nin tasvip edebildiği bir aydınlar grubu tarafından yönetiliyordu. Kindî, Yunan bilimini çok daha mükemmel olarak öğrendi; kelâmı daha az ilgilendi ve siyasete daha az karıştı. Bu, Kindî'nin eserlerinin, filozoflarla fukahâ arasındaki temel gerginliklerin niçin hiç farkında olmadığını açıklar görünüyor.

(c) Fârâbî

Yenieflatuncu "sudûr" anlayışının İslâm dünyasındaki siyasi etkileri, politika üzerine bir kaç eser bırakan Fârâbî (ö. 950)'nin düşüncesinde açık hâle gelir. Bu anlayışa göre, kâinat, *en yüksek noktada en mükemmel ve en gerçek varlığın bulunduğu; bu varlıktan daha az mükemmel varlıkların meydana*

18 *Resâ'il al-Kindî*, 182-184.

19 *İbid*, 104; 244-261.

20 *İbid*, 278.

geldiği ve bu varlıklardan da, hepsinin en aşağısındakine ulaşılıncaya kadar, daha aşağı bir varlık derecesinin meydana geldiği anlamında, bir hiyerarşiye sahiptir.

Aynı şekilde, Fârâbî, şehrin veya “medenî toplum”un da böyle bir hiyerarşiye göre olduğunu kabul eder. *En yüksek noktadaki, başkan veya lider (reis)dir. Sonra ikinci derecede liderler, daha sonra üçüncüler gelir ve bu sıralama, diğerlerinin peşinden giden fakat kendileri başkalarına önderlik etmeyen kişilerin oluşturduğu en aşağıdaki dereceye ulaşılıncaya kadar devam eder.* En üstün reis, diğerlerine önderlik eden veya onları idare eden ya da kontrol eden, fakat kendisine diğerleri tarafından önderlik edilmeyen veya kendisi idare edilmeyen ya da kontrol edilmeyen kimsedir.

Bu devlet anlayışı hakkında dikkat edilecek çeşitli hususlar vardır. İlk olarak, lideri belirleyen özellikler sadece *aklî* veya *zihnî* değildir. Fârâbî, en üstün liderde bulunması gereken vasıfları kapsayan uzun bir liste verir ve onlar, ahlâkî üstünlükleri ve kişilikle ilgili yetenekleri kapsar. Özelliklerden bir tanesi, Râzî'nin, bazı kimselerin doğuştan lider olarak seçilip ayrıldığı görüşünü hatırlatır. Böylece, akıl kavramını daha da genişletmek suretiyle, Fârâbî, nazariyesini devrinin mevcut siyasi durumuna yaklaştırır; bununla beraber, ileride göreceğimiz gibi, o, kendi devlet anlayışına nadiren gerçekleştirilebilecek bir *ideal* nazarıyla bakar. İkinci olarak, Fârâbî'nin devlet tanımı doğuya mâledilen eski zorba egemenlik fikirlerinden pek uzak değildir. “En üstün lider”, bütün devlet hayatının kaynağıdır. Bu, Orta Doğu'daki bazı *ilk ilahî krallık* fikirlerine tamamen uyar;²¹ aynı zamanda, çağdaş uygulamalara da uygundur.

Şehir halkının liderlikteki veya devlet hizmetindeki dereceleri, onların fitrî istidâdına ve yetiştirilmesine göre ya daha yüksek veya daha aşağıdır. İlk reis, grubu derecelere ayırır ve her gruptaki her adam layık olduğu ya hizmet veya liderlik derecesi içinde yer alır... Reis, bu dereceleri tayin ettikten sonra, farklı bir şey istediğinde talimatnâmeleri yenileyebilir...²²

21 Krş. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948.

22 K. as-Siyâsât al-Madaniyya, Hyderabad (1927)/1346, 53.

“İlk reis”in bu faaliyeti “halife”nininkinin aynısıdır. Abbâsî devletinde (Emevîlerinkinden farklı olarak) *veraset* yoluyla elde edilen *asâlet*, ister İslâm öncesi Arap aristokrasisine isterse *ücret sistemi* ve benzeri ölçülerle *asalet* kazandırılan İslâmî ailelerin şeref anlayışına dayansın, çok az anlam ifade etmekteydi. Abbâsî sarayı, (her ne kadar bazıları sarayda bulunan kimselerin oğulları idiyse de) kişisel faziletleri ve yararları için halife tarafından mevkiler verilen kimselerden ibaretti ve onlar bu mevkilerinden, tıpkı o mevkilere yerleştirelebildikleri kadar da kolay olarak uzaklaştırılabilirlerdi. Onlar halifenin kullarıydılar.

Fârâbî'nin bütün bu görüşleri, lider üzerine vurgu yapan Şiîlerin de görüşlerine yakındır. Buna rağmen, aralarında bir fark vardır; Şiîler tarafından aranılan lider, kendisinin herhangi bir kişisel çabasına bağlı olmayan ve kendisini sıradan kimselerin üzerinde bir kategoriye yerleştiren birtakım *karizmatik* özelliklere sahip bulunan biridir. Fârâbî'nin görüşlerini Şiî anlamda almak mümkündür; fakat buna gerek yoktur ve bu yüzden, onun bu devlet anlayışından kendisinin Şiî temayüllere sahip bulunduğu sonucunu çıkarmak yanlış olur.²³

O halde, bütün varlıkların en üstün Varlık'tan sudûr ettiği fikri, o dönemin bütün ilmini kapsayan *ahenkli bir dünya görüşü* olarak çekiciliğinden başka, kök salmış *zorba idare geleneğine ve kendisinden üstün birisine bağlı olduğu anlayışına sahip, sıradan (eğitilmiş) insanlara cazip göründü*. Bununla beraber, Fârâbî, düşüncesini, devrinin tarihî durumuyla daha iyi uyuştur hâle getirmek için, katı mantıkta birtakım değişiklikler yapar. En üstün lider, bir peygamber-filozof olarak tanımlanır.²⁴

23 Fârâbî'nin bir Şiî olmadığı görüşünün desteklenmesi için Krş. F. M. Najj'âr, “Fârâbî's Political Philosophy and Shî'ism”, (*Studia Islamica*, XIV, 57-72). Şiî lider telakkisi için bkz. *Integration*, 104-110.

24 *K. al-Madîna al-Fâdila*, ed. F. R. Dieterici, Leiden, 1895, 58 vd.; krş. *Siyâsat*, 49, vd.; Bu araştırmanın diğer kısımlarına uygun olması için 'akl' kelimesi (İngilizceye) 'reason' kelimesiyle tercüme edilmiştir; bununla beraber, bu bağlam içerisinde 'intellect' (zihin) kelimesi daha uygun olurdu; çeşitli terimlerin tam anlamlarının tartışılması bizim bu sahamızın ötesindedir; ama bu meselenin daha kolay anlaşılır bir açıklaması F.(azlur-)

(İnsanda fitraten bulunan faal akıl) onun, akli melekesinin, nazari ve ameli, her iki kısmında vuku bulunca ve o, daha sonra da hayal gücünde ortaya çıkınca, o insan kendisine vahiy gelen insandır ve ona faal akıl vasıtasıyla vahyeden Allah'tır; Allah'tan faal akla sudür edeni, faal akıl, müktesep akıl vasıtasıyla onun pasif aklına ve daha sonra da onun hayal gücüne aktarır. Pasif aklına akıtılan şey vasıtasıyla insan, oldukça basiretli bir bilge ve bir filozof olur. Hayal gücüne akıtılan şey ile de o, olacağı önceden haber veren ve şu anda var olan tafsilatları bildiren bir peygamber olur.... Böyle bir kişi, insanlığın en mükemmel ve mutluluğun en yüksek derecesindedir...

Böylece, *en üstün lideri* bir peygamber yapmak suretiyle ortaya çıkarılan zorluk, kabul edilen Sünnî görüşe göre, İslâm Devletinde (Hz.) Muhammed'den beri hiç bir peygamber gelmemiş olmasıdır. Bu bakımdan, Fârâbî, ölümü üzerinden uzun bir zaman geçtiği halde, (Hz.) Muhammed örneğinin takip edilmesini haklı göstermek zorundadır. "İlk reisin" veya peygamber-filozofun yukarıdaki tanımından ve sahip olması gereken *on üç* özelliği kapsayan bir listeden sonra, bu *ilk reisi* "takip eden" "ikinci reis"le ilgili bir açıklama gelir.²⁵ Bu otorite bakımından değil, halef olma bakımından bir ikinciliktir. "Takip eden" (halef olan) anlamında çevrilen Arapça 'yahlufu' kelimesi, bir vekil olarak takip etme, vekâlet etme veya "bir halife" olarak başkasının yerine geçme gibi anlamları da akla getirmektedir. Bu "halef" (*ikinci lider*), *altı* özelliğe sahip olmak zorundadır:

1. O, hikmet sahibi (yani bir filozof) olmalıdır.
2. O, vahyedilen kanunları; âdetleri ve kendinden "öncekiler" tarafından devlet için tesis edilen hayat tarzını (şerâi', sünen ve siyer) bilmeli; hatırında tutmalı ve takip etmelidir.
3. O, prensiplere göre yeni uygulamalar ortaya koymada maharetli olmalıdır.

Rahman, *Prophecy in Islam*, London, 1958. adlı eserinin 1. bölümünde bulunacaktır. "Prudent" (akıllık) olarak tercüme edilen "muta'aqqil" kelimesi için Krş. *Risala fi'l-'Akl*, 7. 5. ve *Fusûl al-Madanî*, s. 84.

25 *al-Madîna al-Fâdila*, 60, vd.; Keza Krş. *Fusûl al-Madanî*, ed. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961, § 54; bu eserde ileri sürülen bu yeni mesele henüz yeter derecede işlenmemiştir.

4. O tamamen yeni olan durumların ele alınışında birtakım tecrübî metotlar ihdas etmede yetenekli olmalıdır.
5. O, kendi politikasını kabul etmeleri için halkı ikna etmede becerikli olmalıdır.
6. O, savaşın zorluklarına tahammül edebilmelidir.

Sonra, Fârâbî şöyle devam eder:

Eğer kendisinde bu şartların tamamını taşıyan bir kişi bulunmaz, fakat biri hikmete (felsefeye) sahip olan ve diğeri de geri kalan özellikleri taşıyan iki kişi bulunursa, o zaman bu şehirde bu iki kişi birlikte lider olmalıdır. Eğer bu özellikler bir grup arasında dağıtılsa, şöyle ki: birisi hikmete, diğeri ikinci özelliğe, diğer biri üçüncü özelliğe sahip olur ve diğer özellikler de böylece paylaşılsa ve bu kişilerin hepsi de buna eşit derecede uygunsa, onlar üstün liderler olmalıdırlar. Bazen; hikmet (felsefe) liderliğin bir parçası olmadığında... faziletli şehir kralsız kalır...

Bu, mevcut devlete belirli bir mesafe içerisinde, *ideal devletin* tanımını verme girişimidir. Dikkat edilecek önemli bir nokta, bütün bu müzakerelerde devletin İslâmî esasının tam kabulünün bulunduğuudur. En üstün lider, peygamber (Hz.) Muhammed'in özellikleriyle tasvir edilmek zorundadır. Hatta Fârâbî gibi bir filozofun nazarında mevcut İslâmî devletin akla uygun bir alternatifi yoktur. Onun kesinlikle korumaya çalıştığı şey, devletin işleminde filozofların fukahânınikiyle mukayese edilebilir derecede bir söz sahibi olması gerektiğidir.

"İkinci lider"ın ikinci ve üçüncü özellikleri, onların yani bu özelliklerin, Hadisçilerden ve fukahâdan olmasını ifade eder gibi görünüyor ve burada imâ edilen şey, özellikler paylaştırıldığında, her bir özelliğin taşıyıcısının yaklaşık olarak eşit olmasıdır. Filozoflar, (sarayda veya devlet hizmetinde) bir mevkiye sahip olup (merkezdeki veya vilayetlerdeki) yöneticilere tavsiyeleriyle etki edebildikleri ölçüde, bu iddiada filozoflar lehine bir hakikat payı vardı; fakat bütüne bakıldığında, onların etkileri azalıyor ve fukahânıniki artıyor olmalıdır.

Yukarıda iktibas edilen parçadan bu sonuç çıkarılırken, başka bir parça; Fârâbî'nin, filozofun görevini fukahânın gö-

revinden daha aslı gördüğünü gösterir.²⁶ Bilgi, faziletli devletin vatandaşlarınca talep edilir; fakat bu, ya “anlama”, yani “aklı kavrayış” ya da “hayal etme” yani “hayalgücüyle anlama” olmak üzere iki tür olabilir. Çoğu kimseler, şehir halkı olarak, mevcut olan şeylerin “nihai prensipler”i ve onların “hiyerarşik düzen”i, “mutluluğun mahiyeti” ve “devletteki en üstün liderliğin mahiyeti” ve “mutluluğa sebep olan belirli fiiller” gibi, bilmeleri gereken şeylerle ilgili bir “rasyonel anlayış”a sahip olmaya muktedir değildirler.

Böyle kimseler için, “yüksek güçler”, peygamberler vasıtasıyla sembolleri ve tasvirleri meydana getirirler ve *bu semboller ve tasvirler, halktan halka ve dinden dine değişebilir; (o sembol ve tasvirlerden) bazıları diğerlerinden daha iyidir; fakat bizzat eşyanın kendisi onların hepsinde aynıdır*. Burada, Fârâbî, mutlak hakikatle uğraşan filozofu, uğraştığı konular sadece izafî hakikat içeren fukahâdan üstün saymaya çalışıyor. Acaba bu, onun, fukahânın filozoflardan bilfiil daha fazla etkiye sahip olduklarının farkında olmasından dolayı mıdır?

Bütün bunlara rağmen, Fârâbî, siyaset konusu üzerine yazan, büyüleyici bir yazardır. O, İslâmî devleti tamamen kabul eder; fakat onu Yenieflatuncu terimlerle yorumlar. O, planında fukahâ için bir yer açmaya çok çaba sarf eder ve bunu bazı parçalarda başarır; fakat diğer zamanlarda o, Yunan geleneğinde, Platonik aydınların hakiki haleflerinin filozoflar olduğuna dair aslı inancını gizlemeyi başaramaz.

(d) İbn Sînâ

Hekim ve filozof olan İbn Sînâ (Avicenna) (ö. 1037) kitaplarına çok şey borçlu olduğunu itiraf ettiği Fârâbî’ye benzer çizgide bir felsefî sistem ortaya koydu. O, genellikle bu iki filozofun daha bilgisi sayılır. İslâmî devlet sisteminin tam kabulü ve Yenieflatuncu bilgi nazariyesi terimleriyle bir “nübüvvet” teorisi” oluşturmaları, bilhassa bu araştırmayı ilgilendiren benzer-

26 K. as-Siyâsât, 55, vd.; mütercimi Fazlur-Rahman, *Prophecy*, 40, vd.

* Yazar, burada sanki “kehânet teorisi” demek istemektedir. Ancak, biz, burada kastedilenin, İslâm kültüründe “nübüvvet veya peygamberlik teorisi” olduğu kanaatindeyiz. (theory of prophecy).

likler arasındadır. Onun bilgi teorisi selefinkinden az da olsa farklı olduğu için, nübüvvet teorisinde de bazı küçük farklılıkların bulunması oldukça normaldir. O, genellikle felsefi düşünceye müsait olmayan, sıradan kişiler için, dinin sembolik biçimde ifade edilmesi gerektiği görüşünü de kabul eder.

Bununla beraber, o, çeşitli şekillerde Fârâbî'den ayrılır. O, genel olarak, siyaset hakkında çok daha az şey söylemiştir. O, galiba "ikinci liderler" meselesini asla müzâkere etmez; fakat onu, peygamberin ölümünden sonra, onun dinî ve sosyal sisteminin devamını sağlamak için, peygamberin görevinin bir parçası olarak kabul eder; orada genelde peygamberin mevkii yüceltilir. Peygamberler, az rastlanan olağanüstü kişilerdir. Peygamberin gerçeği kavrayışı âniden vuku bulabildiği halde, *taklidi* değildir; bilakis *aklîdir*.²⁷ Peygamberin görevi de filozofun görevinden daha aslıdır; zira peygamberin yaptığı iş, devletin saadeti için kesinlikle gereklidir. Bu konuda devletin başarılı olması, sadece peygamberin, sıradan kişilere bile gerekli bilgiyi verebilecek derecede açık ve veciz olan ifadeleriyle sağlanır. Filozofların ifadeleri ise sadece birkaç kişi tarafından anlaşılabilirdiği için, burada filozoflar daha az yararlı görünmektedirler.²⁸

İbn Sinâ ve Fârâbî arasındaki farklılıklar, onların tarihsel durumlarındaki belli farklılıklara bağlanabilir. Fârâbî 950'de öldü; hâlbuki İbn Sinâ'nın hayatı 980'den 1037'ye kadar uza-

27 K. *an-Najât*, Cairo, 1938/1357, 167, vd.; Fazlur-Rahman tarafından tercüme edilen, *Avicenna's Psychology*, Oxford, 1952, 36 vd.; krş. K. *ash-Shifâ'* ("Avicenna's De Anima"), ed. Fazlur-Rahman, London, 1959, s. 248-250 ve index.

28 K. *an-Najât*, Cairo, 304-306.; krş. Louis Gardet, *La Pensee religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, 125-128; Fazlu'r-Rahman, *Prophecy* adlı eserinin 30-64. sayfalarında yararlı bir açıklama verir, ama Fârâbî ve İbn Sinâ'nın görüşlerini ayırt etmez. İslâm Felsefesinin Helenistik kaynaklarını bulurken Fazlu'r-Rahman mükemmel bir çalışma yapmıştır, ne yazık ki, bir veya iki hususta Gardet'e hatalı olarak hücum etmiş ve onların eserlerini nörin tamamlayıcı olduğunu ve çelişkili olmadığını idrak edemmiştir. Bu görüşün kaynağı hakkında soru sormanın yanında, biz, bu görüşü ve bu görüşün çağdaş tarihsel durumla münasebetini kabul etme sebebi hakkında da soru sormalıyız. *Makâsıd* s. 319 vd.'da filozofların görüşlerini özetleyen Gazâlî, İbn Sinâ'ya yakındır ve fukahâdan, Peygamber ve sıradan kimseler arasında orta bir yerde olarak bahseder.

nır. 969'da Tunus Fâtımîleri Mısır'ı fethettiler ve hemen sonra kendilerine başkent olarak Kahire'yi kurdular. Onlar, bütün İslâm toplumunun haklı halifeleri veya liderleri olduklarını iddia ettiler ve vakit geçirmeksizin, "Fâtımî-İsmâîlî propaganda"sını yaymak suretiyle Abbâsî Halifeliğini devirmeye çalışmak için, doğuya casuslar göndermeye başladılar. Şüphesiz bu propaganda, halifelîğe bağlı müstakıl devletleri de tehdit etti. Hatta Abbâsîlerin topraklarındaki Şiîler bile (Bağdat'taki Buveyhî sultanları dâhil) tehdit edildi; zira onlardan hiç birisi pratikte Şiîliğin İsmâîlî şeklini kabul etmedi.

Bundan başka, Fârâbî'nin siyasi felsefesinin çoğu, kendisi bizzat bir Şiî olmadığı halde, Şiîliği ve aslında Fâtımî politikalarını savunmak için kullanılmaya elverişliydi. O, mevcut devletin gerçek lideri veya hükümdarı üzerine ağırlık vermeye yöneldi. Diğer taraftan, İbn Sînâ, "ilahî hikmet"i, gerçek hükümdara akışı ve onun kanalıyla ortaya çıkışı hakkında hiç bir şey söylemez. Onun vurguladığı şey, hemen hemen dört asır önce İslâm dininin ve İslâm toplumunun (Hz.) Muhammed tarafından kurulmasıdır. Bu, Sünnî duruma çok daha yakın olup İsmâîlîlere karşı Gazâlî tarafından takınılan tavırdan pek farklı değildir.

İbn Sînâ hakkında hatırlanacak diğer bir gerçek de, Halifelîğin doğusundaki Buhârâ, Cürcân, Hemedân ve İsfahan gibi çeşitli daha küçük saraylarda göze çarpan bir mevkiye sahip olması, hatta bazen vezir veya baş yönetici olarak bir görev almış olmasıdır. Bu bakımdan, o, istediği kadar politik güce sahipti ve bazen kendisine gelen görev tekliflerini reddederdi. Onun, idareleri altında görev yaptığı hükûmetlerle ilişkisi, Me'mun'un halifelik yıllarına (813-833) rastlayan devirdeki Bağdat Mütezilîlerinininkine benzer.

Bu bakımdan, hem İbn Sînâ'nın hem de Mütezilîlerin, kendi Yunan düşüncesi terimleriyle İslâm hakkında ortaya koydukları yorumun; geleneksel İslâm'ın gerçek bir izahı olduğunu düşünebilmeleri önemlidir (Şüphesiz İbn Sînâ'nın izahı, Mütezilîlerinkinden çok daha felsefî idi). Felsefeye aklı yatkın olan kişiler, fukahâdan daha çok siyasi nüfuza sahip

oldukları kadarıyla, kendilerinin İslâm hakkında ortaya koydukları felsefî yorumu kabul görmüş bir yorum olarak göstermeyi başarmışlardı. felsefî kafaya sahip kişilerin daha büyük siyasi nüfuz aramaya ihtiyaçları bulunmadığından, felsefenin önemini abartmaya da gerek yoktu.

İbn Sînâ, tasavvufa da meyletti. Bunun açıklaması nedir? Bu, bir bakıma, siyasi iktidarsızlığa bir tepki olarak kabul edilebilir mi? O, tamamen iktidarsız değildi; ama çok karışık bir devirde yaşadı ve pekâlâ bir kimsenin yapabileceği herhangi bir iyi işin, onun, şansının seyrindeki ani bir değişiklik ile silip süpürülmeye maruz kalacağını hissetmiş olabilir. İbn Sînâ, otobiyografisinde, Cürcân ve Teberistan hükümdarı olan ve daha sonra hapsedilerek ölen Kâbus'a yaklaşılabildiği noktaya ulaşmayı nasıl başardığını anlatır. Böylece, İbn Sînâ, şüphesiz aydın bir hâminin varlığını tespit etmiş oluyordu.

İbn Sînâ, kalıcı olan itibarın çok azının politik faaliyetle elde edilebileceğini hissetmiş olmalıdır. Bu bakımdan, o, her ne kadar felsefî olsa da, mevcut olan devlet sisteminin devlet adamları tarafından ıslah edilebileceği konusunda asla romantik ümitlere sahip değildir. Bunun yerine o, iç hayatın terbiye edilmesine yönelir. O, bazen, "zâhid", "âbit", "ârif" olmak üzere üç safhadan bahseder ve en son safhayı etraflıca anlatır.²⁹ Bu, açıkça, onun kendi hayatının önemli bir bölümüydü. Bu, kısmen onun tarihsel başarı ümitsizliğinin bir ifadesi olmuş olabilir; fakat öyle görünüyor ki, bu, daha çok hayatın öneminin, tarihin ötesinde bulunması gerektiğinin idrak edilmiş olmasından kaynaklanıyor.

(e) Ebû Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî

İbn Sînâ'ya karşı ters bir tepki, muhtemelen, mantıkçı olarak bilinen Sicistanlı Ebu Süleyman (ö. 1001) tarafından gösterilir. Bunun açıklaması, belki de onun ve evinde toplanan dostlarının çoğunun nispeten siyasi etkilerinin az olduğu ger-

29 K. *al-Ishârât wa-t-Tanbîhât*, ("Livre des theoremes et des avertissements"), ed. J. Forget, Leiden, 1892. 198-207; Fransızca tercümesi: A. M. Goichon ("Livre des directives et remarques"), Paris ve Beyrut, 1951, 483-501.

çeğinde yatmaktadır. Onların, 983'te Buveyhî sultanı Adud ed-Devle'nin ölümünden sonra, yaptıkları toplantıya ilişkin bir rivayet mevcuttur. Bu toplantı sırasında, onlar, İskender'in ölümü üzerine hicviyeler söyleyen on filozofu gayretle taklit etmişlerdi.³⁰ Ebu Süleyman, merhum hükümdarı sert bir dille eleştirmeye başladı ve dedi ki:

Bu şahıs dünyayı yanlış bir teraziyle tarttı ve ona uygunsuz bir fiyat biçti. Ruhunu kaybettiği bu dünyada yeteri kadar yarar elde etmeye çalıştı.

Diğerleri konuştuktan sonra, Ebu Süleyman, hükümdarın öldüğünün ilan edildiği Cuma gününde okunan hutbeden şunları nakletti:

Sen malınla, cariyelerinle, uşaklarınla, ordunla; biriktirilmiş servetinle ve keskin zekânla ne başardın? Niçin seni tahta çıkaran o Yüce Varlığın dostluğunu kazanmadın ve o Yüce Varlığın uğruna bağışlamadın?... O, senin zayıflığını bildi; düşüşünü planladı, hâlbuki başkaları, seni güçlü zannedenler seni ne kadar az tanıdılar! Bundan başka, seni kral yaptı; seni egemenliğine beraber harabetti ve seni tahttan indirdi; senin feci akıbetini tayin etti! Gerçekten, sen uyarılacak herkes için bir ibret ve görececek gözlere sahip olan herkes için bir işaretsin!

Adud ed-Devle, ölümünden sonra ailesinin taht kavgası yapmasını önlemeyi başaramadığı halde, şimdi modern tarihçiler tarafından genellikle kuvvetli ve başarılı bir hükümdar addedilir; bununla beraber, onun sert bir dille tenkit edilmesi şaşırtıcıdır. Bu tenkit, fukahânın halifelerle ilgili daha önceki bazı tenkitlerini hatırlatır. Çok muhtemel görünen şudur ki, kendi meziyetlerinin halk tarafından yeter derecede tanınmadığını ve kabul görmediğini hisseden Ebu Süleyman ve arkadaşları, böylece, kendi içlerine dönmekte ve aynı zamanda kendilerince benimsenen felsefî hayat tarzının üstünlüğünü iddia etmekteydiler.

30 Abû Shujâ' ar-Rûdhrawî, *Dhayl Kitâb Tajârib al-Umam*, içinde, Amedroz ve Margoliouth, *Eclipse of the Abbasid Caliphate*, III. 76 vd. (tercüme: VI. 77 vd.).

3. GAZÂLÎ'NİN ŞÜPHECİLİK DÖNEMİ

İslâm dünyasında felsefenin gelişmesiyle ilgili bu araştırmadan sonra, Gazâlî'nin içinden geçtiği şüphecilik dönemiyle ilgili kendi beyanını, yukarıda anlatılanlar vasıtasıyla, daha iyi değerlendirmek mümkündür. Onun otobiyografik eseri olan *Dalâletten Kurtuluş*'ta söylediklerinin kısaltılmış bir tercümesiyle başlamak uygun olur.³¹ O, bir din kardeşine, kendisinin *hakikati* araştırırken *neleri* bulduğunu anlatmaya çalışacağını söyleyerek başlar ve karşılaştığı çeşitli mezheplerle ve dinî hareketlerle ilgili hakiki bir anlayışa sahip olmaya gençliğinin ilk yıllarından beri nasıl gayret ettiğini ve çevrenin etkisinden dolayı insanların Yahudi, Hıristiyan veya Müslüman olmaları olgusuyla nasıl şaşırtıldığını açıklar. O, anne-baba ve öğretmenlerden elde edilen inançların doğruluklarının nasıl test edilebileceğini ve bu çevresel etkilerden önce *tabû bir dinin* mevcut olup olmadığını merak eder.

Kendi kendime: -Eşyanın gerçekten ne olduğu hakkında bilgi arıyorum. O halde, önce, bilginin ne olduğunu bilmeliyim, dedim. Kesin bilginin her türlü şüpheden ve hata ihtimalinden, hatta şüphe ve hatanın varlığı faraziyesinden bile uzak olması gerektiğini anladım. Mucizeler gösteren şahıs, insanın böyle bilgilerin doğruluğuna dair kanaatini sarsmayı başaramamalıdır. Söz gelişi, eğer bir kimse 'üç on'dan daha büyüktür ve bunun ispatı, bu çubuğu bir yılan haline getireceğimdir' der ve o, gerçekten bunu benim gözümün önünde yaparsa, hâlâ bilğimden şüphe etmem; fakat sadece onun bu değişikliği yapmayı nasıl başardığını merak ederim. Böyle mülahazalardan anladım ki, sadece bu tür sarsılmaz bir kanaate sahip olduğum yerde, bilğim kesindir.

Bilgimi tetkik ettiğimde, 'duyu verileri' ve 'zorunlu hakikatler' hariç, onun hiç birinin kesin olmadığını anladım. Bununla beraber, ayrıca duyu algısı ve zaruri hakikatlere olan bu güvenimin, belki anne-baba ve öğretmenlerden alınan önermelere önceki güvenimden daha güçlü olmadığı aklıma geldi. Bu yüzden, duyu algısı ve zaruri hakikatlerden ciddi olarak şüphelenmeye başladım. Me-

el-Münkiz mine'd-Dalal, [Dalâletten Kurtarıcı] (Yazarın, "Münkiz"i İngilizceye tercüme ederken kullandığı kelime daha çok "kurtuluş" anlamına geldiği için, metinde o tercih edilmiştir.)

31 *Munqidh*'ın İngilizce tercümesi *Faith and Practice*'in içinde yer almaktadır.

selâ, duyu algısına gelince, görme duyusunun, bana bir güneş saati milinin gölgesinin hareketsiz olduğunu gösterdiğinin farkına vardım; fakat daha sonraki gözlem ve düşünce, onun hareket ettiğini ve bu hareketinin şiddetli ve âni çekişler vasıtasıyla olmayıp bilakis, sürekli muntazam bir hareket vasıtasıyla olduğunu gösterdi. Yine bu duyu bana, Güneşin bir demir para büyüklüğünde olduğunu anlatır; fakat astronomik deliller, onun dünyadan daha büyük olduğunu gösteriyorlar. Böylece duyu, birtakım hükümler verir; sonra akıl gelir ve onların yanlış olduğuna hükmeder.

Kendi kendime dedim ki: -Mademki duyu algısına güvenim boşa çıktı; belki güvenilirliği gereken bütün şey; "on, üç'ten daha büyüktür."; "İnkâr ve tasdik her ikisi bir şeyde bulunamaz."; "Bir şey hem geçici hem ebedî, hem var hem yok, hem zarurî hem imkânsız olamaz."; gibi akli önermeler ve ilk prensiplerdir. O zaman, duyu algısı dedi ki: -Akli önermelere olan güvenin, duyu algısına olan güvenin gibi olacağını zannetmez misin? Sen önce bana güvenirdin; fakat yargıç akıl geldi ve benim yanlış olduğumu gösterdi. Belki akli kavrayışın ötesinde başka yargıç buluncak; o, ortaya çıktığında aklın yanlış olduğunu gösterecektir. Bu rasyonel üstü kavrayışın henüz ortaya çıkmamış olması gerçeği, onun imkânsız olduğunu göstermez.

Ben, bunun cevabı hakkında tereddüt ederken duyu algısı rüyalara atıfta bulunmak suretiyle kendi zorluklarını artırdı ve dedi ki: -Rüyalarda eşyayı görür; rüya halinde olduğunuz müddetçe onların gerçek ve hakiki olduğuna inanırsınız. Fakat uyandığınızda görmüş olduğunuz şeylerin gerçeklikte hiçbir esasa sahip olmadığını bilirsiniz. Duyu veya akıl vasıtasıyla, uyanıkken, inandığınız bütün şeylerin gerçek varlığından nasıl emin olursunuz? Sizin bu halinize nispetle o doğrudur. Fakat size, bu uyanık halinize nispeti, o hâlin rüya hâline nispeti gibi olan başka bir hâl vaki olabilir. Kısacası, sizin bu hâliniz, o hâle nispetle bir rüya gibi olacaktır. Eğer bu hâl vuku bulursa, bütün rasyonel tahminlerinizin temelsiz hayaller olduğundan emin olacaksınız. Belki de, bu, süfilerin, içinde akli prensiplere uygun olmayan şeyleri gördüklerini iddia ettikleri 'hâl'dir. Belki bu hâl ölümdür ve belki bu hayat gelecek hayata nispetle bir rüyadır; öyle ki, bir kimse öldüğünde, onun şimdi bu dünyada müşahade ettiğine zıt olan şeyler, ona aşikâr olacaktır.

Bu düşünceler aklıma geldiğinde, onlara bir çare bulmaya çalıştım; fakat kolay değildi. Bir delil ilk prensiplere dayandırılmak zorunda olduğu için, onlar reddedilemezdi ve burada tartışma

konusu olan, bizzat ilk prensiplerin doğruluğu meselesiydi. Bu hastalık, güç ve zor bir hastalık olarak ortaya çıktı. O, hemen hemen iki ay devam etti. Dıştan belirtmediğim halde, aslında bu zaman zarfında ben bir şüpheciydim. Sonra, Allah beni bu hastalıktan kurtardı. Kişiliğim, sıhhatli ve dengeli bir duruma kavuşturuldu. Aklın zaruri hakikatleri bütün kesinliğiyle tekrar kabul edildi ve onlara güvenildi. O, ispat veya delil vasıtasıyla değil, ancak Allah tarafından kalbime gönderilen bir 'ışık' vasıtasıyla oldu; o ışık, çoğu bilgilere anahtardır. Çok derin hakikatin anlaşılmasının, tanzim edilmiş delillere bağlı olduğunu zannetmek Allah'ın çok geniş merhametini haksız yere daraltacaktır. (Hz.) Muhammed'in söylediği gibi: 'Allah, varlıklarını karanlıkta yarattı ve sonra kendi ışığının birazını onların üzerine saçtı.' İşte derin anlayış bu ışığın aydınlığında aranmalıdır. O ışık, belirli zamanlarda ilahî keremden akmaya başlar ve insan onu dört gözle beklemelidir.

Bu hikâyenin amacı, insan *ilk prensiplerde* durakladığında, hakikati ararken insanın en uzağa gittiğini göstermektir. İlk prensipler, aranmamalıdır; zira onlar zaten mevcuttur ve mevcut olan arandığında, o, kaybolur ve gizlenir. Bir kişi, sadece, aranabilmesi münasip olan şeyi ararsa, o, gerçeği aramada başarısızlıktan dolayı suçlanamaz.

Bir şüphecilik hücumuyla ilgili bu izah nazarı itibara alındığında, söylenecek ilk şey, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserin, otobiyografik olduğu halde, aslında, tam anlamıyla bir otobiyografi olmadığıdır. Bilhassa o, olayların tam bir kronolojik kaydı olarak kabul edilemez. Yukarıda açıklanan uzun parçadan hemen sonra, Gazâlî, artık, kendisinin, gerçeği arayanları kelâmcılar, Bâtınîler, filozoflar ve sûfiler olmak üzere dört gruba ayrılmış olarak kabul ettiğini söyler ve kendisi için gerçeğe ulaşmak amacıyla, her grubun görüşlerini iyice incelemeye başlar. Bu eser, edebî bir *hayâl* ve kendisinin ulaştığı sonuçların şematik bir anlatılışı için münasip bir *taslak* olmalıdır. Şüphecilik döneminin, Gazâlî'nin kelâm çalışmalarıının ilk aşamasında vuku bulması ihtimal dışı görünüyor. Kesen görünüyor ki, Gazâlî'nin tanımladığı gibi, şüphecilik krizi, biraz felsefe tetkikiyle öne alınmış olmalıdır.

Gazâlî'nin nispeten erken bir dönemde tasavvufla temas haline gelmiş olduğu da açıktır.³² Bu bakımdan, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserin planı kronolojik olarak değil, şematik olarak kabul edilmelidir. Bununla beraber, Gazâlî'nin, kendisinin ifade ettiği şekliyle, bilfiil bir tecrübeye sahip olduğundan şüphe etmek için hiçbir sebep yoktur. Söyleyemeyeceğimiz bir şey varsa, o da, şüphenin, Gazâlî'nin meslek hayatında erken geldiğidir. Pekâlâ, o, yaklaşık olarak Gazâlî'nin 1091'de Bağdat'a taşınma zamanı vuku bulmuş olabilir; zira Gazâlî'nin yoğun felsefe çalışmasıyla meşgul olmasının, bundan hemen sonra olduğunu biliyoruz. Yine de, söz konusu tecrübesinin, Gazâlî'yi, bilgisinin bütün kısımlarını yeniden tam bir değerlendirmeye sevk etmesi de muhtemeldir.

Gazâlî'nin şüpheciliğinin felsefî bir geçmişe sahip olması, kendisinin onu, *bilginin ve kesinliğin* mahiyetine ilişkin bir mülahazaya bağlamış olması gerçeğiyle gösterilir. Delillerinin bazıları Miskeveyh (ö. 1430) tarafından, başka amaç için de olsa, kullanılanlara yakın bir benzeyiş gösterir. Miskeveyh, "duyu"nun "akıl" tarafından "yargılanması"ndan bahseder ve örnekler arasına, dünyadan takriben yüz altmış kere daha büyük olduğu akli delillerle bilinen Güneş örneğini ilave eder.³³ Gazâlî'nin bu özel parçayı okumuş olduğunu iddia etmek gereksizdir; bununla beraber, Gazâlî'nin pekâlâ onu okumuş olması da muhtemeldir. Bu parça, Gazâlî'nin üzerinde durduğu noktalardan birinin, onun döneminden kısa bir süre önce İslâm dünyasında filozoflar tarafından müzakere edilmekte olduğunu gösterir. Bu özel delilden başka, "bilgi kritiği" felsefenin bir yönüdür. Arapça yazan filozoflarda epeyce kuvvetli olan Platon felsefesi geleneği de, aklın üstünde veya en azından alelâde dünyevî bir aklın üstünde bir âlemin varlığı fikrine sahiptir.³⁴

32 SM. I. 9'da nakledilen parça (ve M. Smith tarafından çevrilen *al-Ghazâlî*, 14. vd.) onun 1077'den önce Tüs'taki bir sûfi hocaya gittiğini zımnen ifade eder. Diğer taraftan, Bâtınîlerin *skeptik* münakaşalarına aşinalığının, onun şüpheciliğine etki ettiğini ifade edecek bir şey mevcut değildir.

33 *Tahdhîb al-Akhlaq*, Cairo, 1911/1329, 11.

34 *Devlet*'teki mağara istiaresinde sıradan kimseler sadece gölgeler hakkında tartışırlar.

Gazâlî'nin tenkit etmekte olduğu *akıl*, bilhassa kelâmıda kullanılan akıldır. Bu bir mucize göstermek suretiyle, "üç"ün "on"dan daha çok olduğunu ispat etmeye çalışan bir adamla ilgili Gazâlî'nin verdiği örnekten de anlaşılmaktadır. Bu, İslâm kelâmı tarafından kullanılan delilin ta kendisiydi. kelâmcılara göre, bir peygamber, Allah'tan bir haberle kendi halkına gelir ve onlara "Bu, Allah'tan bir haberdur ve onun Allah'tan olduğunun delili şu şekilde bir mucizenin vuku bulacağıdır." der. Temel fikir, bir mucizenin, tabiatın düzeninde bir bozulmayı gerektirdiği için, ancak tabiatüstü kuvvet tarafından meydana getirilebileceğidir: Allah, kendisi tarafından gönderilen gerçek peygamberin iddialarının doğruluğunu ispat etmek için, normal düzende bozulmalar meydana getirir; fakat herhangi bir kimse, Allah'tan bir haber getirdiğini yalan olarak iddia ederse, onun doğruluğu bir mucize ile ispat edilemeyecektir.³⁵

Diğer bir deyişle, Gazâlî'nin şüpheliği, İslâm kelâmının temelindeki rasyonel delillerin tamamen rasyonel olmadığı, bilâkis rasyonel olarak savunulamayan birçok faraziyelere bağlı olduğunun idrak edilmesine, kısmen de olsa, dayanmış olmalıdır. Bu zamana kadar Gazâlî, her şeyden önce, aklın (bir kullanılış örneğinin) felsefede değil de kelâmıda ortaya konduğunu düşünmüş olmalıdır. İçerisinde filozofların doktrinlerinin tenkitsiz olarak objektif bir ifadesini verdiği *Filozofların Maksatları* adlı kitabında Gazâlî, "uzay geometri ve aritmetiğin sonuçlarında akla zıt hiç bir şey bulunmadığı" hususuna işaret eden ilham verici bir cümleye yer vermektedir.³⁶ Felsefeye akli yatkın olan bir kişi için bunlar aklın kullanılışının en belirgin örnekleridir. Gazâlî'nin demek istediği, matematiksel önermelerin rasyonel kelâma zıt olmadığıdır.

35 Bu delil, Gazâlî'den önceki yüzyılda, kelâmcılardan çok ihtimam görmüş ve yukarıdaki kısa delillerden daha incelikle geliştirilmiştir. Krş. *al-Bâqilânî* (ölümü 1013), K. al-Bayân ("Miracle and Magic: a treatise on the nature of the apologetic miracle and its differentiation from charisms, trickery, divination, magic and spells"), ed. R. J. McCarthy, Beirut 1958.

* *Makâsıd el-Felâsife*.

36 Maqâsid, 3.

Kelâmî kullanılıştaki akılla ilgili bu şüphe, aynı zamanda felsefî kullanılıştaki akıllı da içine almakta mıydı? İki aylık kriz esnasında bu şüpheciliğin, felsefî kullanılıştaki akla kadar varıp varmadığından emin olamayız; ancak Gazâlî'nin şüphelerinin *bütün kullanılışlarındaki akıl* hakkında olması imkânsız değildir. İktibas edilen parçanın sonunda, sadece aranması münasip olabilen şeyi arama hakkındaki sözler, kıyasa ve bir dizi kıyasın öncüllerinin doğruluklarının kıyas yoluyla tespit edilemeyeceği gerçeğine âşinalığı ifade eder. *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserde, felsefe hakkındaki parçadan öğrendiğimiz gibi, o, felsefenin metafiziksel ve kelâmî yönlerinin, mantıkçılar tarafından ihdas edilen katı ispat kurallarını tatminden uzak olduğunu tam zamanında anladı. Bu bakımdan, ilgili tarih ne olursa olsun, sonunda onun şüpheciliği, kelâmın olduğu gibi, felsefenin de aleyhine döndü.

Aynı sonuca, başka bir yaklaşım tarzıyla da varılır. Gazâlî'nin, felsefe için kelâmdan vazgeçmeye yöneldiği bir zamanın bulunup bulunmadığı sorusu pekâlâ sorulabilir. Bunu cevaplandırma süreci, bizi, Gazâlî'nin şüpheciliğinin daha derin sonuçlarının bazısının üzerinde düşünmeye sevk edecektir.

O devirde felsefenin cazibesi, şimdiki müspet bilimin cazibesiyle karşılaştırılabilir. Arada önemli bir fark vardı ki, o da, bizim müspet bilimimiz, Avrupa'nın çoğu felsefî geleneğiyle olan ilişkisini kesmek zorunda olduğu halde, İslâm dünyasında müspet bilimin, günün en tutarlı felsefî sistemiyle yakından ilişkili olmasıydı. Tıp ve astronomi-astroloji pratik hayatta önemliydi ve mantığın teorileri, sadece estetik yönden olsa bile, yine de cedelci kelâmcılara cazip görünmeden edemezdi. Bu bakımdan, bu bilimlerden tamamen vazgeçme diye bir şey söz konusu olamazdı.

Bununla beraber, ikili eğitim sistemi, insanları, dünya görüşlerinde, ya göze çarpar şekilde Yunan ve felsefe taraftarı olmaya ya da İslâmi bir karakter taşıyıp geniş ölçüde Yunan biliminden uzak durmaya yöneltti. Bu iki zihni gelenek arasında biraz karşılıklı etkileşim mevcuttu. Bu zamana kadar

İslâm kelâmına Yunan düşüncesinin sadece cüz'î bir kısmı karışmıştı ki, bu, yaklaşık Me'mun (saltanatı 813-833) zamanında büyük Mütezililer tarafından gerçekleştirildi. O zaman kelâma sokulan şeyler, kelâmcılar tarafından korundu. Fakat onlar, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın çok daha mükemmel olarak gelişmiş felsefesiyle uzlaşmak için, çok az şey yaptılar. Olsa olsa bu kelâmcıların bazısı, muhtemelen Cüveynî de dâhil, sadece birkaç kitap okumuştur.

Gördüğümüz gibi, diğer yönden, filozoflar İslâmî devleti tamamen kabul etmişler ve sistemlerinde ona bir yer vermişlerdi. Gazâlî'nin, onların tartışmaları hakkındaki ifadelerine güvenebilirsek, onlar, açıklamalarını, Kur'an'dan yaptıklarını alıntılarla sık sık desteklediler³⁷ ve fukahâya, peygamber ve sıradan halk arasında aracılar olarak bir görev tanımayı kabule hazırdılar.³⁸ Tüm bunlara rağmen, yine de, filozofların görüşlerinde derin ve gizli bir çelişki vardı. İbn Sînâ, peygamberin "aşkın gücü" (kuvve-i kutsiye)nün "en yüksek beşeri güç derecesi" olduğunu söyleyecek kadar ileri gider³⁹ ve bu, peygamberin, beşerî başarının zirvesi olduğunu imâ eder görünüyor. Bununla beraber, aklın üstünlüğüyle ilgili felsefî doktrin, bu görüşle uzlaştıramaz. *Eğer akıl, en üstün olan ise, peygamber, nasıl filozoftan daha ideal bir kişi olabilir? Eğer peygamber, en üstün olan ise, felsefî akıl, onun sözleri hakkında hüküm vermeye nasıl cesaret edebilir?*

Gazâlî'nin de belirttiği gibi, filozof, "ilahî şeylerin, tamamen kendi düşünce ve tasavvuruna tabi olabildiğini farz ederek" kazandığını düşündüğü başarılarıdaki sahte gurura mağlup olmuştur.⁴⁰ Devlet hayatının bütün dokusunun İslâmî fikirlerle yönetildiği olgusunda da böyle bir çelişki vardır. Gerçekten, Arapçada (Miskeveyh'inki gibi) "Yunan ahlâkı"na ait kitaplar mevcuttur; fakat "Yunan ahlâkî-siyasi sistemi", bilfiil İslâmî sistem için geçerli bir alternatif temin etmekten çok

37 *Tahâfut*, 352 vd. ve sık sık geçer.

38 *Maqâsid*, 320.

39 *Najât*, 168.; krş. *Avicenna's Psychology*, 37.

40 *Tahâfut*, 177.

uzaktı. Bu bakımdan, *felsefî akal*, kendi iddialarına rağmen, İslâmî düşünce külliyyâtı için gerçekten bir alternatif değildi. Bu külliyyâtı öğrenerek yetişmiş olan Gazâlî, bunu hissetmeden edemezdi.

Muhtemelen, bu daha derin sebepler, Gazâlî'yi daha çok etkiledi; fakat onu etkileyen daha yüzeysel sebepler de vardı. Filozoflar, bazıları mükemmel hekim olmakla birlikte, hemen hemen acayip ve karmaşık fikirli kimselerden oluşan küçük bir topluluktular. Onlar kendi aralarında bölündüler. Bazıları, siyasi yönetimde yüksek görevler almış olsalar bile, aslında, bir grup olarak etkileri azdı. Birçok iyi Müslüman, onlara derin kuşkuyla baktı ve hatta onların eserleriyle meşgul oldukları için, itibarlı kelâmcılara da hücum etti.⁴¹ Sadece çok kuvvetli saiklere dayanarak, bir kelâmcı bu şüphe mirasına meydan okuyabilir ve sonunda felsefeciler safına dâhil olabilirdi. Tüm bunları hesaba katarak, Gazâlî'nin, herhangi bir zamanda ciddi bir şekilde, felsefe için kelâmı terk etmeye yönelmesi son derece ihtimal dışı görünüyor.

Eğer bu netice doğru ise, bütün bundan, Gazâlî'nin şüpheciliğinin temelinde, rasyonel kelâmın çağdaş durumundaki bir şeyle ilgili büyük ölçüde bilinçsiz bir endişenin, bir huzursuzluğun bulunduğu sonucuna varılır. Olsa olsa felsefe, söz konusu bu huzursuzluğun artmasına katkıda bulunmuş ve kelâmın mükemmel olmayan akliliğine dikkatleri çekmiştir. Fakat bizzat kelâmda veya kelâmcılarda bir şeyler bulunmuş olmalıdır ki, önce söz konusu şüphelerin Gazâlî'yi meşgul etmesini mümkün kılsın. O, bir fukahâ (kariyerine sahip) olma ümidiyle eğitilmişti (bir kelâmcının kariyeri, bu genel kariyerin sadece bir dalıydı. O, fıkıh üzerine bir veya iki kitap da yazdı).

Bu bakımdan, onun şüpheciliği, kendisinin, bu meslek hakkında ciddi şüphelere sahip olduğunu ifade etmelidir. Bu, onun bizzat kendisindeki bazı zayıflıklardan dolayı mıydı? Bu âdi dünya ile son derece dürüstçe uğraşmak bir zayıflık

41 Goldziher, birkaç asra yayınlan bu tavrın birçok örneklerini toplamıştır (Bkz. Bibliyografyadaki "Stellung".)

olarak görülmedikçe, bu soruya verilecek cevap “hayır” olacaktır. Bununla beraber, daha sonra vuku bulan olaylar ve onun, gününün fukahâsı hakkındaki tenkitlerinin bir analizi, onu şüpheci yapan sebebin kişisel bir şey olmadığını açıklar.

Bu meselenin tam tetkiki daha sonraki bir bölümde gelecektir. Burada, bazı başlangıç noktaları dikkate alınabilir. Farz edelim ki, Gazâlî'nin huzursuzluğunun kaynağı, fukahâ'nın (şimdiye kadar tam olarak belirlenmeyen) bazı yönlerdeki başarısızlığıdır. Nizamü'l-Mülk tarafından yönlendirilen *dinî uyanış* hareketiyle zahiri anlamda ilgilenen gayretli bir genç kişi olduğu için, o, bu durumların nasıl ıslah edilebileceğini merak etmekte ve kelâmî geleneğin kaynaklarının çok zayıf olduğunu görmekteydi. Onun, şüpheciligi, durumu düzeltmek için, aklın (veya beşeri planlamanın) yetersizliğinin bir idrak edilişi olarak görülebilir. Bu açıklama, kendisinin de tasvir ettiği gibi, “Bu krizin çaresi, hiçbir beşeri çabayla bulunamaz; bilakis bu çare, benim kalbime Allah tarafından gönderilen bir ışıktan gelir.” şeklindeki ifadeye uygun düşmektedir.

Kişi yapabileceğini yapar; fakat ilerlemede acizliğini anlar ve sonra, şaşırıp kaldığında, kendisinin üstündeki bir şey onu daha ilerideki yeni bir yola çıkartır. Tam olarak bu ışığın ne olduğunu Gazâlî söylemez. Bununla beraber, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserin diğer bir parçasında, Gazâlî, sûfiligi araştırmaya başladığında, kendisinin zaten yerleşmiş bir Allah, peygamberlik ve kıyamet günü inancına sahip olduğunu söyler.⁴² Bu, muhtemelen, şüphecilğini sona erdiren ışığın, ona, kesin geliş biçimi değildir; fakat o inanç, bu ışığın ortaya çıkardığı bir sonuç olabilir.

Gazâlî'nin duyduğu huzursuzluğun, aslında, içinde bulunduğu medeniyetin bir krizle karşı karşıya kaldığının ve bunun da, ne hazır ne de açık bir çözüm şekli bulunduğunun bir hissedilişi olduğuna dair küçük belirtiler mevcuttur. O, şüphecilğinden kurtulduğunda, “hakikati arayan” dört temel grubun öğretilerini incelemek suretiyle, gerçeği

42 *Faith and Practice*, 55. (126).

aramaya başladı; bu münasebetle o, hem kendisinin hem de onların, hakikatin bazı önemli yönlerine sahip olmadıklarına işaret etti. *Kitabının başlığı, yani Dalâletten Kurtuluş, muhtemelen, ferdî bir durumu gösterdiği kadar, sosyal bir duruma da işaret etmekte ve zımnen de olsa, toplumun, her nasılsa, yanlış yola gittiğini ifade etmektedir.* Onun en büyük kitabının başlığının yani *Dinî İlimlerin İhyası* ifadesinin, bu ilimlerde bazı gerileme veya bozulmanın olduğunu var saydığını burada kaydetmek pek de yersiz olmayacaktır. Bu çalışmanın asıl amacı, bu gerilemenin neden ibaret olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır.

Gazâlî'nin, kendi devrinin gerginlikleriyle nasıl haşır neşir olduğunu göstermek için, bu söylenenler belki de yeterlidir. Bu bölümde incelenen yegâne husus, bütün toplumun *fıkrî* esasını temin etmeye çalışan rakip *iki eğitim sistemi* arasında olan şeydir. Onların her birisi, birçok iyi yönlere ve aynı zamanda bazı ameli zayıflıklara da sahipti. Nihayet, onların iyi yönü, birbirlerini tamamlayıcı olmalarıydı; fakat onlardan her biri kendi kendine yeterli olduğunu öne sürmeye ve rakibinin katkısını küçük görmeye ya da onu reddetmeye yönelmekteydi. Gazâlî, bu gerginlikten kaçmaya teşebbüs etmedi. Bilakis, onu kendi içinde bütün derinliğiyle hissedinceye kadar, onun içine iyice girdi. Şüphecilik dönemi, içerisine girmek suretiyle, dış gerginliği halletme sürecinin dâhili yönüdür. Bu ve diğer gerginlikleri kendi içerisine isteyerek kabul etmek suretiyle, Gazâlî, sonraki bütün İslâm tarihine etki eden gerginliklerle ilgili bir çözüm ortaya koymayı başaramadı.

4. FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI

Gazâlî'nin hayat hikâyesi, önceki bölümün sonunda, onun 1091 Temmuzunda Bağdat'a varış noktasına kadar götürüldü. Daha sonra o, ders verme görevlerine daldı ve rağbet gören bir müderris olarak görüldü; zira (*Dalâletten Kurtuluş* adlı eserinde bize anlattığına göre) bir zamanlar o, üç yüz öğrenciden oluşan bir dinleyiciye sahipti. Onun günlük resmî işlere katıl-

dığını duyarız.⁴³ Bununla beraber, o, Yenieflatuncu felsefenin ve ilgili ilimlerin İslâmiyete mâl olmuş şeklini gerçek anlamda öğrenecek vakit de buldu. O, bunu da, filozoflarla herhangi bir kişisel temas olmaksızın, sadece özel okumayla başardı. O, iki yıldan daha az bir süre konuyla ilgili kendi anlayışıyla yetindi; fakat buna ilaveten o, Yenieflatuncu felsefedeki hangi hususların bir kelâmcı tarafından kabul edilebileceğine ve hangilerinin reddedilmek zorunda kalınacağına kesin olarak karar vermek üzere, onun üzerinde düşünmek için hemen hemen bir yıl harcadı. Gazâlî, düşünme döneminin sonuna yakın bir zamana kadar, burada göz önünde bulundurulacak olan iki kitabı yazmaya başlamış olamaz.⁴⁴

Birincisi yani *Filozofların Maksatları*, esas itibariyle İbn Sînâ'yı takip ederek, İslâmî Yenieflatuncuların doktrinlerinin gerçek ve objektif bir anlatılışıydı; *ikincisi*, onun filozoflarla ilgili tenkitlerini ihtiva etti ve *Filozofların Tutarsızlığı* adı verildi.⁴⁵ Bu kitabın 1095 Ocağında bitirildiğine dair yazmaların birinde bir not vardır ve bunu reddetmek için hiçbir geçerli sebep yoktur.⁴⁶ Eğer biz bu iki kitabın yazılması için geçecek altı aylık bir süreyi hesaba katarsak (ki bu, lüzumundan fazla bir süre olabilir) o, felsefe üzerinde düşünme aşamasını 1094 Temmuzuna kadar tamamlamış olmalıdır. Fakat o, okuma ve düşünme arasında hemen hemen üç yıl harcadığı için bu konuyla ilgili araştırması, onun 1091 Temmuzunda Bağdat'a varışından hemen sonra başlamış olmalıdır. Yani onun bir müderris olarak Bağdat'ta geçirdiği dört yılın çoğu felsefe okuyarak ya da yazarak geçti.

Şüphesiz bu, onun felsefeye bilhassa mantığa önceden biraz aşinalığının bulunmuş olmasını istisna etmez. Gazâlî'nin, Bağdat'ta yaptığı incelemelerinde elde etmeyi amaçladığı şey,

43 Bouyges, *Choronologie*, 2; O, Haziran 1093'te özel birtakım derslere katıldı ve Şubat 1094'te yeni Halife el-Mustazhir'e biat edilirken hazır bulundu (İbn el-Esir vs. 'den).

44 *Faith and Practice*, 30. (85).

* *Tahâfüt el-Felâsife*.

45 *Tahâfüt al-Falâsifa*.

46 Bouyges, *Chronologie*, 23.

özellikle mantık, fizik ve metafizik alanlarında bu ilimlerin temsilcilerinin bilgileriyle mukayese edilebilecek seviyede bir bilgiydi.

Filozofların Tutarsızlığı, önceki bölümde söylenenlerin ışığında okunduğunda, kitabın amacı, açıkça ortaya çıkar. Kendisinin de bizzat ifade ettiği gibi, “Amaç, eşyanın hakikatinin bilgisine dair iddialarınızı sabit ve itiraz götürmez delillerle muteber kılmadaki güçsüzlüğünüzü göstermek ve sizi kendi iddialarınız hakkında şüpheyeye düşürmektir.”⁴⁷ Bir başka deyişle, o, şüphecilik döneminin temelini teşkil eden *aklı* tenkit etmeye devam ediyor ve metafizik alanında *aklın kendi kendine yeterli olamayacağını* ve bizzat kendisine dayanarak mükemmel bir dünya görüşü meydana getiremeyeceğini göstermeye çalışıyor. Gazâlî'nin, bu kitapta tartıştığı yirmi iddiadan bazıları, kendisinin reddettiği hakikî felsefî doktrinlerle ilgilidir; fakat yedisi, filozoflar tarafından (bazen de Gazâlî tarafından) benimsenen doktrinlerin akıl vasıtasıyla ispat edilemeyeceğinin ortaya konulmasından ibarettir. O, tek başına aklın:

- Dünyanın bir yaratıcıya sahip olduğunu,
- İki tanrının varlığının mümkün olmadığını,
- Allah'ın bir cisim olmadığını,
- Allah'ın hem başkalarını hem de kendi zatını bildiğini,
- Ve ruhun kendi zatıyla kaim bir varlık olduğunu

ispat edemeyeceğini ileri sürer.⁴⁸

Herhangi bir olumlu görüş için münakaşa etmediğini, bilâkis filozofların tutarsızlıktan ve çelişkiden uzak olmadıklarını göstermek gibi olumsuz bir amacının da bulunduğunu açıkça itiraf ettiği halde, Gazâlî, bazen iddia edildiği gibi, bütün bunlarda sadece bir şüpheci değildi.⁴⁹ Amacın bu sınırlılığını, onun durumu açısından anlayışla karşılamak gerekir. O, aklın hem kelâmda hem de felsefede kendi kendine yeterli

47 *Tahâfut*, 180. 5; krş. 339.

48 *Ibid*, (bölümler) 4, 5, 9, 10, 11, 12, 18.

49 *Ibid*, s. 13.

olmadığı, bilakis aklın, peygamberimsi ilhamlar vasıtasıyla insanlara verilen “ışık”la şu veya bu şekilde bağlantılı olup Allah tarafından kalbe akıtılan ışığa, bir bakıma, tâbi olduğu kanaatine varmıştı. Bununla beraber, o, bu inanca tatminkâr bir fikrî ifade kazandırmak gibi zor bir süreci sadece başlatmış oldu. *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserin olumsuz amacı, bir binanın inşası için gerekli bir hazırlıktı (bina yapılacak yerin bir temizlenmesiydi); fakat nihai bina henüz teferruatıyla planlanmamıştı.⁵⁰

Gazâlî'nin, filozofların doktrinlerini reddettiği yerdeki on üç iddia, bizi farklı bir alana götürür. Şu üç hususta:

- “Âlemin kadimliği” iddiası,
- Allah'ın cüz'ileri bilmesinin inkârı
- Ve cismani haşrin inkârı,

Gazâlî, filozofların küfre girdiklerine yani İslâm toplumunun dışında olduklarına hükmeder. Bununla beraber, diğer hususlarda o, filozofları *yoldan çıkmış* kimseler olarak yani hatalı görüşlere sahip olan, fakat toplum dışı edecek kadar çok hatalı olmayan görüşleri bulunan kimseler olarak kabul eder.⁵¹ Bu on üç husus, yaklaşık olarak, üç gruba ayrılır.

İlk ve en büyük grup, filozofların, (başlangıca sahip olma anlamında), âlemin kadim olduğu iddiasıyla ilgili olandır. Bundan başka, Gazâlî,

- Dünyanın sonu olmadığı,
- Yaşayan, iradeyle hareket eden ve yöneldikleri belli bir amacı bulunan; ruhuyla cüz'ileri bilen çeşitli semavî varlıkların bulunduğu

50 *The Golden Mean in Belief (İtikad'da Orta Yol)*'de Gazâlî, aklın ve vahyin bir birini tamamlayıcı olduğunu söyler; akıl beşerî görmeye, vahiy Güneşe benzer. Bu, ihtimaldir ki, *Filozofların Tutarsızlığı*'ndan hemen sonra yazıldı ve orada (s. 78'de) bahsedilen “İnancın Temelleri” (*Kavaid el-Akâid*) üzerinde planlanmış çalışma olabilir.

Burada, yazar, “everlasting” kelimesini “kadimlik”, “ezelilik” anlamında kullandığını belirtmektedir.

51 *Tahâfut*, 376; krş. *Faith and Practice*, 37 vd.

- Ve mucizelerin yani tabiatın normal akışındaki düzenin bozulmasının imkânsız olduğu

iddialarını da reddeder. O, filozofları, âlemin *Allah'tan* sudûr etmesini tasvir ederken, bunu, O'nun yaratması olarak gördükleri için, zihni karışıklığa düşmekle de suçlar.⁵² Bu son nokta, ortada nelerin olup bittiğini göstermektedir. Filozoflar, sudûru, *yaratmayla eşit* sayarak, Yeniefatuncu kozmolojiyi Kur'an'ın kavramlarına adapte etmekteydiler. Bu, onları, *âlemin zaman bakımından bir başlangıca sahip olmadığı halde, Allah'ın, âlemin kaynağı olduğunu yani âlemin, varlığını O'ndan aldığını ve bu anlamda, Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunu* söylemeye muktedir kıldı. Yaratmaya ait bütün Kur'anî ifadeler, bu bakımdan, bu açıklamaya uygun olarak yorumlanmalıydı.

Sünnî Müslümanlar ile filozoflar arasındaki esas ihtilaf, muhtemelen, Sünnîlerin "nihai hakikat"i, bir beşerî *irade* gibi görmek istemeleri, buna karşılık filozofların onu, daha çok *gayri şahsi* bir güç olarak düşünmeleri idi. Gazâlî'nin şikâyetlerinden biri, filozofların, bir tür zorunluluktan dolayı, âlemin, Allah'tan sudûr ettiğini ileri sürmeleri idi.⁵³ Aynı *gayri şahsi zorunluluk inancı*, onları, mucizelerin imkânını inkâr etmeye sevk eder. Onlar, irade ve diğer beşerî nitelikleri, farklı semalara atfederek onlara benzer şeye rıza gösterirler; fakat Gazâlî, bunun sadece bir varsayım olduğunu göstermede pek güçlük çekmez. Şüphesiz o, kaba bir antropomorfist değildir. Gazâlî ile filozoflar arasında tartışılan mesele, *bütün varlığın temelinin, beşerî benzetme yoluyla mı ya da tabîi güçlerden çıkarılan benzeşimlerle mi* daha layıkıyla anlatılıp anlatılamayacağıdır.

İkinci grupta da aynı itiraz görülür. Bu itiraz, filozofların: *Allah'ın, sadece küllileri bilip cüz'ileri bilmediği iddiasını ve Allah'ın basit bir varlık olarak düşünülmesini, bir başka deyişle, basit bir tanrı kavramını gerektiren iddialarını yani Allah'ın zatından ayrı sıfatlara sahip olmadığı, cins ve fasıl ayrımının*

52 Paragraflar: 1, 2, 14, 15, 16, 17, 3.

53 *Tahâfut*, 96.

*O'na uygulanamayacağı ve O'nun, herhangi bir niteliği veya belli karakteri olmayan saf varlık olduğu iddialarını içerir.*⁵⁴ Buna göre; cüz'ilerle özel bir ilgisi bulunmayan *mutlak* anlamda basit Allah telakkisi, bir *tabii güç* benzetmesine rahatça uyar. Çekim gücü, bir beden üzerine, sadece ağırlığın veya kütlenin evrensel niteliklerine göre etki etmekte ve bu niteliklerden ayrı şeylere göre etki etmediği gibi, hele insanı insan yapan kendine özgü özellikler hiç söz konusu olmamaktadır. Allah'ın sıfatları meselesi, ana Sünnî grupla Mûtezilîler arasında daha önce tartışılmıştı. Mûtezilîler yani felsefeden etkilenmiş olan kelâmcılar, akılcı bir kafaya sahip olup ilim, semi, basar, kelâm ve irade gibi sıfatların Allah'ın zatında *ayrı* bir varlığa sahip olduğu görüşünü reddetmekteydiler. Onlar, *galiba, rasyonel düzeni dinî tecrübenin zenginliğinden üstün* tuttular ve uzun vadede galip gelen de, sıradan kimselerin dinî tecrübesi oldu.

Üçüncü grup, *bedenlerin hiç dirilmeyeceği, bilakis (âhiret hayatında, cismani acıların ve zevklerin bulunmayacağı sonucu ile birlikte) sadece ruhların ancak bir ruhani dirilişinin olacağı ve bunun yanında da doğal olarak ruhların ölümsüz oldukları inancından ibarettir.* Biz, burada, *nihai hakikatin* iki rakip izahı ile değil, bilakis insan tabiatıyla ilgili iki rakip görüşle meşgul oluyoruz. Filozoflar, dualist görüşü veya Yunan görüşünü kabul ettiler ki, bu görüşe göre, *insan, ruh ve bedenden mürekkeptir; fakat insanın özü, ruh olup beden, ruhun sadece geçici bir elbisesidir veya bazı ifrata kaçanların öne sürdüğü gibi, onun bir mezarıdır.* Buna zıt olan monistik veya Semitik görüş ise, bedenle ruh arasında bir fark kabul etse bile, ruh kadar beden de insan varlığında önemli olduğunu kabul eder.

Tartışılan bütün bu meselelerde, Gazâlî ile filozoflar arasında farklı iki temel hususun mevcut olduğu görülmektedir. Bunlar, *şahsî* veya *gayri şahsî* benzetmelerin Allah'a isnadı ve monistik ve dualistik insan görüşünün benimsenmesidir. Bir anlamda, bunlar, bütün medeniyetlerde tereddütsüz ka-

bul edilen temel düşünce kategorileridir. Bu, bilhassa, ikinci husus için doğrudur. O, bütün bir kültürde halkın, insan hakkında düşünme tarzı olup muhtemelen büyük ölçüde kullandıkları dil ile belirlenmektedir. O, bir din kurucusunun, yeni dini tebliğini, hitap etmekte olduğu halk tarafından kullanılan düşünce kategorileri terimleriyle ifade ettiği anlamında *din öncesidir*. (Hz.) Muhammed'in gerçek tebliği, belki, dualistik veya monistik bir antropoloji terimleriyle ifade edilebilirdi; fakat Araplar önceden monistik bir tarzda düşündükleri için, peygamber, monistik insan kavramı, tebliğinin bir parçası olmadığı halde, onu monistik terimlerle ifade etti.

Burada gördüğümüz düşünce kategorilerinin, objektif olduğu düşünülebildiği halde, onlar hakkında bir değer unsuru mevcuttur ve onların *sosyal ilgilerini* tetkik etmek uygun olur. Bununla beraber, burası, bu meselenin tam bir tetkiki için uygun bir yer değildir. Zira o, Orta Doğu'nun daha önceki bütün tarihiyle ilgili geniş ve belki daha derin bir araştırmayı gerektirir. Böyle bir tetkikte, test edilecek varsayımın türü, meselâ şu olabilir: *Nihai hakikatı*, tabii güçlere benzer olarak düşünmeye meyletmek, mevsimlerin nizamına bağlı olan çiftçilerin bir özeliğidir; hâlbuki, kişisel benzetmeleri kullanma meylî, tabiatı düzensiz bulan ve kabileleri, insan malzemesinin özelliğine göre büyüyen veya eksilen Arap göçebeleri gibi halk arasında sık sık vuku bulurdu. İnsan kavramları için tetkik etmeye değer bir varsayım da şu olabilir: *Monistik insan görüşü, hayatı benimseyen ve az çok ondan memnun olan kimselere aittir; halbuki, dualistik görüş, genellikle, daha ziyade dünyadan memnun olmayan insanlar arasında rağbet gördü.*^{54a} Yukarıdaki görüşün bir alternatifi de şu olabilir: Monistik kavram, *topluma* ağırlık vermeyi öne çıkardığı halde, dualistik kavram, toplumun zararına da olsa *ferdin önemini* abartılmasını öne çıkarır.

^{54a} Krş. R. D. Laing'in "the ontologically insecure person" [Ontolojik olarak emniyetsizlik içinde bulunan kişi] (s. 67) ve "temporary states of dissociation of the self from the body" [ruhun (*nefsin*) vücuttan ayrılışının geçici durumları] (s. 83) hakkında *The Divided Self*'deki mülâhazaları. (London, 1970).

XI. yüzyıl hilafetinin karşılaştığı bu belirli problemler, günümüz Batı'sında tamamen yok olmamıştır. Modern bilim, tabiatla bir kanunun var olduğunu ısrarla belirtmekte ve böylece biz, ister dinî isterse gayri-dinî şekli içerisinde olsun, *nihai hakikati gayri şahsi* olarak düşünmeye yönelmekte ve onu *şahsi olana* uydurmakta güçlük çekmekteyiz. Bizim insanla ilgili görüşlerimizde de, Yunan etkisi altında bulunan hem felsefe hem de din, dualist bir görüşün propagandasını yaptı; fakat son zamanlarda modern bilim, başı psikoloji çekmek üzere, bir monistik anlayışa doğru hareket etmektedir. Bu çağdaş benzerlikler, Gazâlî'nin karşılaştığı problemleri değerlendirmede bize yardımcı olabilir.

Kendisinde belirli kategorilerin ilk olarak ortaya çıktığı *sosyal muhteva*, problemlerden biridir. Bir dereceye kadar farklı diğer bir problem de, hem kategorilerin aktarılış şekli hem de onları benimseyen kimseleri sevk eden etkenler dâhil, XI. yüzyıl Müslümanlarına *onların aktarılması* problemidir. Hindistan sınırlarına kadar Helenistik kültürün yayılmasını sağlayan Büyük İskender'in fetihleri, burada, önemli bir rol oynadı. Üzerinde düşünmekte olduğumuz İslâm felsefesi, şimdi dalgalanması gerileyen bu Helenistik kültürün bir parçasıydı. Kur'anî kategoriler, İslâm dini ile birlikte, halifeliğin Arap olmayan Müslümanları tarafından tekrar kabul edildi. Hatta yeni Müslümanların çoğu, daha önceleri çok farklı kategorilere sahip oldukları halde, bu kategorilerin samimiyetle kabul edildikleri anlaşıyor. Bu, bu durumun göze çarpan özelliklerinden biridir.

Yeni bir dinle birlikte, yeni fikirler kabul edildiğinde, daha dar anlamda *dinî alanda*, belki bir fasıladan sonra, eski fikirlerin bazen yeniden kuvvetlendiği de görülebilir. Bunun bir örneği, Şii Müslümanlar arasında *karizmatik lider* fikrine verilen büyük önemdir ki, bu önem, Kur'an açısından haklı gösterilmez. Monistik *insan kavramı söz konusu olunca, belki de onun geniş ölçüde kabul edilmesi, açıkça üzerinde düşünülmekten ziyade öyle olduğu farz edilmesinden veya tereddüt-*

süz kabul edilmesinden, (böylece farkına varılmadan içeri girivermesinden) ve herhangi bir derin dinî inanca açıkça aykırı olmamasından dolayıdır.

Bununla beraber, sormaya değer diğer bir soru da, Arap olmayan Müslümanlar tarafından Kur'anî kategorilerin benimsenmesinin, onların görüş ve davranışları üzerinde herhangi bir müstakil etkiye sahip olup olmadığıdır. Yüzeysel bir tetkikten anlaşıldığına göre, öyle görünüyor ki, şüphesiz, Müslümanlar, insanî yönün Batılılardan daha çok farkındadırlar ve insanlarla olan münasebetlerinde çok daha az gayri şahsi davranmaktadırlar; fakat şayet varsa, bu olgu, düşüncenin bu kategorilerinden dolayı değil, bilakis onların sanayi öncesi topluma daha yakın bulunmalarından dolayıdır. Bu gibi spekülasyonlar ne kadar cazip olursa olsun, burada esas amaç, Gazâlî'nin, içinde bulunduğu duruma -ki, orada iki grup kategori arasında, kuvvetli gerginlik vardı- verdiği karşılık üzerinde düşünmektir. O, bahsettiği ihtilafın çeşitli noktalarında, hiç tereddüt etmeksizin, "Kur'anî olan"ı kabul edip "felsefî olan"ı reddeder.

Gazâlî, "yaşlı kadının dini (inancı)"ne bağlanmada, hocası Cüveynî'yi takip ediyordu. Hatta o, filozofların, Fârâbî'nin de söylemiş olduğu gibi, "Kur'anî kavramların, felsefenin daha soyut dilini anlayamayan sıradan kişiler için ileri sürülen sembolik kavramlar olduğu"nu söylemelerine bile razı olmazdı.⁵⁵ Buna razı olmak, Kur'anî kavramlara isnad edilecek olan kesin bir aşağılığa da razı olmak demektir. Bununla beraber, eğer vahiy en son hakikatse, aklın bu şekilde vahyin üstünlüğüne gölge düşürmesine müsaade edilemezdi. Yine de, bu karara rağmen, Gazâlî, felsefî çalışmalarından fazlasıyla etkilenmişti. O, yukarıda sözünü ettiğimiz her iki kavramı birleştirmek için çaba sarf ettikçe, onun insan (ve ruh) anlayışı, giderek daha da karmaşık hale gelmiştir. O, genellikle *dine zıt olmadıkları her yerde*, Yunan bilimlerinin sonuçlarını kabul etmeye hazırdı. Zira o, mantıksal kıyas doktrini gibi, Yunan bilimlerinin bazı bölümlerine merakla sarıldı. Bundan sonra-

ki bölümde, biz, onun, felsefenin ne kadarını kabul etmeye hazır olduğunu etraflıca inceleyeceğiz.

5. MANTIĞIN KELÂMA' GİRİŞİ

Gazâlî'nin, çevresinde bulduğu ve isteyerek içerisine daha tam olarak girdiği gerginlik, esasta birbirine bağlı olan iki disiplin, yani fukahânın İslâmî ilimleriyle filozofların yabancı ilimleri, arasındaki ayrılık yüzündendi. Daha önce kaydedildiği gibi, bu iki grup aydın arasında dikkate değer ölçüde az temas vardı. Filozoflar, bir "peygamber-devlet-adamı" tarafından kurulan İslâmî devletin varlığını tamamen kabul etmişlerdi; fakat filozoflar, sistemlerinde, detayları itibariyle İslâmî toplumun hayatının bir *vahye* veya *vahyedilmiş kanuna* (şerî'a) bağlı olduğu olgusunu ve bu *vahyin* tam tatbiki için, onun özel bir *yorumlayıcılar sınıfının* yani fukahânın mevcut olması gerektiği meselesine hiç izin vermemişlerdi.

Filozoflar, ilimlerini geniş ölçüde yaymak için çaba da sarf etmediler. Onların, fukahâ ile birkaç canlı temasları olmuştu; onlar, *vasat* bir fakîhin anlayamayacağı, lüzumsuz derecede acayip teknik bir dille, mantık gibi bir konu ortaya koymuşlar ve bilimlerinin herhangi bir bölümünün kabul edilmesinin, bütününe kabulü demek olduğunu ve bu bütününe de sonuçları itibariyle, şüpheli bazı kelâmî görüşleri ihtiva ettiğini kuvvetlice telkin etmişlerdi. fukahâ, kendileri açısından, IX. yüzyılın ilk yarısında Mûtezile tarafından kelâm içinde eritilmiş olduğu kadarıyla Yunan felsefesini kabul etmiş; fakat ona daha fazla önem vermemişti. Böylece, bu iki akımdan her biri, kendi ayrı yolunda yürümeye devam etti ve şimdi ortada, üstesinden gelinmesi gereken bir şüphe mirası kaldı.

Yazar, burada, Tanrı-bilim ve ilâhiyât anlamına gelen "theology" kelimesini kullanmaktadır. Aslında bu kelime, Arapça 'İlmü'l-Lâhût, 'İlmü'l-İlâhiyât gibi anlamlara gelmektedir. Elinizdeki bu kitapta anlatılan konuları ve kullanılan ifadeleri dikkate alıp yazarın genel eğilimine uyarak biz burada "theology"nin kelâm olarak çevrilmesini uygun gördük [Bkz. s.111]. Aslında, Türkçede kullanılan kelâm veya kelâm ilmi ('İlmü'l-Kelâm) sözünün tam karşılığı "Skolastik Teoloji"dir ve kanaatimizce kelâmın özellikleri dikkate alındığında onun karşılığı olarak en uygun terim bu olsa gerektir.

XI. yüzyılda, fukahâ “yabancı ilimler”in çok değer taşıdığına farkına varmaya başlamışlardı. Münferit bazı âlimlerin, filozofların bazı kitaplarını okuduklarına dair çeşitli rivayetler vardır;⁵⁶ fakat filozofların tanınmış kimseler olmaları ve onların ilmî açıdan şüphe altında tutulmaları, herhangi bir fakihin, yazılarında herhangi bir felsefî esere atıfta bulunmasını güçleştiriyordu. Gazâlî’nin, burada yeni bir çığır açmasını mümkün kılan sebep, şüphesiz, Selçuklu hükûmetinin Eş’arîleri desteklemesi ve Sünnîliği, Şii, bilhassa İsmâîlî propaganda karşısında fikrî yönden savunma ihtiyacıydı. İsmâîlîlikle felsefe arasındaki münasebetin hangi düzeye ulaştığı açık değildir;⁵⁷ fakat pek doğru olmasa bile, yine de böyle bir münasebetin bulunduğu inancının yaygınlığı, Gazâlî’nin *Filozofların Maksatları* ve *Filozofların Tutarsızlığı* hakkındaki kitaplarını neşretmesi için yeter bir sebepti.

Aslında, Gazâlî’nin yaptığı şey, felsefî ilimlerin, İslâmî ilimlere bir ilave olarak, ne kadarının değerli olduğunu ve ne kadarının da reddedilmesi gerektiğini anlamak için, onları tetkik etmektir. Bazen hukuki tartışmalar, mantık meselelerini içine aldığı için, bir fakih olarak Gazâlî, bunlarla ilgilendi⁵⁸ ve o, yıllarca, mantığa büyük hayranlık duydu. Gazâlî’nin, aşağı yukarı 1108’de yazılan, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserde verildiği gibi, felsefî ilimlerin değeri hakkında ortaya koyduğu sonuçlar,⁵⁹ onun olgunlaşmış düşüncelerinin neticeleridir. O, felsefî ilimleri sayı itibarıyla altı olarak kabul eder. Bunlar:

-Matematik,

-Mantık,

56 al-Juwaynî (Subk. III. 270; IV. 103. 15); Ibn-Hazm (ö. 1064), Goldziher, “Stellung”, 27.

57 O, Jabre tarafından abartılır, *Certitude*, 291-3, 316 vd., 371; krş. Watt, “Study”, 129.

58 Krş. Mi’yar, 37 vd., ki orada o, filozofların (külli) hakkındaki mantıkî tanımlamasının, fikhî yorumla ilgili bir hususun daha üstün bir çözümünü nasıl verdiğini belirtir. Makâsid, s. 43’ de o, kelâmcıların mantıkî zayıflığının farkında olduğunu gösterir.

59 *Faith and Practice*, 32-43 (90-107).

- Doğa bilimleri,
- Kelâm (veya metafizik),
- Siyaset
- Ve ahlâktır.

Gazâlî, matematiğin tamamen doğru olduğunu kabul eder; fakat onun (filozoflar tarafından) çağdaş bir biçimde öğretilmesinin *iki tehlikeyi* de beraberinde getirdiğine inanır. Bunlardan *birisi*, matematik öğrencileri, filozofların bütün delillerinin, onların matematikteki delilleri kadar kuvvetli olduğunu düşünmeye meyleder. *İkinci* tehlike ise, matematiği bilmeyip dinî açıdan ona karşı çıkanlar, genel olarak, dinin gözden düşmesine sebep olurlar. Mantık da doğrudur ve herhangi bir şekilde dine de aykırı değildir; fakat onun da matematiğinki gibi aynı iki sakıncası vardır.

Doğa biliminin veya fiziğin, din nokta-i nazarından, genellikle reddedilmesine gerek yoktur; fakat *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserde zikredildiği gibi, filozof-fizikçilerin vardıkları bazı sonuçlar reddedilmelidir. Filozoflar kelâm veya metafizikte, birbirinden farklı olup birçok hatalara sahiptirler. (*Tutarsızlık*'ta belirtildiği gibi) bunlar *yirmi* başlık altında toplanmakta olup onların *üçü küfrü*, geri kalanı da *lânetlenmeyi* gerektirmektedir (Bu, tamamen doğru değildir; zira yukarıda da kaydedildiği gibi, on yedi husustan bazısı, yanlış veya itiraza değer doktrinleri içermez; bilâkis, filozofların, bu şekilde ispat etmeyi istedikleri hususları makul olarak ispat etmede yetersiz kaldıklarını gösterir). Onların siyasetle ilgili tartışmaları sadece faydacı (*utiliter*) bir açıdandır. Onların ahlâkla ilgili görüşleri, peygamberlerden ve sûfilerden alınmış sağlam prensiplerin yanında kendi değersiz fikirlerini de ihtiva eder ve bu bakımdan, yanlış yola sevk etmesi muhtemeldir.

Gazâlî'nin, filozofların ahlâk ilmine karşı tutumuyla, onların matematik, mantık ve fiziklerine karşı tutumu arasında kuvvetli zıtlık vardır. Bununla beraber, daha önceki bir dönemde, *felsefî ahlâka* karşı daha uygun bir tutumun izleri mevcuttur. Aristo mantığıyla ilgili (muhtemelen 1095'te ya-

zılan) bir *şerh*in sonunda o, *Fülin Kriteri* adlı eserle ilgili tamamlayıcı bir eser yazmak üzere olduğunu söylemekteydi.⁶⁰ Bazı kısımları kesinlikle Gazâlî'ye ait olmadığı halde, diğer kısımları neredeyse kesinlikle ona ait olan ve bu başlığı taşıyan bir eser, gerçekten günümüze kadar korunmuştur.⁶¹

Kendisine ait olduğundan şüphe edilmeyen kısım ise, öyle görünüyor ki, Aristo'nun bir *orta* olarak tanımladığı *fazilet* kavramını geliştirmeye çalışmakta ve mantıkla ilgili eserin açıkça bir tamamlayıcısı olmaktadır. Bununla beraber, onun yazılmasından hemen sonra -eğer gerçekten o, onu, kendisini tatmin edecek ölçüde tamamladıysa- Gazâlî, *orta kriterinin* ahlâkın bilimsel temeli olabileceği görüşünü tamamen reddetmeye yönelmiş olmalıdır. *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserde felsefi ahlâkın mahkûm edilmesi, onun daha sonraki kendi eserlerinde *Fülin Kriteri*'ne hiç bir atıfta bulunmayışıyla bir paralellik arz etmektedir.⁶² Belki de mantığın katı taleplerinin felsefi kelâm tarafından yerine getirilmediğini fark ettiği sırada o, aynı şeyin, ahlâk için de doğru olduğunu gördü ve kelâmında olduğu gibi ahlâkta da tekrar *İslâmî vahye* döndü.

Onun ahlâk ilmini reddetmesi, mantık hakkındaki geniş yazılarını çok daha mânidar hale getirir. *Filozofların Maksatları* adlı eserde, mantıkla ilgili takriben 70 sayfa mevcut olup burada, ciddi araştırmacılar için yapılmış iki kapsamlı açıklama ve görünüşte Bâtınîlere karşı yöneltilmiş, herkesin anlayabileceği bir savunmayla bazı ufak tefek atıflar da bulunmaktadır. Bu derleme faaliyetinin, filozofların bütün eserlerinin, onların mantığa ait eserleri kadar dikkatlice tartışıldığını düşünen masum araştırmacıların içine düştükleri bu tehlikeye yapılan işaretlerle ilgili olduğu düşünüldüğünde; onun, filozoflara ait olmayan, fakat filozofların yazıları kadar teknik bir

* *Mizânu'l-'Amel*.

60 *Mi'yâr*, ad fin. (195), *Mizân al-'Amel*'i vaat eder.

61 Krş. *JRAS*, 1952, 38-40, 45.

62 Bouyges, *Chronologie*, 29, dipnot 6.; Gazâlî'nin *The Criterion of Action* [Fülin Kriteri] hakkındaki üstü kapalı reddi bu metnin durumunu açıklayabilir; eğer o, (kopya etmek suretiyle) "yayımına" mücadele etmediyse, onu, bugünkü sekline koyan bir prensipsiz şahsın ellerine tek bir "el-yazma nüsha" geçmiş olabilir.

seviyeye ulaşan mantıkla ilgili kitapları, böyle öğrenciler için yararlı hale getirmeyi amaçladığı görülür.

Felsefi ilimlerin filozof olmayan bir kişi tarafından da açıklanmasının yapılması, aynı zamanda onun *Filozofların Maksatları* adlı eserini yazmadaki amacının bir bölümü olmuş olabilir. Bu, tenkitlerini yapmadan önce muarızların görüşleri hakkında ayrı bir kitap yazmak gibi ender görülen bir yöntemi açıklamaya yardım eder. Böylece o, kendisini, dine uymayan görüşlerle ilgili bilgi sunmak ve belki de, dikkatsiz kimseleri yanlış yola sevk etmek gibi bir ithamla karşı karşıya getirdi; fakat muhtemelen o, normal müfredatı takip eden öğrencilerin, mantık ve fizik hakkında, *filozofların etkisinden uzak bir kaynaktan* bilgi edinme şansına sahip olabilmeleri amacıyla, onun, böyle bir tehlikeyi göze almaya değdiğini hissetmiş olabilir.

Mantiğa ait iki temel eser olan *Bilginin Ölçüsü* ve *Düşünmenin Mihenk Taşı* adlı eserler, fukahâ geleneği içerisinde eğitim görmüş kişiler için hazırlanmıştır. İlk eserde, o, akıl yürütmenin metotlarını açıklamak ve *Tutarsızlık*'ta vadedilen sözü yerine getirmek için yazdığını söylemektedir. *Tutarsızlık*'ta o, filozofların teknik terimlerini açıklamaksızın kullanmıştı; zira o, aslında, filozoflar için yazıyordu; şimdi felsefi kitaplara aşina olmayan kimselere hitap etmek ve onlara terimlerin anlamlarını göstermek istiyor. Aynı kurallar, hem felsefi veya rasyonel meseleler (akliyyât)deki hem de şer'i meseleler (fıkhiyyât)deki delillere uygulanır; bu bakımdan, fukahâ için konuyu daha kolay hale getirmek amacıyla, o, örnekleri onların alanlarından seçecektir.⁶³

Bu iki eserin amacı, kolayca anlaşılabilirdiği halde, Bâtınîler aleyhine yöneltilen bir eser olan *Doğru Ölçüt* adlı kitabın amacı kapalıdır. Şaşırtıcı olan şey, bu eserin büyük bir kısmının, çeşitli kıyas tiplerini haklı gösterecek bir sebep bulmak için Kur'an âyetlerinin, bir dereceye kadar, zorlanmış tefsirle-

* *Mi'yâr el-İlm.*

** *Mihak en-Nazar f'l-Mantık.*

63 *Mi'yâr*, 21-3.

*** *el-Kıstâsü'l-Müstakîm.*

rinden ibaret olmasıdır. Şu alıntı, onun metodunu izah edecektir:

Yüksek kriter, İbrahim'in (Allah ona yardım etsin ve korusun) Nemrud'a karşı kullandığı kriterdir; bu kriteri biz ondan öğreniriz, lâkin Kur'an vasıtasıyla. Nemrud, ilahlık iddia etti ve herkesçe kabul edildiği gibi, onun için ilahlık, her şeyin üstünde bir güce sahip olmanın ifadesiydi.

İbrahim: - Benim ilahım Allah'tır; çünkü O, yaşatır ve öldürür; buna gücü yeter ve sen bu konuda bir güce sahip değilsin, dedi.

Nemrud: - Spermi vasıtasıyla yaşatmaya ve öldürme vasıtasıyla ölüme sebep olduğunu ifade ederek- ben de yaşatmaya ve öldürmeye mutlaka sebep olabilirim, diye cevap verdi.

İbrahim ona: - Bu delilin hükümsüzlüğünü anlatmanın zor olduğunu anladı ve onun için daha kolay anlaşılır olana başvurdu- Allah güneşi doğudan getirir; öyleyse, haydi sen de onu Batı'dan getir, dedi. Nemrud şaşırды (2:258/260). O zaman, Allah, İbrahimi övdü ve 'Ve bu, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delilimizdir' (6:83) dedi.

Bundan, ben, delilin ve ispatın, İbrahim'in söylediğinde ve kriterinde olduğu sonucuna ulaştım. Sizin, altın ve gümüşün miyarı üzerinde iyice düşünebildiğiniz gibi, ben de İbrahim'in onu kullanma tarzı üzerinde iyice düşündüm. Bu delilin, birbiriyle birleştirilmiş iki esasa sahip olduğunu gördüm; bu birleşmeden bir sonuç çıkarılır yani bir bilgi elde edilir. Zira Kur'an [buradaki istidlâlin her adımını tek tek vererek değil] veciz olarak ifade edilmiştir. Bu kriterin tam şekli şöyle olmalıdır:

- 'Güneşin doğmasına sebep olmaya muktedir olan herkes Allah'tır' birinci esas;

- 'Benim ilâhım, güneşin doğmasına sebep olmaya muktedirdir' ikinci esas;

bu iki esasın birleştirilmesinden:

- 'Benim ilahım Allah'tır ve Nemrud sen, Allah değilsin' sonucu çıkar.⁶⁴

Bu parça, öncüllerle ilgili bilginizin kaynağının incelenmesiyle son bulur.

Şimdi, bir *kıyasın*, Kur'an âyetlerinden zımnen anlaşıldığı kabul edilebilir; fakat *kıyas hakkında bu şekilde delil ge-*

*tirmek niçin gerekli olsun? Aristo mantığı hakkında tam bir ilmî şerh yazmaya muktedir olan Gazâlî gibi bir adam, niçin bu tür önemsiz şeyler üzerinde vakit harcasın? Açıkçası, bunun sebebi, teknik ayrıntıları anlayamayan bazı kimselerin, mantığın Kur'an'a dayandığına ikna olmaya ihtiyaçları vardı. Gazâlî'den uzun bir zaman sonrasına kadar, bu türden çok kimse vardı; hatta geometriyi reddedenler bile vardı.*⁶⁵

Bununla beraber, problemin ağırlık noktası, Bâtıniler aleyhinde yazılan bu kitabın niçin bu bakış açısındaki ve eğitim seviyesindeki okuyuculara hitap etmesi gerektiğidir; zira Bâtınilerin *felsefî hareketle* ilgili bazı çevrelerle yakından ilişkileri bulunduğu genellikle söylenir. Problemi çözmeye çalışırken, Bâtinî propagandanın birçok yönlerinin bulunduğu ve herkese bir şeyler vermeye yöneldiği hatırlanmalıdır. *Tartışma amacıyla yazılan (polemical) bir eserin, muarızları ikna etmekten ziyade, insanın kendi safındaki tereddütlü kişileri ikna etmeyi amaçlayabildiğini* de hatırd tutmak gerekir. Burada yapılabilecek yegâne şey, Bâtinî öğretinin, Kur'an'a bağlı *şaf-dil* kimselere cazip geldiğini ispat eden bir genel ifadeyi ortaya koymaktır.⁶⁶

Gazâlî'nin felsefeyle karşılaşmasındaki başarısı, sonraki bütün İslâmî düşünce seyri üzerinde bir iz bırakmıştır. O, kelâma felsefî bir temel kazandırdı ve aynı zamanda, onun gereğinden fazla zihnileştirilmesini de mümkün kıldı; bununla beraber, eğer daha sonraki kelâmcılar felsefe konularıyla meşgul olmada ifrata kaçmışlarsa, bunda Gazâlî suçlanmamalıdır. Bu hususlar, son bölümde daha etraflıca incelenecektir.

65 Goldziher, "Stellung", paragraf 2. s. 16-19.

66 Krş. V. Chelhot tarafından baskı ve Fransızca tercüme (Bkz. Bouyges. *Chronologie*, dip not 57).

IV. BÖLÜM

HAKİKATİN KARİZMATİK LİDERDEN ALINMASI

GİRİŞ NOTU

Gazâlî'nin, kendileriyle uzlaşmak zorunda kaldığı *dört grup* halktan, burada incelenecek olan ikincisi, Gazâlî'nin Talimîler diye adlandırdığı *otoriter öğretim (talîm) grubudur*. Bu, İsmâîlîlik olarak bilinen siyasi ve dinî hareketin bir bölümü veya bir yönüdür; ya da daha kesin olarak ifade edecek olursak, Gazâlî, "ta'limîler" terimini, "ta'lîm doktrini"ne veya "otoriter öğretim"e özel önem veren İsmâîlî hareketin taraftarlarına tatbik eder görünüyor. O, daha genel bir tarzda, bu hareketten bahsettiğinde, genellikle, Bâtınîlerden yani "Bâtın veya gizli anlam ehli"nden söz eder. Bu hareketin, birkaç tane başka isimleri de vardır; fakat bunlar, tamamen, onun farklı kısımlarını gösterir; çünkü o, son derece karmaşık bir olaydır.

1. SİYASÎ ORTAMI İÇERİSİNDE İSMÂİLÎ DOKTRİN

Gazâlî, onun hakkında ilk reddiyesini yazmadan bir veya iki yıl önce, zeki bir devlet adamına bu hareketin nasıl görüldüğüne dair birinci elden bir açıklamaya sahip olduğumuz için şanslıyız. Bu, 1071'den itibaren Selçuklu ülkesinde bilfiil hüküm süren büyük vezir Nizamül-Mülk (1017-1092) tarafından yazılan *Yönetim Kitabı* veya *Hükümdarlar İçin Kurallar*^{*} adlı kitapta yer alır. Bu kitabın biraz daha geniş olan ilk yarısı, Sultan Melikşah'ın isteği üzerine aşağı yukarı 1086'da yazıldı. Ölümünden kısa bir süre önce ilave ettiği ikinci kısım

* "Karizma" Grekçe kökenli bir kelimedir; "Yanılmazlığına inanılan" anlamına gelir. Tanrı tarafından verilen ya da fitri olarak var olan, başkalarını etkileyip coşturabilme yeteneğine sahip olan, gibi anlamlara da gelmektedir.

** *Siyâset Nâme*.

ve bu kısmın yarısından daha fazlası Bâtınî ayrılıkçı ve ihtilâl-cilerine ve onların dedelerine ayrılır. Bu, belki, 1090 tarihinde Alamut Kalesinin zaptında çıkan silahlı isyanın başarısı yüzünden, Bâtınî hareket üzerinde endişenin artmasının bir delilidir.

Nizamü'l-Mülk'ün açıklamasıyla ilgili ilginç nokta, onun, 750 ve 975 yılları arasında doğunun çeşitli kesimlerindeki bir grup isyanı ve hatta, aşağı yukarı 530 yılında, İran İmparatorluğunun Sâsânî hükümdarı tarafından bastırılan İslâmiyetten önceki Mezdeki hareketini, Bâtınî veya "Bâtınî benzeri" bir hareket olarak kabul etmesidir. Bu daha eski hareketleri, XI. yüzyıl sonlarındaki Bâtınîliğin müjdecileri olarak kabul etmede haklı bir sebebin bulunup bulunmadığını sormak için bir an duraklamak yerinde olur.

Nizamü'l-Mülk, muhtemelen, bütün bu hareketlerin, başka tür bir otoritenin yararı için tesis edilmiş *otoriteye karşı isyan* olduğunu, halk arasındaki memnun olmayan gruplar tarafından desteklendiğini, saray erkânından olan kişiler ve idareciler tarafından idare edildiğini, Sünnî fukahâyâ ve bu yüzden de İslâmî devletin dayandığı hukuki prensiplere ve sosyal ahlâka karşı olduklarını göstermek suretiyle, kendi görüşünü haklı çıkarmış olacaktı. O, belki onlar arasında mutlak doktrin birliğinin olmadığını ve pratik olarak birinin diğeri üzerinde doğrudan etkisinin bulunmadığını kabul etmiş olacaktı. Bununla beraber, kelâmî inceliklerle ilgilenmeyen bir politikacı bakış açısından bakıldığında, onlar arasında -bil-hassa, onların hepsinin değişmez amacının, İslâmı yıkmak olduğu şeklinde- önemli bir amaç birliği vardı.¹

Bunun, *dinî ve felsefî bir hareket olarak görünen siyasi bir hareket olduğunu* söylemek pek güç değildi. Diğer bir ifadeyle, İsmâîlî doktrinler mevcut olduğu halde, hareketin liderleri, herhangi bir belirli doktrine bağlanmış görünmezler; daha doğrusu, kendilerinin siyasi amaçlarına hizmet etmesi için, bu doktrinleri ustalıkla kullanmış görünürler. Bununla be-

1 *Book of Government*, 244; krş. Goldziher, *Streitschrift*, 38, 44 vs.

raber, bunun diğer bir ifade ediliş tarzı, hareketin, hiçbir sabit fikrî esasa sahip olmadığını, fakat en yüksek liderin, fikrî esasın kontrolüne sahip olduğunu ve onu, uygun gördüğü şekilde değiştirebildiğini söylemektir.

Bu hareketin düşünce yönünün *imam* veya “en üstün lider” tarafından kontrolü, o hareket, bir *mertebeler silsilesi* içerisinde organize edilerek kuvvetlendirildi.² Sadece sınırlı ölçüde bir *hakikat*, daha *aşağı derecedekilere* verildi ve bu *hakikat*, bir *şahsın* veya *mahallî grubun* mevcut görüşüne adapte edilebildi. Böylece, farklı mezheplere mensup Müslümanlarca ve hatta Zerdüştiler gibi Müslüman olmayanlarca, Bâtınilik, *onların daha önce zaten inandıkları şeyden çok farklı değilmiş gibi ve aslında, onun bir ifâsıymış gibi gösterilebildi*. Memnun olmayan Sünnîlerin veya (Mısır’daki gibi) İsmâilî idare altındaki Sünnîlerin bulunduğu yerde, *en aşağı derecedekiler*, Sünnî İslâm’dan uzak değildi ve İsmâilî öğretinin Kur’an’dan çıkarıldığını göstermek için âzamî dikkat sarf edildi.

Bâtınilîğin taraftarları olan veya belki Bâtınilik tarafından etki altına alınan halkın çoğu, aynı zamanda Kur’an’a derinden bağlı oldukları için, şüphesiz Gazâlî (önceki bölümün sonunda kaydedildiği gibi), Bâtınilere karşı *Doğru Ölçüt* adlı eseri yazarken, mantıksal teoremin Kur’an’dan türetildiğini iddia etmek zorunda kaldı. Bununla beraber, bu hareketin daha üst kademelerine katılan kimseler, kendilerini fiilen İslâm toplumunun dışında bırakan bütün dinlerin eşitliği hakkındaki felsefi görüşleri -en azından İslâm Dünyasının bazı dönemlerinde ve bazı bölgelerinde- kabul ettiler. Lider durumundaki bu kişilerin ne derece ciddi olarak İslâm toplumundan vazgeçmeyi (veya “toplumun İslâmî esası”nı terk etmeyi) düşündüklerini, belki de hiçbir zaman kesin olarak bilemeyeceğiz. Onlar, Nizamü'l-Mülk'ün anladığı gibi, İslâm’a şüphesiz düşmandılar ve doktrinlerinde, onun helâki için kullanılabilecek bir vasıtaya sahiptiler.

2 Krş. *Streitschrift*. 40 vd.; Browne, *Literary History of Persia*, II, 206; M. G. S. Hodgson, *El*’deki “Bâtiniyya” makalesi.

* *el-Kıstasü'l-Müstakîm*.

Bu propagandadaki *esneklik*, tedricen geliştirilmiş olan bir şeydi. Aslında, belirli bir fikrî esas mevcuttu; zira İsmâîlilik, Şiiliğin bir dalıydı ve diğer dallarla ortak çok şeye sahipti. İlk Şiilerin, siyasi sebeplerden dolayı, (Hz.) Ali'yi destekleyen Araplar oldukları bazen kabul edildiği halde, kaynakların dikkatli tetkiki, ilk Ali taraftarlarından bazısının, onda, bir *ilk karizmatik lider örneğinin* veya dinamik bir karizmatik lider tasavvurunun tecessüm etmesini görmek istediklerini ortaya koyar.³

Şiiliğin bütün tarihinin bir tetkiki, bundan başka, onun birtakım siyasi etkileri içermesine rağmen, aslında onun daima dinî bir hareket olduğunu ve onun saf siyasi fikirlerinin, açıkça ilan edilen bağlılığı canlandıracak siyasi fikirler kadar, asla yeter derecede elverişli olmadığını ortaya koyar. Siyasi olarak, o, istibdadı savundu; belki zaman zaman daha *aşağı sınıfların yararını tam olarak dikkate alan* iyiliksever bir istibdadı savundu ve bazı taraftarlar için bu siyasi istek, en üstün istek olmuş olabilir. Bununla beraber, esas itibariyle Şiiliğin çeşitli kollarının müşterek olarak sahip olduğu şey, *siyasi istibdad prensibi* değildir; bilakis karizmatik lidere duyulan köklü bir dinî istektir. Siyasetin baskın görüldüğü yerde, olayların bazıları, ister samimi ister kurnazca olsun politikacıların kendi siyasi amaçları için bu *derin dinî özlemi* kullanma girişimleri olarak yorumlanmalıdır.

Şiiliğin İsmâîli kolu, yaklaşık 765'te ana gövdeden ayrılmış görünüyor. Şiiliğin bu kolu, önceki imamın oğlu İsmail'i, yine ayrı imamın ana grup tarafından imam olarak kabul edilen diğer oğlu Musa'nın yerine, imam olarak kabul ettiği için, ona bu isim verilmiştir. Sonraki bir buçuk asrın tarihi meçhuldür ve tarihçiler arasında önemli anlaşmazlıklar vardır. Bu kol, Şiiliğin diğer kollarına nazaran, ihtilâlcî gruplar ve fikirlerle daha çok ilgili hale gelmiştir. 900 yılından kısa bir süre önce İsmâîlilik yeniden canlanmıştı ki, bunun bir sonucu olarak 909'da Tunus'ta, Fâtımiler olarak bilinen bir İsmâîli hanedanı kuruldu. Bu hanedan, 969'da Mısır'ı fethetti ve kısa bir

süre sonra kendilerine başkent olarak Kahire'yi kurdu. İslâm toplumunun imamının, İsmâîlî olması gerektiğini iddia ettikleri için, diğer güçlü taşra hanedanlarından farklı olarak Fâtımîler, Abbâsî halifelerinin sözde hükümdarlığını kabul etmediler. Bilakis onlar, bizzat kendilerinin bütün İslâm dünyasının haklı halifeleri olduklarını iddia ederek, bir propaganda mekanizması (*da'va*) organize ettiler ve kendi öğretilerini yaymak, memnun olmayan ve muhalif olan gruplarla temas kurabilmek için, Abbâsî İmparatorluğunun her tarafına casuslar (*dâiler*) gönderdiler.

Daha önce sözü edilen esneklik yüzünden, Fâtımî casusları, temas kurmada ve taraftar kazanmada çok başarılıydılar. Nizamü'l-Mülk'ün, 975'ten sonra herhangi bir isyandan bahsetmeyişinin sebebi, belki sonraki herhangi bir isyanın, aksini kimsenin tasavvur edemeyeceği şekilde açık olarak Fâtımîlerle bağlantılı olmasıydı. Fâtımî hükümdarlarını imamlar olarak kabul eden önemli gruplardan biri, Basra Körfezinde küçük bir devlet kuran, Bahreyn Karimatileriydi.⁴ Yenipisagorculuğa meyyal bir *filozoflar* ve *tabiat bilimcileri* topluluğu olan, Basra'daki "Temiz Kardeşler" (*İhvan es-Safa*), Fâtımîlere belli derecede bir sadakat gösterdi ve muhtemelen onların bu fikrî esasına önemli ölçüde katkıda bulundu.⁵

Bu, şüphesiz, Abbâsî halifeliğinde Fâtımî propagandacılarının başarılarının tam bir izahı değildir; fakat sadece olayın karışıklığının bir belirtisidir. Bu karışıklığın diğer yönü, bu hareketin taraftarlarının hüviyetini ortaya çıkarma girişiminde kendini gösterir. Genellikle İsmâîlîlerin, üst sınıfa karşı mücadelelerinde, işçi sınıfının ve zanaatkâr sınıfın siyasi partisi oldukları kabul edilir.⁶ Belki, bu görüşte epeyce gerçek payı vardır; fakat onu elde mevcut bazı önemli verilerle bağdaştırmak kolay değildir. Onun, Nizamü'l-Mülk'ün Bâtınîler hakkındaki açıklamasından zımnen anlaşıldığı belki söylenebilir;

4 B. Lewis, *The Origins of Ismâilism*, Cambridge, 1940, 76-89.

5 Krş. GAL, I. 236-238; GAL, I. 379-381; Adel Awa, *L'Esprit critique des "Freres de la Purete"* Beirut, 1948, İ. R. al-Fârûqî "On The Ethics of The Brethren of Pruty", *Muslim World*, 50, (1960) 109-121, 193-198, 252-258.

6 Lewis, *Origins*, 92 vd.; Goldziher, *Streitschrift* 23.

fakat Nizamü'l-Mülk, sadece sarayda görevli olan ve yönetici durumunda bulunan liderlerden bahseder. Halife el-Mustazhir'e ithaf edilen bir kitap olan *Mustazhiri* adlı eserde, Gazâlî, bu hareket tarafından cezbedilen sekiz grup insandan söz eder:⁷

1. (Hz.) Ali gibi insanları ilahlaştırmaya temayülü bulunan kimseler;
2. Yeniden bağımsızlık elde etmeye çalışan İran milliyetçileri;
3. Nüfûz elde etmeye veya intikam almaya çalışan kimseler;
4. Kendilerini kitlelerden üstün sanan, tuhaf ve alışılmamış şeyler arayan kimseler;
5. Felsefî topluluğun yüzeysel ve amatör mensupları;
6. Ateist filozoflar ve "dualistler";
7. Bâtını öğretiyeye sempatisi olan Şiîliğe meyyal kimseler;
8. Dinî kanunu sıkıcı bulan ve tutkularının esiri olan kimseler.

Şimdi, bu sınıfların bazıları, işçileri ve zanaatkârları içerebilir; fakat birkaçı bunları dışta tutar. İhvan es-Safa, altıncı gruba girer ve belki bazıları da beşinci gruba girer. Bütün bu ifadelerin açıklaması ve genişletilmesi uzun bir araştırmayı gerektirir; fakat genişletilme olmadan bile, bu ifadeler, söz konusu hareketin karmaşıklığını gösterir.

1055'te Bağdat Buveyhî Hanedanının düşüşünden sonraki sıkıntılı yıllarda, Fâtımîler, Abbâsî ülkesine en başarılı bir şekilde nüfûz etmeyi başardılar. Bir Türk generali, kendisinin, Buveyhî liderlerinin düşüşünden sonra onların davalarını üstlenerek onlar adına hemen hemen bir yıl Bağdat'ı işgal etmeyi başardı; öyle ki, *Cuma hutbeleri* Abbâsîler adına değil, onlar adına okunmaktaydı.⁸ Bununla beraber, aşağı yukarı 1060'da, Selçuklu sultanı, gücünü, bir başkent olarak Bağdat'la o derece birleştirmişti ki, Fâtımîler lehinde başarılı bir isyanın imkânı oldukça zayıftı. Mısır, iç karışıklıklardan ız-

7 *Streitschrijft*, 42 vd.; krş. Jabre, *Certitude*, 316 vd.

8 *Eİ*, "al-Bâsasîrî" mad.

dırıp çekmeye başladı. İran'daki İsmâîlî hareketin son lideri olan Hasan b. Sabbah, 1078'de Mısır'ı ziyaret etti.

Bazen ifade edildiği gibi, o, bir fırkadan fena muamele görsün veya görmesin, Fâtımî hükûmetinin inkılâpçı coşkusunu kaybetmekte olduğunu ve biraz gayreti varsa da, artık doğuda etkili bir müdahale yapmaya muktedir olmadığını bizzat anlamış olmalıdır. O, İran'a dönerken sağa sola seyahat ederek birkaç yıl harcadı ve Fâtımî yardımına güvenmeyen bir ayaklanma organize etti. O, 1090 tarihinde, Güney İran'daki Alamut Kalesini zaptetmeyi başardı ve 14 Ekim 1092'de taraftarlarından birisi Nizamü'l-Mülk'ü öldürdü ki, bu, adının İngilizce karşılığını, bu İsmâîlîlerin bir lâkabından yani daha sonra bozularak "assassins" (suikastçılar) haline gelen *haşşâşîn* ("esrar-keşler")den alan, bu faaliyetin ilk örneklerinden birisidir.

Gazâlî, her zaman "zamanımızın Bâtınîleri" ifadesini kullandığına göre, o, Talimîler diye söz ederken, esas itibarıyla, bu İran (Horasan) İsmâîlîlerini düşünmektedir. Diğer kaynaklarda Hasan'a, *talim* veya "otoriter öğretim" üzerinde duran "yeni öğreti"nin sahibi olma payesi verilir.⁹ (Nizâr'ı "gizli imam"¹⁰ olarak kabul etmeleriyle başlayan İsmâîlîliğin bu kolunun, sonraki doktrinsel gelişmeleri, Gazâlî'yle ilgili bir araştırmayı ilgilendirmez; zira onlar, Gazâlî'nin zamanında, Sünnî dünyanın bilgisi dâhilinde görünmüyorlar). *Otoriter öğretim doktrini* yani *bir şey hakkında gerçeği öğrenmek için "yanılmaz" imama sormanız ve onun tarafından öğretilmek zorunda olmanız*, ilk Şiîlikle ilgili anlaşılabilir bir gelişmedir (Eğer daha sonraki bir vesikaya güvenilebilirse). Fâtımîler de bu prensibe sahiptiler;¹¹ fakat belki, ona daha az önem verdiler.

Şiîliğin özü, *imama veya karizmatik lidere inançtır ki, bu inanç, kurtuluşun veya doğru yoldan ayrılmamanın ve günah-*

9 Goldziher, *Streitschrift* 12 vd. eş-Şehristânî, K. *el-Milel*, Cairo, 1948/368, I. 339-345 (Cureton. 150-152).

10 *Integration*, 67-78.

11 W. Ivanow, *A Creed of the Fatimids*, Bombay, 1936, 47-50; daha önceki görüşlerin bir ifadesi olarak onun doğruluğu için, Krş. s. vi.

tan kaçınmanın, bu imama tabi olmakla mümkün olacağı inancını ihtiva eder; bu inanç, bunların *karizmatik toplumun bir mensubu olmakla mümkün olacağı* yolundaki Sünnî inanca zıttır. Bu temel inanca uygun olarak, *imam*, neticede, gerçeğin bir kaynağı veya taraftarlar için bir rehber olarak kabul edildi. Bu husus, Kur'an'ın yaratılmışlığı hakkında IX. yüzyıldaki kelâmî tartışmalarda da yer aldı. Kur'an'ın, Allah'ın ezeli ve yaratılmamış sözü olduğunu kabul etmek suretiyle insanlar, "yürünecek yolun" (*sünne*) kaynağının veya pekâlâ söyleyebileceğimiz gibi, toplumun "hayat tarzı"nın kaynağının *tabiatüstü* olduğunu ısrarla belirtiyorlar ve bu münasebetle, toplum için Sünnî iddiaların haklılığını göstermiş oluyorlardı. Mütezile ve Kur'an'ın yaratıldığını iddia eden karşıt görüşün diğer taraftarları, karizmatik lidere daha çok önem vermekle yani siyasi terimlerle ifade edersek, hükümdarın ve danışmanlarının güçlerini artırmakla ve Hadis'te genişletildiği gibi, Kur'anî prensiplere dayandırılan hukuk sisteminin resmî temsilcileri olan fukahânın güçlerini azaltmakla meşgul oldular.

Bazı açık ve kesin İsmâilî ifadeler, imamın ve Kur'an'ın paralellüğinden bahseder;¹² fakat tarafsız araştırmacıya göre, bu kitlelerin Sünnî duygularına bir sus payı gibi görünüyor. Otörter öğretim doktrini, kendisinin tamamlayıcısı olarak "gizli anlam" (*bâtın*) kavramına sahipti. Buna göre, Kur'an'daki (ve Hadislerdeki ve dinî müesseselerdeki) her şeyin, belli veya açık (*zahir*) anlamına zorunlu bir benzeyiş taşımayan ve ancak *imamdan öğrenilebilen bir gizli anlamı vardı*. Bu bakımdan, Cennet ve Cehennem belirli kişiler olabilirdi. Bu suretle,

12 (Muhammed Kâmil Hüseyin tarafından tarihsiz olarak Kahire'de yayımlanan) *el-Mecalis el-Mustansırıyya*'nın 29. Sayfasında ve devamında Kur'an ve imamdan "eşit ortaklar" (qarînan) olarak bahsedilir (Krş. *Islamic Research Association Miscellany*, I. 46). Belki aşağı yukarı 1062'de yazılan bu kitap, "*bâtın*"la birlikte "*zahir*"in korunma mecburiyetinden de bahseder. s. 19 vd.). -Bu, imam tarafından fikrî yapının kontrolünü sınırlayan, ama Haşşaşiler ve diğer ihtilalciler tarafından reddedilen bir doktrindir. Böyle bir doktrin karışık bir cemiyette düzeni koruma sorumluluğuyla görevlendirilen (Fâtımîler gibi) kimseler için daha uygundu. Fâtımîlerin daha muhafazakâr görüşü için Krş. B. Lewis, *Origins*, 85 vd., ve *JRAS.*, 1933'ün 365. sayfasındaki H. F. Hamdanı.

Kur'an'a, yalnız sahte bir bağlılık gösterilmeye devam edilebilmekte ve de Kur'an'ın, toplumun fikrî esasının ve böylece onun bütün hayatının kontrolünün *imam* tarafından yapılmasını engelleyen en ufak bir engel koymadığına inandırma-ya çalışılmaktaydı.

Hasan b. Sabbah, gerçeğin ancak imamdan öğrenilebileceğini ısrarla ifade etmek suretiyle, İsmâilî öğretinin bu yönü üzerindeki ısrarı büyük ölçüde artırmış görünüyor. O, düşünmede ve akıl yürütmeye (rey, nazar) kişisel çaba (içtihat) nın gerçeğe götüremediğini, zira onların temsilcilerinin, daima uyuşmazlık içerisinde olduklarını ileri sürdü. Bu, fukahâ üzerine doğrudan bir hücumdu. Birlik vaat etmesi de, Selçuklu fethi öncesi anarşi dönemini hatırlayan ve belki de siyasi ve fikrî ayrılığı, ızdıraplarının sebebi olarak görmüş olan kimselere epeyce cazip gelmiş olmalıdır.¹³

İsmâililiğin mahiyeti, *hükümdar* veya hükümet ile *aydınlar* (bir hareketin fikrî temelini taşıyıcıları) arasındaki münasebetleri dikkate almak suretiyle en iyi şekilde özetlenebilir. Sünnî İslâm'ın klâsik şeklinde, hükümdar, fikrî esas üzerinde asla kontrole sahip değildi; hatta o, tam anlamıyla kanun yapamazdı; zira mümkün bütün kanunlar, prensip itibariyle Kur'an ve Hadislerin içerisinde vardı ve aydınlar yani fukahâ bunların koruyucularıydı.

Rusya Marksizminde hükümdar (Lenin, Stalin, Khrushchev), devletin *kavrama tarzı ve fikir oluşturma sisteminin* denetçi (*kontrolör*)si olmuştur; zira çağdaş durumun ihtiyaçlarını karşılamak için, Marksist doktrinin "doğru" yorumunu ancak hükümdar yapabilir.¹⁴ Bununla beraber, onun, bu fikrî kontrolü yapması, bir *eserler külliyesi* (Marks, Engels ve Lenin'in eserleri)nin mevcudiyetiyle sınırlıdır. Hatta İsmâililikte bu son sınırlama bile kaldırılmıştır. Kabul edilmekte olan bir *belgeler külliyesi* mevcut olduğu halde, hükümdar üzerinde bir kontrol olarak onun tesiri, *gizli anlam* kavramıyla yok edil-

13 Sauvaget (1041'de Paris'de) yayımlanan *Alep* adlı eserde, bir yerdeki anarşi devrinin ifade ettiğiyle ilgili bir fikir verir.

14 Krş., A. J. Toynbee, *A Study of History*, VII. 415.

di. Böylece, Haşşâşîlerin İsmâîlîliği, bütün varlığın Yeniefilatuncu Bir'den sudür ettiği gibi, hemen hemen aynı tarzda, kendisinde toplumun bütün hayatının hükümdardan kaynaklandığı tam bir istibdadı temsil eder.

2. SÜNNİLİĞİN FİKRİ SAVUNULMASI

Gazâlî'nin yaklaşımı, Nizamü'l-Mülk'ün yaklaşımına yakındı. Bunun, Gazâlî'nin bu devlet adamına yakınlığından ileri geldiği tahmin edilebilir; fakat bu yakınlık, onun yazılarında yer alan "Din ve hükümet ikiz kardeşirler." darb-ı meselinin tekrarı gibi pasajlarla da gösterilir.¹⁵ Gazâlî, aynı zamanda, bu yaşlı devlet adamının İsmâîlîliğin gelişmesiyle ilgili endişesini de paylaşmış olmalıdır ve bu endişe, 1092'de Nizamü'l-Mülk'ün öldürülmesiyle azalmış olamazdı. Bu sebepten, Gazâlî, Talimîlerin veya Bâtınîlerin doktrinlerinin reddi için bir kitap yazması gerektiğini teklif eden genç halife el-Mustazhir'in isteğine şevkle cevap verdi. el-Mustazhir, 7 Şubat 1094 tarihinde tahta çıktı ve bu kitap, Kasım 1095'te Gazâlî Bağdat'ı terk etmeden önce tamamlandı ve muhtemelen, 1095'lerde yazıldı.¹⁶ Bu kitap, genellikle, Mustazhiri olarak bilinir.

Daha sonra Gazâlî, tamamen veya kısmen Bâtınîler aleyhine yöneltilen diğer birkaç kitap daha yazdı. Nispeten, saf-dil müminler göz önünde bulundurularak yazılmış olması gereken *Doğru Ölçüt* adlı eser, daha önce kaydedildiği gibi, Kur'an'a müracaat ederek mantıksal prensiplerin doğruluğunu ispat eder. Son zamanlarda, daha kısa eserlerinden birinin bir yazma nüshası ortaya çıkartıldı;¹⁷ fakat geri kalan diğerleri yok olmuş gibi görünüyor.

(*Dalâletten Kurtuluş* adlı eserdeki açıklamaya göre) gerçeği ararken eserlerini tetkik ettiği dört grup araştırmacılar ara-

15 *İktisâd*, 106; *Book of Government*, 63; krş. Aşağıda V. Bölüm dipnot 8.

16 Bouyges, *Chronologic*, 31.

* *el-Kıstâsu'l-Müstakim*.

17 Galiba, *Kavâsim el-Bâtiniyye* (Bouyges, 85).

sına Talimleri dâhil etmek suretiyle, Gazâlî, kendisi için bu doktrinin bir cazipliğinin bulunduğunu imâ eder. Bununla beraber, bu imâ üzerinde fazlaca durulmamalıdır. Daha önce görülmüş olduğu gibi, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eser, tam bir otobiyografi değildir. Genel esaslar bakımından, Gazâlî'nin otoriter öğretim fikriyle herhangi bir zamanda, ciddi şekilde, cezbedildiği ihtimal dışı görünüyor. Bütün Bâtınî hareket, onun mensup olduğu fukahâ sınıfına (hatta o, bu sınıfı eleştiren bir kişi dahi olsa) fena halde düşmandı. Onun mantıktaki ustalığı da, kendisine, Talimî pozisyonun zayıflığını önceden göstermiş olmalıdır. Onun, Talimî doktrini tetkik etmedeki esas amacı, ondaki insanları cezbeden şeyin ne olduğunu anlamak için, mecburen çaba sarf etmiş olmak gibi görünüyor.

Bâtınilerden ve sûikastten korkmasının o dönemde Gazâlî'nin faaliyetlerinin temel sebebi olduğu düşüncesini, burada da dikkatten uzak tutmamak belki uygun olur.¹⁸ Bu düşünce de reddedilecektir. Bâtınilerin bir muhalifi olarak bilindiğine göre, o, bir sûikast korkusuna kapılmış olabilir; fakat sûikast düzenlemenin 1095 Bağdat'ında, Haşşâşilerin bir özelliği olarak henüz düşünülmemiş olduğu hemen hemen kesindir; zira bu sûikast örneklerinin çoğu daha sonraya aittir. Şu da var ki, Gazâlî, korktuğu şeyin Cehennem olduğunu, ölüm olmadığını söyler.¹⁹ Bu da, onun yaşamış olduğu hayatın keyfiyetinde birtakım şeylerin yanlış olduğu anlamını ifade eder. Diğer taraftan, bir Bâtınî tarafından öldürülmeyi, Gazâlî, bir şehitlik ve dolayısıyla *Cennete girmeyi temin etmeye bir yöneliş* olarak kabul etmiş olabilir. Bundan dolayı, söz konusu korku fikri aleyhindeki deliller kuvvetlidir ve tatmin edici bir alternatif açıklamanın mevcut olduğu, gelecek bölümlerde gösterilecektir.

Mustazhiri adlı eserde, Gazâlî, otoriter öğretim doktrini ve onu tamamlayan şeyler üzerinde önemle durur (yüz küsur sayfanın otuz küsur sayfasını bu konuya ayırmıştır) ve bu

18 Jabre, "Biographie", bilhassa 91-4; keza *Certitude*; krş. Watt, "Study" , 129.

19 *Faith and Practice*, 56 (127).

konu, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserde, Talimîler münasebetiyle tartışılacak esas konudur. Gazâlî'nin bu konuya önem vermedeki haklılığı, Hasan b. Sabbah'ın "yeni öğretisi"nde bu doktrine verilen önemle ortaya çıkmış olmaktadır. Halife'nin, ondan bu konu hakkında da yazmasını istediği sıralarda, o, mantıkla çok ilgilenmekte; onu çok sıkı bir şekilde tetkik etmekte ve onun hakkında yazmaktaydı. O, şüphesiz, mantığın, kendisinin muarızlarını kolayca yenebileceği ve belki onların filozof zihinli taraftarlarını etkileyebileceği bir saha olduğunu hissetti.

Şüphesiz, çoğu "kalem münakaşası" (polemic), *görünüşte muhaliflerin aleyhine yöneltildiği halde, aslında birinin kendi grubunun, muhaliflerin delilleriyle ikna edilme tehlikesi içerisinde bulunan mensuplarına destek vermeyi amaçlar*. Gazâlî'nin münakaşa tarzı, burada bu anlayışa pekâlâ uygun düşmekteydi. Bu, onların akli kullanmaktan kaçınmayı itiraf ettikleri halde, onu gizlice kullanmaktan vazgeçemediklerini ve her hususta, imam veya onun vekiline danışmanın pratik olarak mümkün olmadığını gösterir. Gazâlî, onların gizli doktrinine hücum etmez. Diğer bir deyişle Gazâlî'nin fikrî çabasının büyük bir kısmı, Talimîlerin tutarsızlıklarını göstermektir.

Mustazhirî ve *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserler arasında önemli bir fark vardır. Doğal olarak birinci eser, halife tarafından görev verilerek yazdırıldığı için, Kahire'deki Fâtımî hükümdarının değil, el-Mustazhir'in *haklı halife* olduğunu ispat eden bir bölüme yer vermektedir. Bu, normal hukuki çizgileri takip etmekte ve Gazâlî'nin benimsediği "faydacı imamet" kavramına da uygun düşmektedir.²⁰ Bununla beraber, yaklaşık 1108'de, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserini yazdığında, o, Bâtınî hareketin gerisinde yatan amacı daha iyi değerlendirmişti. O, artık muhaliflerinin yıkıcı tenkitleriyle yetinmedi; fakat onların, insanların kalplerinde *dinamik karizmatik lider tasavvurunun* somutlaştırılması için duyulan derin arzuyu, her ne kadar mükemmel olmasa da, tatmin etmeleri gerçe-

20 *İqtisâd*, 104-8 (Kısım 4. Bölüm 3).

ğinden dolayı kısmen başarılı olduklarını da anlamıştı. Bu sebepten, artık o, Müslümanların böyle bir lidere sahip olduğu ve bu liderin de (Hz.) Muhammed olduğu konusunda ısrar eder. Tıpkı “gizlenmiş imam”ın, “açıklayıcılar”ı, “güvenilir vekiller”i olduğu gibi, Hz. Muhammed’in de “yaşayan açıklayıcılar”ı vardır (galiba fukahâ kastediliyor). Bir anlamda o, böylece, savaşı düşman kampının içine taşıyor.

Buna rağmen, o, insanların kalplerindeki derin ihtiyacı tamamen karşılamamıştır. Bunu İslâmî bir ifadeyle söyleyecek olursak, bir “gizlenmiş imam”ın tekrar ortaya çıkabileceği ümidi her zaman vardır; fakat kıyamet gününden önce, (Hz.) Muhammed’in geri dönme ümidi diye bir şey yoktur. Diğer bir deyişle, bir lidere kavuşma arzusu tamamen tatmin edilmiş değildir. Bu arzu, şimdi faal olan veya çok uzak olmayan bir gelecekte faal olabilen bir lidere kavuşma arzusu olduğu müddetçe tatmin edilemez. *Acaba Sünniliğin ve Şiiliğin tekrar birleşmelerini önleyen şey, Sünniliğin böyle bir arzuyu tatmin etmedeki başarısızlığı mıdır?*

Burada, belki, Gazâlî’nin söylemediği şeye de dikkat çekmeye değer. Aslında, Abbâsî halifeleri, bir karizmaya sahip olduklarını iddia etmiş oldukları halde, Gazâlî, onları Bâtınî tip imamlar haline sokmaya teşebbüs etmez. Zira onların şimdi hemen hemen bütün gerçek güçten mahrum olma durumu, böyle bir şeyin gülünçlüğüne ortaya çıkarmış olurdu. O, fukahâya da karizmatik bir sıfat atfetmeye girişmez; bunun tek istisnası, onun, peygamberin tebliğinin açıklayıcılarına veya vaizlerine ilişkin üstü kapalı ifadesidir ki, bu ifade zaruri olarak sadece onlara işaret etmez veya belki de onlara hiç işaret etmez.

Eğer o isteseydi, “fukahâ” peygamberlerin vârisleridir.” şeklindeki Hadise baş vurabilirdi; fakat o, kendi devrindeki fukahânın durumu hakkında öyle küçültücü bir görüşe sahipti ki, haklı olarak onları görmemezlikten geldi. İleride göreceğimiz gibi, onun, daha sonraki düşüncesi, mistiklerin veya

sûfilerin yolundan yürümek suretiyle, *ilahî hakikatin* iç yüzünü peygamberlerin anlayışıyla karşılaştırabilecek derecede, anlamaya muktedir olabilen seçkin kişilerin oluşturduğu bir zümrenin varlığı görüşüne meyletti. Belki de, onun, çağdaş problemlerle görünüşte ilgili olmayan daha sonraki eserlerinin bölümlerinde İsmâililiğin meydan okumasına karşı verilmiş olan gerçek ve etkin cevabını buluruz ki, bu cevap, “idarci kurumlar” üzerinde çok az etki etmiş olsa bile, İslâmî topluma kendine özgü yapısını ve hayat tarzını koruyabilme gücünü vermiştir.

V. BÖLÜM

KELÂMIN' YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

GİRİŞ NOTU

Gazâlî, fıkıh ve kelâm tahsili yaparak yetişen bir fakih ve kelâmcıydı ve bu disiplinlere karşı tutumunun, kendisinin gelişmesinde merkezi bir yere sahip olduğu kabul edilmiştir. Batılı âlimler arasında, İslâm kelâmını, önemi olmayan bir “kılı kırk yarma” olarak kabul etmeye ve bu sebepten, daha sonraki dönemlerinde Gazâlî'nin, İslâm kelâmına karşı Batılıların hissettiği aynı hoşnutsuzluğu hissettiğini farz etmeye doğru bir temayül vardır. Bu, ona ve benzer durumdaki kişilere kelâmın ne ifade ettiğini değerlendirmede tam bir başarısızlıktır.

Bu kitabın bakış açısı, kabaca, bilgi sosyolojisinin bakış açısı olarak tanımlanabilir. Kelâmcı, toplumda gerçekleştireceği önemli fonksiyonları olan bir *aydın tipi* olarak kabul edilir. *İlk olarak*, toplumun hedeflerini ve bu hedeflerle birleştirilen (değerler dâhil) hakikatin mahiyeti ile ilgili görüşü açıkça izah etmek onun görevidir. *İkinci olarak*, o, gerginliklere yol açan, ya aslen mevcut olan veya yeni şartlardan dolayı ortaya çıkan ihtilafları yumuşatmak suretiyle, toplumun fikrî yapısını sistemleştirmek zorundadır; yani toplumun fikri yapısını sistemleştirirken o, onu, topluma etki eden dış değişikliklere de adapte eder. Eğer biz, Gazâlî'nin İslâm kelâmındaki yerini anlamak zorundaysak, daha önceki kelâmcılar tarafından başarılmış olan şeylerle ilgili bir fikre sahip olmamız gerekir.

1. İSLÂM KELÂMININ BAŞARILARI

İslâm'da ilk kelâmî gelişmeler ilk fetih dalgasının sakinleşmesinden hemen sonra oldu. İlerleme heyecanı sona erdiğin-

de, belki, başlıca, Müslüman orduları teşkil eden Arapların hayat tarzındaki inkılâpçı değişiklikleri takip eden güvensizlik duygusundan dolayı bir hoşnutsuzluk baş gösterdi. Bu hoşnutsuzluk, 656'da, Halife Osman'a sûikast düzenlenmesine yol açtı. Hemen sonra gelen devrin karışık koşulları içerisinde, (Hz.) Ali, herkes tarafından kabul edilmeyen bir halife olunca, Hâricî ve Şîî iki zıt mezhep ortaya çıktı.

Hâricilerin asıl özelliği, Kur'an'dan ve İslâm devletinin hayatından zımnen anlaşılan bir fikir olan, "dinamik karizmatik toplum fikri"ne veya tasavvuruna özel önem vermeleriydi.¹ Bununla beraber, esas itibariyle, Hâricîler, bu fikri, uygunsuz bir biçimde benimsediler. Büyük günah işleyen bir kimsenin Cehennemde cezalandırılacağını ve böylece, onun Cehennem ehline mensup olduğunu, artık onun bir mümin veya İslâm toplumunun bir mensubu olmadığını ve bu bakımdan, onu öldürmede günah bulunmadığını söylediler. Uygulamada bu, kendilerini "veliler" (*Allah dostları*) ve diğer bütün insanları "düşmanlar" olarak kabul eden küçük Hâricî gruplarının, (kendilerinin düşüncesine göre "büyük günah işleyen" kimse-lerden oluşan) hükûmete karşı isyan etmeleri demektir.

Kelâmcıların, bilhassa Emevî idaresinin son yarım asrında Basra'daki kelâmcıların, önemli başarılarından biri, bu dinamik fikri, artık bir dünya imparatorluğu halinde yayılan bütün Müslümanlara uygulanabilecek şekilde değiştirmektir. Bu kelâmcılar, Müslümanların, kendilerini, ilahî olarak kurulan (ve mensuplarına önemli yararlar sağlayan) bununla beraber, bazı mensuplarının günahları vasıtasıyla bu özelliğini kaybetmeyen bir toplumun mensubu saymalarını mümkün kıldılar.

Bu sırada, aynı şartlar içerisinde yaşayan diğer insanlar, yani Şiîler, kendilerini, dünyanın tehlikeleri arasında güvenliğe sevk edebilen, ilahî olarak gönderilmiş ve ilahî olarak ilham edilmiş lider, yani *dinamik karizmatik lider* fikrine önem vermek suretiyle güven bulmaya çalıştılar.² Böyle bir kariz-

1 Krş. "Khârijite Thought under the Umayyads" (Emevîler idaresinde Hâricî Düşüncesi), *Der Islam*, XXXVI (1961), 215-301; *Integration*, 214-218.

2 Krş. "Shî'ism"; keza *Integration*, 104-110, 220 vd.

matik lider hakkında Kur'an'da çok şey yoktu; fakat (Hz.) Muhammed'in kendisi açıkça böyle bir karizmatik liderdi. O halde, burada geliştirilen fikir, Ehl-i Beytin, Peygamber'in ilahî olarak ihsan edilmiş niteliklerini paylaştıkları fikriydi. Daha sonraki Şiiler, neticede, böyle karizmatikliğın, sadece (Hz.) Muhammed'in amcasının oğlu (Hz.) Ali ve kızı (Hz.) Fâtıma'nın soyundan olanlara ait olduğunu kabul ettikleri halde, Emevîler devrinde bazı kimseler, karizmatikliği bütün Hâşim kabilesinin paylaştığını kabul etmeye hazırıldılar. Abbâsî sülalesi, bu fikri temsil ettiğini yani karizmatikliğın varisleri olduklarını iddia etti ve şüphesiz çokları, onların iddialarına inandı; fakat hâlâ tatmin edilmeyen birçok kimse de vardı.

Abbâsî idaresinin (750-850) ilk yüzyılındaki Şiiler ve Şii sempatizanlarının sayıları ve önemi, layıkıyla tetkik edilmemiş olan bir problemdir. Az önce tanımlanan iki kelâmî temayül, yani Şiiler ve daha sonra Sünnî olarak bilinenler, "müstebit" ve "meşrutiyetçi" bloklardan söz etmek suretiyle, geçici olarak göstermeye çalıştığım siyasi faktörlerle birleştirilmiş görünüyor.³ Bu fark ve zıtlık aşağıdaki sayfalarda tekrar tekrar görülecektir.

Emevîler devri de, *beşerî hürriyet* veya *sorumluluk* ile *ilahî kudret* veya *kader problemlerini* ortaya çıkardığı için, dikkate değer bir devirdir. Yine bunun da politik bir yönü vardı. *Bir insan* (birçok kimsenin, adaletsiz olduğunu kabul ettiği Emevî Hanedanı gibi) *adaletsiz bir yönetimi mutlaka kabul edecek midir veya ona karşı ayaklanmakta hür müdür?* Hâriciler için, bu mesele, kendilerinin toplumun yapısı hakkındaki görüşleriyle birleştirildi. Yani *eğer hükümdar bir zâlim olsaydı, toplum karizmatik bir toplum olabilir miydi?*

Bu tartışma, siyasi durumun tamamen farklı olduğu Abbâsîler devrinde bile devam etti. Beşerî hürriyetin önemli savunucuları, Yunan fikrî yaklaşımıyla ilgili bazı şeyleri kabul etmiş bulunan ve insanın hürriyeti problemini Allah'ın adaleti problemiyle birleştiren Mûtezile idi. Bununla beraber,

3 Krş. "Political Attitudes".

sonunda, Müslümanların büyük çoğunluğu, Allah'ın kudreti üzerinde ısrarla durdu. Onlar, insanın, kıyamet gününde amellerinden dolayı adaletli bir şekilde cezalandırılmasına yetecek ölçüde hür olduğunu kabul ettiler; fakat genel olarak, insanın, olayları sadece *dar sınırlar içersinde tayin ettiğini* ve durum böyle olunca, onun, Allah'ın iradesine tabi olduğunu düşündüler. Belki de onlar, İslâm Devleti hakkında kaçınılmaz bir şeyin var olduğunu hissettiler veya belki de sadece insanın planlamasının sınırlılığını kavradılar. Her ne olursa olsun, yine de sonuç, *Arap mirası* olan bu unsurun yani "hayatın, insanın kontrolünü aşan güçler tarafından tayin edildiği" düşüncesinin genel kabulü ve Yunan hürriyet anlayışının genel bir reddiydi.

Yaklaşık 800 yıllarına doğru "Sünnet kavramı" teşekkül etmişti ve birçok Müslüman kendilerinden "Ehl-i Sünnet" olarak bahsediyordu. *Sünnet, ilahî olarak belirlenmiş hayat tarzı veya toplumun âdetleri olarak tanımlanabilir.* Bu kavram, belli hususlar hakkında, İslâmî prensiplere göre doğru veya yanlış olanın ne olduğuna dair hukuki tartışmalar neticesinde ortaya çıktı. Bir zamanlar, insanlar, "ekolümüzün görüşü şöyle şöyledir" veya "N'nin (yani ekolün önemli fertlerinden birinin) görüşü şöyle şöyledi" şeklinde söylemekten hoşlanırlardı. Bunun yanında, belirli hukuki görüşleri, teknik yönden Hadisler olarak bilinen ve bir "isnad" veya râviler zinciriyle beraber bulunan, (Hz.) Muhammed'in söylemiş veya yapmış olduğu bir şey hakkındaki rivayetlerle destekleme uygulaması da gelişti.

Şâfiî'nin (ö. 820) çalışmasından sonra, Hadisler, hukuki ve diğer görüşler için normal vasıta haline geldi. *Hiçbir Hadisin bulunmadığı veya sadece eksik isnatlı bir rivayetin bulunduğu yerde, isnadı tamamlamak, mevcut bir Hadisi değiştirmek veya hatta yeni bir Hadis uydurmak gerekli oldu.* Sonunda, birileri, hemen hemen, Orta Doğu'nun bütün hikmet mirasının, Hadislerle birleştirildiğini pekâlâ söyleyebilir. Müslüman âlimler, birçok Hadisin "mevzu" olduğunu anladılar ve Hadislerin tenkidi için dikkatle kurallar hazırladılar; fakat *bu tenkidin amacı, modern bir anlamda, objektif bir hakikatin tespiti*

değil, bilâkıs yukarıda kaydedildiği gibi, “aşırı yandaş kimseler”in tuhaf görüşlerinin giderilmesi ve esas Müslümanlar grubu tarafından kabul edilebilen görüşlerin muhafazasıydı. Bu amaç, az çok gerçekleştirildi.⁴

Böylece ortaya çıkan kavram, “Peygamber’in Sünneti” (veya “onun açtığı yol”) kavramıydı ve bu, *yaklaşık bizzat Kur’an’la aynı seviyede olan* bir “vahiy şekli” olarak kabul edildi. Bu, İslâm toplumunun karizmatik bir toplum olduğu inancını kuvvetlendirdi; çünkü bu toplum, Allah tarafından ilham edilen ve Allah vergisi olan “sabit hayat tarzı”na sahipti. Modern gözlemciye, bu kavramda, bir “ideoloji” unsuru veya bir “tahrif” mevcutmuş gibi görünebilir. İslâm kültürüne Arapların katkısı, haddinden fazla mübalağa edilir ve diğer insanların ihmal edilir. Arap unsurun her şeye biçim verdiği *esrarengiz tarz* hesaba katılsa bile, yine de burada hâlâ abartma söz konusudur ve Arap katkısının abartılışı, Şuûbiye Hareketinde Arap üstünlüğüne karşı yapılan itirazı anlamamıza yardım eder.⁵

Orta Doğu’nun kültür mirasının, Hadislerle birleştirilmeyen bir kısmı vardı ve o, felsefeydi veya daha doğru olarak ifade edecek olursak, devrin “bilimsel dünya görüşü”ydü. Yukarıda (III. bölümde) tartışılmış olan, İslâm’daki felsefî hareketten başka, bazı Hadisçi çevrelerde, genellikle kelâm (uzmanlarına “mütekellimûn”) adı verilen *felsefî* veya *rasyonel teolojiye* karşı bir ilgi vardı. Bu ilgi, belki yaklaşık 780’de başladı. Bu yeni disiplinle meşgul olan kimseler, çeşitli kelâmî meseleler hakkında farklı görüşlere sahipti; fakat daha önemli olan bazıları, geri kalan diğerlerinden sadece rasyonel tartışma metodlarını kabul etmelerinden dolayı değil, aynı zamanda bazı dogmatik durumlar hakkında anlaşmalarından dolayı, zamanla ayırt edilir hale geldi. Bu grup, kendilerini Mûtezile diye adlandırdı ve birçok Batılı âlim, özellikle XIX. yüzyıldaki âlimler, onları, kendilerine, İslâmî kelâm ekollerinin en yakını olarak gördü-

4 Krş. J. Sohacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950; *Integration*, 191-194. 272.

5 Krş. *Integration*. 277-279, 122; yukarıda s. 21.

ler. Yukarıda görüldüğü gibi, onlar, *kader* karşısında *hür iradeyi* savundular. Onlar, *Kur'an'ın yaratıldığı hususunda* ısrar etmeleriyle de meşhurdurlar.

Bu iki husus, Mütezililerin, sadece Yunan rasyonel tartışma metotlarını değil, aynı zamanda bazı Yunan kavramlarını da kabul etmiş olduklarını göstermeye yeterlidir. Nitekim onlar, *vahiy* ve *akıl* arasında, burada söz edilebilenlerden daha çok yönde, bir uzlaşma sağlamaya çalışıyorlardı. Bununla beraber, aslında bu uzlaştırma çabası, bir *fikrî mesele* olduğu kadar, bir *siyasi mesele* idi. Akıl ve felsefenin “kâtipler ve idareciler sınıfı”yla birleştirilmeye meyledildiğini daha önce gördük. Diğer taraftan, Emevîler idaresi altında “dindar muhalefet” iken daha sonra “Hadisçi hareket” haline gelenlerden oluşup gelişen “İslâmî aydınlar sınıfı”yla yani fukahâ veya ulemâ sınıfıyla *vahiy* arasında açık bir ilişki vardı.

Bu İslâmî aydınlar sınıfı, hem genel hem ayrıntılı olarak, Sünnet kavramının taşıyıcısıydı ve tabii olarak toplumun sırf Kur'an ve Sünnete dayandırılmasını istiyordu. Onlar, “meşrutiyetçi blok” adı verilmiş olan yapının esas mensuplarıydı. Mütezililer bu İslâmî aydınlar sınıfının içinden çıktıkları halde, öyle görünüyor ki, onların esas amacı, geniş bir sentez veya uzlaşma elde etmektir ve de onların bazıları açık Şii duygular taşıyordu. Şiilik, *akıl* ve “müstebit blok”la birleştirilir. Fârâbî'nin felsefesinin, tam bir istibdâdın haklı çıkarılmasına nasıl elverişli olduğu dikkat çekmiş olmalıdır ki, bu tür yönetimde saray erkânı ve idareciler hükümdarın kullarıdır.

Bu müstebit temayül, Orta Doğu'daki kökleri çok derine giden bir siyasi geleneğe uygundur; fakat onu, her şeyden önce, *dinî bir ihtiyacın* (somutlaştırılmış/şahısta vücut bulmuş bir asıl karizmatik lider örneğine veya bir dinamik karizmatik lider imajına duyulan ihtiyacın) harekete geçirdiği anlaşılıyor. İnsan, *tabiat-üstü* yetenekleri olan bir *lider* vasıtasıyla, dünyanın güçlükleri arasında kendisine yol gösterildiğini hissetmek istedi. Bununla beraber, gerçekten güçlük, *tabiat-üstü* güçlere sahip olduğu için alkışlanan liderlerden hiç birisinin siyaset bakımından fazla başarılı olmamasıydı.

Hatta Mısır'daki Fâtımî hanedanı, bütün saltanatı iki asırdan fazla devam ettiği halde, siyaset bakımından etkili sonuçlar vermedi.

Bu durumda, esas Müslümanlar grubunun, Kur'an'ın yaratıldığını savunan Mütezilî görüşü reddetmesi ve bunun yerine *Kur'an'ın, Allah'ın sözünün veya kelâmının ta kendisi olduğunu ve yaratılmadığını*, bir dinî inanç olarak, ileri sürmesi, kelâmcıların diğer bir başarısı sayılmalıdır. Bu, sadece bir "kılı-kırk yarma" değildir; çünkü o, *İslâm toplumunun ilahî olarak tesis edildiği* yani ona *Allah tarafından belirli bir hayat şekli verilmiş olduğu* görüşünün bir takviyesidir. Toplumun temel mukaddes kitabı olan Kur'an, bu hayat şeklinin lâfzî tanımını ihtiva eder ve yine bu hayat tarzının öngördüğü "değer-inançları"nı ve bunların yanında aynı derecede önceden gereken "hakikatin nihai mahiyeti"ne dair görüşleri basit ve somut olarak ifade eder. Kur'an'ın *mahlûk* olduğu yolundaki Mütezilî doktrin, fukahâyla idareciler arasındaki ilişkilerde önemli bir olay olan Mihne veya Soruşturma (833-849)'nın temeli olduğu için, bu husus, gelecek bölümde bizi daha fazla ilgilendirecektir.

Kur'an hakkındaki tartışmalar, Allah'ın sıfatları hakkında tartışmalara kadar vardı. Kur'an'da, Allah'a "merhametli", "bağışlayan", "bilen" gibi birçok sıfatlar verildi. Bir şekilde, Allah'ın zatı (özü)ndan *ayrı* olan bir *merhamet* ve *bilgi* sıfatına sahip olup olmadığı sorusu ileri sürüldü. Kur'an'ın yaratılmadığını kabul eden kimseler, onun, Allah'ın kelâmı olduğunu ve bu sebepten, Allah'ın, kendisinin ayrılmaz (ve tamamlayıcı) bir parçası olduğu halde, bir bakıma, O'ndan *ayrı* olan "kelâm" sıfatına sahip olduğunu söylemeye yöneldiler. Sonunda, *yedi* sıfat, zorunlu sıfatlar olarak kabul edildi. Bunlar: Hayat, İlim (her şeyi bilme), Kudret (her şeye yeten güç), İrade, İşitme, Görme, Kelâm sıfatlarıdır.

Diğer taraftan, Mütezilîler, Kur'anî sıfatları, sıfat olarak kabul etmek zorunda kalırken, Allah'ın, kendi özünden *ayrı*

* *Mihne*, Abbâsiler döneminde "Kur'an'ın yaratılmışlığı" konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen isim.

herhangi bir sığata sahip olduğunu inkâr ettiler. Böylece, *O, bildiği yerde, ayrı bir ilim sıfatıyla değil, kendi özüyle bildi*. Modern araştırmacı için, burada tehlikede olanı anlamak zordur. Belki o, bir anlamda, O'nun özünden *ayrı* olan başka sıfatların mevcut olduğu üzerinde ısrar etmek suretiyle, Allah'ın kelâmı olarak, Kur'an'ın "tabiat-üstü niteliği"nin sadece bir savunmasıdır. Bekli de, o, Allah'ın -aklın, O'nu tasavvur etmeye meylettiği gibi- *sade bir birlik* olmayıp bilakis O'nun veya nihai hakikatin vahiy yoluyla bilinen belirli bir vasfa sahip olduğu inancını takviye etmeye bir yönelmedir ve bununla, bu "nihai hakikat" anlayışının, toplumun terkip ve teşkil edicisi olduğu zımnen ifade edilmiş olmaktadır.

Allah'ın sıfatları hakkındaki tartışmalara (ve Mütezililer ve Sünniler arasında tartışılan diğer meseleler üzerindeki tartışmaların devamına) paralel olarak, normal Sünnî durumu kabul eden kimseler arasında, rasyonel tartışma metotlarının kabulü yönünde bir hareket vardı. Mütezili olarak yetişen fakat 912'de kırk yaşında, Sünnî Hadisçi hareket için Mütezilikten ayrılan, buna rağmen, aynı zamanda, sonunda kabul etmiş olduğu doktrinleri Mütezililerin metotlarıyla savunan ve böylece, İslâm kelâmının başlıca ekollerinden biri olan Eş'ariliği başlatan önemli şahsiyet, Eş'arî (ö. 935)'dir. Yaklaşık aynı zamanda, doğuda, diğer benzer bir ekol geliyordu ki, bu Mâturidilikti. Hadisçi hareketin büyük bir kesimi, hâlâ rasyonel kelâmdan uzak durdu ve ondan çekinmeye devam etti; bunlar neticede, Hanbelîlere ait "fikhî uygulama" taraftarlarıyla hemen hemen özdeş hale geldi ve bu sebepten, onlardan, pekâlâ Hanbelîler olarak söz edilebilir.

Bu kelâmî ekoller (Eş'arîler ve Mâturidîler)in teşekkülü, zamanın "bilimsel dünya görüşü"nün İslâm düşüncesiyle birleşmesindeki bir aşamaya işaret eder. O, büyük ölçüde, Me'mun zamanında (813-833) Mütezililer tarafından hazmettirilmiş olan şeylere bağlı olduğu için, hâlâ, sadece kısmî bir birleşmeydi. Yunan düşüncesi, neredeyse tamamen gayrimüslimler tarafından veya küçük *münzevî grupları* arasında (III. bölümde görüldüğü gibi) tetkik edildiği için, o devirden

sonra fukahâ Yunan düşüncesine belki biraz ulaşabildi. Bu bakımdan, başarılan şey, önemli olduğu halde, mükemmellikten uzaktı.

Eş'arî ve Gazâlî arasındaki dönemde, Eş'arî ve Mâturidî kelâm ekolleri (seviyeleri, olduğu gibi, aynı düzeyde kaldığı halde) tekniklerini mükemmelleştirdiler ve bu teknikleri kelâmî tartışmanın bütün alanlarına yaydılar. Vurgu bakımından belli birtakım değişiklikler oldu ve *mucize* ve *sihir* arasındaki fark gibi bazı yeni hususlar öne geçti. Bununla beraber, yukarıda gördüğümüz gibi, Me'mun devrinden beri felsefedeki gelişmelerin bir kelâmcı tarafından dikkate alınması, ancak Gazâlî'yle birlikte başladı ve böylece, kelâmın, daha yüksek bir teknik düzeye çıkması mümkün oldu. Kelâm ile Yunan düşüncesi arasındaki ilişkiyle ilgili bu husus, oldukça açık olduğu halde, kelâmcıların, kelâm ile, halifenin çoğu gücünü kaybettiği ve sadece sözde bir hükümdarlığı elde tuttuğu çağdaş tarihi ve siyasi durum arasındaki canlı ilişkiyi devam ettirmede başarılı olup olmadıkları açık değildir. Bu meseleyi daha sonra tartışmak daha uygun olacağı için, şu anda, onun, sadece kısaca hatırlatılması yeterlidir.

İslâm'ın, devletin sınırları içerisindeki gayrimüslim gruplara karşı savunulması, kelâmcıların 950'ye kadar olan devredeki küçük başarıları arasındaydı. Mütezililer, "kâtipler sınıfı"nda ve başka yerde bulunan Maniheizm'e karşı ve aynı zamanda Yahudi ve Hristiyanlara karşı İslâm'ın savunucuları olarak bilinirler. Yahudi ve Hristiyanlar söz konusu olunca, öyle görünüyor ki, amaç, sıradan Müslümanların "Ehl-i Kitap"la tartışmalarını durdurmaktır. Bu, Yahudi ve Hristiyan mukaddes kitapları (İncil)'nin "bozulduğu" (*tahrif olduğu*) öğretisiyle güvenceye alındı; fakat bu öğretinin, hiçbir zaman, tamamen kesin ve açık olarak ifade edilmemesi dikkat çekicidir. Bir Müslüman, bu öğretinin bir şeklinin, belirli bir tartışmaya uymadığını anlayınca diğerine yönelebileceği için, o, amip gibi şekil değiştirerek kendi amacına hizmet etti.⁶

Genel olarak, kelâmcıların bu başarıları, bu dogmanın kesin ve açık ifadesi olarak tanımlanabilir ve biraz önce tanımlanan düşünce seyri üzerinde birazcık düşünme, bir toplumun hayatında bu dogmanın yeri hakkında daha iyi bir anlayışa ulaştıracaktır. Büyük tartışmaların birçoğunda söz konusu olan mesele, bu büyük toplumun hayatının, (Hz.) Muhammed'in, beşerî hayatın mahiyetiyle ilgili düşüncesi ve içerisinde bunun yaşatılmak zorunda olduğu âlem görüşüyle mi veya başka bir şeyle mi yönetilmek zorunda olduğuydu. Bununla beraber, detaylarına inildiğinde bu mücadeleler, bundan uzak ve önemsiz soyutlamalar etrafında sürdürülüyor görünüyor. *Kur'an'ın yaratılmış olup olmamasının büyük bir imparatorluk için ne önemi var*, diye insan sorar. Bunun cevabı, aslında bu hususun belki önemsiz olduğu, fakat onun beraberinde getirdiği şeyin önemli olduğudur. İster siyasi ister dinî isterse başka bir konuyla ilgili olsun, *polemik niteliğinde yazılmış bir eserin tetkiki*, üzerinde mücadele verilen konuların zorunlu olarak en önemli noktalar olmadığını; fakat hücum eden tarafın avantajlı bir temele sahip olduğunu düşündüğü ya da savunan tarafın daha fazla sıkıntı çekmeksizin tam bir savunma sağlayamayacağını düşündüğü noktalar olduğunu gösterir.

Sözü edilen bu özel durumda, toplumun hayatında, Kur'an'a (ve Hadislere) atfedilen öneme itiraz eden kimseler, şüphesiz, Kur'an'ın yaratıldığını iddia ederken, kendilerinin iyi bir amaca sahip olduklarını düşündüler. Onlar, Kur'an'ın, zaman bakımından belli bir anda (veya daha doğrusu, bir an'lar silsilesi içinde) açıkça ortaya çıkmış olduğu üzerinde ısrar etmek suretiyle, şüphesiz, *devletin hayatını Kur'anî prensiplerin kontrol etmesi gerektiğini düşünen kimselerin durumlarını zayıflatmayı* ümit ettiler. Buna rağmen, diğer taraftan, Kur'an'ın, toplumun *tabiat-üstü esası* olduğunu iyice hissettikleri (ve bazılarının madden geçim kaynaklarının, bu hususun genel kabulüne bağlı olduğunu bildikleri) için, bu düşüncede sebat etmeye ve Allah'ın kelâmı olarak, Kur'an'ın yaratılmadığında ısrar etmeye karar verdiler. Bu mesele, so-

nucu itibariyle her türlü dallanıp budaklanmaya elverişliydi. Muarızlar, “Eğer siz Kur’an’ı okursanız, çıkardığınız sesler ezeli ve ebedî değildir; eğer Kur’an yazılırsa kâğıt ve mürekkep ezeli ve ebedi değildir.” diye cevap verebildiler.

Bu itiraz, daha ileri ayrımlar yapmak suretiyle karşılanabildi ve bunlar, daha fazla meselelerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bununla beraber, neticede, bir taraf daha iyi delili ileri sürerek tartışmada galip gelir. Büyük çoğunluk, bu tarafa yönelir ve diğer taraf, yavaş yavaş azalan bir *azınlık* olarak terk edilir. *Çoğunluk*, kendisi için mücadele ettikleri hususu kısaca formüle eder ve o, bir *dogma* haline gelir. Bu bakımdan, bir *dogma* *uzun tartışmadan sonra toplumun esas kesimi tarafından kabul edilen ve toplumun refahı için gerekli olan bir şeyi koruma duygusu içeren bir iddiadır*.

Dogma, bir anlaşmanın vesikasıdır. Toplum, bu tartışmayı, en azından uzun bir süre, bir daha tekrarlamak istemez. Teorik olarak, bu meselenin yeniden açılma ihtimali elbette önlenemez; fakat uygulamada, o, düşünülmez. Gerçekten, *İslâm*, *Kur’an’ın yaratılmamışlığı hakkındaki fikrini değiştirseydi, insan, İslâm’ın İslâm kalıp kalmayacağından şüphe edebilirdi*. Bu bakımdan, hakkında anlaşmaya varılan iddiaya özel bir statü verilir ve neticede de o, bir ölçüde, bir değişmezlik kazanmış olur. Bu *değişmezlik*, toplumun hayatına sağlamlık kazandırır. Bu *dogma* kesin ve açık olarak ifade edilmiş olmaktan önce, yeterli tartışma mevcut bulunmuş olmak kaydıyla ve de çoğunluk tarafından samimi olarak kabul edilmeyen bir *kâidenin* kabulünü temin etmek için siyasi baskı kullanılmamış olmak şartıyla, bu değişmezlik çok değerlidir. Geçmişteki büyük medeniyetler, hemen hemen her zaman, nispeten yerleştirilmiş ve sağlamlaştırılmış *fikrî temelden* gelen bir güvenliğe sahip olmuştu.

Diğer taraftan, eğer bu değişmezlik, toplumun *fikrî esasının* değişen koşullara uydurulmasını önlerse, o, kötü olabilir. Günümüzde, *dogmaya* atfedilen kötü şöhretin çoğu, bizim Batı Hristiyan *dogmalarının*, şartlarımızdaki şaşırtacak derecede hızlı değişiklikleri karşılamak için, kolayca değiştirile-

meyecek kadar katı olmuş olması olgusundan dolayıdır. Bununla beraber, kavramları genellikle bir elemeye tabi tutmayı gerçekleştirmek mümkün olduğu için, burada, yeni şartlara adapte olmadaki başarısızlığın, bizzat *dogmaların* kendisindeki hatalardan dolayı olmama ihtimaline dikkat edilmelidir. Genellikle, güçlük, *dogmaların taşıyıcılarının*, kendilerinin imtiyazlı statülerinin tehdit edilmekte olduğunu hissetmeleri ve bundan dolayı, değişiklikler yapmayı arzu etmemeleridir. Gazâlî'den önce, Müslüman aydınların başına bu tür bir şeyin gelip gelmediği, üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir meseledir.

2. KELÂMCILAR VE HÜKÜMETLER

Az önce yukarıda yapılmış olduğu gibi, kelâmcıların fikirlerinin çağdaş durumla ilgisini göz önünde bulundurmak, aslında tek başına yeterli değildir. Gazâlî'nin buradaki konumunun anlaşılması için, "yöneten müessese" veya hükûmetin kelâmcılarla ve daha genel olarak bütün "dinî aydınlar sınıfı"yla ilişkilerine de bakmak gerekir. Burada, biz, âlimler tarafından fazla işlenilmemiş olan bir sahaya yine sendeleyerek giriyoruz; fakat çeşitli yerlerdeki küçük parçalardan, ümit ettiğimiz şeyi yani bütün sahanın sonucuyla ilgili itimada şayan bir örneği elde ederiz.

Emevîler devrinde, *dinî aydınlar sınıfı* ancak oluşma safhasındaydı. Medine ve Basra gibi birkaç merkezde, dindar kimseler, İslâm diniyle ilgili kendi uygulamaları esnasında baş gösteren sorunları tartışmaya başladılar. Önce, belki yönetimle ilgili davranış meseleleri yani ya yöneticilerin yönettikleri kimselere karşı davranışı ya da tek tek Müslümanların birbirine karşı davranışı en çok dikkat topladı. Tedricen, bu problemlerin bazısının, kelâmî hususlara tam anlamıyla karıştığı görüldü; fakat Emevîler devri sonunda bile sistematik bir kelâmın açık ve kesin olarak ifade edilmiş olduğu hemen hemen hiç söylenemezdi. İlk kelâmî görüşler, hükûmetin muarızlarının yani Hâricî ve Şiîlerin görüşleriydi; fakat zamanla

pek tabii Emevî rejiminin desteğiyle birleştirilecek olan kelâmî görüşler ortaya çıktı ki, bunlardan en çok göze çarpan, Mür-ciîlerinkiydi.

Yönetimle ilgili davranış meseleleri ve bir *İslâmî hayat tarzı*yla ilgilenen, başlıca Medine'deki insanlar grubuna bazen "dindar muhalefet" adı verilir; çünkü onlar, Emevîlerin faal olmayan muarızları oldukları halde, onların İslâmî bakış açılarından ziyade *Araplıklarını beğenmediler*. Bundan başka, bu dindar muhalefetin, Abbâsîlerin, Emevîlerin yerine geçmesine sebep olan harekete genel destek verdikleri ve buna karşılık olarak Abbâsîlerin de bu dindar âlimlerin hazırlamakta oldukları "İslâmî hukuk"u biraz tanıdıkları anlaşılıyor. Yapılan diğer işlerin yanında, bu *tanuma*, hükûmetin, dindar âlimler arasından *kadılar* tayin etmesi anlamına geliyordu.⁷

Hükûmet ve *dinî aydınlar sınıfı* arasındaki bu anlayış birliği, Abbâsîlerin büyük ölçüde takip ettikleri İran siyasi geleneğine uygundu. "Din ve hükûmet ikiz kardeşirler." şeklinde bir Fârisî sözü vardı⁸ ve Sâsânî İmparatorluğu idaresinde Zerdüşti *ruhban sınıfı* hemen hemen hükûmetin bir kolu haline gelmişti. Bu sebepten, 750'de iktidara gelmelerinden hemen sonra, Abbâsîlerin, kendilerinin kabul etmedikleri *dinî siyasi görüş* taraftarlarına zulmettiklerinin görülmesi pek şaşırtıcı değildir. Yaklaşık 779'dan 786'ya kadar Zındıklarla ilgili bir *zulüm* mevcuttu⁹ ve Harun Reşid'in saltanatı (786-809) sırasında, Şii taraftarı olan kişilerin hapsedildiklerini duyarız.¹⁰ Hatta Emevîler idaresinde *dinî-mezhep taraftarlarına* karşı bir kuvvet kullanımı olmuştur; fakat bunun asıl sebebi, kelâmî olmaktan daha çok siyasiymiş gibi görünüyor.¹¹ Az önce sözü edilen Abbâsî zulümlerinin siyasi sebepleri mevcut olmuş ola-

7 Krş. *Integration*, 260, 264 vs.

8 el-Mes'ûdî, *Murûc*, II. 162; Nizam-al-Mulk, *Book of Government*. 63; *ID*, I. 15 top; *Iqtisâd*. 106; krş. ZDMG'nin içinde Goldziher, LXII dipnot 2.

9 *Integration*. 120; krş. Massignon, *Passion* I. 198, 195, et-Taberi, *Annales*, iii. 517, 519-522'ye atıflarla birlikte.

10 Krş. "Political Attitudes"

11 Örnek: 743'te katledilen Ghaylan (M. Watt. *Free Will and Predestination*, London, 1948, 40-48). Krş. A. S. Triton, *Muslim Theology*, London, 1948, 23-27, 54 vd.

bilir; mesela *zındık* olarak idam veya hapsedilen kimselerin çoğu, İslâm dinî aydınlarının gelişen güçlerine muhalif olan "kâtip sınıfı"na mensuptu. Bununla beraber, burada bir kişinin kelâmî görüşlerini, açık herhangi bir siyasi ilgi bir yana, hükûmetin pekâlâ kendi yetkisi dâhilinde bir mesele olarak kabul etme temayülü de vardır.

Bu noktada, ister *otokratik* ister *demokratik* olsun, bir hükûmetin veya hükümdarın, mümkün olan en büyük desteği kazanma ümidi veren görüşleri (ve onları kabul eden organize edilmiş görüş gruplarını) desteklemesinin normal olduğunu hatırlatmak yerinde olur. Konstantin'den sonraki üç veya dört asırda, Bizans İmparatorluğu tarihinde, zıt mezhep gruplarını yüzeysel olarak birleştirecek doktriner uzlaşmayı kabul ettirmek için, "yönetici kurum"un gerçekleştirdiği pek çok teşebbüs örneği vardır. Bu, idarecilerin devamlı zihinlerini meşgul etmiş olup kısa bir deneme döneminden sonra hep başarısız olmuştur.

Ciddi kelâmî ihtilaflar, bir *insanın yaradılışındaki derin köklerden kaynaklanır* ve eğer bir uzlaştırma, bu derin ihtiyaçları tatmin etmezse, insanlar er geç ondan vazgeçeceklerdir. Kelâmî uzlaşmalar, kısmen birbirine zıt olan, mevcut doktriner ifadelerden fikren ortaya çıkartılır; fakat bu tür bir zihni faaliyet, sadece ifadelerde açık olan şeyleri göz önünde bulundurur; hâlbuki bu ifadeler, sadece açık olmayan fakat *zımnen anlaşılan* unsurlarından dolayı tatmin edici olabilir. Eğer bu uzlaştırma çözümü zımnen anlaşılan bu unsuru göz önünde bulundurmazsa, kendilerine göre, bu zımnî unsurun derin bir önem taşıdığı kimseleri tatmin etmeyecektir. Bu uzlaştırma çözümü, çok defa diğer tarafı da tatmin etmez.

Bu genel değerlendirme, insanın, *dinî aydınlar* ve hükûmet arasındaki münasebette önemli bir safhaya işaret eden şu olaylar silsilesini anlamasına yardım eder. Bu olaylar silsilesi, bazı önemli merkezlerdeki kamu görevlilerinden Kur'an'ın yaratıldığına dair kelâmî doktrine bağlılıklarını beyan etmelerinin istendiği, Mihne veya Soruşturmadır (833-849). Buna zıt olan doktrin ise, Kur'an'ın, Allah'ın yaratılmamış kelâmı

olduğuydu. Hükûmet, bu siyaseti, o doktrinle çok yakından ilgili hale gelmiş olan Mütezilî mezhebden bir grup kelâmcının tavsiyesi üzerine kabul etti.

Bu doktrin, zıt siyasi gruplar arasına (bir tarafta İslâmî aydınlara sahip “meşrutiyetçi blok” ve diğer tarafta “kâtipler sınıfı”na sahip “otokratik blok” arasına) bir denge getirecek doktrin türü olarak görüldüğü için, şüphesiz, bu, hükûmete cazip geldi. Muhtemelen bizzat, Mütezilîler, *aklın* ve *vahyin* birbirine zıt iddialarını *uzlaştırma* yolunu arıyorlardı ki, bu, o devrin önemli pratik sonuçları olan gerçek bir problemiydi. Fakat onlar, Şiîlerin derin ve içten gelen *karizmatik lider arzusu*nu tatmin etmeye yetecek kadar ileri gitmediler ve aynı zamanda, Kur'an'ın toplumdaki yerinin değerini düşürmede Şiîlere taviz vermeleri, *karizmatik topluma mensup olmayı derin bir ihtiyaç* olarak hisseden kimseleri korkuttu; çünkü onlar, Kur'an'ın, Allah'ın ezeli kelâmı olduğunu inkâr ederken *toplumun ilahî olarak kurulduğunu* da inkâr ediyor görünüyordular.

“Soruşturma” esnasında, bu doktrinle ilgili genel beyanda bulunmaları istenilen aydınların çoğu, gerçek görüşleri her ne olursa olsun, kendilerinden istenileni yaptılar. Birkaçı bunu reddetti ve bunlardan bazıları *idam* edildi. Bu emre boyun eğmeyenlerin en önemlisi, çeşitli şekillerde ceza gören, fakat idam edilmeyen Ahmed b. Hanbel'dir (ö. 855). Belki yetkili kimseler, Bağdat halkı arasında Ahmed b. Hanbel'e olan büyük hayranlığın farkındaydılar. Onun bu başarılı pasif direnişi, daha sonraki nesiller için onu bir kahraman haline getirdi; öyle ki, dört büyük Sünnî fikhî mezhepten birinin, neticede, onun adını taşıması, bir fakih olarak onun yüksek itibarından dolayı olmuş olabileceği gibi, onun bu direnişinden dolayı da olmuş olabilir. Buna rağmen, onun ortaya koyduğu bu örnek, *insanda iyice kökleşen inancın zorla değiştirilemediğini* gösterdiği halde, taraftarlarını, hükûmetin baskısına karşı inançlarını savunmaya sürekli hazır hale getirmedi. Bilakis onlar, inançlarını zaman zaman cesurca korumayı başarabildikleri halde, aslında, bıraktıkları esas intiba, devlet desteğini elde etmeyi arzu eden kişiler oldukları yönündeydi. Onlar,

aynı zamanda, kelâmî muhaliflerine karşı kalabalığın fiziksel gücünü kullanırken kendilerinin oldukça vicdansız yüzünü de göstermiş oldular.¹²

Uzun vadeli bir bakışa göre, “soruşturma”nın esas neticesi, hükûmetin veya “yöneten kurum”un fukahâdan daha kuvvetli olduğunu açıklığa kavuşturmaktı. Bundan bir müddet önce, bütün *hükûmet görevlerini* ve halifelerden gelen bütün *ihsanları* reddetmek, bu sınıfın daha hassas olan mensuplarının veya onların seleflerinin içgüdüsel davranışları haline gelmişti; öyle ki, bazıları, herhangi bir *maddi kazanç olmaksızın*, *kadı* olarak vazife görmeye hazırıldılar. Böyle bir davranışın hikmeti artık belliydi. *fukahânın birçoğu*, artık *mali bakımdan “yöneten kurum”a bağımlı hale getirilmiş olmalıydılar ki, ondan gelen baskıya bir grup olarak karşı koymaya muktedir olamadılar*. Bu bakımdan, hükûmetin “soruşturma siyaseti”nden vazgeçmesi, belki, Ahmed b. Hanbel ve Bağdat’taki o kalabalık yüzünden değil, bilakis yeter derecede Şii desteğini kazanma siyasetinin başarısızlığı yüzündendi.

Bu *siyaset değişikliği*, *Mütezilîlerin siyasi gücünün sonu ve düşüşlerinin başlangıcı demektir*. Yaklaşık 912’de, Eş’arî onları terk edip esas itibariyle Hanbelî olan bir durumu savunmak için onların tartışma metotlarını kullanmaya başlayınca, onlar, kendileri daha sonra asırlarca var olmaya devam ettikleri halde, İslâm dünyasının kelâmî hayatında önemli bir faktör oluşları sona erdi. Onlar, hükûmetin tasvip etmemesinden dolayı, bazı felsefi topluluklarla beraber, zaman zaman ıstırap çekmiş olabilirler.¹³

Yaklaşık 922’deki bu olayların durumuna kısa bir bakış, Louis Massignon’un Hallâc’ın yargılanması hakkındaki araştırmasıyla ortaya konmuştur.¹⁴ Bu yargılamanın siyasi evveliyatı, İbn el-Furat (855-924) ve Ali b. İsa (859-945) aileleri arasındaki başlıca mücadeleyi oluşturan ve vezirlik mevkii için

12 Goldziher, “Beitrag zur... hanbalitischen Bewegungen”, ZDMG, LXII, bilhassa 5-7.

13 Ibid. 1-4.

14 Passion, bilhassa 161-182, 197-220.

verilen siyasi mücadeleyleydi. Massignon, İbn el-Furat ailesini “mutlakîyetçi” bir duruma meyledenler ve içinde ılımlı bir Şîî sempatisi besleyenler ve Ali b. İsa ailesini de “meşrutîyetçi” ve genellikle Sünnî olanlar şeklinde tanımlar; yani onlar, yukarıda “müstebit ve meşrutîyetçi bloklar” adı verilenleri temsil ederler. Bundan başka, Massignon’un araştırmasından *kadı veya hâkimlerin devrin siyasetine karıştıkları da açıkça anlaşılır*. Nitekim Ali b. İsa ailesi, bu güç şartlar içerisinde, “kâtipler veya idareciler sınıfı” içerisine girme fırsatını bulan, bir fukahâ veya *dinî aydınlar* ailesidir. Onun büyük babası Dâ’ûd b. Ali (ö. 884) Zahirî fikhî mezhebinin kurucusuydu; bu sırada amcası Muhammed b. Dâ’ûd (ö. 910) da 908’de bir süre vezirlik yaptı.

Çoğu ayrıntılar, *dinî aydınların* artık vezir karşısında güçsüz olduklarını gösteriyor. Hukuki görüşler belirtmek (*fetva vermek*) onların hakkıdır, fakat vezir, birbirine zıt görüşler (*fetvalar*) arasında tercih yapabilir, nitekim Hallâc’ın mahkûmiyeti hususunda öyle yaptı. Hallâc’ın itikadını kabul ettiğini açıkça ifade eden bir fakih yani Hallâc’ın bir taraftarı olan İbn Ata, vezirin emriyle, kaba muamelelere maruz bırakıldı ve burnundan kan gelene kadar kendi ayakkabısıyla başına vuruldu; ya bunun sonucu olarak ya da değil, o, birkaç gün sonra öldü.

Hallâc’ın mahkûmiyeti ile ilgili dikkatli bir inceleme, bunun, aslında siyasi bir karar olduğunu açıklar görünüyor. Muhammed b. Dâ’ûd, bir şiirler antolojisi şeklinde tertip edilen ve ilk yarısı platonik aşkla ilgili olan bir eserin yazarıydı; bu kavram, Hallâc’ın Allah aşkı hakkındaki öğretilerine tamamen zıttı.¹⁵ Hallâc’ın durumu, İbn el-Furat’ın (takriben 909 yılında) ilk vezirliği sırasında hukuken değerlendirildiğinde, Muhammed b. Dâ’ûd, babasından sonra Zahirî fikhî mezhebinin başkanı olarak, Hallâc’ın doktrinlerini suçlayan bir *fetva* verdi. Bununla birlikte, bu fetvanın gerisinde İmâmî Şîî grubun ve onların lideri Ebû Sehl en-Nevbahtî’nin düşman-

15 *Ibid.* 161-182; krş. GALS, I. 249 vd. (Onun ölüm tarihi 297/910’a düzeltilmelidir.)

lığı mevcuttu. Vaazları esnasında Hallâc, kendi görüşlerini, İmâmîlere, onların görüşlerinin bir geliştirilmişisi olarak takdim etmeye çalışmıştı. Belki, o, sıradan birçok halk kesimine cazip geldi. Belki, “eski bir politikacı şüpheciliğine ve ferasetine sahip olan” Ebû Sehl, bir süre, Hallâc’ın, yararlı bir vasıta olarak kullanılabileceğini düşündü. Bununla beraber, sonunda Ebû Sehl ve diğer İmâmîye liderleri, ona, fena şekilde düşman haline geldiler. Hallâc, ileri gelen idareciler arasında taraftarlar kazandı ve zaten halifenin, Şiilere sempati gösterdiği sarayda tutunacak bir yer de elde etti.

İmâmîler, aslında, mistisizmin (Hallâc’ın şahsındaki) bu Sünnî şeklinin gelişmesinden ciddi olarak telaşa düşmüş olmalıdırlar; mistisizmin bu Sünnî şeklinin, “Herhangi bir kimse kutsiyete yükselebilir ve tabiat üstü karizma elde edebilir.” şeklindeki öğretisi, onların, “karizmanın, Hz. Ali soyunun özel bir imtiyazı olduğu” şeklindeki doktrinlerinin kökünü kazıyordu. Bununla beraber, hiçbir İmâmî fakihinin herhangi bir resmi otoriteye sahip olmadığı ve kendilerine itaat edebilecek hiçbir polis gücü de bulunmadığı için, İmâmîler, Hallâc’ın aleyhinde doğrudan doğruya faaliyette bulunamadılar ve bu sebepten, onların, Hallâc’ı suçlayan Sünnî fetvalar alabilmeleri gerçekten dikkat çekicidir.¹⁶ Böylece, Hallâc’ın suçlanmasının nihai kaynağı, “müstebit blok”un merkezi olan İmâmîye grubuna yönelen siyasi tehliktir; fakat onu tatbik edilebilir hale getiren şey, açık hiçbir prensip tehlikede olmadığı halde, Sünnî fakihlerin siyasi zayıflıkları ve “yönetim kurumu”nu memnun etmeye hazır olmalarıydı.

945’te, siyasi durumda önemli bir değişiklik olmuştu. Halife gücünün çoğunu kaybetmiş ve bilfiil idare eden vezirleri artık tayin edemez olmuştu. Bağdat’ta üstün otorite, İranlı (Deylemî) bir komutan ailesinin yani “üstün kumandan” (*emîr-rû'l-ümerâ*) lakabına sahip olan Buveyhilerin (veya Büyilerin) ellerindeydi.¹⁷ Buveyhiler Şii olup “müstebit blok”u temsil etmekteydiler; fakat onlar, yönettikleri toprakları tamamen Şii

16 *Passion*, 151-159: Krş. 349 vd. 17.

17 Krş, C.I. Cahen’in *El*’deki “Buveyhiler” mad.

haline getiremediler ve bunun başlıca sebebi, belki Sünniliğin sıradan halk üzerindeki kuvvetli nüfuzuydu. Sünnî fukahâ, İslâm hukukunun sınırlı alanlarındaki nüfuzlarının çoğunu korudular; fakat Şîî fakihler de, onlarla birlikte resmen tanındılar. Ne yazık ki, Buveyhîler devrinin bu yönü tamamen araştırılmamıştır ve bu konu hakkında daha fazla ayrıntıya girmek mümkün değildir.¹⁸

Buveyhîler, Bağdat'ın kontrolünü hâlâ ellerinde bulundururken, Doğu İran, Afganistan ve Hindistan'da, Türk soyundan bir kumandan, yani Gazneli Mahmud (saltanatı 998-1030) tarafından güçlü bir devlet yaratılıyordu. Burada önemli olmayan bir veya iki küçük olay kaydedilir. Bir ara, Mahmud, Eş'arî kelâmcısı İbn Fûrek'i (ö. 1015), [ölümünden sonra (Hz.) Muhammed'in peygamberliğinin devam etmediğini benimsemediği] doktriner hatadan kaynaklanan bir hücumla cevap vermesi için, Gazne'ye davet etti.¹⁹ Diğer bir zamanda da, Rey'deki Bâtınîlere karşı bir hücumdan sonra, Mahmud, güvenilir bir Sünnî âlimi yani Ebû Hatim b. Hâmûş'u, şehre yerleşmek isteyen yeni gelmiş kimselerin halk arasında konuşmasına müsaade edilmeden önce, onların kelâmî görüşlerini inceleyecek bir çeşit sansür memuru olarak tayin etti.²⁰ Bu, tekrar Sünniliğe doğru bir temayülû ve Sünniliğe, Türk hükümdarların desteğinin başlangıcını gösterir.

Bağdat'ta ve ona bağlı olan topraklarda Sünniliğin tekrar canlanması, takriben 1000'de, Buveyhîlerin gücü azalırken başladı ve diğer bir Türk kumandanları hanedanının yani Selçukluların Bağdat'ın kontrolünü ele geçirdiği 1055'te yeni ve kesin bir safhaya girdi. Bu safhada, önce, en kuvvetli etki Hanbelilerinkiydi ve Tuğrul Bey'in veziri Kundûrî'nin himayesinde, Cuma hutbelerinde, Eş'arîler aleyhindeki beddu-

18 En iyi muteber tetkik H. Laoust'un *La Profession de foi d'Ibn Batta'ya* "Giriş" (Şam, 1958)'indedir.

19 Subk. III. 53 vd.; krş. ZDGM, LXII, 13'te *Goldziher*; Mahmud, Sünniliğin Karramiler Şeklini tercih etti - Laoust, *Profession*, XCII, dipnot vs.

20 İbn - Receb, *Ez -Zeyl' alâ-Tabakat el-Hanâbile*, Kahire, 1953/1372, 52; keza H. Laoust ve S. Dahan tarafından 1951'de Şam'da yayımlanan (eserin) 66. Sayfası.

alar, Rafiziler (bir İmâmiye Şii fırkası) aleyhindeki beddua-lara eklendi.²¹ 1063'te Alparslan'ın tahta (*emirliğe*) çıkışı bir *siyaset değişikliğine* yol açtı. Alparslan, daha önce taşrada valiyken büyük Nizamü'l-Mülk'ü kendisine vezir yapmıştı ve şimdi o, yetkisi artırılarak, bütün imparatorluğun veziri oldu ve 1092'de *vezirlik cübbesi içinde* ölümüne kadar bu görevde kaldı. Nizamü'l-Mülk, Eş'arilerin lanetlenmesini derhal durdurdu ve diğer kelâmî ve fikhî ekoller karşısında Eş'arileri destekleme ve kuvvetlendirme siyaseti gütmeye başladı. 1065'in sonuna doğru, o, Bağdat'ta, 1067 Eylül'ünde açılan ve *Nizamiye olarak bilinen bir medrese* inşa etmeye başladı. Bu, 1091'de, Gazâlî'nin müderris olarak gittiği medresedir. Buna benzer medreseler, imparatorluğun diğer önemli şehirlerinde de kuruldu. Böylece, Eş'arî kelâmı, hükûmet tarafından desteklenen *İslâmî bir doktrin* haline geldi.

Devrin bazı kelâmî münakaşalarının kişisel yönleriyle ilgili ayrıntılar günümüze kadar muhafaza edilmiştir ve bunlar, genel koşullara ışık tutar. Zengin ve âlim Hadisçi el-Hatib el-Bağdâdî, Hanbeliler tarafından kendisine çıkarılan zorluklardan dolayı, 1058'de şehri terk etmek zorunda kaldı.²² 1067'de Nizamiye Medresesi'nin açılması; Hanbelîlerin, her ikisi de kelâmî veya rasyonel teolojiyi uyguladıkları için, aynı derecede tehlikeli saydıkları hem Eş'arîlere ve hem de Mütezilîlere karşı onların yeni bir faaliyetinin işaretiydi. 1068'de, Nizamiye'de ders veren önde gelen bir Mütezilî olan Ebü Ali İbn el-Velîd meselesi ortaya çıktığında, Hanbelî liderlerinden biri yani Şerif Ebu Ca'fer el-Haşimî, amacını elde etmiş görünen bir protesto gösterisi organize etti.²³

Yaklaşık aynı zamanda, kendisinden çok şey beklenen genç Hanbelîlerden birinin yani İbn Âkil'in Mütezilîlerden

21 İbn-el-Esir *sub anno* 456; krş. E. G. Browne, *Literary History of Persia*, II, 171-174. Hanbelîlerin tam kuvvetini tahmin etmek zordur. Gazâlî (İD, I, 25-kitap I, bölüm 2, devamında da var), onların sayı bakımından Şafîiler, Hanefîler ve Malikîlerden daha az olduğunu söyler. Eğer bu yargı doğruysa, ya Hanbelî kaynaklar tarafından verilen bu intiba onların önemini abartıyor, ya da onlar başka yerden daha çok Bağdat'da önemliydiler.

22 GALS, I, 562, Krş. ZDMG, LXII, 9.

23 Laoust, *Profession*, CVI; İbn - Receb, *Zeyl*, 19 (24).

ders almakta olduğu anlaşıldı ve bu, bazı liderler, özellikle Ebu Cafer el-Haşimî tarafından ciddi bir meseleymiş gibi görüldü. Bu mesele, halkın çoğunluğunda ilgi uyandırdı; karışıklıklara ve küçük isyanlara sebep oldu. Bu esnada İbn Âkil, saklanmak zorunda kaldı. İbn Âkil üzerindeki baskı o derecedeydi ki, sonunda 1072'de o, Şerif Ebu Ca'fer'i tatmin eden bir dönüş yaptı. Son zamanlarda çok meşhur olmayan Hanbelilerden birinin, takriben 1068'den 1069'a kadar olan bir yılı kapsayan, farklı zamanlarda çeşitli notlar alınan, kendi el yazısıyla yazılmış bir *hatıra defteri* ortaya çıkarılmış ve neşredilmiştir ve bu, Hanbelilerin, İbn Âkil'in aleyhinde, daha önce zannedilmiş olduğu kadar ittifak halinde olmadıklarını ve onun üzerindeki baskının, bütün Hanbeli grubunun resmi bir kararından dolayı olmayıp, bilakis, başlıca, Şerif Ebu Ca'fer ve onun Hanbeliler arasındaki arkadaşlarından dolayı olduğunu ifade eder.²⁴

Diğer birtakım olaylar, Eş'arî vaiz Ebu Nasr el-Kuşeyrî'nin (meşhur mutasavvıf Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin oğlu) 1069'da Nizamiye'yi ziyaretiyle başladı. Hanbeliler, yirmi kişinin ölümüne sebep olan isyanları kışkırttılar. Yine, Şerif Ebu Ca'fer, belki amcasının oğlundan yani Halife el-Muktedî'den aldığı cesaretle, bu hücumda başrolü oynadı. Bu hücumlar, karışıklığın asıl sebebi olan *vatze* sınırlı kalmayıp Nizamiye'de kıdemli müderris olan Ebû İshak eş-Şirazî'yi de içine aldı. Ebû İshak eş-Şirazî'nin bizzat Nizamü'l-Mülk'e şikâyet mektubu yazması ve onun desteğini kazanması önemlidir. Vezir, olayları yatıştırmak için elinden geleni yaptı. O, bizzat Eş'arî'nin, Ahmed b. Hanbel'e nasıl büyük saygı göstermiş olduğuna işaret ederek cevap yazdı ve aynı zamanda (belki halifenin isteğiyle) o, Ebu Nasr el-Kuşeyrî'yi tekrar Horasan'a geri çağırırdı, her halükarda, Bağdat'a yapılan bir ziyaret, Hac mü-

24 Goldziher, *ZDMG*. LXII. 17-21; Massignon. *Passion*, 366 vd; George Makdisi "Autograph Diary of an Eleventh-century Historian of Baghdad" (Bir XI. asır Bağdad tarihçisinin hatıra, defteri) *BSOAS*, XVIII (1956), 9-31 239, 60: XIX (1957) 13-48 281-303. 426-443; id. "Nouveau x Détails sur l'affaire d'Ibn Aqil, *Melanges Louis Massignon*, Damascus, 1957. III. 91-126; Laoust, zikredilen yerde.

nasebetiyle yapılmıştı; fakat devrin âlimleri durmadan yer değiştirmekteydiler ve Kuşeyrî, bu karışıklık olmasaydı, belki Bağdat'ta kalabilirdi.²⁵

Bu ayrıntılar, XI. asrın son yarısında Bağdat'taki (kültürel) koşullar hakkında bir fikir vermeye yardım eder. En çok göze çarpan şey, Hanbelîler ve Eş'arîler arasındaki, her iki tarafa da verilen resmi desteğe rağmen, azalmamış olan rekabettir. Bağdat halkının önemli bir bölümünün Hanbelîlerin arkasında olduğu ve cesaret verildiğinde, bir isyan çıkarmaya hazır olduğu da açıkça anlaşılıyor. Aynı zamanda, Hanbelîlerin içinde ciddi ayrılık belirtileri mevcuttur. Genel olarak, Nizamü'l-Mülk'ün siyaseti (bütün hükümdarları gibi), mümkün olduğu kadar, düzensizliği yok etmektir; fakat o, *Eş'arîleri kayıtsız şartsız desteklemediği halde*, yinede bu, şüphesiz, Hanbelîlerin kızgınlığını artırdı. Görünüşe göre, her iki grup da dikkatini, Bağdat'taki durumlarını koruma ve geliştirme üzerinde topladı.

3. GAZÂLÎ'NİN FUKAHÂYI TENKİDİ

Hiçbir kimse, Gazâlî'nin, devrinin fukahâsı (devrinin kelâmcıları da dâhil) hakkındaki sert tenkitleriyle karşılaşmadan, *Dinî İlimlerin İhyâsı* adlı eserinin ilk kitabını baştan sona okuyamaz; hatta süratlice inceleyemez. Bu uzun eserin *kırk* kitabından birincisine, Arapça karşılığı "ilm" olan "bilgi (veya ilim)" adı verilir ve buna uygun olan "İsm-i fail"i, "çoğulu "ulemâ" (sık sık "ulema" olarak İngilizceleştirilir) olan; tam karşılığı, "bilen" veya "ilim adamı" demek olan fakat burada (İngilizceye) genellikle "fakih" olarak tercüme edilen "âlim"-dir. Bu etimolojik bağlantıların anlaşılması, insanın, "bilgi"yi ele alan bir kitapta, fukahânın tenkit edilmesinin uygun olduğunu anlamasına yardım eder.

25 ZDMG. LXII. 9 vd. ; Laoust. CVIII; Subk. III. 98 vd.; IV. 25 ibn el-Esir VIII. 124 (ZDMG'deki gibi, yıl, 479, 485 değil).

* İhyâu 'Ulûmî'd-Dîn

** Fiilin fail hali.

*** Scholar-Jurist

Fukahâ ile ilgili bu tenkit, Gazâlî'nin düşüncesinde, asla yeni veya orijinal bir özellik değildir. Başlangıcından beri, İslâm'daki *münzevî* ve *tasavvufî* hareket, İslâm İmparatorluğunun idarecilerinin ve bu idarecilerin yönetimi altında (*kadılık* gibi mevkilerde) görev almaya hazırlanan âlimlerin dünyaperestliğiyle ilgili kuvvetli tenkitler yapmıştı. Emevî rejimi idaresinde, *dinî aydınlar sınıfı* hâlâ gelişme halinde olup "fukahâ" adı verilmeye hemen hemen layık olmadıkları halde, bu grubun bir *ferdi*, geçici olarak, halife veya bir taşra valisi adına *kadı* olarak görev yapabiliirdi; fakat o, bu görevi ekseriye herhangi bir ücret almadan yapardı; belki bu, o kişi, diğer bütün Müslümanlar gibi, devletten *hâlâ bir maaş almakta olduğu için* mümkün olurdu.

Abbâsiler devrinin başlangıcında (750'den itibaren) fukahâyâ tanınan bu hak, *maaş sisteminin ortadan kalkmasının görünür hale gelmesiyle* birlikte yeni bir duruma yol açtı. Bir fakihin *kadılık* görevine tayin edilmesi, çok sık vuku bulan bir olay haline geldi; fakat bununla beraber, çok az sayıda fakihin bütçesi böyle görevleri ücretsiz olarak yapmaya yeterliydi. *Dinî ilimleri* ve bilhassa *İslâm hukukunu* tahsile yönelen yeni bir *İslâm eğitim sistemi* geliştirildi ve bu yolda eğitim gören kimseler, normal olarak, kamuyla ilgili alanda bir görev veya imparatorlukta bir idarecilik görevi beklediler. Bununla beraber, büyük bir imparatorluğun yönetim kurumunda yaygın olarak bulunan *dünyaperestlik, servet, güç ve şeref aşkına* tutulmadan hükûmet işiyle meşgul olmak imkânsızdı.

Bununla birlikte, dinî ilimlerde yetiştirilmiş kişiler arasında mevcut olan bu dünyaperestliğe az veya çok kaçınılmaz eğilim, bir *protesto hareketine* yol açtı. Onun ölçüsü hakkında, bahsedilen kitabın altıncı bölümünde, Gazâlî tarafından verilen birçok alıntıdan bir fikir elde edilebilir.²⁶ Bunlar, (Hz.) Muhammed'in, Halife Ömer gibi, arkadaşlarının sözlerini içerir. Bununla beraber, daha önceki sözler, çok genel bir mahiyette olmadıkça, sonradan uydurma sözler olarak şüphelenilir. Nispeten ilk dönemlere ait bir *zâhidin*, yani Fudayl b.

26 ID, I. 51-72; *Vivification*, paragraf 13 vd.

İyâd'ın (ö. 803) "Kıyamet gününde, önce, hatta puta tapanlardan bile önce, günahkâr âlimler yargılanacaktır." demiş olduğu haber verilir ve bu söz, tamamiyle *sahih* olabilir. Diğer kaynaklardan, biz, onun, Harun Reşid'i yüzüne karşı nasıl cesaretle tenkit ettiğini ve azarladığını öğreniriz ve *Kur'an hafızlarının, herhangi bir kimse hakkındaki şahitliği kabul edileceği için*, Fudayl'ın hafızlardan kaçınmaya dair uyarısı, onun din kurumunun bu küçük kesiminin halk nezdindeki bu kabul düzeyinin sonuçlarının farkında olduğunu imâ eder görünüyor.²⁷

Daha sonra, Yahya b. Muâz er-Râzî (ö. 871) "ilim ve hikmet bu dünyayı kazanmak için kullanıldığında, ihtişamlarının yok olacağından" söz etti ve "ilim adamları"yla, "Sezar'inki gibi şatolara, Chosroes'inki gibi konaklara,... Şeytan'inki gibi doktrinlere sahip olmakla ve (Hz.) Muhammed'in kanunu için hiçbir yer açmamak"la alay etti.²⁸ Diğer bir cesur zâhid Hatim el-Asamm (ö. 851) Rey (İran'dadır) kadısını, içinde yaşadığı aşrı lüksten dolayı, kendi kabul salonunda, halkın içinde utandırdı.²⁹ Dünyevî ve riyakâr âlimlerle ilgili tenkitler, Haris b. Es'ad el-Muhâsibî (ö. 857) ve Ebu Tâlip el-Mekki (ö. 996) gibi kişilerin, hâlâ mevcut olan eserlerinde bulunur.³⁰

Bütün bunlar göz önünde tutulursa, Gazâlî'nin, sadece alışılmış olan tenkitleri tekrar etmekte olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, ifadelerinin şiddeti, insanı, bunun, hakkın da Gazâlî'nin kuvvetli kişisel hisler taşıdığı bir şey olduğunu düşünmeye sevk eder ve bu intiba, onun, *Dinî İlimlerin İhyâsı*'nın önsözünün çoğunu, o dönemdeki "ilim adamları"nın yani fukahânın hatalarını tenkit etmeye ayırmış olması olgusuyla takviye edilir. Gazâlî, bu önsözde, takva sebeplerinden dolayı, dünyaperestlikten ve Hadislere göre, kıyamet günün-

27 *ID*, I. 55; Hujwirî, 98-100; as-Sulamî, *Tabaqât as-Sûfiyya*, ed. J. Pedersen, Leiden, 1960, 10. 8.

28 *ID*, I. 53.

29 *ID* I. 57 vd.

30 *K. ar-Rî'âya*, ed. Margaret Smith, London, 1940, 84-133; *Qût al-Qulûb*. Cairo, 1932/1357, II. 8-17 (Paragraf 31). Nizâm-al-Mulk, *Book of Government*. 78-90'da dürüst olmayan başlıca kadıların hikâyesi mevcuttur; bu hikâyeler doğru olmasa bile, bu sınıfın aşağı şöhretini gösterir.

de en şiddetlice cezalandırılacak kişiler olan (dinî ilimlerin) *dünyaperest âlimlerinden* yüz çeviren kendisi gibi kimseleri ayıplamaya meyleden kişiye hitap eder.

Sonra Gazâlî, şöyle devam eder:

Gerçekten, sıradan halk topluluklarında görülen, bu meselenin özünü görememe ve onun nasıl önemli ve ciddi olduğunu idrak etmeme hastalığı bir yana, gururda ısrar etmeniz için hiçbir sebep yoktur. Öbür dünya geliyor ve bu dünya geri gidiyor. (Ölüm) zamanı yakındır; yolculuk uzundur; azık yetersizdir; tehlike büyüktür ve yol kapalıdır. 'Bilgi'den ve basiretli bir tenkitçi tarafından (yani Gazâlî tarafından) Allah için samimice yapılan 'amel'den başka her şey reddedilir. Öbür dünyanın yolunun talihsizlikleri o kadar çoktur ki, onu, rehbersiz veya arkadaşız geçmek zahmetli ve yorucudur.

Bu yolun rehberleri, peygamberlerin vârisleri olan 'âlimler'dir. Fakat bu çağ onlardan mahrumdur; şu anda mevcut olanlar ise, sadece görünüşte böyle olan kimselerdir; onların çoğunun üzerinde Şeytan hâkimiyet kurmuştur. Onların âsi tabiatları kendilerini aldatmıştır. Onlardan her birisi, kendisi için mevcut olan geçici kısmeti çılgınca sayıklayıp durmaktadır. O, iyiyi kötü ve kötüyü iyi sayar hale gelmiştir; öyle ki, neticede, dinî bilgi yok edilmiş ve dünyanın çeşitli kesimlerindeki rehberlik ışığı söndürülmüştür. Onlar, insanları; halk tabakasına ait insan kitlelerinin anlaşmazlığını hal etmek için, kendisiyle kadınlara yardım edilen hükümet fetvasından başka hiçbir bilginin (veya ilmin) veya şöhrat arayanın zafer kazanmak için, kendisiyle silahlandırıldığı başka hiçbir delilin ya da kendisiyle vâizin halkı kandırdığı başka hiçbir sahte secinin (çok süslü kafiyeli nesrin) bulunmadığını zannetmeye sevk ettiler. Bu üç şeyden başka, yasaklanmış (zevkleri) avlayacak hiçbir tuzak ve dünyevi kibir ve ihtirasları yakalayacak hiçbir ağ yoktur.

Diğer taraftan, eski asil Müslümanların onlar vasıtasıyla kendi hayatlarını yaşadıkları, Allah'ın, kitapta belirttiği gibi, âhiret yoluna dair 'ilim ve öğrenme', 'hikmet', 'bilgi', 'aydınlatma', 'ışık', 'irşad' ve 'istikamet' insanlar arasında reddedilir hale gelmiş ve tamamen unutulmuştur. Bu, bir dinde ciddi bir zayıflık ve dinin aleyhinde bir kara leke olduğu için, dinî ilimlerin ihyâsıyla ilgili bir merakın sonucu olarak, eski önderlerin uygulamalarını göstermek, peygamberler ve eski asil Müslümanlar nazarında yararlı ilimlerin sınırlarını açıklığa kavuşturmak için, bu kitabı yazmakla meşgul olmanın doğru olduğunu düşündüm.³¹

Baştan sona *İlim Kitabı*'nda Gazâlî, okuyucularına, kendisinin devrin fukahâsına karşı tenkitçi tutumunu sık sık hatırlatıp onların unutmalarına asla müsaade etmez. Onun (II. bölümde) dinî bilginin çeşitli dallarıyla ilgili tartışması, onların, bir adamı âhiret hayatına hazırlamak için ne ölçüde yardımcı olduklarını belirleyen bir kriterle değerlendirmeye tabi tutularak en son noktaya ulaşır. Aynı anlayış, herhangi bir özel bir branşı takip etmenin, *nereye kadar yararlı olduğuna karar vermek* için, (bundan sonra gelen bölümde) bir *esas* haline gelir; hâlbuki uzun *altıncı* bölüm, bu dünya işleriyle ilgilenen âlimlerle âhiret işleriyle ilgilenen âlimler arasındaki zıtlığa işaret eder. Aşağıdakiler, Gazâlî tarafından işaret edilen başlıca noktalar:

(1) Fukahâ tarafından incelendiği gibi, *devrin dinî ilminin çoğu, sadece bu dünyaya aittir ve yalnız toplum hayatının düzenlenmesi gibi meseleleri ele alır*. Gazâlî'nin söylediği şeylerden, onların, *pratik uygulaması az olan fikhî meselelerin tartışılmasında çok vakit ve enerji harcama alışkanlığı* içinde oldukları ortaya çıkmaktadır; meselâ, belki nadiren kullanılan "boşanma" ile ilgili kaidelerin teferruatları veya kabul edilmiş fikhî mezhepler arasındaki "farklılıklar"la ilgili ince noktalara ait meseleler (Bununla beraber, böyle meseleler hususunda, o devirle ilgili genel bilgimizin çok az olduğu ve bizi, Gazâlî'nin kendi sözlerinden sonuç çıkarmaktan daha fazla bir şey yapmaya muktedir kılmadığı kaydedilmelidir). Din âlimleri olduklarını iddia eden kimseler, böylece kendilerini *akademik oyalanmalarla meşgul ederken* dinin gerçek görevini yani onun *insanı âhiret hayatı için hazırlamasını* ihmal ederler. Az kullanılan veya az rastlanılan *boşanma şekilleri* hakkında çok şey bilen kişiler, Allah'a karşı samimiyetin anlamı veya O'na güven (ihlâs, tevekkül) gibi manevi hayatla ilgili daha basit şeyler hakkında hiçbir şey söyleyemezler.

(2) Böyle kişilerin, dinî nedenlere dayanan davranışlarını haklı çıkarma teşebbüsleri tatminkâr değildir. Onlar, bunun, bir "toplumsal zorunluluk" (*farz-ı kifaye*) olduğunu yani

bütün halk için toplumun bazı fertleri tarafından yapılması gereken bir şey olduğunu; fakat bir “ferdî zorunluluk” (*farz-ı ayrı*) olarak yani herkesin üzerine görev olarak yüklenen bir şey olmadığını söylerler. Fakat Gazâlî, bir Müslüman kendisinin bütün “ferdî zorunluluklar”ını yerine getirinceye kadar bir “toplumsal zorunluluğu” yüklenmenin onun için gerekli olmadığına ve küçük bir kasabada doktor olma gibi, diğer bazı “toplumsal zorunluluklar” ihmal edildiği halde (ki yegâne doktorların, bir Müslüman adliyyede şahitlik yapmaya yetkili olmayan Yahudi ve Hristiyan olduğu birçok kasaba vardır) pek çok kişinin, bu “toplumsal zorunluluğu” yerine getirmekte olduğuna dikkat çekmektedir. Böylece, Gazâlî, birçok insanı fakih olmaya sevk eden şeyin, bu “toplumsal zorunlulukları” yerine getirme hevesi olmadığı neticesine varır.

(3) Bunun doğal sonucu, aslında devrin din âlimlerinin ekseriyetinin, bilhassa *kendi meslekî nitelikleriyle; bir servet, güç ve mevki kazanma vasıtası* olarak ilgilenmeleridir. İşte bu, gerçekten Gazâlî’nin tenkidinin merkezini oluşturmaktadır. Devrin aydınları, idarecilerdeki dünyaperestlik salgınına yakalanmıştır. Bununla beraber, bu, din âlimleri olduklarını iddia eden kimselerde müthiş bir hatadır; çünkü bu, onların *ikiyüzlü* olduklarını ve öğütledikleri şeyleri kendilerinin yapmadıklarını ifade eder. Lezzetini kaybeden tuzla ilgili bir ifadeye yer veren İncil’i yansıtan adsız bir şairin “Ey (Kur’an’ın) hafızları, ey şehrin tuzları, eğer tuz bozulursa, tuzun faydası nedir?” şeklindeki sözü, Gazâlî’nin, eserinde iktibas ettiği alıntılar arasındadır.³²

(4) Bundan başka, Gazâlî, gerçek âlimin idarecilerle hiçbir ilişkisinin olmayacağını ve onlardan görev almayacağını ileri sürer. Gerçek âlim, kendisinden resmî bir fetva vermesi istenildiğinde, belki, bu, resmî hukuki muamelenin ve gerçekten hükûmet işinin bir parçası olduğu için, bu zorunluluktan bile

32 *ID*, I. 53; *SM*. I. 358’de Ebû-Nuaym’ın *Hilya*’sından benzer bir sözü ve Süfyan İbn-Uyeyne’nin *İsa*’ya, tuz hakkında bir söz atfettiği hususunda bir haber nakleder.

kaçınacaktır.³³ Hatta o, din âliminin, herhangi bir ücret olmaksızın bedava öğretmesi gerektiğini ileri sürer.³⁴

(5) Gazâlî, genel olarak bu tenkitçi tutuma sahip olduğu halde, çeşitli dinî bilgi dallarının tahsil edilmesini tamamen yersiz bulmaz. Bunlar, bu dünyada sadece toplumun düzenlenmesiyle sınırlı olsalar bile, yine de yararları vardır. Önemli olan, insanın gerçek kaderinin öbür dünyada olduğunu unutmamak ve bunun ışığında, dinî bilginin her dalının, ne ölçüde tahsil edileceğini belirlemek için, her bir dalın yararlılığını kabul etmektir.

Bundan başka, devrin dinî aydınlarıyla ilgili bir tenkit de Gazâlî'nin *Dinî İlimlerin İhyâsı* adlı eserinden bir süre sonra yazılan *İslâm ve İnançsızlık Arasını Ayırt Etmede Kesin Ölçü* adlı diğer bir eserinden zımnen anlaşılır. Galiba, nispeten küçük bir meselede kendileriyle ihtilaf halinde olan herhangi bir kimseyi inançsız saymak kelâmcılar arasındaki çeşitli düşünce ekollerinin âdetiydi. Gazâlî, insanların, diğer Müslümanları inançsız olarak adlandırırken aşırı derecede kaygısız olduklarından yakını; çünkü bu, inançsız bir insanı öldürmenin suç olmadığı yönünde önemli fikhî sonuçları olan bir iddiadır.

Bu sıkıntının bir kısmı, eğer insan, inançsızlığı "(Hz.) Muhammed'i, tebliğinin herhangi bir kısmında yalancı olarak kabul etme." diye tanımlarsa, o zaman, her grup, tebliğ olduğu düşünülen şeyin bazı kısımlarını diğer grupların nasıl sahte saydıklarını da gösterebilir. Bu durum, yorumla ve varlığın beş ayrı anlamıyla ilgili bir tartışmaya yol açar. Bu noktadan bakıldığında, yukarıda bahsedildiği gibi, mezhepler arasındaki münakaşaların, yorum kriterleri hakkında olduğu görülür. Temel itikâdî ifadeleri, bir bakıma, kabul etmek şartıyla, bir insana *inançsız* adı verilemeyeceğini; fakat olsa olsa *fâsık* veya *büyük günah işleyen* kimse denilebileceğini belirterek, Gazâlî, barışçı bir çözüm yolu amaçlar.

33 ID. I 59-61; Fetvaların kullanılışı için, Krş. Massignon, *Passion*, I. 220 vd.

34 ID. I. 49.

* Faysal et-Tefrika Beyn el-İslâm Ve'z Zandaka.

Gazâlî'nin, bilhassa Temmuz 1091'den Kasım 1095'e kadar, Bağdat'taki müderrisliği sırasında daha sonra tenkit ettiği aydınların hem dünyaperestliğine hem de hükûmete bağlılığına iyice *bulaşmış olduğuna* da dikkat edilmelidir. Gazâlî'nin, kendisine çok şey borçlu olduğu hoca olan el-Cüveynî, Eş'arî kelâmcılarına cesaret verme ve destek olma siyasetinin bir parçası olarak bizzat vezir Nizamü'l-Mülk tarafından onun Nişabur'daki yeni medresesine tayin edilmişti. Temmuz 1085'te Cüveynî'nin ölümü üzerine Gazâlî, vezirin karargâhına gitmiş ve ondan sonraki *altı yılı* galiba onun himayesinde geçirmişti. Onun, Bağdat'ta müderrisliğe tayin edilmesinden sorumlu olan kişi Nizamü'l-Mülk'tü.

O, Şubat 1094'te yeni Halife el-Mustazhir'in resmî yemin töreninde Bağdat'taydı ve halife tarafından, kendisinden Bâtınîler aleyhinde çeşitli tartışmaları konu alan *polemik* bir eser yazmasının istenildiği, yine kendisince de yeter derecede bilinmekteydi. Böylece, Gazâlî, idarecilerin kendisini himaye etmesinin iç yüzünü anlamıştı. O, 1092 sonbaharında Nizamü'l-Mülk'ün ve Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra idarecilerle temas halinde olmanın zorluğunu da anlamış olabilir. Selçuklu sülalesinin fertleri arasında kavga vardı ve sonunda Berkıyaruk'un Bağdat'ta kabul görmesi yaklaşık Şubat 1095'e kadar gerçekleşmedi. Halife ve Gazâlî iktidara talip olan başka adayları desteklemişlerdi ve bu bakımdan, Gazâlî, Şubat 1095'ten sonra hükûmetten şüphelenmeye başlayacaktı.

Onun bu devirde Bağdat Fukâhası arasındaki, bilhassa Hanbelîler ve Eş'arîler arasındaki, şiddetli rekabetlerin de iç yüzünü biliyor olması gerekir. Hanbelîler, Nizamiye Medresesi'nin bizzat varlığına ve onunla ilgisi olan herkese hâlâ çok kızgın görünüyorlardı. Hatta oradaki müderrisler arasında bile, kayda değer ölçüde kişisel sorunlar vardı. Gazâlî'nin, yerini almış görüldüğü kişilerden biri, sadece bir önceki sene tayin edilmişti; fakat Gazâlî'nin ayrılışından sonra tekrar geri getirildi. Müderrislerin tayinine ve görevden alınmasına, şüphesiz, bir şekilde siyaset karıştı; ne şekilde karıştığı henüz

tam olarak araştırılmamıştır ve bunun araştırılması için yeterli malzeme bulunmayabilir.

Bu gibi durumlardaki kimselerin bütün meslek hayatları, dünyevî olan siyasi yarar- zarar hesaplarına dayalı olur. Onların böyle bir hayata dalmaları ve toplumun bu kesiminin değerlerini tam olarak kabul etmeleri de zor olur. Dolayısıyla, Gazâlî'nin fukahâyı tenkit etmesi, büyük ölçüde, bu tür bir kişisel hayat tecrübesine dayanmaktadır. Bunun gibi, onun idarecilerle hiçbir ilişkiye girmeme tavsiyesi, onun hükûmet desteğiyle ilgili derin bir hayal kırıklığına uğramasından olsa gerektir.

4. YENİ BİR BAKIŞ AÇISINDAN DOGMATİK' KELÂM

a. Kelâm Karşısında Genel Tutum

Esasen, önce *ezberlemek* suretiyle gerçekleştirilen Kur'an öğreniminden sonra, yüksek eğitimin (İslâmî ilimlerde eğitimin) esası, Hadisler ve Hadisçilerle ilgili konuları tahsil etme gibi, yardımcı disiplinleriyle birlikte fıkah ilmiydi. Teoloji veya kelâm, sadece önde gelen birkaç öğrencinin ilave olarak önem verdiği, normal müfredatın biraz ötesinde, özel bir ders gibiydi. Gazâlî'nin hocaları olarak adlandırılan kişilerden sadece Cüveynî, ona kelâm dersi vermiş görünüyor. Bu, 1085'te Cüveynî'nin ölümünden hemen önceki yıllarda olmuş olmalıdır. Bundan sonra, Gazâlî'nin tenkit etme zorunluluğunu hissetmesini sağlayan görüşler ileri sürmek suretiyle, onun üzerinde olumsuz etkisi olanlar hariç, Gazâlî'nin kelâmî gelişmesine etki eden herhangi bir kimseyle karşılaşması muhtemel değildir.

Gazâlî'nin, kelâm hakkında bazı kitaplar yazmış olmasından bahsetme olgusu dışında, kronolojik olarak tam doğrulanmış olan bu gerçekler, onun *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserde verdiği izaha da uygundur; hâlbuki onun mevcut kelâmî

* *Dogmatik*, deneye dayanan delilleri hiçe sayarak kanaatlerini inanç öğretilerinden çıkararak; inançlarını her tür şüphe ve eleştirinin üzerinde gören; *inaksal* gibi anlamlara gelmektedir.

eserleri, bunlardan bilhassa *İtikatta Orta Yol* adı verilebilen biri, (birazdan teferruatıyla açıklanacağı üzere) açıkça, onun felsefeyi tetkikinden sonradır. Bunu yazdığında, Gazâlî'nin fıkıh usulüyle ilgili kitaplar hakkında düşünüyor olması mümkündür. Bununla beraber, başka sebepler yüzünden *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserin şematik olarak düzenlendiği ve tam bir kronolojik sıra takip etmediği kesin görünmektedir. Bu, kabul edildiğinde, *otobiyografik ifadelerin* hâlâ var olan eserlerle ilişkisi hakkında daha fazla güçlük kalmayacaktır. Buna rağmen, burada ulaşılan önemli bir sonuç ki, bu, Gazâlî'nin, felsefeyi tetkik etmesine ve bir sûfî olma yoluna iyice girmesine kadar, kendisinin kelâmi görüşleri hakkında hiçbir bilginin olmadığı sonucudur.

Hâlâ mevcut olan önemli bir eser, biraz evvel bahsedilen *İtikatta Orta Yol* adlı kitaptır ve o, 1095 yazından daha önce yani Gazâlî Bağdat'ı terk etmeden kısa bir süre önce yazılmış olamaz. Onda, (1095 Ocağında tamamlanan) *Filozofların Tutarsızlığı*' adlı eserden ve aşağı yukarı aynı zamanlarda yazılan diğer kitaplardan alıntılar mevcuttur; onda *kıyasın* kullanılışı, bu kitabın, Gazâlî'nin Aristo mantığını tetkik etmesinden sonra olduğunu gösterir; Maurice Bouyges gibi dikkatli bir âlimin izlenimi, yazarın zihnî meşguliyetlerinin, *Tutarsızlık*'takinin aynısı olduğu yönündeydi.³⁵ Diğer taraftan, *Orta Yol*, *İhyâ*'da adı geçtiği için, ondan öncedir.

Şimdi biz, Gazâlî'nin, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserde kelâm ile ilgili olarak söylediklerinden, onun kelâma karşı daha sonraki tutumu hakkında bazı şeyler öğreniyoruz.³⁶ Orada, Gazâlî, iki temel husus ortaya koyar: *İlk olarak*, kelâmcıların amacı, doğru yoldan ayrılp dalâlete düşenlere ve bid'atlara karşı *dinî akide* (dogma)yi savunmaktır. *İkinci olarak*, kelâmcılar, Aristo mantığını tetkik etmiş olan kimselerin mantık alanındaki ihtiyaçlarını karşılamaya muktedir olmadılar; çünkü kelâmcıla-

* *elİktisâd fî'l-İ'tikâd*

* *Tehâfütül-Felâsife*

35 *Tahâfût* (49), *Mustaz'hiri* (107), *Mihakk* (9), *Mi'yâr* (9)'dan nakledilen İktisad'daki parçalar; krş. Bouyges, *Chronologie*, 34.

36 *Faith and Practice*, 27-29.

rın delilleri, zaten dikkate değer ölçüde, kendi görüş noktalarını paylaşan kimselere karşı yöneltilmişti; o, *İhyâ*'da, kelâmın bu sınırlı amacından zaten bahsetmişti; bunun yanında, kelâmın, dinî hayatın bilfiil uygulanışına hiçbir katkısının bulunmadığını da önemle belirtmişti.³⁷ Onun, *Orta Yol*'u yazarken kelâmın bu yetersizliğiyle ilgili bir şeyler hissetmiş olması, söz konusu eserin sonunda yer alan şu duadan da anlaşılmaktadır:

İnşallah Allah, bizim için bunun sonucunu kötü çıkarmaz; bilâkis amellerimiz bize geri verildiğinde, onu iyi ameller terazisine koyar.³⁸

Yine de, *İhyâ*'da ve daha sonraki diğer eserlerde ona yapılan atıflar, Gazâlî'nin, kelâmın, o âna kadar var olduğu şekliyle, değerli olduğunu kabul etmeye devam ettiğini gösterir. O, *İhyâ*'nın kısa bir özetinde onun *ilginç bir tanımını* verir. Gazâlî, inanç doktrinlerine karşı mümkün olan üç *tutumdan* bahsediyor: Evvela, *İnanç veya basit kabul*; sonra, onların *delilleriyle ilgili bilgi*; ve nihayet, onların *sıralarıyla ilgili bilgi*. *İhyâ*'da itikatla ilgili bu ifadeden bahsettikten sonra, o, şöyle devam eder:

Delillere gelince... biz onları İtikatta Orta Yol'da yüz küsur sayfada izah ettik; o, tamamen bu ana meseleye ayrılan (?) ve kelâmcıların ilminin özünü ihtiva eden bir kitaptır; fakat içinde yer alan deliller bakımından, kelâmcıların kitaplarında rastlanan resmî (veya normal) kelâmdan daha yeterli ve (sırlarla ilgili) bilginin kapılarını çalmada, ondan daha uygun olan bir kitaptır.³⁹

Bu düşüncelerin ulaştırdığı netice, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserde yer alan kelâmı reddetme ve ondan yüz çevirmeye ilgili ifadelerin sınırlı bir mânâda anlaşılması gerektiğidir. Kelâm, Gazâlî'nin "kurtuluş" veya "cennet saadeti" olarak tanımladığı, ferdi hayatın bu amacının elde edilmesine çok az katkıda bulunduğu veya hiç bulunmadığı için, Gazâlî onunla tatmin olmadı. Fakat Gazâlî, onun, toplumun hayatında koruyucu bir fonksiyonu olduğunu düşündü ve bu böyle olduğu sürece, o, devamlı mensubu bulunmuş olduğu Eş'arî ekolünün görüşlerini kabul etmeye devam etti.

37 ID. I. 18 vd.

38 *İqtisad*, her yerinde.

39 *Arbâ'in*, 24.

Genellikle *sahih* olarak kabul edilen eserlerde, onun, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde çürüttüğü Yeniefiatunculuk için son yıllarında Eş'arî doktrinlerini terk ettiğine dair hiçbir delil mevcut değildir. Bilakis, *Halkın Kelâm İlminde Men Edilmesi*^{*} adı verilen küçük bir eser için bulunmuş olan bir tarih, bu eserin tamamlanmasının, onun ölümünden sadece birkaç gün önce olduğunu gösterir. Bu tarihi kabul etmemek için, hiçbir kuvvetli sebep mevcut değilmiş gibi görünüyor. Adı geçen kitap, sıradan insanların, kendisinden uzak tutulması gereken kelâm'ın, Sünnî kelâm olduğunu zımnen ifade eder ve o, *Orta Yol*'da daha önce zaten ifade edilen bir görüş noktasının işlenip geliştirilmiş hali olarak görülebilir.⁴⁰ Diğer bir deyişle, Gazâlî, kelâmın öneminin büyük ölçüde abartılmış olduğunu düşündüğü halde, genel olarak Eş'arî olan kelâmî bakış açısını desteklemeye devam etti.

b. Gazâlî'nin Kendi Kelâmî Görüşlerini Sergilemesi

Gazâlî'nin dogmatik kelâmını tetkik ederken, esas ilgi, onun açıklamasıyla Cüveynî'ninki arasındaki zıtlığın gözden kaçırılmaması üzerinde toplanıyor. Bu zıtlığı gösterebilmek için, biz, Cüveynî'nin, yaklaşık Gazâlî'nin *Orta Yol*'unun iki katı genişliğinde ve hemen hemen aynı alanı kapsayan *Doğru Rehber*⁴¹ adlı eserini dikkate alacağız; her iki eser de *Summa Theologica*^{**} türü diye adlandırılan yani *itikâdî konuların derli toplu verildiği* tam bir kelâmî eser türündendir. Bundan başka, biz, aşağı yukarı yarısına kadar olan kısmında *Orta Yol* adlı eserin konularının çoğunu kapsayan *Nizamiye İtikâd*,⁴² adlı esere de bakabiliriz.

* *İncam el-Avâm an-İlm el-Kelâm*

40 *İktisad*, 6-8, ikincisi *temhîd*; krş. *Arba'in*, 23-25. Burada işaret edilen husus aynı zamanda Jabre tarafından *Certitude*'de, 171'de ve C. A. Nallino tarafından *Oriente Moderno*, XV (1935), 59'da da işaret edilir.

41 *Irshâd*, Bkz. Bibliyografya.

** *Summa Theologica*, St. Thomas Aquinas (1225/1274)'ın hacimli eseridir; Tanrı ve Tanrı-İnsan ilişkisine dair yaklaşık bütün konuları inceler; konular genelde dini ve felsefeyi birlikte ele almayı gerektirecek şekilde göz önünde bulundurulur. Tanrı'nın varlığının beş delili (Tanrı'nın varlığını ispatlamanın beş yolu) gibi meşhur bölümleriyle tanınır.

42 *al-'Aqida an-Nizâmiyya*, Cairo, 1948/1367.; H. Klopfer tarafından çevrilen, (1958) Kahire de yayımlanan ve pek de tatminkar olmayan Almanca tercüme mevcuttur.

Bununla beraber, el yazmasına göre, bu kitap, muhtemelen 1093 ve 1095 yılları arasında Bağdat'ta onu Gazâlî'den alan genç bir İspanyol âlimin elindeki nüshadır. Muhtemelen o, Gazâlî'nin derslerinde bir ders kitabı olarak kullandığı kitaptır; Ana hatlarıyla o, Cüveynî'nin kitabı olmalıdır; fakat Gazâlî, birkaç yerde küçük değişiklikler yapmış olabilir.⁴³ Onun, aslında, Cüveynî'nin eseri olduğu varsayımına dayanarak ilerlediğimizde, onun *Doğru Rehber* ve *Orta Yol* adlı eserler arasında bir yerde olduğunu görürüz; yazar, filozoflar tarafından ileri sürülen problemlerin, bazılarıyla ilgilenmiştir; fakat o, felsefî itirazlarla, hemen hemen Gazâlî kadar, tam olarak meşgul olmaz. Bu durum, Cüveynî'nin, Gazâlî'yi felsefe tahsiline sevk ettiği söylentilerini kuvvetlendirir.⁴⁴

Kendi açıklamasında, Gazâlî, bu gibi bilimsel eserlerde konuların tertibi için olan *standart bir planı* takip eder.⁴⁵ O, sırasıyla:

- Bir yaratıcının varlığının delili,
- Allah'ın sıfatları,
- Allah ve insan ilişkileri,
- Peygamberlik ve imamet (veya İslâm toplumunun liderliği)

ile ilgili meseleleri ele alan dört kısım veya *dört bölüm* içerir. Buna ilave olarak, onun, dördüncüsünde kıyasın mahiyetini kısaca açıkladığı *dört girişi* de vardır.

Allah'ın varlığının delilini ele alan ilk sayfalar, Gazâlî'nin, kıyası, nasıl esas delil şekli olarak tamamen kabul ettiğini

43 Ebû Bekr İbn el-Arabî'nin Bağdad'ı ilk ziyaret tarihi için, Krş. Ibn al-'İmad, *Shadharât adh-Dhahab*, IV. 141 vd.; Mayıs/Haziran 1097'de Ebû Bekr'in ikinci ziyareti sırasında bu eser üzerine Gazâlî'nin ders verdiği daha az muhtemeldir (Krş. Jabre tarafından "Biyografi". 87'de nakledilen Ebû Bekr'in *Avasım el-Kavâsım*'daki ifadesi - fakat tarih "Şubat" değildir). Ders vermede metinlerin kullanılışı için Krş. Mez, *Renaissance of Islam*, 179 vd.; keza A. S. Triton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London. 1957.

44 Subk. IV. 103. 15.

45 Örnek: al-Juwaynî'nin *Irshâd*'i; krş. L. Gardet ve M. M. Anawati; *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, 153-169.

göstermeye yeterlidir. Bu bakımdan, onun, Allah'ın varlığı hakkındaki esas delili şudur:

- "Her yaratılmış' şeyin bir sebebi vardır;
- Dünya yaratılmış bir şeydir;
- O halde, dünyanın bir sebebi vardır."

Sonra o, bu iki öncülü nasıl bildiğimizi düşünür. O, *büyük terim*i, zorunlu bir *ilk prensip* olarak kabul eder. *Küçük terim*i ise, diğer bir kıyasla şu şekilde ispat eder:

- 'Yaratılmış şeylerden yoksun olmayan' her şey yaratılmıştır.
- Herkes 'yaratılmış şeylerden yoksun olmayan'dır.
- O halde, herkes yaratılmıştır.

Sonra o, filozoflarla anlaşmazlığın, buradaki *büyük terim* üzerinde olduğunu gösterir ve onu daha fazla tartışmaya devam eder. Bütün bunlar, Cüveynî'nin aşağıdaki esas deliliyle tam bir tezat halindedir:

- Yaratılmış bir şey var olabilir veya var olmayabilir; bundan dolayı, onun belirli bir zamanda var olup olmayacağını tayin etmek için, o, bir tayin ediciyi gerektirir;
- Bu tayin edici şey, ya bir "sebebe" ('ille) veya bir "mahiyet" (tâbia') ya da şuurlu bir "fâil" olabilir;
- Çeşitli deliller, onun bir "sebebe" veya "mahiyet" olmadığını gösterir;
- O halde, o, şuurlu bir "fâil" olmalıdır.

Bu, ihtimalleri birer birer etraflıca sayma ve sonra, birisi hariç, hepsini atma metodu Gazâlî'nin seleflerinin çok sevdiği bir metottu ve Cüveynî hâlâ onu kullanmaktaydı. Daha küçük bir noktada o, *kıyasa* eşit bir şey ileri sürmektedir:

- Yaratılmış şeylerden önce gelmeyen şey yaratılmıştır.

* Yazar, esas itibariyle ve de öncelikle "Meydana getirme, ihdas etme, icad etme vb." anlamları olan "*originated*" kelimesini kullanmaktadır. Biz burada, onu, "*yaratma*" olarak aldık. Bu kelimenin karşılığı olarak sözlüklerde görülen *yaratma* dinî anlamda değil, sanatsal vb. *dünyevî yaratma* anlamındadır.

- Cevherler (yaratılmış olan) ârazilardan önce gelmezler.
- O halde (cevherlerin ve âraziların toplamı olan) dünya yaratılmıştır.

Bununla beraber, Cüveynî, bu delilin bu özel şekline pek dikkat çekmez. Eğer, mümkün olduğu gibi, o, *kıyas mantığı*-yla ilgili basit bir bilgiye sahip olsaydı, onun, İslâm kelâmcıları arasındaki geleneksel tartışma metotlarına olan üstünlüğünü idrak etmezdi.⁴⁶

Kıyasın önemi, belirli deliller açısından ziyade, bir bütün olarak sistem açısından daha fazlaydı. Kıyasla ilgili akıl yürütmede belirli bir düzen vardır. Bir kıyasın “öncül”ü diğerinin “netice”si olabilir ve o zaman, bu diğeri, mantıksal olarak öncedir. Eğer öncelik sırasına tam olarak uyulmazsa, akıl yürütmede bir “fâsit daire” oluşur. Daha eski mantığa göre, farklı akıl yürütme zincirleri mevcut olabildiği halde, tam olarak aynı sıralama mevcut değildi. Öyle ki, orada, delilin her zinciri, ayrı bir ünite olarak, ele alınmaya meyillidir ve önermeler, mantıksal olarak, diğerlerinden önce mi yoksa sonra mı olduğu düşünülmeden ileri sürülür. Cüveynî’nin eserinde, esasen Müslüman antropomorfistlerin aleyhine yöneltilen, Allah’ın bir cisim olmadığını ispat eden bir bölüm vardır; sonra, bu bölümü, aslında Hristiyanlar aleyhine yöneltilen, cevherden söz eden bir başka bölüm takip eder.

Gazâlî bu sırayı değiştirir; o, önce, *Allah’ın bir cevher (veya bir atom) olmadığını ispat eder ve sonra, bir cisim, iki veya daha fazla cevherden oluştuğu için, Allah’ın bir cisim olamayacağını düzgün bir biçimde ilave eder*.⁴⁷ Bilhassa, Cüveynî tarafından ifade edilen, “Eğer Allah’ı bir cisim olarak adlandıırırsanız, ya cevherlerin yaratılmış olduğunu öngören delilinin aksini söylemiş olursunuz; çünkü bu delil, onların terki-bi, bitişmeyi ve ayrılmayı kabul eder olmalarına dayanır, ya da...” şeklindeki söze yine kendisi tarafından dikkat çekilmiş olabilir. Daha önce ispat edilen bir önermeye bir atıf yapıla-

46 *Iqtisâd*, 13-15 ; *Irshâd*, 15/35-17/37.

47 *Irshâd*, 25/49-28/56, *Iqtisâd*, 20 vd.

bildiği için, bir kıyas sisteminde bu husus daha kuvvetlice ortaya konulmuş olabilirdi; nitekim burada, kabul edilmiş bir sıra olmadığı için, önceki sonuçlar hakkında bir şüphe imâsı mevcuttur.

Gazâlî, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserinde, filozofların, kendilerinin bütün metafizik görüşlerini kıyas yoluyla ispat etmeyi başaramadıklarına işaret ettiğinde, bu, mantıkla derinden ilgilendiğinin ve hem başkalarının hem de bizzat kendi düşüncesinin mantıksal yönlerine önem verdiğinin bir belirtisidir. Bu mantikî metot ve mantikî sıralama ilgisi, onun, delillerinin teferruatında Cüveynî'ninkilere kıyasla birçok değişikliğe yol açar.

İzah edilecek diğer bir husus, Gazâlî'nin, daha çok filozofları muârzılar olarak görmesi ve bu yüzden, diğer muhaliflere karşı ileri sürülen delillere fazla önem vermemesidir. *Doğru Rehber* adlı eserde, Cüveynî, Yenieflatuncu filozoflara karşı delil getirmeye pratikte hemen hemen hiç teşebbüs etmez. *Nizamiye İtikâdı* adlı eserde, felsefî kavramlar olan *zorunlu*, *mümkün* ve *imkânsız* en önde yer alır ve filozofların yaklaşımlarına belli ölçüde dikkat edilir. Fakat Gazâlî'nin felsefeyi incelemesi, tamamiyle yeni bir itirazlar dünyasını, kendi bilgi sahası içine sokmuştu ve bu, onun kelâmıla ilgili izahında, bilhassa Allah'ın varlığı hakkındaki delillerinde açıkça görülür.⁴⁸

Bu iki husus (delillerin kıyas mantığına şuurluca dayandırılması ve Yenieflatuncu görüş noktasından kaynaklanan itirazlara önem verilmesi) hakikaten, Gazâlî'nin, İslâm kelâmının daha sonraki gelişmesine büyük katkısıdır. Bundan böyle, İslâm'daki bütün "rasyonel kelâmcılar", "kelâm-öncesi" meselelerde *felsefî görünümü* olan bir tarzda yazdılar ve bu gibi meseleleri sık sık açıkça tartıştılar. Gerçekten ilmî eser-

48 İlginç bir felsefî delil, Allah'ın görülebilirliği için ikinci delildir. *İktisâd*, 32-4 (Krş. 'Aqida Nizamiyya, 28, Klopfer tarafından anlaşılmamıştır). *Maâric el-Kuds* (Kahire, 1927/1346), 180-182 'ye yakın paralellik, bazı problemler doğurur, çünkü Maaric Yenieflatuncudur ve *Makâsid* gibi, filozofların görüşlerinin objektif bir ifadesi olmadıkça, o, sahih olamaz.

lerin bazısında, felsefî başlangıçlar, yazarın, bizzat kelâmdan çok felsefeyle ilgilendiği intibainı uyandıracak derecede, eserin çok daha büyük kısmını işgal eder.

Diğer bir görüş noktasından bakıldığında, Gazâlî'nin yapmış olduğu şeyin, *Yunan ve İslâm fıkri geleneklerinin kaynaşmasını sağlamak olduğu* ileri sürülebilir. Şüphesiz bu, Abbâsî Halifeliğinin topraklarında, hâlâ yaşadığı şekliyle, Yunan geleneğine işaret eder. Bu iddiada büyük bir gerçeklik payı bulunduğu halde, onun, filozofların, halk içinde esasen *yabancı* bir unsur olduklarını ve Gazâlî'nin, onların disiplinlerini *yerli* düşünürler için elverişli hale getirdiğini düşünmemizi sağlamasına müsaade edilmemelidir. *Filozoflarda ve kelâmcılarda müşterek olan çok şey vardır*. Her ikisi de *rasyonel delile* güvendi. Aralarındaki fark, filozofların, mantığı daha mükemmel olarak işlemiş olmaları ve yapmakta oldukları şeyin daha çok farkında olmalarıydı. Bununla beraber, kelâmcılar, belki bizzat kelâmdan daha çok fıkıh alanında mantığı ön planda tuttukları halde, bir ölçüde mantık üzerinde de durmuşlardı (Fakat bütün kelâmcılar fıkıh ilminde de yetkiliydiler). Böylece, *daha yeni* veya *daha bilimsel* metotların kelâma sokulduğunu söylemek yanlış olur; çünkü biz bunu söylediğimiz takdirde, kendi değerlendirmelerimizi ön planda tutmuş oluruz. Her iki taraf da aynı değerlere sahipti; fakat *filozoflar, onların daha tam olarak farkındaydılar*.

En azından, Bağdat'taki gerçek muhalefet, ne şekilde olursa olsun rasyonel delilden hâlâ şüphe eden ve şüphe etmeye de devam eden Hanbelî kelâm ekolüydü. Bu düşünce çizgisinin en belirgin biçimde yansıdığı ifade, İbn Teymiyye (ö. 1328) tarafından yazılan *Mantıkçıların Reddi* adlı kitapta yer almaktadır. Burada dikkat çeken şey, yazar büyük maharet ve zeka ile Aristo mantığındaki zayıflığı bulduğu halde, kendisinin bu konudaki açık üstünlüğünü, daha iyi bir mantık hazırlamak için kullanmayıp bilakis (Kur'an ve Hadislerdeki) *vahiy materyalini sistemleştirme ve onu rasyonel olarak savunma teşebbüsünü tamamen terk etmeyi teşvik için kullan-*

masıdır. Akla karşı duyulan bu güvensizlik, İslâm'da olduğu gibi, Batı medeniyetinde de bulunacak önemli bir yöndür. O, Arabistan Vahhâbilerindeki ve itikatta aşırı tutucu olan diğer Müslümanlardaki İslâm'da hâlâ canlıdır. Batıda, aşırı rasyonalizme karşı yapılan itiraz, varoluşçuluk tarafından ele alınmıştır ve bu, akla güvensizliği rasyonel olarak dile getirmede belki de insanın ulaşabildiği en samimi noktadır.

O halde, Gazâlî tarafından İslâm kelâmına kazandırılan bu yeni perspektif, onun değişmez mahiyetinin bir bölümü haline geldi. Bunda, biz, bir kelâmın gelişmesinin önemli bir yönünü görüyoruz. Belli bir dönemde yaşayan kelâmcı, dininin muhalifleri tarafından ileri sürülen itirazlara cevap verir. Bu muhalifler, mümkün olan her hususta ona saldırırlar. Onların tenkitlerinin bazıları, diğerlerinden daha kuvvetli olacaktır; onun cevaplarının bazıları da diğerlerinden daha etkili olacaktır. O, bütün bunları, genellikle öğrencisi olup kendisinden sonra gelen birine devreder. Bu cevapların etkili oldukları yerde, öğrenci onları tekrar eder; eğer o, daha iyi cevaplar düşünebilirse, onları öncekilerin yerine koyar ve o, ayrıca yeni tenkitlere yeni cevaplar da eklemek zorundadır. Böylece, *dinî bir toplumun* kelâmı devamlı olarak gelişir.

Bu, geçmiş kelâmcıların eserindeki tatmin edici olan her şeyi muhafaza eder. Eski delillere daha az önem verilmiş olabilir; çünkü kendilerine, bu delillerin cevap teşkil ettiği tenkitlerin temsilcileri, yavaş yavaş ortadan kalkmış olabilir fakat birisinin eski bir itirazı yeniden canlandırabilme veya onun, yeni bir şekilde, beklenmedik bir zamanda tekrar ortaya çıkabilme ihtimali her zaman mevcuttur. Bu bakımdan, *dinî bir toplum*, kendi fikrî esasları içerisinde, topyekün geçmişleriyle ilgili bazı şeyleri yani kendisini belirlemesine vasıta olan değişken durumlara verdiği cevaplarla ilgili bazı şeyleri muhafaza eder. Hatta (aşırı muhafazakâr ve rasyonel kelâmî toplum gibi) bir toplum içerisinde, *farklı fikrî geleneklerin* sürekli varlığının, onun kendi tanımının bir parçası olduğu anlayışı da mevcuttur. Bu noktadan baktığımızda, biz, günümüz İslâmına Gazâlî'nin katkısının genişliğini kavramaya başlarız.

VI. BÖLÜM

DÜNYEVÎ BAŞARININ SEBEP OLDUĞU HUZURSUZLUK

GİRİŞ NOTU

1095 yılı boyunca, Gazâlî, şimdi “ruhi çöküntü” adı verilebilecek bir durum içindeydi. Bu durum, aslında, psikolojik veya ruhsal bir kriz olduğu halde, bedensel arazların (mesela bir konuşma iktidarsızlığının) onu ders vermeyi terk etmeye zorladığı o yılın Temmuzunda en yüksek noktaya ulaştı. Kitaplarının bazıları, yaklaşık olarak bu tarihe atfedilmesi gerektiğine göre, onun, yazmaya devam edebilmesi ihtimal dâhilindedir. Epeyce tereddütten sonra, o, sonunda bir karara vardı. 1095 Kasım’ında Bağdat’tan ayrıldı ve Suriye’ye doğru hareket etti; bu münasebetle, o, aslında, bir *zûhd hayatına* başlamak için müderrisliğini ve bir *halk-adamı* olma durumunu terk ediyordu.¹ Bu şaşırtıcı davranışı anlamak için, bu sûfî veya mistik-münzevî hareketin önceki tarihine bir göz atmalıyız.²

1. SÛFÎ HAREKET

Sûfî kelimesi (Arapça) “yün” anlamına gelen sũftan türetilmiş bir sıfattır ve onun yaygın anlamı, IX. yüzyıldan itibaren Müslüman mutasavvıflar arasında, yünden yapılmış beyaz bir cübbe giyme alışkanlığının bir âdet haline gelmesi olgusundan çıkarılır. Hem bu uygulamaya hem de bu kelimeye VIII. yüzyılda da rastlanır. Fakat onlar, o zaman istisnâ

1 *Faith and Practice*, 57 (128).

2 İlk sũfî hareketin en mükemmel işlenişi, Louis Masignon’un *Essai* adlı eserinin (Bkz. Bibliyografya) dört ve beşinci bölümlerindedir. İngilizcede güvenilir bir kısa eser: A. J. Arbery, *Sufism: an Account of the Mystics of Islam*, London, 1950.

bir durumdu.³ Şüphesiz, İslâmî mistisizmin bizzat (Hz.) Muhammed'le başladığı yönünde önemli bir anlayış mevcuttur. Teferruatlar hakkında emin olmak zordur; çünkü bu hususta devam etmek için sahip olduğumuz her şey, aslında, Kur'an ve Hadislerden çıkardığımız şeylerdir ve bizzat Hadisler de genelde şüphelidir. Bununla beraber, genellikle, (Hz.) Muhammed'in, hem kendisini engin denizlere daldıran hem de kendisinin *ruhsal gücünün* kaynağı olan çok *derin mistik tecrübeler*le sahip olduğu açıkça ortadadır.

Onun tecrübelerinin, daha sonra, "makamlar" ve "hal-ler" şeklindeki sistemleştirme açısından nasıl tanımlanması gerektiği, burada üzerinde durulmasına gerek olmayan bir meseledir; çünkü (Hz.) Muhammed, muhtemelen, kendi iç hayatının, daha sonraki sūfîlerin kendi iç hayatlarının farkında oluşlarından daha az farkındaydı. Onun iç tecrübelerinin, ona, Allah'ın gerçek olduğu yolunda sağlam bir kanaate ulaştıracak şekilde olduğu şüphe götürmez. Bu kanaat, insan hayatının gerçek mahiyetiyle ilgili esas İslâmî anlayışı -yani Allah'ın emirlerine uygun olarak hareket etmenin ebedî Cennet saadetine götürdüğü anlayışını- destekledi.⁴

(Hz.) Muhammed'in yaşadığı devirden itibaren, Kur'an'daki manevilik veya takvâ unsurundan ciddi şekilde etkilenen Müslümanlar mevcuttu. İlk günlerde, bu tür Müslümanların hemen hemen hepsi Araptı. Irak sakinlerinin din değiştirip Müslüman olmasıyla birlikte, Hristiyan mistik geleneğiyle temas haline gelmiş olan birçok kişi İslâm'a girdi ve *tasavvufun tam anlamıyla gelişmesi ise, esas itibarıyla Arap olmayanlar arasında gerçekleşti*. VII. yüzyılın ve VIII. yüzyılın ilk yarısının en meşhur şahsiyeti Hasan el-Basrî (643-728) idi.⁵ Onun düşünce ve öğretisinin çoğu, *zâhidlik* çizgisinde olmakla beraber, o, bazen, "Allah aşkı" kavramına temas eder. O, çağdaşları ve halefleri üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuş ve VIII.

3 Essai, 153-156.

4 Buradaki asıl nokta, örneğin, kısmen güncelliğini kaybetmiş olmasına rağmen bazı yararlı ifadelerle sahip bir kitap olan John Clark Archer tarafından yazılmış; *Mystical Elements in Mohammed* (Nev Haven, 1924) adlı eserde değerlendirilmiştir.

5 Massignon, Essai, 174-201, 236 vd.

ve IX. yüzyıllarda yaşayan birçok zâhid-mutasavvıfın adları ve sözleri kayıtlara geçmiştir.

Diğer önemli şahsiyetler el-Cüneyd (ö. 910) ve el-Hallâc (ö. 922)'dir. Hallâc, zındıklıkla suçlanarak öldürüldüğü halde, hayatını ve öğretisini büyük ölçüde tetkik eden Louis Massignon, onun (ve Cüneyd'in) esas amacının, zâhidlerin ve mutasavvıfların hayatında meydana getirilen "manevi gücü", -Allah'ın emirlerine göre yaşama ve bu münasebetle Cenneti kazanma gibi asli bir amaç güdüldüğü için- bütün toplumun hayatında müessir olan ve canlılık kazandıran bir âmil haline getirmek olduğunu iddia eder.⁶ Bu iki adamın durumu, Massignon'un sınıfladığı:

- Zihniye (entelektüellik),
- Hürriyetçilik,
- Dualizm
- Monizm

gibi çeşitli sapma (dalâlet)lara zıttır.⁷ Bu yanılgılar, zihinde gerçekleştirilen çeşitli *kaynaştırma* ve *terkiplerde* meydana gelebilir. Meselâ, zihniye; insan aklının veya akletme melekesinin öneminin (vahyin zararına) abartılmasıdır. Aynı şekilde hürriyetçilik, beşerî irade ve çabanın öneminin mübalağa edilmesidir. O, çok kere, mutasavvıfın Allah'la özdeş olduğu iddialarına sevk eden monizmle yani Allah'ın içkinliğinin abartılması ile birleştirilir. Bunun dikkate değer bir örneği, (belki bazısı Hindistan'dan alınan) çeşitli zâhidâne uygulama ve tekniklere dayanarak kendi çabalarıyla iç tecrübe dünyasının kontrolünü amaçladığı izlenimini veren meşhur veya adı çıkmış Ebû Yezid el-Bistâmî (ö. 875)'dir.⁸ Dördüncü sapma, yani dualizm, Allah'ın aşkınlığının gereksiz bir mübalağasıdır ve ekseriya kelâmî yönden muhafazakâr olarak kabul edilen gruplarda görülür.

6 *Essai*, 316 vs.

7 *Ibid.* 314.

8 *Ibid.* 273-286, bilhassa 276; R. C. Zaehner'in Hindistan etkisi üzerindeki ısrarı, belki doğru olduğu halde, daha geniş meselelere etki etmez. (*Hindu and Muslim Mysticism*, London, 1960, 86-109).

X. ve XI. yüzyıllar boyunca tasavvuf oldukça yaygındı. Tasavvuf, İslâm toplumunun genel yaşantısının bir parçası olmuştu. O, bu konuyla ilgili, Batı'da yapılan bazı açıklamalarda ifade edildiği gibi, ayrılmış ve izole edilmiş bir şey olmayıp bilakis Müslümanların normal yaşantısına aitti. Bazen, küçük sûfi gruplar inzivaya çekilebilirlerdi; fakat aynı zamanda, hayat hikâyelerine ait bilgiler mevcut olan, fukahânın şaşırtacak derecede büyük bir kısmının sûfi olduğu söylenir. Diğer bir ifadeyle, mutasavvıflar ayrı bir fırka olmayıp bilakis kelâm ve fıkıh meseleleri hakkında toplumdaki tartışmalara katıldılar ve aralarında bu hususlarda oldukça farklı görüşlere sahip olan kişiler de vardı. Bu bakımdan, çeşitli tasavvufi doktrinler veya "sapmalar" arasındaki mücadele, devrin diğer fikrî mücadelelerinden tamamen koparılmış değildi.

Gazâlî'den önceki yüzyılın en önemli mutasavvıfı, muhtemelen, aynı zamanda bir Şâfiî fakîhi olan Kuşeyrî (ö. 1072) idi. Diğer birkaç kişi gibi, o da, Eş'arî akidelerinin ve bazı tasavvufî unsurların bir sentezini yapmayı amaçladı; fakat onun sentezi, Massignon tarafından *yetersiz* kabul edilir.⁹ Bu durum, bütün İslâm kelâmıyla ilgili yeniden ve köklü bir düşünmeyi gerektirdi ve İslâm'ın *muhafazakâr toplum özellikleri*, bunu, inanılmaz şekilde, zorlaştırdı. Gazâlî, daha sonra, aynı türden daha gayretli bir çaba ortaya koydu; fakat onun daha başarılı olup olmadığı hâlâ şüphelidir.

Sûfi hareketin nisbeten az önem verilen yönlerinden biri, onun çağdaş tarih ve sosyal koşullarla ilgisidir. İlk *zâhidâne temayüllerin*, İslâm İmparatorluğunun önde gelen şahsiyetlerinin, geniş fetihlerinin bir sonucu olarak, sahip oldukları servet ve lükse bir tepki olduğu kabul edilir¹⁰ ve öyle görünüyor ki, ilk devir hakkında bu doğrudur. Nitekim kısa bir süre sonra, Zâhidler ve mutasavvıflar tarafından, fukahânın dünyaperestliği ve riyakârlığı üzerine yapılan saldırıların izlerine

9 Essai, 315.

10 Krş. Arbery, *Suffism*, 31; Massignon, *Essai*, 159 vd. (Emevilerin zenginliğine karşı yapılan protestolar).

rastlanılır.¹¹ Bir bakıma, bu kimselerin (fukahânın) hataları, bir hükümdarın hatalarından daha ciddiydi; çünkü *onlar, İslâm toplumunun kalbi ve vicdanıydılar*. Daha başlangıcından itibaren İslâm (Mekke'nin zengin tüccarlarının durumunda olduğu gibi) dünyaperestliğe ve madde peşinde koşmaya karşı çıkardı ve böylece, *dünyaperest ve maddeci olmak, İslâm'ın manevi liderleri için bir felaketti*.

Yaklaşık 900'lerde, niçin Cüneyd ve Hallâc gibi kimseler de daha yüksek bir tasavvufî gelişme mevcut olmuş olmalıydı diye merak etmek mümkündür; fakat burada en çok yapılabilecek şey, meselenin çözümüne doğru bazı basit teklifler öne sürmektir. Gazâlî'nin hayatıyla ilgili yapılan genel araştırmada olduğu gibi, burada da, fukahânın toplumdaki durumuna, onların hükümdarlara ve halka karşı tavırlarına yakından bakmak suretiyle daha tam bir anlayışın elde edilmesi çok muhtemel görünüyor. IX. yüzyılda çok şey vuku bulmaktaydı. Meselâ, başlangıçta, (Hz.) Muhammed'in sözleriyle veya fiilleriyle ilgili olup layıkıyla nakledilen Hadisler üzerinde ısrar etmek suretiyle, hukukun esaslarına daha çok objektiflik kazandırmada Şâfiî'nin çalışması vardı. Aynı asırda, daha sonra, bu, Buhârî (ö. 870) ve Müslim (ö. 875) tarafından toplanan standart "Sahih Hadisler" koleksiyonunu meydana getirdi.

Hukuki doktrine daha çok fikrî tutarlılık kazandırmak suretiyle, bu gelişmeler, fukahânın durumunu kuvvetlendirmiş; fakat aynı zamanda, onları daha sıkı bir işbirliğine sevk etmiş olmalıdır. Ancak, bu hususun kötü bir yönü vardır; o da, 833-849 Mihne'sinin veya soruşturmasının, hükümdarlar tarafından etki edilen bir sınıf ve birlik olarak fukahânın tam hâkimiyetini gösterdiği hatırlandığında ortaya çıkar. Sonunda, Mihne, Ahmed b. Hanbel'in ve diğer bir veya iki kişinin karşı koymasından dolayı değil, idarî sebepler için terk edildi. Bundan böyle, hemen hemen fukahânın tamamı hükûmete hizmet ettiler; saf halleri bozulmadan İslâmî hukuku destekleyecek cesareti olmayan kimseler, çok geçmeden bu saflıkla-

11 *Essai*, 189 (al-Hasan), 249 vd. (al-Muhâsibî).

rını kaybettiler; bunun yerine onlar dünyevî servet, mevki ve iktidar arzularıyla dolu hale geldiler.¹²

Yaklaşık olarak 900'den 1100'e kadar olan yıllar, inişli-çıkışlı yeni olaylara şahit oldu. 945'ten sonra Bağdat yarım asır veya daha fazla Şii Buveyhî sultanların idaresi altındaydı. Sün-nî fukahâ resmen tanınmaya devam edildiği halde, güçleri bir dereceye kadar azdı ve hatta saray entrikalarına daha fazla karışmış bulunmaksızın bunu bile devam ettirmek zordu. Bütün bunlar, fukahâyı daha bencil hale getirmeye vesile oldu. Buveyhî iktidarındaki çöküşü takip eden kargaşalı yıllardan sonra, 1055'te Selçukluların ortaya çıkışı bir dereceye kadar huzur getirdi. Nizamü'l-Mülk tarafından idare edilen Selçuklu hükûmeti, kısa bir süre sonra, Eş'ariliği desteklemeye ve gerçekten geliştirmeye karar verdiğinde, fukahânın hükümdarlara bağlılıkları (şayet varsa) arttı. En azından iki asırdan beri devam etmekte olan fukahâ sınıfının, sekreterler (devlet hizmeti gören kimseler) sınıfıyla birleştirilmesi hemen hemen tamamlandı. Bunun neticelerinden biri, politikacıların dünyaperestlik ve maddecilik hastalığına karşı fukahânın mağlup olmasıydı ki, bu, Gazâlî'nin tenkitlerine¹³ hedef olan salgın bir hastalıktı. O halde, bu, içerisinde sûfî hareketin geliştiği durumdur.

Sûfiler aydın sınıfın, dünyaperestlikle boğulmuş ve öldürülmüş olmayan gerçek bir manevi ilgiye sahip olan mensuplarıydılar. Dünyaperestliğin etkileri siyasi ve hukuki çevrelerde o derece kuvvetliydi ki, böyle kimselerin kendi manevi arzularını toplumsal faaliyet içerisinde dile getirmeleri mümkün değildi. Zaten birçok yönden, asgarî İslâmî standartlarla yüzeysel bir uyum elde edilmişti. Bu şartlarda, daha yüksek ruhsal arzuların, tabii ki, kendilerini ifade etmeyi, daha çok iç hayatın geliştirilmesinde aramaları gerekirdi. Burada, onlar, şimdi, bu "sistem"nin tahakkümünden yani İslâm hukuk düşüncesinin artık kendisiyle birleştirilen dünyevî ve mad-

12 Bununla beraber, mistisizm ve dünyaperestlik arasındaki ayrımın tam bir ayrım olmaktan uzak olduğu itiraf edilmelidir. Bir sûfî olarak bilinen *İbn-Ebt-Dünya* (ö. 894) Halifenin vellahdının da özel hocasıydı. (Massignon, *Essai*, 232,240).

13 Krş. yukarıda s. 93 vd.

di bütün politik tavırlarla kemikleşmiş bünyesinin tahakkümünden uzaktılar. Bazı durumlarda, toplumsal faaliyetten iç hayata bu tür bir dönüş, haklı olarak, bir kaçış, zorluklara göğüs germeyi bir reddediş sayılacaktır. Bununla beraber, burada bu değişim haklı görünüyor.

Bir bakıma, sosyal ve siyasi hayatın şartları içerisine nakşedilen bu dünyaperestlik, bu bağlamda, dışsal bir tarzda, daha ileri ruhsal amaçları gerçekleştirmeyi hakikaten imkânsız kıldı. Diğer taraftan, (*İslâm'ın özü olan*) *insan ve onun kâinatındaki yeriyle ilgili tasavvur*, insanları, bu tasavvuru, İslâmî toplumun dış şekillerinde gerçekleştirmeye sevk etti ve onlara bunu ilham etti; bu gerçek başarı, iç hayata ve çabaların bu istikamette kanallize edilmesine daha çok önem vermemizi sağlayacak bir değişime ihtiyaç olduğunu akla getirdi. Böylece, tasavvufî hayatın kabulü, zorluklara karşı durmayı sadece basit bir reddediş değildir. İslâm Dini'nin gelişmesine şimdiye kadar yön vermiş olan bu ruhsal görü, ruhsal hayat üzerine daha çok konsantre olmaya bizzat işaret ediyordu.

2. 1095 KRİZİ

Dalâletten Kurtuluş adlı otobiyografisinde, Gazâlî, ancak kelâm, felsefe ve Bâtınlılığı tetkikinden tatmin olmamış olmasından dolayı, sûfilîği araştırmaya yöneldiğini söyler görünüyor. Buna rağmen, yine de o, çok daha önceki dönemde tasavvufla temas etmiş olmalıdır. Babasının ölümü üzerine, kendisinin ve kardeşinin emanet edildiği "koruyucu"nın bir sûfî olduğu söylenir.¹⁴ Yine o, Tûs'ta öğrenciyken kendisine rüyalarını anlattığı ve onun tarafından karakterinin *eğitildiği*, bir "ruh yönetmeni" olarak, Yusuf en-Nassâc adında bir adam varmış gibi görünüyor; ne yazık ki, bu adam hakkında daha fazla bir şey bilinmemektedir.¹⁵

Gazâlî'nin, 1077'den 1085'e kadar, Nişabur'da kendisinden kelâm tahsil ettiği Cüveynî'nin tasavvufa karşı semp-

14 Subk. IV. 102.

15 SM. I. 9; krş. Macdonald, "Life", 90; M. Smith, 14 vd.

tisi vardı. Gazâlî'nin hocalarından biri de bu devirde Nişabur'daki diğer bir müderris olan el-Farmazi idi; onun derslerinden bazıları muhtemelen (Gazâlî'nin ağabeyinden tahsil etmiş olduğu) fıkıh ilmiyle ilgili olduğu halde, o, Kuşeyrî'nin bir öğrencisiydi ve Tüs ve Nişabur'daki süfilere tanınmış bir lideri haline gelmişti.¹⁶ O, Nizamü'l-Mülk tarafından kabul edilmişti ve gerçekten bu vezirle arası; vezirin hatalarını yüzüne karşı tenkit edebilecek derecede, iyi idi.¹⁷ Onun öğrencilerinden diğeri, Tüs'ta, Gazâlî'nin ilk fıkıh hocası (Ahmed er-Razakânî)'nin¹⁸ oğlu (el-Hasan) olduğuna göre, Gazâlî'nin, tasavvufa çok müsait olan gruplar içerisinde bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bununla beraber, bir eğitimden ve sınırlı miktarda bir mistik uygulamadan sonra, Gazâlî, kelâm ve felsefeyle daha çok ilgilenir hale geldi ve tasavvufu ihmal etti.¹⁹

Dalâletten Kurtuluş adlı esere göre, Gazâlî, kendisinin öğrencilik günlerinde ve hemen onu takip eden yıllarda "kesinliği" araştırmakla büyük ölçüde ilgileniyordu. Bir süre o, tam bir şüpheli olduğu sırada, onun ilk krizi, kullanmakta olduğu metotların mutlak kesinliği vermediğini anlamış olmasından kaynaklandı. Muhtemelen o, felsefenin tetkikine bu krizden önce başlamıştı; kelâm ve metafizikte, filozofların tam bir mantıkî metot uygulamadıklarını görme noktasına ulaşmış olabilir. Şüphelilik döneminin sonunda, o, kendisini "Allah'tan gelen bir ışık" sayesinde bazı temel prensipleri kabul etmeye muktedir buldu; onun, bu prensiplerin doğru olduğunu, doğrudan gördüğünü veya o konuda âni bir sezgiye sahip olduğunu ifade edebiliriz. 1095'te, ona ikinci kriz geldiğinde, onun, zaten Allah'a, peygamberliğe ve kıyamet gününe sağlam bir inancı vardı.²⁰

16 Subk. IV. 9 vd.; Abû-'Ali al-Fadl ibn-Muhammad (Ibid. 126. 14, Abû-'Ali al-'Alâ'î belki aynı kişidir); krş. Hujwiri, 169. el-Gazâlî, ondan nakleder, *Maksad*, 73).

17 İbn-al-Athîr, yıl 485, Nizamü'l-Mülk farkındadır.

18 Yâqut, *Mu'jam al-Buldân*, II. 730, 18.

19 Krş. *Mizân*, 44, ve ID. III. 17; -Watt'ın "Authenticity"sinde tartışıldı. *JRAS*, 1952, 39 vd.

20 *Faith and Practice*, 55 (126).

Bâtınlılığı tetkikinde; gerçeği bulmak için kişisel bir araştırmaya yapmakta olduğunu açıklığa kavuşturan, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserdeki, *konuları ifade etme tarzına* rağmen, bu konuda çok kişisel bir meşguliyet içinde olması (konuya kendisini tam olarak vermesi) ihtimal dışı görünüyor; o, esasen, Halife tarafından kendisine empoze edilen bir görevi yerine getiriyordu; bununla beraber, bu görevi yerine getirirken, neticede o, (Hz.) Muhammed'in toplumdaki yerini daha mükemmel olarak anlamış olabilir. Bütün bunlara uygun olarak, 1095 krizi, ona, esas amacının *fikrî kesinlik* bulmak olmayıp, bilakis *tatminkâr* bir hayat yani *Cennete layık bir hayat elde etmek* olduğu bir zamanda *vâkî oldu*. Bu, onun bu kriz hakkındaki kendi açıklamasından anlaşılabilir; aşağıdaki parça, bu açıklamaların kısaltılmış bir tercümesidir.²¹

Nihayet mistiklerin yoluna yöneldim. Onların yolunda, hem bilgi hem de amelin mevcut olması gerektiğini ve amelin amacının, nefsi, karakter kusurları ve hatalarından temizlemek olduğunu öğrendim. Bilgi benim için amelden daha kolaydı. Onların kitaplarını okumak suretiyle işe başladım... Ve prensipleriyle ilgili tam bir fikrî anlayış elde ettim. Sonra, onların en ayırıcı özelliğinin, ancak "kişisel tecrübe" (tad-zevk), vecd ve bir karakter değişikliğiyle elde edilebileceğini anladım... Mistiklerin söz adamı değil, kişisel tecrübe adamı olduklarını ve araştırma ve fikrî uygulama yoluyla mümkün olduğu kadar ilerlemiş olduğumu, sonunda sadece kişisel tecrübe ve tasavvufî yolda yürüme dışında geride başka bir şey kalmadığını açıkça gördüm.

Önceki araştırmalarımda ve fiilen yaşamamda sağlam bir Allah, peygamberlik ve kıyamet günü inancına ulaşmıştım ve bu prensipler, mantıksal delil vasıtasıyla değil, bilakis ayrıntılı olarak kavranılamayan çeşitli dış ve iç sebepler vasıtasıyla bende kuvvetlice yerleşmişti. 'Âhîret mutluluğu'nun, sadece Allah'tan korkarak yaşanan bir hayatla ve arzuların bir disiplin altına alınmasıyla elde edilebileceğine ve gerekli şeyin, bu aldatıcı dünyadan sonsuzluk dünyasına yönelmek ve samimi olarak Allah'a yakınlaşmayı aramak suretiyle, kalbin bu dünyaya bağlılığını koparmak olduğuna ikna oldum. Bu da, ancak servet ve mevkiyi reddederek, engeller ve bağlantılardan uzaklaşarak başarılabildi.

Şartlarımı göz önünde bulundurduğumda, işlere iyice dalmış olduğumu ve faaliyetlerimin en iyisinin yani ders vermemin önem-

siz ve değersiz olan bilgi dallarıyla ilgili olduğunu gördüm. Beni ders vermeye sevk eden sebebi de inceledim ve onun, Allah'a samimi hizmet arzusu olmadığını, bilakis etkili bir makam ve yaygın bir şöhret istediğini anladım. Kaymakta olan bir kumsal üzerinde durduğumdan ve eğer yollarımı ıslah etmekle bizzat meşgul olmasaydım, pek yakın olan Cehennem ateşi tehlikesi içerisinde olduğumdan hiç şüphem yoktu.

Bu bir tercih meselesi olarak kaldığı müddetçe, bunun hakkında düşünmeye devam ettim. Bir gün Bağdat'ı terk etmeye ve beni kuşatan şeylerden kurtulmaya karar verir; ikinci gün bu karardan vazgeçerdim. Bir adım ileri, bir adım geri giderdim. Hangi sabah, kendimi âhireti kazanmak için gerçek bir özlemle dolu bulduysam, akşam olduğunda, birçok dünyevi arzuların hücumundan dolayı bu özlemin azalıp yok olduğunu gördüm.

Dünyevi arzular, beni olduğum yerde, zincirle bağlanmış olarak tutmaya çalışıyordu; hâlbuki imanın müjdecisi şöyle çağırıyordu: 'Yola doğru! Yola doğru! Geride çok az bir hayat kaldı ve önünde uzun bir yolculuk vardır. Seni saran fikri ve ameli şeyler riyakârlık ve hayâldir. Gelecek hayat için şimdi hazırlanmazsan, ne zaman hazırlanacaksın; bağlantılarından şimdi kopmazsan onlardan ne zaman kopacaksın?' Bunun üzerine, kaçmak ve kurtulmak için kesin bir karar vermeye tahrik edildim. Sonra Şeytan geri gelir ve şöyle derdi: 'Bu geçici bir ruh halidir; ona kanma, çünkü o, çabukça sona erecektir. Eğer sen, seni küçük sıkıntılardan uzak tutan ve düşmanların saldırılarından koruyan bu önemli ve etkili makamını teslim ve terk edersen, belki onun cazipliğini tekrar hissedebilir ve geri dönmeye güçlük çekebilirsin'

Temmuz 1095'ten başlayarak yaklaşık altı ay, dünyevi arzuların cazipliği ve âhiretin çağrısı arasında çok hırpalandım. O ayda, bu mesele bir tercih meselesi olmaktan çıktı ve bir zorunluluk meselesi haline geldi. Allah lisanımı kuruttu ve ders vermem engellendi. Dinleyicilerimin hatırı için bir gün ders vermek için çaba sarf ettim; fakat dilim bir kelime bile söylemedi. Konuşmadaki bu engel, kalbimde keder meydana getirdi; sindirim sistemim bundan etkilendi ve herhangi bir şeyi güçlkle yutabildim. Genel sağlığım zayıfladı ve rahatsızlığın kaynağının kalpte olduğunu anlayan doktorlar, kalbin endişesini giderme imkânı bulunmadığı sürece başarılı tedaviden ümitsizdiler.

Acizliğimin ve tercih konusundaki güçsüzlüğümün farkına vardığımda, Allah'a sığındım; başka çarem olmadığı için böyle yapmaya sevk edildim. O, bana şöyle cevap verdi: 'İnsan, O'na sığındığında, O, darda kalana cevap verendir' (Kur'an, 27/62-63). O, makam, servet, çocuklar ve dostlardan uzaklaşmayı kalbim için

kolaylaştırdı. Özel planım, Suriye'ye seyahat etmek olduğu halde, Mekke'ye doğru seyahate çıkma kararımı açıkladım; çünkü Halife ve bütün dostlarımin, Suriye'de biraz vakit geçirme kararımı öğrenmelerini istemedim. Bağdat'ı terk etmek için düzenlediğim bu manevrayı muntazam olarak başardım ve asla geri dönme niyetinde olmadım.

Irak'ın dinî liderleri arasında benimle ilgili çok şey konuşuldu; çünkü her şeyden vazgeçmenin, dinî bir sebebi olabileceğini kimse düşünmedi. Çok iyi malumatları olmadığı için, onlar, dinî bir kariyerin en yüksek noktasına ulaştığımı zannettiler. Onların açıklamalarıyla, genel olarak halkın kafası karıştı. Irak'tan uzak olan kimseler, yöneticilerin kötü muamelesinden endişe ettiğimi zannettiler. Yöneticilerin beni nasıl aradıklarını ve onlardan nasıl uzak durduğumu gözlemleyen yöneticilere yakın kimseler, bunun, Müslüman halkın ve âlimler grubunun maruz kaldığı bazı kötü etkilerden dolayı meydana gelen olağandışı bir olay olduğu görüşüne sahip oldular.

Bu açıklamadaki önemli bir husus, Gazâlî'nin öğretmekte olduğu konulardan memnun olmadığıdır. Onun, *İhyâ'nın birinci kitabında* "dinî ilimleri" tenkitlerinden, o devirde en çok öğretilen fıkıh konularını düşünmekte olduğu anlaşılıyor ve bu, onun, en azından, kelâm üzerine olduğu kadar, fıkıh üzerine de ders verdiğini kabul etmemiz için bir sebep teşkil eder. Temel fikhî mezhepler arasındaki farkların araştırılmasına ve şeriatın veya "vahyedilmiş kanun"un pratikte uygulaması az olan bölümlerinin işlenmesine çok önem verildi. Şüphesiz, bu tür konular, ilahî ve dosdoğru bir hayata sevk etmede insanlara çok az yardımcı oldu. Bunda Gazâlî doğruydı. Bununla beraber, onun, müfredatta değişiklik yaptırmak için makam ve nüfuzunu kullanmaya teşebbüs etmemesi şaşırtıcıdır.

Gazâlî'nin devrinde müfredatta değişiklik yapmanın çok daha zor olacağı hatırlansa bile, bu, en azından, modern bir âliminin doğal bir tepkisidir. Bununla beraber, bu konuda daha ileri bir düşünme, diğer bazı görüşleri akla getirir. Meselâ, belki de Gazâlî, şunu hissetti: Bütün sistem yanlış birtakım değerlerle o derece karışmıştı ki, ders programında yapılacak herhangi bir değişiklik, gerçekleştirilse bile, çok az yarar getirecekti. Belki de, o, *Dinî İlimlerin İhyâ'sında* yazdığı

ahlâkî ve kulluğa ait konuları dâhil etmeyi arzu etmiş olabilir; fakat bu konularda ders verebilecek kişileri bulmak zor olabilir ve hatta bu konular, genç fıkıhçılar için yeterli eğitim olmayabilirdi.

Onun, yüksek öğrenimi ıslah etmek için herhangi bir teşebbüsten kaçınması, kendisinin kriz -kendisini harekete geçiren sebeplerle ilgili şüphesi- hakkındaki açıklamasında ortaya çıkan ikinci önemli hususla da ilgilidir. O, ciddi bir Cehennem tehlikesi içerisinde olduğunu hissetti ve bu, genellikle onun dünyaperestliği yüzündendi. Sonunda, Gazâlî, o dönemde yaygın olan dünyaperestlikle kirletilmiş olmaksızın, Bağdat toplumunun yüksek çevrelerinin hayatına, kendi mizacından dolayı, kişisel olarak katılmaya bizzat muktedir olmadığı sonucuna ulaşmış görünüyor. O, yüksek mevkideki kimselerle kendilerinin hataları hakkında konuşmaya, hocası Farmazi gibi, muktedir olabileceğini de açıkça hissetmedi. O, şüphesiz, bu sisteme Farmazi'den daha çok karışmıştı.

O, Bağdat aydınları arasında, pratik olarak en önemli mevkiye sahipti ve -statülerin dış görünüşlerinin önemli addedildiği bir dünyada- belki bu mevkiye uygun bir hayat standardını devam ettirdi. Böyle şartlar içerisinde, bağımsız bir yol takip etmeye teşebbüs etmiş olsaydı, sonuç şüphesiz başarısız olurdu. Çok şey başarması ihtimal dışı olurdu; kendisi için hoş olmayan bir durum ve ailesi için meşakkat kazandırır. Dünyevî meşgalelerden kurtulma, bir "reform" meydana getirme teşebbüsü için zorunlu bir şart gibi göründü.

Böyle bir tutumun, *toplumun mutluluğu pahasına*, bir insanın kendi nefsinin mutluluğu için olan yersiz bir ilgiyi gösterdiği düşünülürse, bu tutumun, İslâm tarihinde derin köklerinin bulunduğu hatırlanmalıdır. Ta *İslâm'ın ilk yüzyılından itibaren*, insanlar *adlî* veya *hukukî* meselelerdeki hizmetler için yöneticilerden ücret almaktan vicdânen rahatsızlık duymaya başladılar. Aslında, -bütün Müslümanların devlet hazinesinden yeterli ücret almakta olduğu o günlerde- böyle hizmetlerin herhangi bir özel ücret olmaksızın verildiği anlaşılmaktadır ve uzun süre bu, bir *ideal* olarak desteklenmiş-

tir. Dünyevî şeylere düşkün yöneticilerle bu *temas derecesi* bozulduğu için, bazı kimseler, hatta ücret olmaksızın böyle hizmetlerin ifâ edilmemesi gerektiğini savunacak kadar ileri gittiler. Bununla beraber, Gazâlî'nin zamanından uzun bir süre önce, kadılar vb. memurlar için ücret ödenmesi normal uygulama haline gelmişti. Buna rağmen, bir ideal olarak kabul edilen eski uygulama tamamen yok olmadı. Mes'ûdî (ö. 956), ilk tanıdığında, fakirliği memnuniyetle kabul eden, fakat daha sonra kadı olunca karakteri gittikçe daha çok bozulan bir adamdan bahseder.²²

Son zamanlarda, Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılış sebepleri hakkında yukarıdakinden bir dereceye kadar farklı bir izah getiren iki görüş ileri sürülmüştür. Bu yüzyılın başlarında, Duncan Black McDonald, Gazâlî'nin ders vermekten vazgeçmesinin sebebinin, onun, Sultan Berkiyaruk'un yanında "istenmeyen adam" olmasıyla ilgili olma ihtimalinin bulunduğu fikrini ileri sürdü.²³ Daha yakın zamanda Farid Jabre, Gazâlî'nin ders vermekten vazgeçmesine etki eden sebebin, Bâtıniler tarafından katledilme korkusu olduğunu daha büyük bir hiddetle ileri sürdü.²⁴

McDonald'ın Berkiyaruk'la ilgili güçlükler hakkındaki tekli fi belki ikinci derecede bir faktöre dikkat çekmekten daha fazla bir şeyi amaçlamadı; çünkü o, Gazâlî'nin sûfî hayata *dönüşünü* samimi bir dönüş olarak anladı. Bunun esas delilleri, tarihlerdeki tesadüfî uygunluk ve Gazâlî'nin, 1094'te bir süre Berkiyaruk'un rakibi Tutuş'un halifesi tarafından kabul edildiğini imâ etmesidir. Tutuş'un ölümüyle birlikte, (Kasım 1092'de Melikşah'ın ölümünden beri devam eden) Tutuş'la mücadelede Berkiyaruk'un galip geldiğinin açıklığa kavuştuğu tarih Şubat 1095'ti. Gazâlî'nin hastalığı, Temmuz 1095'te başladı ve o, Kasım'da Bağdat'ı terk etti. Berkiyaruk'un ölümü Aralık 1104'ün sonlarındaydı ve Gazâlî'nin ders vermek

22 *Murûc*, VIII. 188 vd.

23 "Life". 98; keza onun *ET*'deki "al-Gazzâlî" başlıklı makalesi.

24 "Biographie", bilhassa 91-94; krş. keza onun *Certitude and La Notion de la Ma'rîfa chez Ghazâlî*, Beyrut, 1958.

için, Nişabur'a tekrar dönüşü, on sekiz ay kadar sonra oldu. Tarihlerin uygunluğundan dolayı, bu nedensel bağlantı göz ardı edilemez. Buna rağmen, bütüne bakıldığında o, ihtimal dışı görünüyor. Devrin karışık siyasetinde, insanların sık sık taraf değiştirdikleri görüldü.

Nizamü'l-Mülk'ün, yetenek ve siyasetinden bazı şeyleri miras olarak almış olan ve daha sonra, Gazâlî'nin Nişabur'da ders vermek için dönüşünden de sorumlu olan oğlu Fahrü'l-Mülk ile Berkiyaruk'un arası genellikle iyi idi. Bu güçlü desteğin yanında, Gazâlî'nin küçük bir hatasının, kendisinin Bağdat'taki görevinden ayrılmasını gerektirmiş olacağına inanılmaz; zaten bizzat kendisi de idareciler tarafından davet edildiğini ileri sürer. Bununla beraber, 1092'den sonraki yılların değişken ve gergin siyasi ipi üzerindeki hassas dengeyi koruma ihtiyacı, Gazâlî'yi, kendisini ilgilendiren şeylerden hiç birinin, siyasetle ve kendisinin Bağdat'taki yarı-siyasi mevki vasıtasıyla başaramayacağına inandırmaya yardım etmiş olabileceği kadarıyla, bu ifadede gerçeklik payı bulunabilir.

Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılışının bir açıklaması olma görünümüyle başlayan Jabre'nin görüşleri, Gazâlî'nin bütün kariyerinin bir yorumu halinde geliştirilmiştir. Onun dogmatik kelâmı hakkında Jabre şöyle yazar:

Böylece o, iki asır önce Mûtezililer karşısında Eş'arî'nin yapmış olduğu şeyi, yani onların kendi prensiplerinden başlayarak kendisi ve çağdaşları için Sünnî inanç üzerinde düşünmeyi, o da Bâtınîler karşısında tekrar etti.

Hatta o, şöyle diyecek kadar ileri gider:

486/1093'ten itibaren bu, yani Gazâlî'nin eseri, tek bir amaca sahıpti; bu da çağdaşlarının inancındaki Bâtîni imamın yanılmazlığının yerine, Allah ve insan arasında yegâne vasıta olan Peygamber'inkini koymaktı.²⁵

Şimdi anlaşılıyor ki, bunlar açık abartmalardır. (*Dalâletten Kurtuluş* adlı eserde olduğu gibi) Gazâlî'nin, bazen (Hz.) Muhammed'den, genellikle, Müslümanların yanılmaz imamı

25 "Biographie", 89, 102.

olarak bahsettiği doğrudur. Fakat onun esas dogmatik eseri olan *İtikadda Orta Yol'un*, bu anlayış tarafından ciddi olarak etki altına alınan tek bir bölümü bile yoktur. Aynı şey, *Dinî İlimlerin İhyâsı* hakkında da doğrudur; normal Sünnî görüşe göre, (Hz.) Muhammed her yerde büyük örnektir; fakat bu görüş üzerine ilave bir ilerleme olmadığı gibi, *bilginin kaynağı* olarak onun *yanılmazlığı* üzerinde bir ısrar da hiçbir yerde mevcut değildir. Bâtıniliğe karşı bu tepki, bu eserlere bir şeyler katmış olabildiği halde, o, önemsiz bir faktörden daha fazla bir şey olamaz.

Hatta Gazâlî'nin, Bâtıniler tarafından katledilme korkusu, dış davranışının bir açıklaması olarak bile yeterli değildir. Gazâlî kendisinin son derece *dünyevî* olduğunu hakikaten hissettiği halde, Jabre onun Bağdat'taki mevkiinden ayrılmaksızın bu hatanın düzeltilebileceğini, bu sebepten, onun ayrılmasının sebebini açıklamak için daha başka bir şeyin gerekli olduğunu ve bunun ise, onun hayatına yönelik vuku bulabilecek *acil bir hayatî tehlike* korkusu olabileceğini ileri sürer.²⁶ Bununla beraber, böyle bir korkunun, Bağdat'tan ayrılışı açıklayabileceği kabul edilse bile, o, Gazâlî'nin *sûfî hayatı tercih etmesinin ve mistik tecrübeyi bu kadar gayretlice işlemesinin sebebini* açıklamaz; bu sebebin kolayca fark edilmeyişinin, Gazâlî'ce bilinen diğer yolları vardı. Gerçekten, bu dünyaya öbür dünyadan daha çok önem vermeyi gerektiren *katledilme korkusunun*, Gazâlî'yi öbür dünya için yoğun bir şekilde hazırlanmaya nasıl sevk edebildiğini anlamak zordur.

Onun davranışının ana çizgileri, ancak hakikî bir kıyamet günü inancıyla açıklanmalıdır ve bu tür sağlam inancı olan bir adam, aslında ölümden korkmazdı; fakat ölüm, sadece onun kendisini (kıyamet gününde) hesaba çekilmeye hazırlama zamanını kısalttığı için korkutmuş olabilir. Eğer onun için gerçekten bir katledilme tehlikesi mevcutsa, işte bu, onun Gazâlî'ye etki ediş şekli olmalıdır. Bu, Gazâlî'nin "bir korku kapısının açıklığından" bahsetmiş olduğu söylenen, Jab-

re'nin de biraz önem verdiği, bir parçaya uygun düşer;²⁷ fakat Jabre, yine de bunun, Gazâlî'nin Bağdat'ı terk etmesine sebep olmadığını, ancak onu, daha tam *zâhid amellere* ve daha *derin mistik tecrübeler*e sevk ettiğini söylemeye devam etti.

Jabre'nin tahmin ettiği gibi, herhangi bir sûikast tehlikesinin mevcut olup olmadığı şüphelidir. Nizamü'l-Mülk 1092'de katledilmiş olduğu halde, bu suikastın, Bâtıniler tarafından 1095'ten önce her zaman yapılan düzenli bir faaliyet olarak üstlenilmiş olduğu açık değildir; örneklerin çoğu o tarihten sonra ortaya çıkar. Gazâlî ders vermek için 1106'da tekrar döndüğünde, bu tehlikenin daha büyük olduğu ve onun yeni koruyucusu Fahrü'l-Mülk'ün, onun dönüşünden bir veya iki ay sonra *katledildiği* de dikkate şâyandır. Bundan başka, Gazâlî'nin, Bâtınilerin katlettiği türden bir kişi olduğu açık değildir; mesela, Halife şüphesiz daha büyük bir tehlike içerisindeydi.

Jabre'nin, *Filozofların Tutarsızlığı*'ndan sonra (örneğin, Gazâlî'nin, Bâtınilerin reddine dair ilk kitabı olan) *Mustazhiri* ile ilgili olarak Goldziher'in belirttiği tarih gibi, kabul edilmiş sonuçlara, sebebini belirtmeksizin itibar etmediği anlaşılınca, insanın Jabre'nin delillerine olan güveni artmaz.²⁸ Onun *Tutarsızlık*'ta hücum edilen bir Bâtınî grubu olduğunu ima ederek belli felsefi grupların Bâtınîliğe cezp edildiğini belirten bazı ifadelerle ilgili yorumu daha ciddidir: *Felsefe kafasına sahip hiçbir kimsenin, hakikate, aynı zamanda hem kıyas yoluyla akıl yürütmek hem de yanılmaz bir imamın tebliğlerine başvurmak suretiyle ulaşılabileceğini kabul edemeyeceği âşikâr olmalıdır.*

Bu meseleyi bir süreç içinde görmek önemlidir. Bu devrin tarihleriyle ilgili İbn el-Esir tarafından yapılan dikkatli bir inceleme, Bâtınilerden gelen tehlikelerden başka, siyasi hayatta insanları tehdit eden birçok tehlikenin bulunduğunu açıklığa kavuşturur. Gazâlî'ye Bâtınilerden gelen, hakkında bir şey

27 *Ibid*, 90, Subk. IV. 109'u iktibas ediyor. Biraz yukarıda Jabre, galiba ölüm ve kıyamet günü korkusunu birbiri içinde mütalaa etmiştir ki bunlar farklıdır.

28 Krş. "Study", 123; keza Bouyges, *Chronologie*, 32.

bilmediğimiz, bazı kişisel tehditler bulunmuş olabilir; fakat bundan başka, hayatın güvenilmez olduğunu da ona fark ettirecek çok şey mevcuttu. Kaynağı ve şiddeti her ne olursa olsun, onun *hayatının tehlike içinde olması duygusu*, onun bütün fikrî ve ruhî gelişmesini izah etmeye yeterli değildir; fakat bu, onun, devrin aydınının çalışmak zorunda olduğu şartlarla ve mümkün olan hayatın niteliğiyle ilgili hoşnutsuzluğunun artmasına mutlaka katkısı olur. Bu hoşnutsuzluk, Gazâlî'nin hayatı için bir anahtardır; o, bunu *İhyâ'nın başlangıç kitabı*nda bilhassa ifade eder ve bu araştırmanın göstermeye çalıştığı gibi, onun hoşnutsuz olmasının haklı sebepleri vardır.

3. BİR SÛFÎ OLARAK YAŞAMA

Kasım 1095'te Bağdat'ı terk etmeden önce Gazâlî, öyle görünüyor ki, kısmen kendi servetinden, kısmen de Irak'ta çok bulunan "eğitim güvenceleri"nden çocuklarının eğitimi için hazırlık yapmıştı. Şüphesiz, Gazâlî, eğer daha önce *nikâh akdi* sırasında temin edilmemişse, hanımı veya hanımlarının ihtiyaçlarını da temin etti; fakat bunun hakkında hiçbir şey anlatılmaz; çünkü *İslâm toplumunda hanımlardan bahsetmek nezaketsizlikti*. Bundan sonra, o, servetinin geri kalanını bağışladı ve böylece, kendisini fakir bir sûfî hayatı yaşamaya adanmıştı.

İlk defa gittiği Şam'da, zamanının çoğunu yalnızlık veya uzlet içerisinde geçirerek ve ibadetle meşgul olarak *hemen hemen iki yıl* harcadığını söyler. Belki o, Gazâlî'nin *Rehberliğin Başlangıcı*'nda tanımladığı²⁹ ve Hristiyan *manastır* cemaatlerinin kuralına benzer bir kurala dayandırılan bir hayattı. Şam'daki ikametgâhına dair -belki çoğu uydurma olan- birçok hikâye anlatılır. Bununla beraber, Gazâlî'nin, kendi hüviyetini tamamen gizleyemediği ve Şam'daki birçok "ciddi düşünceli" kimselerin, bu büyük âlimin kendi aralarında bulunmasından yararlanmış olmaları muhtemel görünüyor.

* *Bidâyetü'l-Hidâye*

29 *Faith and Practice*, 86-152, bilhassa 90-130.

Onun, yalnız kalmak maksadıyla, Şam'daki caminin minaresine çıkmasının ve bütün gün kendisini oraya kapatmasının sebebi de bu olabilir.

Bu zamanla ilgili daha sonraki açıklamasında³⁰ Gazâlî, Kudüs'e geçtiğini söyler; orada birkaç gün veya birkaç hafta geçirmiş, Süleyman Mabedinin olduğu, (Hz.) İbrahim'in oğlunu kurban ettiği ve (Hz.) Muhammed'in mucizevî mirâcının vuku bulduğu yer olduğu iddia edilen Kubbetü's-Sahra'da tek başına dua ve tefekkürle meşgul olmuş olmalıdır. Kudüs'ten Mekke'ye hac için gitmeye karar verdi. Giderken el-Halîl Kasabasında* (Hz.) İbrahim'in ve Medine'de (Hz.) Muhammed'in kabrinde dua etti.

Açıklaması şöyle devam eder: "Sonra kendi endişelerim ve çocuklarımın ısrarı beni ana vatanıma çekti ve geri döndüm; hâlbuki ölünceye dek dönmemeye kesin kararlıydım." Gazâlî, yine yalnızlığa devam etti, fakat o, birçok dikkat dağıtıcı şey bulunduğu için, arzuladığı huzuru elde etmenin zor olduğunu anladı. Yine de kendi dinî uygulamalarına devam etti ve her zaman dikkat dağıtıcı şeylerden uzaklaşıp iç huzur ve *aydınlanmayı* araştırmaya yeniden yöneldi. O, bu safhada, on sene devam ettiğini söyler. Sonunda o, *dinin ilkelertyle* ilgili derin bir anlayışa ulaştı ve takip etmekte olduğu hayat tarzının en doğru ve en yüksek hayat tarzı olduğuna inandı.

Bu sonraki otobiyografik açıklamada birçok güçlükler mevcuttur. Ölümünü müteakiben, hareketlerinin detayları hakkında tamamen farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İlk biyografik notların bazısı, Mekke'ye haccından sonra Suriye'ye geri döndüğünde, orada on yıl geçirdiğini ifade eder. Bu durumda, onun Şam'a geri dönmesi, haccını ve Kudüs'ü ziyaretini kendisinin Şam'da kaldığı dönemde yapması muhtemel görünüyor. Onun "Hicaz'a seyahat" şeklindeki ifadesini *Mekke'ye gidiş ve oradan tekrar Şam'a dönüş* anlamında alırsak,

30 *Ibid.* 59 vd. (130 vd.).

* Hibron: Yazar, metinde, İbranca olan bu kelimeyi tercih etmiştir. Ancak oralara yolu düşen Müslüman âlimlerin Hz. İbrahim'in mezarını ziyaret etme geleneğini dikkate alarak biz metinde Hibron yerine el-Halîl'i tercih ettük.

bu, onun ifadesine uygun düşer ve hatta bu, makul bir yorum gibi görünüyor. Bununla beraber, görünüşe göre, onun Şam'da on yıl geçirmediği kesindir. Onun kendi sözleri bunu gerektirmez; nitekim o sözler, haccından sonra çok geçmeden ana vatanına döndüğünü ifade eder; "sonra" anlamına gelen Arapça "summe" kelimesi bir fasılaya, fakat aşırı derecede uzun olmayan bir fasılaya işaret eder görünüyor.

Gazâlî'nin H 489'da (Kasım-Aralık 1096'da) hac yapmış olduğu³¹ ve kendisiyle aşağı yukarı Haziran 1097'de de Bağdat'ta karşılaştığı söylenir.³² Bu tarihlerin birincisini reddetmek için hiçbir sebebin bulunmadığı anlaşılmaktadır ve ikincisi, ilgili durumların çoğuna pekâlâ uygundur. Geri kalan esas zorluk, bizzat Gazâlî'nin *hemen hemen iki yıl* Şam'da bulunduğundan bahsetmesidir; hâlbuki bu ikinci tarihi kabul edersek, hatta geçen zaman hesaba katılsa bile, on sekiz aydan (Kasım 1095'ten Haziran 1097'ye kadar geçen süreden) daha fazla orada bulunmuş olamaz; bununla beraber, en iyisi, bu tarihi kabul etmek ve Gazâlî'nin, "hemen hemen iki yıl" ifadesini, bir dereceye kadar, rastgele kullandığını farz etmektir. O halde, onun "on yıl"dan söz etmesi, Bağdat'tan ayrılışından, (bilfiil Temmuz 1106'da vuku bulan) Nişabur'da ders vermeye dönüş için hazırlık yapmasına kadar olan bütün zamandan söz etmesi demektir. Onun, Şam'da on yıl kalmadığını düşünmek için ikinci derecede bir sebep de, Haçlı faaliyetlerinin başlıyor olması ve Temmuz 1099'da Kudüs'ün Haçlıların eline geçmesidir; ancak, Gazâlî'nin Haçlı etkisinde kaldığını gösterir hiçbir işaret mevcut değildir.

Onun, Şam'dan Mısır'a bir ziyaret yaptığı sık sık iddia edilmiştir. Biraz önce savunulmuş olan tahminî tarih göz önüne alınırsa, sadece çok kısa bir ziyaret söz konusu edilebilir. Mekke'ye giderken veya dönerken böyle bir ziyaretin yapılmış olması elbette mümkündür. Bununla beraber, eğer o vuku bulduysa, basit bir seyahatten biraz daha fazlası olabilir ve *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserde, onun hakkında herhangi bir

31 Ibn al-Athîr, *Sub anno*, 488.

32 Jabre, "biographie". 87. Krş. Yukarıda böl. V, dipnot:43.

ifadenin bulunmayışı, Gazâlî için onun manevi bir değer taşımadığını ifade eder.

İleri sürülebilecek diğer bir soru da, Gazâlî'nin *ana vatan*'la neyi kastettiğidir. O, Irak mıydı, yoksa Horasan mıydı? Gazâlî, çocukları için yaptığı hazırlık münasebetiyle, Irak'taki eğitim güvencelerinin mükemmelliğinden bahsetti. Bununla beraber, onun, (doğum yerine) çok uzak olmayan Nişabur'da ders vermeye dönmeden önce, doğum yeri olan Tûs'ta biraz kaldığı genellikle kabul edilmiş bir olgudur. 1099'da Kudüs'ün düşüşüne karşı Bağdat'ta gösterilen tepkiler anlatılırken, Gazâlî'den bahsedilmediği için, onun Bağdat'tan daha önce ayrılmış olduğu ileri sürülmüştür.³³ Bu delil kesin olmadığı halde, yaklaşık o zamanlarda (yolu üzerindeki Hemedân'dan geçerek) Tûs'a gitmesi muhtemeldir,³⁴ çünkü biyografi yazarlarından bazıları, onun 1106'da ders vermek için dönmesinden önce, Tûs'ta bir kaç yıl kalabileceğini kabul ederler. Burada o, bir dereceye kadar, *münzevî* bir hayat yaşadı; fakat aynı zamanda bir *zaviye* veya *tekke* (*hangâh*) kurdu ve hayatını öğrencilerle paylaşmaktan çekinmedi; *Dinî İlimlerin İhyâsı*'nda ele alınan konular hakkında onlara ders verdi. Tûs'ta onun öğrencisi olan birkaç kişinin adları bilinir.³⁵

Yukarıdaki tartışmaları özetlemek suretiyle, onun 1095'ten 1106'ya kadar olan hareketleriyle ilgili şu kısa açıklama verilebilir: Kasım 1095'te Bağdat'ı terk ettiğinde, Gazâlî, Şam'a gitti ve orada sessizce yaşadı. O, 1096 sonuna doğru Kudüs'e gitti. 1096'nın Kasım ve Aralık aylarında hac ile meşgul oldu ve belki yol üzerinde İskenderiye'yi de ziyaret etti. Tekrar Şam'a döndü; fakat Haziran 1097'den sonraya kalmadan tekrar Bağdat'a döndü. Orada biraz kaldı; fakat muhtemelen yaklaşık 1099'da doğum yeri olan Tûs'a döndü ve *dinî hayatın işlenmesi ve eğitimi* için küçük bir enstitü kurdu.

1105 veya 1106'nın başında, Horasan valisi olup şimdi Selçuklu hükümdarı Sencer'in veziri olan Nizamü'l-Mülk'ün

33 Bouyges, *Chronologie*, 4, dipnot:1; İbn al-Athîr, *sub anno* 492'den naklediyor.

34 Krş, Bouyges, *ibid.* dipnot:5. ve 45 vd.

35 *Ibid.* s. 4, dipnot 7.

oğlu Fahrü'l-Mülk, Nişabur'daki Nizamiye medresesinde bir görev -belki başmüdürrislik görevini- kabul etmesi için Gazâlî'yi ikna etti. Orada o, görevine Temmuz veya Ağustos 1106'da başladı. Bu, 499 hicrî yılın on birinci ayı idi ve Gazâlî, her asrın başında İslâm toplumunun bir "din yenileyicisi"ne sahip olacağı yolundaki bir Hadisin etkisi altında kaldı; zira arkadaşları Gazâlî'nin, o asrın *din yenileyicisi* olması gerektiği hususunda ısrar ettiler.³⁶

Bu hikâye ile ilgili anlatılacak daha fazla bir şey yoktur. Gazâlî, Nişabur'da ders vermeye en az üç yıl devam etti. Genellikle *Mustasfâ* olarak bilinen ve görünüşe göre, Nişabur'da verdiği dersleri ihtiva eden hukuk teorisiyle ilgili bir kitap Ağustos 1109'da tamamlandı.³⁷ Otobiyografik eseri olan *Dalâletten Kurtuluş'u* belki biraz daha önce yazmıştı; çünkü onu yazdığında Nişabur'da hâlâ ders veriyordu. Ağustos 1109'dan sonraki bir tarihte, o, bir kere daha ders vermektan vazgeçti ve doğum yeri olan Tûs'a çekildi. Bu çekilmenin sebebini biz ancak tahmin edebiliriz. Onun Bağdat'tan çekilmesine sebep olan türden kişisel güçlükler ihtimal dışı tutulamadığı halde, sıhhatinin çökmesinden ve 18 Aralık 1111'de ölümüne sebep olan hastalığının başlamasından dolayı çekilmiş olması da mümkündür. Onun, 1110'a veya 1111'in başlarına kadar Tûs'a dönmemesi pekâlâ muhtemeldir; eğer kaynaklar Nişabur ve Tûs'u karıştırmıyorsa, Tûs'ta, onun yanında fıkıh tahsili gören bir kişinin varlığından söz edilmesi, bu döneme ait gibi görünüyor.³⁸ Onun ayrılması, bozulan sağlığı yüzünden olsa bile, yazmaya hâlâ muktedir olmuş olmalıdır. Çünkü ölümünden -iki haftadan daha az bir süre- önce küçük bir kitap tamamlamış olduğu görülmüştür.³⁹

Kardeşi Ahmet şöyle anlattı:

Ölüm günü Gazâlî, abdestini aldı ve sabah namazını kıldı; sonra kefenini istedi; onu aldı, öptü ve 'Rabbın huzuruna itaatlice gire-

36 *Faith and Practice*, 75 vd. (152 vd.).

37 Bouyges, 73; Ibn-Khallikân, I, 587'den naklediyor.

38 Bouyges, s. 4. dipnot 7, son isim, Subk. IV. 65; o, 1093/1094 de doğdu.

39 Bouyges, 81; C. F. Hourani, *Journal of the American Oriental Society*, LXXIX (1959), 233.

rim' diyerek onu gözlerinin üstüne örttü; sonra ayaklarını uzattı, kibleye (Mekke istikametine) yöneldi ve şafaktan önce öldü.⁴⁰

Ölümünden hemen önce tamamladığı kitap *Halkın Kelâm İlminde Men Edilme* başlığını taşır ve bir an için içindekilere bir göz atmaya değer. O, soru soran bir kimseye cevap olarak şöyle der:

Cahil ve yoldan sapmış Haşviyye'nin (bir fırka ve 'temayül'), antropomorfizmi' gerektirdiğini tasavvur ettikleri Hadisler hakkındaki görüşümü sordunuz; çünkü onlar, Hadislerin harfi-harfine anlamına uygun olarak, Allah'ın şekli, eli, ağzı, ayağı bulunduğuna, aşağı indiğine, yerini değiştirdiğine, bir taht üzerinde oturduğuna vs. inandılar; onlar, kendi inançlarının, atalarının (Selef) inancı olduğunu da iddia ettiler; böylece, siz benden Selefin inancının ne olduğunu açıklamamı ve bu Hadisler hakkında sıradan bir kimsenin neye inanması gerektiğini göstermemi istersiniz.⁴¹

Birinci bölüm, Selefin, söz konusu Hadislere dair gerçek tutumlarını ele alır ve Selefe göre, *sıradan bir kimsenin* bu antropomorfik anlayışlar hususunda yedi görevi bulunduğunu iddia eder. Bu görevler:

- Sıradan bir kimse, Hadislerin, Allah'ın cismani olduğunu imâ etmediğini kavramalıdır;
- o, onlar, Allah'tan (Kur'anî kavramlar söz konusu olduğunda) veya (Hz.) Muhammed'den geldiği için, onlara inanmalı;
- o, onları kesin olarak anlayacak güçte olmadığını kavramalıdır;
- o, onlar hakkında soru sormamalı;
- veya başka kelimeler kullanarak onları açıklamaya çalışmamalı;
- hatta onlar üzerinde fazla zihin yormamalıdır;
- bilakis bu gibi meseleler hakkında bilgisi olan kimselelerin görüşlerini kabul etmelidir.

40 Subk. IV. 106.

* İlcāmü'l-Avām 'An 'İlmî'l-Kelâm

* Antropomorfizm, Tanrı'nın insan şeklinde veya insana benzetilerek tasavvur edilmesini ifade eder.

41 İljâm, 4, biraz kısaltıldı.

İkinci bölüm, Selef akidesinin gerçekliği üzerinde durur ve onu, hem *aklen* hem de Hadisten (delil getirerek) ispatlar; genel *rasyonel delil* şu hususları öne çıkarır:

- Bir insanın gelecek hayatla ilgili durumu hakkında en iyi bilgiye Peygamber sahipti;
- o, kendisine vahyedilenin hepsini beşeriyete nakletti;
- onun sözlerinin anlamı hakkında en iyi bilgiye onun en yakın arkadaşları (ashâb) sahipti.

İşte bütün bunlar, bu kavramları daha fazla araştırmaktan insanları vazgeçirdi.

Üçüncü bölüm, çeşitli meseleleri ele alır ve inancın *altı derecesiyle* ilgili bir ifadeyle de sona erer. İnancın altı derecesi:

- Her aşamada tam olan, sağlam bir delilden sonraki inanç;
- Tam olarak ispat edilmeyen, fakat genellikle âlimler tarafından kabul edilen öncüllere dayanan delilden sonraki inanç;
- Hitabet sanatıyla ortaya konulan delillere dayanan inanç;
- Güvenilir bir kimsenin ifadesine inanç;
- Genellikle tatminkâr olarak kabul edilen şartlarda ortaya konulan bir ifadeye inanç;
- Haber verenin güvenilir olup olmadığını düşünmeksizin, insanın, bir ifadeye inanmayı istediği için, onunla ilgili olarak sahip olduğu inanç.

Bu küçük kitapta, dikkatlice incelemeye değer çok şey vardır ve burada yapılabilecek bütün şey, burada ilgi duyulan meselelere dair bazı hususlara dikkat çekmektir. *İlk olarak*, o, Gazâlî'nin Haşviyye adını verdiği kimselerin aleyhinde ifadeler yer verir ve bu kimseler muhtelemelen Hanbelîler, Hadisçiler⁴² ve belki de Kerramîlerdir. *İkinci olarak*, bu kitabın esas ilgilerinden biri, *antropomorfizm* (teşbih)den veya "Allah'ın eli"

42 Krş. H. Laoust, *Essai sur Ibn Taimîya*, Cairo, 1939, 481.

gibi ifadelerin harfi harfine (gerçek anlamıyla) izahından kaçınılmaktır; buna rağmen, aynı zamanda Gazâlî, sıradan insanların, bu ifadelerle ilgili rasyonel tartışmaya girişmeksizin onları *basit iman*la kabul etmelerini ister.

Bu, onun, *Işıkların Konulduğu Oyuk*’ adlı eserde kısaca taslağını çizdiği, kendisinin bir ‘orta yol’ programıdır;⁴³ O, Allah’ta cismanîlik bulunduğunu îmâ eden *lafzî* bir izahtan ve ilahî kitap kavramına uygun düşmeyen *mecâzî* bir açıklamadan kaçınmaya çalışır. Üçüncü olarak, bu kitap, muhtemelen âlimlere ve kelâmcılara yöneltilir ve onların arasındaki çeşitli anlayış seviyelerinden hiçbirisi dışta bırakılmadığı halde, onların anlayışının ötesinde bir anlayış derecesiyle ilgili hiçbir öneri mevcut değildir.

Bu hususlara dikkat etmek önemlidir. Gazâlî’nin, Eş’arîliği terk edip Yeniefiatuncu olduğu yönünde, hayatında son bir safhanın bulunduğu hâlâ sık sık söylenir veya bir faraziye olarak ileri sürülür. Ölümünden bir kaç gün önce tamamlanan bu kitap, esasen onun bir Eş’arî olarak düşündüğünü ve tartıştığını gösterir; (peygamberliğin mahiyeti ve mistiklerin yakın tecrübesi hakkındaki gibi) bazı mülâhazalarında Gazâlî, daha önce Eş’arîliği aşmış bile olsa, herhangi bir İslâmî akideyi veya Eş’arîliğin herhangi bir merkezi tutumunu terketmemiştir. Bundan, Gazâlî’ye atfedilen Yeniefiatuncu karaktere sahip olan eserlerin Gazâlî’ye ait olmaması gerektiği sonucu çıkar. Ancak onun *felsefî* coşkusunun en çok olduğu dönemde yani yaklaşık 1091 ve 1096 yılları arasında, özel bir eserin yazıldığı eğer gösterilebilirse, bu, onun mümkün olan yegâne istisnası olacaktır. Hiç olmazsa kısmen gerçek olan, esasen Yunan felsefesi bakış açısından yazılan, ahlâk

Miškâtü’l-Envâr: Mişkât, oyulmuş yer, oyuk, mihrap gibi anlamlara gelen Arapça bir kelimedir. Türkçede, Osmanlı döneminden itibaren kullanıla kullanıla farklı anlamlar kazandırılmıştır. Bizzat “ışık”ın kendisi soyut olup bir mekana konulamayacağı için, burada kitap adı olarak kullanış, öyle görünüyor ki, mecazî bir kullanımdır. Bu nedenle, biz çeviride kelimenin İngilizce ve Arapça sözlük anlamlarını da dikkate alarak “Işıkların Konulduğu Oyuk” demeyi aslına daha yakın bulduk.

43 Mişkât, 35 (77); Loust, *zikredilen eserde*, 155, dipnotta, bu “*via media*”nın *İktisad*’da da bulunduğunu söyler, ama bir atıf yapmaz.

hakkındaki bir eser bu devre aittir; fakat belki de Gazâlî, sonunda, *ahlâkî meseleleri* daha çok geleneksel İslâmî koşullar içinde düşünmeye başladığı için, daha sonraki kitaplarında ona hiç atıf yapmaz.

Doğruluğu şüpheli olan diğer eserlerden herhangi birinin, bu dönemde, ona atfedilebildiği henüz gösterilmemiştir. Bununla beraber, Maurice Bouyges tarafından yapılan, tarihlerle ilgili dikkatli inceleme, son yıllarında Gazâlî'nin Yeniefilatunculuğa meylettiği fikrinin dayanağını kesmiş görünüyor. Hatta sıradan kimselere âlimlerden farklı muamele etme meyli -ki bu, onun anlaşılması zor olan özel görüşleri gizlemekte olduğu fikrini verebilir- onun dinî akideleri sistematik olarak inceleyen ve tamamıyla Eş'arî çizgisinde olan *İtikadda Orta Yol* adlı eserinde görülecektir.⁴⁴

4. DİNÎ İLİMLERİN İHYÂSI

Genellikle, Gazâlî'nin en büyük eserinin *Dinî İlimlerin İhyası* olduğu kabul edilir. O, çok uzun bir eserdir; genellikle büyük yapraklı yaklaşık 1500 sayfalık dört cilt tutar. Tam bir İngilizce tercümesi, belki, en azından iki milyon kelimeyi bulur. Bu büyük eser, onun bir *sûfî olarak yaşadığı dönem* aittir. Kitabın, *Kudüs'ten Mektup* olarak bilinen küçük bir bölümü, 1096'da Gazâlî'nin Kudüs'ü ziyareti esnasında belki ayrı olarak yazıldı ve bir bütün halinde eserin son zamanlara kadar anlaşılmamış olması mümkündür. 1095 krizinden sonra böyle bir eseri uzun uzadıya düşünebilecek hale gelmeden önce, *sûkûnet* bulmak için, onun zamana ihtiyacı vardı.

Arapçanın hemen hemen bir *stenografî* kadar hızlı yazılabildiği ve Gazâlî'nin süratli çalışan bir kişi olarak görüldüğü düşünülse bile, yine de bu eseri meydana getirmek şüphesiz birkaç yıl almıştır. Onunla ilgili olan çeşitli yazma problemleri -yani kitabın olduğu sırayla mı yazıldığı veya (üçüncü çeyreğinin başlangıcı gibi) bazı kısımların daha sonra mı ilave

44 Krş. yukarıda s. 100 vd.

edildiği; *Kırk Kitap*’ olarak bilinen daha kısa bir özetle ve daha uzun olan Farsça özetle yani *Mutluluğun Kimyası* ile ne ölçüde ilgili olduğu- henüz yeter derecede incelenmemiştir. Açıkçası, Gazâlî’nin başarısını takdir edecek bir girişim, bu esere çok önem vermek zorundadır.

İhya dört “çeyreğe” ve bunlardan her biri de “on kitab”a ayrılır.⁴⁵ İlk çeyrek, “Allah’a karşı vazifelerle ilgili meseleler” veya pekâlâ ifade edebileceğimiz gibi “ibadet uygulamaları” (amel) başlığını taşır. Daha önce sözü edildiği gibi, *birinci kitap*, *bilgi* veya *ilimle* ilgilidir ve şüphesiz, eserin tamamına bir *giriş* olarak düşünülmüştür. Birinci kitabın ayrıldığı *yedi bölüm*, birçok farklı konularla ilgilidir; fakat kitabın esas ilgisi, dindar bir Müslüman için hangi konuların veya “ilimlerin” tahsil edilmesinin önemli ve ne ölçüde önemli olduklarını göstermektir. Çeşitli yerlerde, o devrin fukahâsı hakkında tenkitler bulunur ki, bu, daha önce kaydedilmiştir.

İkinci kitap itikadın temel prensipleri hakkındadır ve şunları ihtiva eder:

- a. İmanın ikrarı yani “Allah’tan başka ilah olmadığına, (Hz.) Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna şahadet ederim.” sözünün ihtimamla ele alınması;
- b. Akidevî konularda *eğitim* tartışması;
- c. İslâm akidesinin her biri *on* hususa sahip olan, *dört bölüm* içinde ifade edilmesi;
- d. *İman* ve *İslâm* arasındaki ilişkinin yani *mümin olmayla Müslüman olma* arasındaki ilişkinin tartışılması.

Bir bakıma, *ikinci kitap*, hâlâ mukaddime kabilinden bir bilgi malzemesidir; fakat diğer bir anlamda “imanın ikrarı” bir *ibadet uygulaması* olarak da kabul edilmiş olabilir.

* *Kitabu'l-Erbain*

* *Kimyâ-i Saâdet*

45 Arap Dilinin uzmanı olmayanlar veya bir acelecilik içinde olan Arapça uzmanları, G. H. Bousquet’in Fransızca “analysis”inden, bu çalışma alanıyla ilgili iyi bir fikir elde edebilir (Bkz. *Vivification* başlığı altındaki Bibliyografya). Buradaki daha basit kısımların bazıları, *The Beginning of Guidance, ve Faith and Practice*, (86-152)in içinde kısaca anlatılır.

İlk çeyreğin geri kalan *sekiz kitabı* şu konularla ilgilidir: İbadet temizliği (ibadetten önceki abdestler vs.), kesin olarak bilinen, belli ibadetler veya namaz, zekât, oruç, Mekke'ye Hac yolculuğu, Kur'an okuma, özel ibadetler, nafile ibadetler. Her ameli uygulama, genellikle ayetler ve amelin doğruluğunu gösteren Hadislerle, (Hz.) Muhammed'in ve *ameli* savunan ve yücelten dindar Müslümanların sözleriyle birlikte takdim edilir. Onun nasıl ifâ edileceği çok fazla teferruatla açıklanır, bunun bazısı, *dinî uygulama* meselelerinde kuralları harfiyyen uygulama tarzına alışık olmayan Batılı araştırmacılara çok şaşırtıcı gelebilir. Bununla beraber, Gazâlî, sadece bir insanın dışa ait uygulamasının kusursuz olması gerektiğiyle değil, bilakis aynı zamanda, o kimsenin uygun iç tutumlara da sahip olması ve yaptıklarının daha *derin sebepleri*yle ilgili bazı şeyleri anlaması gerektiğiyle de devamlı ilgilenir. Kısaca Gazâlî, dış ameli uygulamaları, bir insanı "Allah'a yaklaştıran" ve *âhîret hayatına hazırlayan* vasıtalar olarak görür.

İkinci çeyrek "âdetler" adını taşır ve dinî uygulama dışında günlük hayatın dış yönleriyle ilgilidir. Zira bir Müslüman için, pratik olarak, ele alınan bütün meseleler, her ne kadar biz, bazısını ahlâkî, bazısını hukuki ve bazısını da âdâb-ı muâşeret meseleleri olarak sınıflandırsak bile, *vahyedilmiş kanun* veya şariat alanı içine girer. Yeme, içme, evlilik, birinin hayatını kazanması ve işle meşgul olma, dostlar ve akrabalarla ilişkiler, emeklilik hayatı, seyahat etme ve *müziğin kullanımı* hakkında kitaplar vardır. "Helal ve haram hakkında" başlığını taşıyan bir kitap, aslında, vicdanî meseleler hakkındadır. Diğer birinin, *topluma yeniden şekil verme ve onun niteliğini ıslah etme* hakkında olduğu söylenebilir. En son kitap, daha önceki kitaplarda övülen bütün özelliklerin bir örneği olarak (Hz.) Muhammed'in sözle tasviridir. Bu çeyrekte çok dünyevî tafsilat bulunduğu halde, Gazâlî tartıştığı şeylerin, insanın manevi gelişmesine katkıda bulunduğu görüşünü asla kaybetmez.

Son iki çeyrek, açıkça, *insanın iç hayatıyla* ilgilidir ve sırasıyla, birisi "helaka götüren şeyler", diğeri de "kurtuluşa götü-

ren şeyler” veya pekâlâ ifade edebileceğimiz gibi, “kötülükler” ve “erdemler” adını taşır. *Üçüncü çeyreğin* ilk kitabı, “kalbin sırları”yla ilgili giriş niteliğinde bir açıklamadır ve hemen ardından genel bir tarzda, *karakterin ıslah edilmesiyle ilgili olan bir kitap gelir*. Sonra *yemek* ve *cinsî münasebet* arzularının kontrolü, dilin zaafı, öfke, dünyaperestlik, hırs, riyakârlık ve şöhrat aşkı, gurur ve kibir ve *kendi kendini aldatmayla ilgili kitaplar gelir*. *Dördüncü çeyreğin* kitapları sırayla, tövbe, sabır ve (Allah’a) minnettarlık, korku ve ümit, fakirlik ve nefis terbiyesi, Allah’ın birliğini savunma ve ona güvenme, (Allah için olan sevgi) ve (Allah’ın hükümlerine rıza gösterme), samimi ve halis niyet, nefis muhasebesi, *teemmül*, ölüm ve gelecek hayat hakkındadır. Böylece *İhyâ’nın* ikinci yarısı, Saint Francois de Sales’in *Dindar Hayata Giriş* adlı eseri gibi, ibadete ait birçok Hristiyan el kitaplarından ve ruhani rehberlerinden farklı değildir.

Bütün bunların önemi, bize, Gazâlî için tasavvufun, (*insanın*) “*vecd halleri*”nin geliştirilmesinden daha çok şey ifade ettiğini göstermesidir. O, devamlı, bu hayatın, âhiret hayatı için bir *hazırlık* olduğunun farkındaydı. Âhiret hayatının başlangıcı, kıyamet günü olduğu için, o, *karakterin ıslah edilmesiyle çok fazla ilgilendi*. O, *mistik vecd*le ilgili biraz tecrübeye sahip olduğu halde, bunu, asla bizzat bu tecrübenin kendisi için aramış değil, bilakis onu sadece *karakterin ıslahını* destekleyici ve kolaylaştırıcı olarak ve (Cennette mükâfatın derece derece olduğuna inandığı için) âhiret hayatında daha yüksek derecede bir mükâfata sevk edici olarak *aramış* görünüyor. Bu, onun başarısının değerlendirilebilmesi amacına oldukça uygundur.

VII. BÖLÜM

İHYA EDİLMİŞ TOPLUMUN FİKRÎ TEMELİ

GİRİŞ NOTU

Gazâlî'nin *Dinî İlimlerin İhyâsı*'ndaki bütün düşünce alanını tartışmak için yapılacak herhangi bir girişim, bu araştırmanın özel ilgisinden çok uzaklaşır. Bununla beraber, *aydınlar sınıfının* İslâm toplumundaki yeri ve fonksiyonu ile ilgili olan bazı hususları ayrı tutmak mümkün görünüyor. Gazâlî'nin yaptığı şeyin bir kısmı, *yeni ve daha yüksek bir çeşit bilgi anlayışı* ortaya koymak olduğu için, *İslâmî bilgi anlayışlarının* aydınlar sınıfıyla ilişkilerine tekrar göz atmak gerekecektir.

1. AYDIN SINIF VE BİLGİ ANLAYIŞI

Bu kitapta önem verilen genel prensiplerden biri, aydın sınıfının toplumdaki fonksiyonu ile, zihnin fert ve toplumun hayatındaki fonksiyonu arasında bir paralelliğin bulunduğu. Zihnin kullandığı fikirler, hem hayat şartlarımızdaki bir değişikliğe cevap verirken hem de sabit şartlardaki değişmez bir hayat tarzını devam ettirirken faaliyetlerimizi idare etmemize yardım eder.¹ Genellikle aydınlar, bir toplumun kendi faaliyetini idare etmesine vasıta olan fikirlerin taşıyıcılarıdır. Aydınlar, fikirlerin nesilden nesile aktarılmasını ve toplumda etkin kalmalarını temin ederler. Bir toplumun hayatında dış değişikliklerin bulunduğu yerde, pratikle ilgili yeni düzenlemeleri değişmiş şartlara yöneltecek bir fikrî değişikliğin bulunması gerektiği genellikle arzu edilir.

Bir resmî aydın sınıfının bulunduğu toplumlarda, bazen bu sınıf, değişmiş şartların sıradan bir kimse üzerindeki etkisine karşı duyarsız kalmış ve fikirlerin gerekli adaptasyonunu

1 Krş. *Integration*, bölüm 2 ve 3.

yapmayı başaramamış olabilir; böyle bir durumda, toplumun *kavrayış yeteneğini* (ve *kavrayış tarzını*) adapte etme girişimleri aydın sınıfın dışındaki şahıslar tarafından yapılacaktır. Şüphesiz, ister resmî aydınlar tarafından isterse diğerleri tarafından yapılsın, fikirleri değiştirme ve adapte etme girişimlerinin başarılı olması gerektiği yolunda hiçbir zorunluluk mevcut değildir. Fikirlerle ilgili tatminkâr bir değişiklik sağlanmadan önce, bazen çok uzun olan, bir deneme ve yanılma süreci genellikle gereklidir. Gerçek olan şudur ki, tatminkâr bir değişiklik sağlanana kadar insanlar, toplumlarındaki hayattan memnun değildirler ve bu memnuniyetsizlik, daha yeterli bir kavrayış yeteneğini araştırmak için devamlı bir baskı uygular.

Genellikle, pratikte, aydınların *ayrı ve otonom* bir sınıf olması gerektiğinin arzu edildiği görülmüştür. Bu, *ideal devlette*, yöneticilerin ve aydınların fonksiyonlarını birleştiren tek bir *filozof-krallar* sınıfının bulunması gerektiğini düşünen Platon'a zıttır. Bununla beraber, insan tabiatının zayıflıkları buna engel olmuş görünüyor. Aynı zamanda kavrayış yeteneğinin temsilcisi olan *hükümdar*, bir bütün olarak toplumun ileriye dönük ilgilerini nazarı dikkate almaksızın, yönetimde kendisinin mevcut problemlerini kolaylaştırmak amacıyla, bu kavrayış yeteneğini değiştirmek için devamlı teşvik altındadır.²

Öyle görünüyor ki, ideal olarak, *yöneten müessese* ve *aydınların birbirine denk* olması ve aydınların *özerk* olması yani kendi kavrayış sistemlerini hükümdarlardan bağımsız olarak veya hiç olmazsa, hükümdarlardan lüzumsuz baskı almaksızın kesin ve açıkça ifade edebilmesi gerekir. Şüphesiz, aynı zamanda, bu kavrayış sistemleri hükümdarların ilgi ve problemlerine de uygun olmalıdır. Hükümdarlar ve aydınlar arasında uygun bir denge sağlamak daima zordur. *İslâm dünyasının birçok sıkıntısının, hükümdarların aydınlar üzerindeki tahakkümünden ve aydınların hükümdarlara boyun eğmesinden kaynaklandığı* söylenebilir.

2 Krş. yukarıda s. 88 vd.

Toplum, *fikirlerin mahiyeti ve fonksiyonu* hakkında hangi teoriyi kabul ederse etsin, bir toplumun hayatının, o toplumun fikirleri tarafından idare edildiği bir gerçektir. Fikirler veya bilgi hakkındaki teoriler, toplum hayatı üzerinde kesin bir etkiye sahip olmasına rağmen, en gerçek teoriler, olayların karmaşıklığının çok yetersiz açıklamasıdır. Böylece, bir süre, Batı'ya ait toplum kesimleri, insanların birtakım "rasyonel" fikirlere göre hareket ettiği yolundaki safça ortaya konulan görüşü kabul ettiler -ta ki, tecrübe, durumun genellikle bu olmadığını gösterinceye kadar; sonra bazı kesimler, fikirlerin gerçek hayat üzerinde asla hiçbir etkiye sahip olmadığını düşünme hatası gibi zıt bir yöne acelece yöneldiler. Bununla beraber, bütün bunlar vasıtasıyla, Batı toplumunun kavrayış yeteneği, bir toplumdaki kavrayış yeteneğinin normal fonksiyonunun icra edilmesidir.

İslâm toplumunda aydın sınıfın gelişmesi, özel İslâmî bilgi anlayışı veya belki daha çok Arap bilgi (‘ilim) anlayışı tarafından etraflıca etki altına alınmıştır. Bilginin, önemli kişiler tarafından açıkça ifade edilen önermelerde ihtiva edildiği düşünülür. İlk günlerde *bilge kişiler* ve *şairler* vardı; sonra *Peygamber (Hz.) Muhammed* geldi.

Bu önermelerde ihtiva edilen bilgi, *önermelerdeki sözlerin basitçe aktarılmasıyla* -nesilden nesle nakledilir. Bu, bu sözlerin dışında başka hiçbir şeyin bulunmadığı veya bu sözleri mükemmel olarak *ezberleyen kimsenin*, bu önermeleri *ilk olarak ifade eden kimselerin bilgi veya hikmetinin içerisine tamamen nüfuz ettiği anlamında* alınmamalıdır. Bu sözlerin ötesinde bazı şeylerin bulunduğu, fakat ona, ancak bu sözler üzerinde *temmül etmek* suretiyle ulaşılabileceği kabul edilebilir. Eğer bu böyleyse, *bilgi tamamen nakledilemez*, fakat mümkün olduğu gibi, bilginin bu tür nakli, onun, *orijinal olarak kendileriyle ifade edildiği söz kalıplarını aynen nakletmek suretiyle* gerçekleştirilir. Bundan, İslâm toplumunun temeli olan *bilgi ve kavrayış yeteneğinin* nesilden nesle nakledilmesinin, Kur'an'ı ve (Hz.) Muhammed'in sözleri ve filleri hakkındaki Hadisleri ezberlemek suretiyle başarıldığı sonucu ortaya çıkar. Hadislerin ikinci

derecede ravileri hususunda bile, lâfzî doğruluk üzerine büyük önem atfedilecektir. Böylece *Arap-İslâm bilgi anlayışı, bütün İslâm eğitimine kendi rengini kazandırır.*

Bu bilgi anlayışının tabiî sonucu, yegâne gerçek bilginin, *birkaç önemli kişinin bilgisi olduğudur.* İslâm toplumu için, esas dinî meseleler hususunda (Hz.) Muhammed böyle mûmtaz kişilerin en sonuncusudur ve bu sebepten, İslâm toplumu, hukuki ve tasavvufî anlayışların çevre alanlarındakiler hariç, Kur'an ve Hadislerden sonra gelen hiçbir bilgiye sahip değildir. Bu, *Arap kabile toplumunun statik karakterinin bir yansıması* gibi görünüyor. Orada, en yüksek hikmet, birinin ataları tarafından "yürünen yolu" veya Sünneti takip etmesinde idi.

(Hz.) Muhammed'in, Müslüman kimseye yararlı olan hikmeti, en son ve en mükemmel hikmet şeklinde ifade etmiş olarak *telakki edilmesi*, aydınların İslâmî kavrayış yeteneğini (ve kavrayış tarzını), oluşmaya başlayan İslâm İmparatorluğunun süratle değişen şartlarına uydurmalarını zorlaştırdı.* Gerçekten onlar, kendilerini *hiçbir değişiklik yapmamış gibi* göstermek suretiyle, sadece kendi fonksiyonlarını ifâ edebildiler. Bu engele rağmen, aydınlar, (Hz.) Muhammed'in yaşadığı devrin *küçük devleti için orijinal olarak tasarlanan "kavrayış tarzı"*nı, geniş bir imparatorluğun ihtiyaçlarına uyarlama gibi hârikulâde bir görevi yerine getirdiler. Bu sonuç, (Hz.) Muhammed'in sözlerini uyarlayarak veya yenilerini uydurarak ve sonra "sağlam" (sahih) Hadisleri "zayıf"lardan ayırmak için böyle sözlerle ilgili bir kritik geliştirerek elde edildi. Yaklaşık 850'ye kadar, bir "sahih Hadisler külliyyatı" oluşturulmuş ve tespit edilmişti; aslında "sahih", IX. yüzyıl imparatorluğunun şartlarına uygun olan ve esas aydınlar grubu tarafından tasvip edilen demektir. Bütün bunların (Hz.) Muhammed'den geldiği yolundaki *uydurma fikir*, genellikle kabul edildi ve böylece, *İslâmî bilginin değişmez karakteriyle ilgili anlayışın kökleri* daha derine götürüldü.

İslâm'da Hadis uydurma geleneği, belki de bu toplumsal zorunluluktan ve ihtiyaçtan kaynaklanmıştır.

Bu noktaya kadar, aydınların başarısı etkiliydi, fakat aydınlar, kendilerinden sonra gelenlerin, İslâmî kavrayış yeteneğini daha sonraki asırların ihtiyaçlarına uygun hale getirmelerini daha da zorlaştırmışlardı. (Hz.) Muhammed'e atfen yeni sözler icat etmek artık mümkün değildi; çünkü "sahih" Hadisler külliyyatı tamamlanmıştı. Beşerî maharet, (toplumsal) kavrayış tarzında değişiklikler yapmanın yolunu hâlâ bulabilirdi; fakat güçlükler daha büyüktü ve bu yüzden, tatminkâr değişiklikler elde etmede başarılı olunamayacağı daha muhtemeldi.

Bu Hadisler külliyyatı istikrara ulaşırken, yeni ve karmaşık hale getiren bir unsur, yani Yunan felsefesi ortaya çıktı. Bu, bu kitapta, çeşitli açılardan daha önce tartışılmıştır; fakat ona şimdi, bilginin mahiyetiyle ilgili yeni bir anlayış olarak yeni bir perspektiften bakılabilir. Müslümanlar arasında Yunan felsefesine duyulan ilginin bir kısmı, İslâm inanç sistemini Müslüman olmayanlara karşı ve bilhassa halifeliğin felsefî bir eğitim görmüş olan Hristiyan sakinlerine karşı koruma ihtiyacından doğdu. Bu tür kişiler karşısında, Kur'an ve Hadislere dayandırılan deliller faydasızdı; her şeyden önce, bu kutsal metinlerin otoritesini kabul etmenin sebepleri gösterilmeliydi. Bu, çeşitli seviyelerde, savunma amacı güden, büyük bir eserin ortaya çıkmasına sebep oldu; zira tartışmalar, her zaman, muarızların kabul veya itiraf etmeye hazır oldukları şeyler üzerine dayandırılmak zorundaydı.

Böyle delil göstererek savunan eserlere bağlı olarak yeni bir bilgi anlayışı ortaya çıktı. İnandığı bir akide için sebepler gösterebilen kişinin, o akideyi sadece kabul eden; fakat onun için hiçbir sebep gösteremeyen bir kişiden daha üstün olduğu açıkça görüldü. Birinci kişi, sonunda, bilen veya mükemmel bilgiye sahip olan kişi yani âlim haline geldi; çoğulu ulemâ olan âlim, ilim, yani bilgi kökünden bir isim olarak kullanılan bir "sıfat-fiil"dir; o, ulema olarak İngilizleştirilir ve bu kitapta "fukahâ" (scholar-jurist) kelimesiyle karşılanır. Tabi bu yeni bilgi anlayışına karşı bir direnme mevcuttu. Bu yeni bilgi anlayışını kapsayan ve kelâm olarak bilinen bu felsefî veya aklî teolojî birçok kelâmcı (mütekellimûn olarak bilinir) ve fakih

tarafından kabul edildi. Esas karşı çıkanlar grubu, neticede, Ahmed b. Hanbel'in fikhî mezhebinin taraftarları olan Hanbelîler haline geldi.

İki asır içinde veya yaklaşık Hadis'in tespiti ve Gazâlî'nin öğrencilik yılları arasında, İslâm'ın kavrayış sistemi kemikleşmişti ve buna paralel olarak, aydınlar sınıfında da işler iyi gitmiyordu. Burada, tamamen araştırılmamış olan meseleler hakkında nihai bir açıklamaya teşebbüs etmek acelecilik olur; fakat bir sonuca ulaşmaya katkı sağlayabilecek faktörler hakkında bazı teklifler yapılabilir:

a. Biraz önce kaydedildiği gibi, statik olan bilgi anlayışı (veya kavrayış yeteneği ve kavrayış tarzı), aydınların, kavrayışsal yetenek ve tarzla ilgili değişiklikleri açıkça gerçekleştirmelerini zorlaştırdı. Halktan bazı grupların, hiçbir şey değişmemiş gibi davranmayı devam ettirmeye ilgi duymaları da muhtemel görünüyor. Sonunda, bu devirde halifeliğin topraklarını yönetmeye başlayan komutanlar iktidarı gerçekleştirmekle yetindiler ve eğer kitleler Halifeyi hâlâ üstün olarak kabul ederlerse, bunun, iktidarın elde tutulmasını daha kolaylaştıracağını düşünmüş olabilirler. Bir gün Halifenin, kaybetmiş olduğu iktidarı tekrar elde etmek için, bu askeri ortamdan kurtulabileceği ümidiyle, ihtimal ki, Halife ve taraftarları da eski sistemin bir görünüşü olarak kalmaya devam etmede endişeliydiler.

b. İslâm toplumunun kavrayışsal ve düşünsel esasının kapsamındaki bu büyük artış ve buna paralel olarak, ona hâkim olmak için daha çok zamana ihtiyaç duyulması, aydınlar sınıfının, *kapalı bir birlikten* daha fazlasını ifade eden bir sınıf haline gelmiş olmaları demektir. Camilerde, herhangi bir kimsenin dinleyebileceği dersler hâlâ mevcutmuş gibi görünüyor; fakat bir aydın olarak, kendisine bir kariyer kazandırmak ve bir kadılık veya müdderisliğe yükselmek isteyen genç bir adam, uzun süre sıkı bir tahsil görmek ve aynı zamanda, en seçkin âlimlerin bazısının da derslerini dinlemek için genişçe seyahat etmek zorundaydı. Böylece aydınlar, sıradan insanlardan daha çok ayrılmaya ve ayrı bir sınıf olarak, imtiyazla-

ından dolayı, biraz kıskanç olmaya yöneldiler. Aynı zamanda aydınlar, kendilerine açık olan birtakım görevlerde ilerlemeyle çok ilgilenmeye, kendilerinin fikrî yeteneklerini, arkadaşlarına sergileyebilecekleri ilim dallarını tahsil etmeye ve genellikle *dünyevî bir hayat tarzına* sahip olmaya da meylettiler.

c. *Dünyaperestliğe temayül*, hükümdarlar karşısında bir sınıf olarak aydınların zaaflarından dolayı daha güçlendi. Bunun temeli, en azından, hükümdarın baskısına karşı koymaya sadece bir avuç aydının hazır olduğunun gösterildiği, 833-849³ Soruşturmasına kadar uzanır. Şii olan Buveyhî sultanları veya komutanları yönetiminde, esasen Sünnî olan aydınların durumu çok daha az cazipti. Onların maddi ve dünyevî mükâfatlara karşı artan ilgileri, muhtemelen toplumda azalan önemlerinin kısmen bir karşılığıdır.

d. Aydınların daha büyük "aydın olmaları" veya daha akademik tavrı, belki onlara paralel olan bağımsız bir faktörden daha çok, yukarıdaki faktörlerin bir yansımasıdır. Önceden görülebilen pratik sonuçların bulunmadığı yerde *fikrî gelişme*, başka yönlerdeki çabalarında hayal kırıklığına uğrayan aydın için bir *teselli yolu* olmaktadır. Bu tür bir aydınlık, aynı zamanda, yeni çağdaş tecrübeye başvurarak içi doldurulmaksızın daha önceki bir neslin yaşayan tecrübesinden bir soyutlama süreciyle elde edilen kavramlara dayandırıldığı anlamında, skolâstik olarak da adlandırılabilir.

Bu dört faktör, X. ve XI. yüzyıllarda aydınlara karşı vuku bulan bazı şeyleri ifade ederken, *resmî aydınlar sınıfı* dışında, sûfiler veya mutasavvıflar arasında yeni anlayışlar geliyordu. Kesin bir ifadeyle söyleyecek olursak, sûfilerin birçoğu resmî aydın sınıfının mensuplarıydı; fakat onlar disiplinlerini, mevcut haliyle, özel olarak işlenecek ve resmî müfredata ilave edilmeyecek yeni bir disiplin olarak kabul etmek zorundaydılar. Bu mesele, daha fazla araştırmayı gerektirdiği halde, en azından bu kadarı, kaynaklar tarafından verilen genel intibadır. Yine öyle görünüyor ki, tasavvufun, eski bir şeyin

bir değiştirilmesi olarak değil, yeni bir şey olarak ele alınmak zorunda olması, Hadislerin tespit edilmiş olmalarından ve değişiklikleri ortaya koyma gücünden dolayıdır. *İslâmî zihin, şeyleri kategorilere ayırmaya ve her kategoriye tek başına tahlil etmeye bayılır*; bu zihin alışkanlığı, İslâm'ın fikrî hayatında, sûfiliğin vukuflarına yer açmak için kullanılmış görünüyor.

Tasavvuf, şüphesiz, kelâm, fıkıh ve diğer "İslâm ilimleri"ne paralel olan, ayrı bir disiplin olarak, yeni bir disiplindi; yani eğer, insan arzu ederse, onda ihtisas yapabileceği fazladan bir disiplin türüydü. Aslında o, Kur'an ve Hadis üzerine kurulduğunu iddia etti. Maalesef tasavvufun konusu, su sızdırmaz bir bölmede muhafaza edilmesi gereken türden değildi; meselâ, *onun ahlâkı*, fıkıhın da ilgi alanı olan, *şeriatın ahlâkî yönlerini*, sık sık aştı. Bu, Gazâlî'nin halletmeye çalıştığı problemlerden biriydi.

2. TOPLUMUN YENİ FİKRÎ YAPISI

Gazâlî'nin en büyük eseri *Dinî İlimlerin İhyâsı* olduğundan, Gazâlî'nin bütün kariyerinin bir değerlendirmesini yapmak için, "İhyâ" ile neyi kastettiğini bilmek önemlidir. Gazâlî'nin *resmî aydınlar* hakkındaki tenkitlerinden, biz onun, kendi zamanında açıklandığı gibi, dinî ilimlerin bir insanın âhiret mutluluğunu elde etmesine çok az katkıda bulunduğu kanaatini taşıdığını ve bu mutluluğu insan hayatının gerçek, nihai amacı saydığını öğrendik. *İlimler, o çağın sıradan bir insanının ihtiyaçlarıyla temas halinde olmayan bir akademik üslup içerisinde araştırılıyordu*. Bu bakımdan, Gazâlî, ilimleri bu durumdan kurtarmaya çalışıyordu. Gerçi, *İhyâ'nın* ilk kısmında onun yaptığı şey, şeriatın önemli teferruatıyla kabul edilen emirlerinin, anlamlı bir hayatın yani onun anladığı gibi, öbür dünya için bir hazırlık hayatının temeli yapılabileceğini göstermektir. Daha önce kaydedildiği gibi, bu genel anlayış, *İhyâ'dan* hemen sonra yazılan çeşitli kitaplarda da daha kısa olarak izah edilir ve Gazâlî'nin, bu genel durumu hayatının sonuna kadar devam ettirdiğini düşünmek için kuvvetli deliller mevcuttur.

Resmî *aydın sınıfın* taşıdığı fikirler ve uygulamalar sisteminin, o çağın ihtiyaçlarıyla ilgili hale getirmekten bahsetmek, belirli bir görevi üstlenmeyi yani o çağın ihtiyaçlarını sûfi hayat tarzıyla uygunluk içerisinde değerlendirmeyi gerektirir. Bu, ferdin, hayatta üstün amaç olarak, doğruluğun peşinden koşmasının önemini vurguladı; zira bu şekilde, fert, kendisinin nihai amacı olan Cennet saadetine erişebilirdi. Sûfilerin kendi örnek yaşantılarının gücüyle toplumun değiştirilebildiği kadarı hariç, sûfi hayat tarzında, aynı zamanda, bütün toplumu doğru bir toplum yapacak *teşebbüsten kaçınmak* zımnen mevcuttu. Vaktiyle, sosyal hayatın dokusunun çoğu *değişmez* hale getirilmiş bir şeriatla tespit edilip *siyasi hayat* ya (Fârisî devlet idaresinin prensiplerini takip eden) müstebit bir Halife ve onun sarayı ya da kendi *yararları peşinde koşan* komutanlar tarafından büyük ölçüde tayin edilince, sıradan adamın da önüne konulan bu tür bir *dinî amaca sahip olması* zorunluydu.

Sûfilerin yeni anlayışları kesin olarak bu olduğu halde, dinî hakikatin resmî temsilcilerinin başarısızlığı, bu durumu görmemeleriydi. Bununla beraber, sûfiler resmî aydın sınıfının mensupları olduklarında ve fıkıh ilmi gibi konularda ders verdiklerinde bile, kendi *sûfiliklerini ayrı bir bölmede* korumuş görünüyorlar. (Tûs'ta 1072'de ölen) Kuşeyrî, Şâfiî bir fakih olduğu halde, *Tasavvuf Üzerine Risale* adlı meşhur eserinde *İhyâ'nın* sadece ikinci yarısının planını korur ve ilk yarısındaki meselelerin tartışmasına yer vermez. Gazâlî'nin eserinin, şeriatın ayrıntılarıyla Sufilerin ferâsetlerini birleştirmesi, onun ayırt edici bir özelliğidir.

Bu yöndeki çabaların bir sonucu olarak Gazâlî, sonunda bir kimsenin içinde bulunabileceği üç muhtemel *zihnî durum*la veya "bilme durumu"yla ilgili bir doktrini kabul eder. *En aşağısı*, bir kimsenin, ebeveyn ve öğretmenler gibi başka kişilerin tesiri üzerine inanç akidelerini kabul ettiği aşama olan *İman* durumudur. Bu *taklid* veya "başkalarının otoritesini takip etme", "saf inanç" olarak da tanımlanabilir; *zira orada, insan başkalarına bağlılığının farkında olmayabilir ve inandığı şeye nasıl inanmaya başladığını sormayı düşünmemiş olabilir.*

(fıkıhta ve Bâtınî teoride, *taklidin* şuurlu olduğu başka örnekler mevcuttur.) *İkinci derece*, bir insanın inandıkları için deliller gösterebildiği, *bilgi* veya *ilim* derecesidir. Bu, resmî aydın sınıf olan fukahânın veya ulemânın derecesidir ve Gazâlî'nin, onları en yüksek dereceye değil, orta dereceye yerleştirmesi, onlar hakkındaki tenkitlerine uygundur. Normal açıklamadaki *üçüncü ve en yüksek derecede* ise *vukûf* veya *vasıtasız* (*yakîn*) tecrübe (*zevk*: kelime anlamı "tat") derecesidir ve şüphesiz, süfilerin yerleştirildiği derece burasıdır.⁴

Görünüşe göre, neticede, Gazâlî *yakîn tecrübeyi*, ancak aşamalı olarak, *rasyonel bilginin* üzerine çıkarmıştır. *İhya*'da, Gazâlî'nin *yakîn tecrübe* ve *akademik (rasyonel) araştırmanın*, aynı sonuca götüren birbirine paralel hakikat yolları olduğunu telkin eder görüldüğü pasajlar mevcuttur. Bu bakımdan, o şöyle yazar:

Kullanma ve yararlanma metodunun bilgisi (yani insanın zaten sahip olduğu bilgiye benzer bilgi), peygamberlerin durumunda olduğu gibi, bazen tabii halden doğan kalpteki ilahî ışık vasıtasıyla gelir ve bazen (ki, bu daha olağandır) araştırma ve ilimden gelir.⁵

Bu parça, "teemmül" hakkındaki otuz dokuzuncu kitap-tandır ve yaklaşık *İhya*'nın kırk kitabına tekabül eden kırk bölüme ayrılan *Kırk Kitap*, takriben *İhya*'nın bir özeti olduğu halde, bu maddenin onda ifade edilmemesinin belki önemli bir anlamı vardır. Diğer taraftan, bu üç seviye anlayışı -yani *îman*, *bilgi* ve *yakîn tecrübe* anlayışı- *Kırk Kitap*'ta açık ve kesin olarak ifade edilir.⁶ Bu sebepten, Gazâlî'nin, *İhya*'yı yazma esnasında bu üç derece anlayışına yavaşça yaklaştığı, fakat bu konuda vaktiyle açık ve kesin olarak ifade etmiş olduğu

4 *Faith and Practice*, 62 (135); krş. *Mishkât*, 33 (74), 39 (81) vd.. Bu terim tercihi belki Yunan etkisi yüzündendir; krş. 'Averroes' *Tahafut al-Tahafut*, tercüme, S. Vanden Berg, London, 1954, II. 11 foot.; *JRAS*, 1952, 27'de *zevk* 'in bu teknik kullanılışının *ID (İhya)*'da bulunmadığının ifade edilmesinden dolayı, birkaç örnek fark ettim veya bana gösterildi. Fakat ben hala *ID*'nin bazı bölümlerinde (ki bu, belki de "erken" olabilir) Gazâlî'nin bu kavramı kabul etmemiş olduğu görüşündeyim; krş. "Study". 126.

5 *ID*. IV. 354; krş. *JRAS*, 1952, 27.

6 *Arba'in*, 57; krş. 23. Bu eserin son on bölümünün *İhya*'nın *kitaplarındaki* ilişkisi şunlarda görülür. 31; 33; 34; 32a; 32b; 37; 35b; 36a; 40. Bu bakımdan 35a; 38, 39 kitaplar atlanmıştır.

şeye de sadık kaldığı anlaşıyor. Şüphesiz, bu durum, onun, önce tam olarak anlamamış olduğu şeyleri artık şimdi anladığını hissetmeye başladığı, tecrübelerin yani derinleşen kendi tasavvufi tecrübelerinin bir yansımasıydı.

Bu üç derece anlayışı, fukahâ veya resmî aydınlar sınıfı üstünde bir sınıfın bulunduğunu gösterdi. Bu, en azından, üç grup insandan -yani *dünyaperest*, *dindar* ve *seçkinlerden*-bahseden Ebû Nasr es-Sarrâc (ö. 988)'ın zamanı kadar erken bir dönemdeki süfîlerin bizzat kendilerinin görüşüydü;⁷ bunlar, Gazâlî'nin belirttiği üç grubun aynısı olmadığı halde, onlar da aynı şekilde *süfîlerin üstünlüğüne işaret ederler. Süfîlerin üstünlüğü inancının en aşırı bir ifadesi, belli bir zamanda velilikte yüksek mertebeye ulaşmış bir süfînin, kâinatın bütün düzenini ayakta tutan bir kutup veya mihver olduğu, öyle ki, o olmazsa kâinatın helak edileceği şeklindeki öğretiler* görülmemektedir.⁸

Gazâlî, süfîlerin, fukahâ üstünde bir aydınlar sınıfı olarak resmen kabul edilmesi gerektiğini savunacak kadar ileri gitmediği halde, -ki, böyle bir kabul, ona göre, dünyaperestliğe, arzu edilmeyen bir teslimiyet olmuş olurdu- o, onların, üstün bir fonksiyonun sahibi olmaları bakımından böyle üstün bir sınıf olduklarını düşünmek için onlara yeni ve sağlam deliller sundu. Onlar, *vukûf* kazandıran *yalân tecrübeye* sahiptirler ve onların *vukûfu*, toplumun en yüksek fikrî rehberidir.

Bir bakıma, Gazâlî'nin bu üç derece anlayışında, (Hz.) Muhammed'in zamanından sonra, bir *hikmet kaynağının* ve o çağın koşullarına bir uyum meydana getirmeye müsait, İslâmî kavrayış tarzına ilişkin *değişiklikler yapabilme gücünün* varlığının kabulüne dair bir *îmâ* da mevcuttur. Bununla beraber, bu, *îmâ* edildiği halde, Gazâlî'nin bizzat kendisi bu *îmâ'nın* farkında değildi. Bunu açıktan açığa iddia etmek bir yana, o, (Hz.) Muhammed'in toplum için üstün bir hikmet kaynağı olduğunu (bilhassa Bâtınîler karşısında) tekrar tekrar ısrarla belirtti.

Fakîhlerin çoğu, şeriatın o çağdaki durumlara uyarlanmasının, rasyonel prensiplere uygun olarak, *zihnî çabayla* başa-

7 Hujwîrî, 341; krş. K. al-Luma', Cairo, 1960/1380, 195.

8 Krş. Hujwîrî, 229.

rılması gerektiğini kabul etti. Bununla beraber, süfi vuküflar, derin bir düzeyde, uyarlamaya etki ediyordu ve Gazâli bu olgunun farkında olmadığı halde, onun bu anlayışı, daha önce vuku bulan değişikliğin bir doğrulamasıydı ve bizzat kendisi bunu tamamlayarak bir sonuca ulaştırdı.

Bu "kör nokta", Gazâli'nin kendi "yakîn tecrübe" görüşünü tam olarak geliştirmedeki başarısızlık derecesinin bir belirtisidir. *Yakîn tecrübenin rasyonel bilgiden üstün olduğunu iddia etmeden önce*, onun nasıl tereddüt ettiği daha önce kaydedilmiştir. Şüphesiz, bu ikisi arasında yani *modern filozoflar tarafından bilinen* ile, *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserde, her zamanki açık üslubuyla, Gazâli tarafından ifade edilen arasında fark vardır.⁹ Bu, "hakkında bilgi" ile "tanıyarak bilme" veya "yaşayarak bilme" arasındaki farktır. Onun ifade ettiği gibi, *bir kimse sağlığın ve sarhoşluğun ne olduğu hakkında tam bilimsel bilgiye sahip olabilir; fakat bu, sağlıklı olarak sağlık tecrübesine, sarhoş olarak sarhoşluk tecrübesine sahip olma durumundan farklıdır*. Bununla beraber, bu ayırım, Tanrı hakkında bilgiye tatbik edildiğinde, birtakım sorular ortaya çıkar:

- Tanrı hakkında, bir *tecrübeye sahip olmaksızın* (O'nun hakkında *insanların söylediğiyle* ilgili bir bilgiden farklı olan) bir bilgi sahibi olmak mümkün müdür?
- Bir peygamberin tebliğine *iman* vasıtasıyla, eğer bir insan, peygamber (tarafından idrak edilen hakikatin) tecrübesine *bir dereceye kadar katılmışsa*, o, (böylece) Tanrı hakkında bir tecrübeye (de) bir dereceye kadar, sahip olmamış mıdır?

9 Faith and Practice, 55 (125).

Bu ikisi, B. Russel'da: "Hakkında bilgi" = "tanımlama yoluyla bilgi"; "tanıyarak bilme" = "tanıma yoluyla bilme" şeklinde ifade edilir. "Hakkında bilgi" Tanrı söz konusu olunca daha güvenli ve kişi daha âlim olabiliyor; ancak, aynı tutum amelî hayat için geçerli olmamalıdır. Çünkü orada, "yaşayarak bilme" sürekli değişiklik gösterecektir. Bu nedenle, Tanrı hakkında bilgi veren kutsal metinler ile sosyal hayat hakkında bilgi veren kutsal metinler aynı değerlendirmeye tabi tutulmamalıdır. Meselâ, Tanrı'nın, tanımlama yoluyla bilme; amelî hayat'ın ise, tanıma yoluyla bilme yani yaşayarak bilme şeklinde düşünülmesi daha uygun görünmektedir.

- Yine, (bir şey) “hakkında bilgi” niçin *ikinci derecede* bir bilgi sayılmalıdır?
- Sarhoşluk *hakkında bilgisi olan* bir adam, sarhoş adamdan daha üstün değil midir?
- Duyu algısının *mahiyeti hakkında bilimsel (veya felsefî) bir bilgisi olan adam, ne yapıyor olduğunu bilmeksizin eşyayı algılayan adamdan daha üstün değil midir?*

Yukarıda ifade edildiği gibi, Gazâlî başka ne kadar “soru”-nun ortaya çıkarıldığının farkına varmaksızın, kendi tecrübelerini genelleştirmiş görünüyor.

Meselâ, “yakîn tecrübe”yi “bilgi”den üstün sayarken, Gazâlî, “yakîn tecrübe”ye sahip olan kimselerin zaten büyük ölçüde bir “bilgi”ye sahip olduklarını önceden farz ediyor görünüyor. Bizzat Gazâlî ve önceki çağın birçok önder sûfilerin yapmış olduğu gibi, sûfiler, fukahâ sınıfından gelinceye kadar bu böyle idi. Bununla beraber, duyduğumuz bozulmuş sûfiler kalabalığı arasında,¹⁰ az bir yüksek öğrenimin ve hatta Gazâlî’nin “iman” vasıtasıyla, sıradan kimselerin elde etmelerini beklediğinden çok daha yüzeysel bir tecrübî malumâtın bulunduğu muhtemel görünüyor. Gazâlî, tahsil görmemiş bir sūfînin “yakîn tecrübesini”, bir fakîhin bilgisinden üstün sayar mıydı? Son asırlarda, nasıl *azgın dindar ifratçıların* bulunduğu dikkat eden bizler, bu konuda tereddüt ederdik.

Gazâlî’nin, Bağdadî (ö. 1037)’nin *dalâlet* üzerine yazılmış eserine göz atma ihtimali vardı; fakat o dönemde *aşırı mezhep taraftarlarının* iddialarını, mutasavvıfların vecd’leriyle aynı seviyeye yerleştirmek onun aklına gelmemiş olabilir. Buna rağmen, burada gerçek bir *problem* mevcuttur. Bu tecrübenin dış şeklinin ilgilendirdiği kadarıyla -yani bağımsız bir gözlemcinin görebildiği kadarıyla- sūfî “velînin vukûfu”nun, *kararsız hayalperestin hayallerinden* daha gerçek olduğunu gösterecek bir şey mevcut değildir. Diğer bir ifadeyle, “yakîn tecrübe” rasyonel (veya kelâmî) bir kritiği gerektirir.

10 Hujwîrî, 69: Krş. 48 vd., 53.

Gazâlî'nin bu problemi ele alışındaki *başarısızlığı*, onun, toplum hayatında şeriatın fonksiyonunu değerlendirmedeki başarısızlığıyla da bağlantılıdır. Şüphesiz, Gazâlî, şeriatın uygulanmasının, sûfi hayatın esas olması gerektiği üzerinde ısrar ederken, onu değerlendirmişti. Sûfilere ait vukûf, şeriatın hükümlerine daha derin bir anlam kazandırdığı ve o hükümlerin yerine getirilmesine ışık tutması gereken *derûnî ruhu* gösterdiği halde, Gazâlî, bizzat onun, bu hükümlerin *kaynağı olmadığı*-nı henüz tamamen idrak etmemiştir. Hatta bir bakıma, onlar, sûfilerin ahlâkî öğretilerinden bile öncedirler. İşte bu öncelik yüzünden, bu hükümler, haklı olarak bağımsız bir ilmin -yani fukahânın "ilmi"nin veya "bilgisi"nin- konusudurlar.

Bu, aslında, sıradan bir kimsenin *iman* vasıtasıyla biraz âşına olması gerektiği ve hakkında, âlimin daha tam, daha kesin ve daha sistematik "bilgi"ye sahip olduğu, toplumun sosyal yapısının dış şekliyle ilgilidir. Sûfinin "yakîn tecrübesi" ile âlimin "bilgisi" arasındaki ilişki, âlimin *bilgi*siyle sıradan bir kimsenin "inancı" arasındaki ilişki gibi değildir; o, farklı bir tür ilişkidir. Gazâlî'nin çoğu düşüncesi toplumcu olduğu halde, "yakîn tecrübe" anlayışı daha önceki *tasavvufun ferdiyetçi* düşüncesi tarafından hâlâ büyük ölçüde etki altına alındığı için, belki Gazâlî burada bu problemi kavramayı başaramadı. Aslında onun düşünmeyi başaramadığı şey, *mistik tecrübenin, sabit bir sosyal yapısı olan toplumun hayatıyla nasıl ilgili olması ve ilgili kalması gerektiğidir*.

Özetleyecek olursak, Gazâlî, *İslâmî hayatta vuku bulmakta olan değişikliklere ifade kazandırmaya çalışıyordu*. Şeriata göre yaşanan bir hayatın, sûfi hayatın zorunlu esas olduğunu (*İhyâ'nın* ilk yarısındaki gibi) ısrarla belirtirken, o, bir *adaptasyon sürecini* sonuca doğru götürüyordu. "Yakîn tecrübe" anlayışıyla, o, bilhassa, Hadisin, yaklaşık 850'de tespiti-nden sonra, İslâm dünyasında ortaya çıkan ve daha sonraki adaptasyon sürecinin kaynağı olan bu yeni faktörü ayırmıştı; fakat bu faktör hakkındaki nazari açıklamasında başarılı olmamıştı ve onu kontrol etme ihtiyacının da farkına varmadı.

VIII. BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN BAŞARISI

GİRİŞ NOTU

Gazâlî'nin başarısını değerlendirmek hiç de kolay bir mesele değildir. Onun, şüphesiz, daha sonraki asırlarda önemli etkisi olmuştur; fakat âlimler onun ölümü ve Avrupa'nın çarpıcı etkisinin başlangıcı arasındaki yüzyıllara az önem vermişlerdir. Bu bakımdan, burada söylenilecek olan şey, onun başarısı hakkında bir *deneme kabilinden ve geçici tahminden* daha fazla bir şey olamaz. Bu, birkaç meşhur eserin incelenmesine ve açık bazı tarihsel gerçeklere dayandırılır; *fakat çeşitli devirler daha tam olarak araştırıldığında, bu görüşlerin düzeltilmesi gerekebilir.**

1. FELSEFE VE KELÂM ARASINDAKİ GERGİNLİK

Kelâm ve felsefe arasında Gazâlî'nin tecrübe ettiği gerginliğin, kısmen *farklı insan grupları arasındaki rekabet* olduğu daha önceki bir bölümde görüldü; bununla beraber, bu rekabetin gerisinde *akıl ve vahiy* arasındaki ilişki ile; *mantıksal bilgi ve sezgisel bilgi* arasındaki ilişki problemi vardı. Felsefenin baştan sona bir incelemesini yapmak suretiyle, Gazâlî, kasten kendisini onunla daha tam olarak karşı karşıya getirerek bu gerginliği halletmeye çalışıyordu. Diğer kelâmcılar, yabancı ve tehlikeli bir şey olarak gördükleri için, ondan uzak durdukları veya *onu anlamaksızın ona hücum etmeye çalıştıkları* halde, Gazâlî, ondaki (felsefedeki) kuvvet ve gerçeklik unsurlarını ortaya çıkarmak ve bunların, Sünnî İslâm'ın hizmetinde kullanılabilip kullanılamayacağını anlamak için, onun baştan sona bir incelemesini yaptı. Bununla beraber, Gazâlî,

ona açık düşüncelilikle yaklaştığı için, yani Yenieflatuncu felsefenin doğruluğu hakkında ikna edildiği takdirde, bu felsefe için Eş'arî kelâmını terk etmeye hazır olarak yaklaştığı için, o, ancak bu gibi unsurları değerlendirmeyi başarabildi. Onun bu faaliyetinin sonucu önemliydi ve hem olumlu hem de olumsuz bir yönü vardı.

Olumsuz yönüyle, "saf felsefî" hareketin zayıflaması anlaşılmalıdır. Bunun, Gazâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinin bir sonucu olarak kabul edilebileceği düşünülebilirdi; fakat bu, daha ileri bir araştırma olmaksızın düşünülmemesi gereken hususlardan biridir. İslâm'ın esas yayıldığı bölgelerde, yani Mısır'dan Amuderya Nehri'nin ötesine kadar olan yerlerde, felsefede İbn Sînâ'dan sonra büyük bir ismin bulunmadığı kesindir; fakat İbn Sînâ 1037'de öldü; o halde, Gazâlî'nin *saf felsefeye* hücumundan önce onun zaten bir gerileme içinde olması mümkündür. Onun hücum ettiği felsefe, İsmâîlîler veya Bâtınîler tarafından geliştirilen herhangi bir felsefeyle bir tutulmaması gerektiği halde, daha önce kendilerinin *filozof* olduklarını iddia eden kişilerin, şimdi İsmâîlîliğe dönmüş olmaları pekâlâ mümkündür. Felsefe, İslâmî Batı'da, tahsil edilmeye devam etti ve Gazâlî'nin hücumlarına cevap veren İbn Tufeyl ve İbn Rüşd (Averroes) gibi önemli filozoflar ortaya çıktı. Onların cevaplarının ne ölçüde etkili olduğunun burada tespitine gerek yoktur.

Sonunda felsefe, kendi ruhundan bazı şeyleri Avrupa'ya verdikten sonra, İslâmî Batı'da da zayıfladı; fakat bu zayıflama, kelâmî hücumlardan ziyade, Hristiyan İspanya'nın yeniden canlanmasını müteakiben, *İslâm kültürünün genel zayıflamasından dolayıdır*. Gazâlî'nin, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserine bir başlangıç olarak yazdığı, Yenieflatuncu görüşlerin izahından dolayı, Orta Çağ Avrupası'nda en iyi tanınan kişi olduğu olgusunda gerçekten ince bir *alay* mevcuttur.

Böylece, *felsefenin çökmesine Gazâlî'nin hücumlarının ne ölçüde katkıda bulunduğunu söylemek şayet imkânsız ise,*

onun çalışmasının olumlu yönlerinin başarısı hakkında yani felsefenin bölümlerinin İslâm kelâmına sokulması hakkında hiç bir şüphe kalmaz. Bu zamandan itibaren (rasyonel tartışmayı reddeden kimselerden, bilhassa Hanbelilerden ayrı olarak) kelâmcılar, kıyas mantığını ve çeşitli Yunan metafizik kavramlarını kullandılar. Hatta daha sonraki Hanbelilerden bazıları, kıyas mantığını reddetmek için, kendilerinin onu tahsil etmeye mecbur olduklarını bile hissettiler.¹

Neticede, kelâmî risaleler mantık ve metafizik hakkında geniş giriş bölümlerine yer vermeye başladılar ve -işin daha ilginç yanı da- sonunda *mantıkla ilgili kitaplar filozoflar tarafından değil, kelâmcılar tarafından yazılır oldu.* Bütün bunlarda, Gazâlî öncüydü. Bu yol, Gazâlî için, hocası Cüveynî gibi diğer kişiler tarafından hazırlanmış olabilir. Bu yönde bir hareketin artık tam zamanı da gelmiş olabilir. Bununla beraber, Gazâlî, şayet gerginlik halledilecekse, yapılması gerekli olan şeyi yani felsefe ve kelâmın birlikte incelenmesini tek başına ortaya koydu ve muhafazakâr hoşnutsuzluk ve tenkitçiliğin saldırısına katlandı. Gazâlî, buradaki keskin zekâlılık ve cesaretinden dolayı her tür övgüye layıktır.

Böylece, *kelâmı felsefeleştirmek suretiyle, kelâmın kemikleşmesine* veya katılaşmasına yardımcı olmuş olması, belki Gazâlî'ye karşı bir itham olarak ortaya konulabilir.² *Kelâmın zayıflatıldığı açıkça ortadır.* Bu zayıflatmanın, *felsefî unsurun gelişmesiyle birlikte olduğu* da hemen hemen yine bunun kadar açıktır. Bununla beraber, yine bu da, daha derin araştırmayı gerektiren bir husustur. Bizzat *felsefenin, zayıflatılan bir âmil olduğunu düşünmenin hiçbir haklılığı yoktur.* Güçlüğün kaynağı, felsefeyle meşgul olan kimselerde olmalıdır. Şimdi bu kimseler, Gazâlî'nin, dünyaperestliklerini tenkit ettiği aynı *dinî aydınlar sınıfıdır.* Bu bakımdan, zayıflatmanın sebebinin aranacağı ilk yer, bu sınıfın tutumları arasında olacaktır. Belki de onlar, kendilerini, *fikhî uygulamalar arasındaki "farklı-*

1 Örnek; Ibn -Taymiyya, *Redd' ala'l-Mantiqiyyîn*.

2 Krş. Gardet ve Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 76, "le conservatisme figé".

lıklar’ın aşırı derecede incelenmesine sevk eden yine aynı sebepler tarafından *felsefe yapmada* da aşırılığa sevk edildiler. Bu inceleme şeklinin gayretli tenkitçisi olan Gazâlî, benzer bir kusurun daha sonra gelişmesi için malzeme sağlamaya katkıda bulunsa bile, ondan sorumlu tutulamaz.

2. BÂTİNÎLERİN MEYDAN OKUMASI

Gazâlî otobiyografisinde Bâtınî görüşleri yalanlamasına biraz önem verdiği halde, onun eserlerinin bu tarafı belki ona göre ikinci derecede bir meseleydi. Bâtınîlikle ilgili incelemesi, İslâmî hayatın çeşitli yönleri hakkında ona bazı şeyler öğretti ve -(Hz.) Muhammed’in, toplumun vahyedilmiş lideri olduğu yolundaki ısrarında olduğu gibi- açık ve kesin itikadî ifadelerine kesin bir vurgu kazandırdı; fakat bu, felsefeyle ilgili incelemesindeki gibi, aynı kişisel sorumluluk ve bağlılığı gerektirmedi; zira onun, Bâtınî olmak için herhangi bir şekilde en küçük bir eğilimi bulunduğu dair hiçbir belirti mevcut değildir.

Onun Bâtınîlik üzerine hücumlarının, bu hareketin zayıflamasına ve mağlubiyetine önemli bir katkısının bulunup bulunmadığını tespit etmek zordur. Öyle görünüyor ki, genel olarak bu *zayıflama*, başlıca, diğer birçok faktörler yüzünden yani:

- Mısır’daki Fâtımîlerden gelen desteğin azalması;
- Fâtımîlerin Mısır’da, Abbâsî halifesini kabul eden memleketlerdekinden dikkate değer ölçüde farklı bir durum ihdas etmeyi başaramamaları;
- Bâtınî hareketin dağlık yerlerde yaşayanlar ve nüfusun nispeten diğer ilkel unsurları tarafından kontrol altına alınması ve bunun sonucu olarak şehirli kitlelerin uzaklaşması;
- Belki de Selçukluların sağlam yönetimi altındaki hoşnutluğun artması yüzündendir.

Bu hareketin, son çare olarak 1092’de Vezir Nizamü’l-Mülk hakkında suikaste teşebbüs etmek zorunda kalması, başarısız olacağını düşünen bir kişinin ümitsizliğine delalet edebi-

lir. Eğer bu böyleyse, o halde, Bâtınî hareket, Gazâlî onun hakkında bir tek kelime bile yazmadan önce zayıflıyordu. Her halükârda, söz konusu olanlar gibi *tartışma içeren yazıların genel fonksiyonu*, hasmını, budalalığı konusunda ikna etmek değildir; bilakis, daha ziyade, birinin kendi tarafındaki kararsızların onun tarafına geçmesine engel olmaktır. Gazâlî'nin kitapları, Abbâsîlerin ve Selçukluların destekçilerinin hem kendilerine hem de kendi amaçlarına güven kazandırdığı kadarıyla, zorbalara karşı *hükûmetin çabalarının bir bölümü*, gerçekten lüzumlu bir bölümü ve böylece de Sünnî İslâm'ın savunmasının gerekli bir bölümüydü.

3. İSLÂMÎ İLİMLER VE TASAVVUF ARASINDAKİ GERGİNLİK

Kendisini felsefe ve kelâm arasındaki gerginliğe maruz bırakırken, Gazâlî'nin İslâm için yerine getirdiği hizmet gerçekten büyük olduğu için, -genellikle kabul edildiğine göre- onun kendisini, isteyerek, tasavvufî hareket ve tesis edilmiş "İslâmî ilimler" arasındaki gerginliğe terk ederek başardığı şeyle bu hizmet daha da öteye götürülmüştür. Bu mesele üzerindeki bu genel -ve muhtemelen haklı- anlayışa rağmen, burada Gazâlî'nin başarısının kesin olarak yerini belirtmek zordur. Tasavvufî hareket ve *resmî aydınlar* arasında şüphesiz gerginlik mevcuttu; fakat aynı zamanda, *resmî aydın sınıfı*nın birkaç mensubu bizzat sûfî idi. Yakından incelendiğinde, sûfiler üzerine yapılan hücumların bazısının da, kelâmî doktrinlerdeki araştırmalarının bazısı *din dışı* olan *tenkitçinin* inancından kaynaklandığı görülür.

Bunlar, meselenin karmaşıklığının belirtileridir; fakat önemli gerginliğin bulunduğundan şüphe edilemez. İlmî uzlet içerisinde incelemek suretiyle, felsefe ile ilgili gerginliğe kendisini isteyerek maruz bıraktığı gibi, Gazâlî, aynı şekilde bu gerginlikle de uğraşmayı arzu etmişti. Fakat o, sonunda, tasavvufun bir *yaşama meselesi* olduğunu ve bir hayat tarzı olarak onu bizzat uygulamaksızın onun hakkında tam bir

anlayışa ulaşamayacağını anladı. Böylece o cesaretle, *müderisliğinden ayrılma kararını* verdi.

O halde, önce onun yaptığıının ve yazdığının tasavvufi hareket üzerindeki etkisini inceleyelim. Daha önce görülmüş olduğu gibi, *Dinî İlimlerin İhyâsı*'nın en ayırıcı özelliği, tasavvufi hayatın temelinin, *amelin dış şekillerinin* (yani görünür yönünün) *yazılı metinlerde* belirtildiği ve "İslâmî ilimler"de sistematize edildiği gibi yerine getirilmesi olduğunu ısrarla belirtmesidir. Hem bir fakih hem de bir süfi olan Kuşeyrî (ö. 1072) gibi bir adamın, kendi zahirî amellerini ifâ'da ihmal olduğunu düşünemediğimiz halde, ona ve ona benzer birçoklarına, muhtemelen bu amellerin ifâsında fazla bir şey var gibi görünmedi; diğer süfiler ise bunlardan tamamen kaçındılar. Gazâlî, bu zahirî amellerin ifâsı hakkında şüphe duyan kişiler için, bu amellerin bir amaca sahip olduğunu kuvvetlice ileri sürer ve o, bu amacın ne olduğunu detaylıca gösterir. Böylece o, tasavvufi hayat tarzının, *şekilsel İslâmî faaliyetlerin ifâsının* bir alternatifi olmadığını, bilakis onların tamamlayıcısı veya mükemmelliği olduğunu ve bu sebepten, onun, bunların yerine getirilmelerini önceden şart kıldığını açıklığa kavuşturdu.

Bu davranışın Gazâlî tarafından ifade edilmesinin tasavvufi hareket üzerinde çeşitli etkilere sahip olduğunu düşünmek haklı görünüyor. Ahlâk kurallarına karşı gelen kesimler, bu *şekilsel faaliyetleri* ihmal ederken, kendilerinin haklı olup olmadıklarını daha ciddi olarak düşünmek zorundaydılar. (Tespit edilmiş) bu şekillere şevksiz olarak riayet eden kimseler, sonunda onların önemini daha derinden ve mükemmel olarak kavrayacaklardı. Bu standart şekillere riayet etme zorunluluğunun farkında oldukları için, tasavvufi hayat tarzını benimsemede tereddüt eden kimseler, *sûfliği uygulamaların, (tasavvuf-ta) şeriatın ifâsının dışta tutulması bir yana, onu önceden şart kıldığını idrak edeceklerdi*. Bilhassa bu son husus, tasavvufi hareketin gelişmesine sebep olmuş olmalıdır. Aynı zamanda o, İslâm toplumunun hayatıyla tamamen bütünleşti.

XII. yüzyıl, bir *din* olarak İslâm'ın en karakteristik özelliklerinden birinin ilk olarak ortaya çıkışına şahit oldu ki, bu,

“derviş düzenleri” veya “tasavvufi tarikatlar”dır ve onların ortaya çıkışından Gazâlî nereye kadar sorumludur, sorusu sorulmalıdır. Bu *tarikatlar*, *ruhsal eğitim* ve *ruhsal disiplin* için ve *mensuplarının dayanışması* için, *kardeşlik teşekkülleri* olarak tanımlanabilir ve bir ölçüde, Hıristiyanlığın manastır düzenine benzer. Zaman bakımından ilk ortaya çıkan tarikatın, 1166'da ölen Abdu'l-Kadir Geylânî tarafından kurulan Kâdiriyye olduğu genellikle kabul edilir. Tarikat kurma hareketi zamanla hızlandı ve bu tarikatların birçoğunun kısmen bağımsız birkaç kolu bulunduğu halde, yeni bir liste yapılsa, hemen hemen ikiyüz tarikat adı sayılabilir.³

XX. yüzyılın başında, daha aşağı tabakadaki Müslümanların büyük bir kısmı, bu tarikatların tam üyesi olmadıkları halde, onlar tarikatlara bağlandırıldılar ve çok sade Kur'anî ibadette eksik olan şey, onlara, tarikatın “zikr”inde verildiği görüldü; zikr, esas ibadetlerden daha hissî, derin hisleri tahrik etmeye daha uygun ve bu küçük grubun sade atmosferinden dolayı, bazı hallerde, belki de çok daha cazip olan bir ibadet veya dinî uygulama şekliydi.

Bu durumda, muhtemel görüldüğü gibi, Gazâlî, bu tasavvufî hareketin daha hızlı gelişmesine katkıda bulunduyorsa ve onu sıradan bir kişinin erişebileceği bir şey haline getirdiyse, o halde, Gazâlî tarikatların ortaya çıkışının esas sebeplerinden biri olarak kabul edilmeyebilir mi?

Bu soru tek bir kelimeyle cevaplandırılmaz. Tarikatların ibadetinin, esas ibadetlerin tamamlayıcısı olmaktan çok, ne ölçüde onların bir alternatifi olduğu henüz araştırılmamıştır; uygulamada o bazen bir alternatif haline gelmişti ve bu, Gazâlî'nin hareket etmekte olduğu istikametın zıddıdır. Ve yine, tarikatların ortaya çıkışı tam bir yenilik değildi. Ruhsal disiplinden ve 800 yılı öncesine kadar geriye giden müşterek bir hayattan edinilen tecrübeler mevcuttu;⁴ bizzat Gazâlî, Tûs'ta, dergâhvârî veya yarı-dergâhvârî bir müessese kur-

3 Louis Massignon'un *El (S)*'deki “Tarika” adlı makalesi.

4 Massignon, *Essai*, 156 vd.

muştı. Tarikatları ayırt eden şey, daha büyük sistemleştirme ve daha büyük devamlılıktı. O halde, olsa olsa Gazâlî'nin, içinden tarikatların doğduğu ruhsal hareketin baş temsilcilerinden biri olduğu kabul edilebilir; fakat ona özel bir sorumluluk atfetmeyi haklı çıkaracak hiçbir delil şimdiye kadar mevcut olmamıştır.

Sonra, Gazâlî'nin "İslâmî ilimler" ve onların taşıyıcıları yani resmî aydınlar üzerindeki etkisi düşünülmelidir. İlk bakışta bu etkinin küçük olduğu görülebilir. fukahâ, bir sınıf olarak var olmaya devam etti ve onların, dünyaperestliği yaygın olarak terk ettiklerine dair hiçbir delil mevcut değildir. Tasavvufî öğreti "İslâmî ilimler" arasına dâhil edilmedi. Gazâlî'nin, "aklî alan"ın üstünde olan "yakîn tecrübe" alanıyla ilgili spekülasyonlarına hiç dikkat edilmedi. Bu hususlarda o, başarısız olmuş gibi görünebilir. Yine de, diğer taraftan, söyleyecek bir şeyler mevcuttur. Onun örneği, bazı aydınlara daha az dünyevî olmayı telkîn etmiş olmalıdır; nitekim zaman zaman, gerçek ıslah etme gayretine rastlanılır. Aydın sınıftaki süfi olmayan kimseler, tasavvuf hakkında daha toleranslı oldular. Muhtemelen, bir süre, "İslâmî ilimler"ın öğretilmesi daha az akademik hale geldi. Bunlar, haklarındaki ilk intibâların, daha sonraki araştırmalar tarafından değiştirilmeye maruz kaldığı meselelerdir; ama onlar, Gazâlî'nin, aydınlar üzerinde etkisiz olmadığını, geçici olarak, telkîn eder.

Neticede, bir bütün olarak İslâm toplumunun hayatına Gazâlî'nin ne ölçüde etki ettiği sorusu mevcuttur. O, ortaya muntazam bir teori koymadığı ve resmî aydın sınıfını ıslah etmediği halde, geniş bir etkiye sahip olmuş gibi görünüyor. Tasavvuf ve "İslâmî ilimler" arasındaki gerginliği büyük ölçüde gidermek suretiyle, o, toplumu, bizzat içinde bulunduğu duruma uygun olan, değiştirilmiş bir düşünme tarzını kabul etmeye daha yakın hale getirdi. Bu değiştirilmiş düşünme tarzı, açık olmaktan çok, onun düşünme tarzından zımnen anlaşıldı. O, bir toplumun hayatında dinin fonksiyonu ile ilgili yeni bir anlayıştı. İlk günlerde olduğu ve bazı dinî aydınların onun yine olabileceğini umduğu gibi, din, artık devlet adamlarının

daha geniş kapsamlı siyasi kararlarında, onların rehberi olmak zorunda değildi.⁵ Bunun yerine, din, sosyal ilişkilerinde ferdin hayatının ruhsal yönü olmak zorundaydı.

Gazâlî, sadece siyasi kararların değil, fakat sosyal hayatın bütün “dış şekilleri”nin de bir kimsenin kontrol etme gücünün ötesinde olduğunu farz etmiş görünüyor ki, sosyal şekillerin bu değişmezliği, şüphesiz, Gazâlî'nin zamanından iki asır kadar önce, Hadislerin tespit edilmesinin sonucuydu. Yaklaşık 850'ye kadar, Müslümanların dinî emellerinin, toplumun İslâmlaştırılmasına doğru büyük ölçüde yöneltilmiş olduğu söylenebilir. Dışta bu başarılıldığında, orada, dinî emeller için yeni bir hedef olarak daha mükemmel karakter güzelliğine ulaşılması ortaya çıktı. Gazâlî burada bir yenilikçi değildi; zira birçok sıradan kimsenin eğilimi zaten bu yönde idi; fakat o, böyle kimselere, emellerinin sağlam olduğunu düşünmeleri için fikrî temel kazandırdı.

Gazâlî, kendisinin, VI. İslâmî asrın “din yenileyicisi” olarak adlandırıldığını düşündü ve daha sonraki birçok, belki pek çok Müslüman, onun gerçekten “o çağın yenileyicisi” olduğunu düşünmüştür. Hatta bazıları, ondan, (Hz.) Muhammed'den sonra en büyük Müslüman olarak söz etmiştir. Başarısı gözden geçirilirken, onun bir sistemleştirciden çok, *peygamber* (imsi bir kişi) olduğu açıklığa kavuşur. Buna rağmen o, sadece bir *peygamber değildir*, fakat en iyisi, onu, *peygamber kabilinden* bir aydın olarak tanımlamaktır. O, arkadaşlarına zamanının en yüksek düşüncesiyle hitap etti. Her şeyden önce, o, dinin ferdiyetçi yönünü, fikren saygın hale getirdi.

Batılı âlimlerin bir hastalık haline gelen ferdiyetçiliğine cazip gelen ve Gazâlî'ye aşırı övgü kazandıran şey, belki onun

5 Şeriatın prensiplerine bağlı kalan bir Halifeliğin yeniden kurulması ümidi, belki Mâverdi (ö. 1058)'nin Institutions of Government (*al-Ahkam as-Sultaniyya*)' sinin arka planındadır; krş. H. A. R. Gibb, (Islamic Culture, XI (1937). 291-302'de; “İran geleneğinde hükûmet” hakkında (Farsça) bir eser, yani: *Nasihât al-Mulûk*, belki doğru olarak, Gazâlî'ye isnat edilir; krş. Fr. Meier, ZDMG. 93 (1939), 395-408. Bu, onun, hükûmet idaresindeki Şeriat iddia etme teşebbüsünü terk etmiş olduğunu ifade eder (F. R. C. Bagley tarafından yapılan bir İngilizce tercüme basılmak üzeredir).

ferdiyetçi görüşe önem vermesidir. Fakat Gazâlî, tam bir ferdiyetçi olmaktan uzaktı. Teorisini kurarken o, bazen şeriatın toplumculuğunu açıkça göz önünde bulundurmayı başaramaz; fakat o, onu, her zaman önceden kabul eder ve uygulamasında *ferdiyetçiliğin ve toplumculuğun gerçek bir kaynaşmasını* ortaya koyar. Bu, onun büyüklük unvanının ve İslâm'ı "yenileme"deki başarısının bir bölümüdür.

Gazâlî'nin hayatının evveliyatında, sıradan kimselerin -aydın liderlerinin başarısızlığına ve bozukluğuna rağmen- o kimselerin kalplerinde çok gerçek bir dindarlığın var olmasına devam ettiğini görürüz. Gazâlî'nin kendi hayatında, biz, büyük dinlerde sık sık fakat önceden bilinemeyecek şekilde vuku bulan, "yeniden-canlanma" veya reformların tek bir insanın kalbinden nasıl kaynaklandığını görürüz.

EK BİLGİ

Gazâlî veya Gazzâlî

Bu büyük kelâmcının “nispeti”nin (yani Gazâlî kelimesinin) imlâsı âlimler arasında asırlardır bir münakaşa meselesi olmuştur; şimdi bu mesele hakkında *muhtemel* bir sonuçtan daha fazlasına ulaşabilmemiz ihtimal dışıdır. Buna rağmen, elimizdeki malzemeye bir kez daha göz atmak yararlı olur.¹

Standart görüş adı verilebilen görüşe göre -ki, İbn Hallikan bu görüşten meşhur olarak söz eder- bu nispet, bir “yün eğricisi” veya bir “eğirilmiş iplik satıcısı” anlamına gelen “gazzâl”dan türetilmiştir. Bu türetmeyi desteklemek için, bir mesleği gösteren böyle bir kelimedenden bir nispet türetme âdetinin Cürçân ve Harizm’de yaygın olduğu kaydedilir. Subkî gibi daha sonraki bir yazar, bu kelâmcının babasının, eğirdiği yünleri küçük dükkânında satan, bir yün eğircisi olduğunu ilave eder.

Alternatif görüş ise, doğru imlânın “Gazâlî” olduğu ve bunun Tûs yakınında bir köy olan “Gazâla”dan türetiliğidir. Bu, en erken kaynakta, yani kelâmcıdan ancak yarım asır sonra ölen Sam’ânî’de bulunur. Ne yazık ki, orada, nispetin müzakeresi dışında, bu köyden bahsedilmediği görülür. Şüphesiz, bu olgu, daha sonra gelen âlimlerin bu konuda şaşırılmasına sebep olmuştur. Lügatçi bir kafaya sahip olan İbn el-Esir, “Gazâlî” imlâsını savunan ilk kişi gibi görünüyor. XIV. yüzyıl ortalarında bu meseleyle yoğun bir biçimde ilgilenildi.

1 “z”yi benimseyenler: İbn Khallikân tarafından nakledilmiş fakat SM tarafından yalanlanmış olan, *es-Sam’ânî* (ö. 1167); *as-Sa’fâdî* (ö. 1363); *Wâfî*, I. 277. 15; *al-Fayyûmî*, (ö. 1368), *al-Misbâh al-Munîr*, Bkz. ag. kelime, GH.Z.L. “zz”yi benimseyenler: *İbn-al-Athîr* (ö. 1234), *Lubâb*, II. Bkz. ag. kelime, (“zz”yi tercih eder, fakat “z”yi de kabul ettiğini söyler); *İbn Khallikan* (ö. 1282), Bkz. ag. kelime.; *Ahmad al-Gazâlî* (“zz” normal, fakat diğeri de mümkündür); *İbn at-Tıftagâ*, (ö. 1301), *al-Fakhrî*, ed. Derenbourg, 206; *İbn al-’Imâd* (ö. 1679); *Şadharât adh-Dhahâb*, IV. 11; *SM* (ö. 1791), I. 18 vd.’da asıl olarak “zz”nin lehinde olan birçok yazarların görüşlerini verir. *D.B. Macdonald*, bu delillerin tam bir müzakeresinden sonra (*JRAS*, 1902, 18-22) bu meseleyi karar vermeksizin terk eder. *C. Brockelmann*, (*GALS*, I. 744 dipnot) “zz”yi tercih eder. Krş. *C. A. Nallino*, *Oriente Moderno*, XV, (1935), 58 vd.’da.

Gazâlî ile ilgili özel bir araştırmaya yapmış ve onun yazılarında ki daha az alışılmış olan kelimelerle ilgili bir lügat hazırlamış olan Feyyûmî, (kelâmcının kızı vasıtasıyla) sekizinci nesilden torunu olan birinin, kendisine, bu nispetin köyden türetilen "Gazâlî" olmasının, bir aile geleneği olduğunu söylediğini iddia etti. Yaklaşık aynı zamanda, allâme es-Safadî, bu hususu naklettiği gibi, ayrıca Gazâlî şeklinin bizzat kelâmcının kendisi tarafından kullanıldığını söyledi. Subkî (ö. 1379) bu meseleyi doğrudan tartışmaz; fakat bu görüşlere, bu kelâmcının babasının bir "gazzâl", (yani yün eğirip satıcısı) olduğu yolundaki kendi iddiasıyla karşı çıkar. Seyyid el-Murtaza'nın, bu kelimenin, müennes isim "Gazâla"dan türeme ihtimalinden söz etmesi, bu nisbetle ilgili problemin devam ettiğini gösterir.

İnanışımın, en muhtemel sonuç olduğunu ortaya koymadan önce, yolda temizlenmesi gereken bazı küçük noktalar mevcuttur:

İlk olarak, bu kelâmcının babasının bir gazzâl olduğu doğru olsa bile, o, bu nispeti açıklamaz; zira o, daha önceki bir kelâmcıya da, yani onun amcasına veya büyük amcasına da isnat edildi;² bu meslek, şüphesiz ailede, miras olarak intikal eden bir meslek olabilir.

İkinci olarak, Cürcân ve Harizm'de, bir meslek isiminden türetilen bir nispetin kullanılışı, belli ölçüde onlara yakın olduğu halde, bu bölgelerin her ikisinin de sınırları içine girmeyen Tûs'ta böyle bir âdetin bulunduğu iddiası için, sadece zayıf bir destektir.

Üçüncü olarak, bir Gazâla köyünden bahsedilmemesi, aslında kesin değildir; zira o köy küçük ve önemsiz veya yok olmuş olabilir; Yakut'un *Mu'cemu'l-Buldân*'ında, Tûs'un Taberan bölgesindeki Huvâr köyünden -ki bu, Gazâlî'nin hocalarından birinin köyüdür- hiç bahsedilmez; Hâlbuki orada, bu isimle anılan diğer birkaç köyden bahsedilir.³

- 2 Subk. Ii. vd. böyle kronolojik deliller, nottan elde edildiği gibi, büyük amcanın daha muhtemel olduğu ifade ederler; fakat D.B. Macdonald'ın bu meseleyle ilgili desteği ("Life", 74 dipnot 2) ikinci derecede bir metne dayanır.
- 3 SM. i. 19 vd. O, Yakut tarafından *Mûcem el-Buldân*'ın iii. Cildinin onuncu sayfasında Abd-Allah b. Muhammed el-Huvârî olarak bahsedilir.

Dördüncü olarak, aşağı soyluluğu îmâ eden bir isimden kaçınmanın (Brockelmann tarafından bahsedilen)⁴ sebebi, birkaç mümkün sebepten sadece biridir; zabıtlığe meyli olan âlimler, bu büyük kelâmcı-mutasavvıfın ailesinin fakirliğini gösteren ifade şeklini tercih etmiş olabilirler.⁵ Bundan başka, bilhassa Bağdat'tan ayrılışından ve bir dereceye kadar gönüllü bir fakirliği kabul etmesinden sonra, kelâmcılarının bizzat kendi soyundan utanmış olacağı ihtimal dışıdır; ayrıca, onun sadece kız evlatları olduğu için, torunları bu ismi taşımadı.

Beşinci olarak, Gazzâlî şekline sahip veya kullanan İran şairlerinin veya diğer kişilerin bulunması, bunun, kelâmcının onu telaffuz ediş şekli olduğunu kesinleştirmez.⁶

Bu küçük noktaların halledilmesiyle birlikte, "Gazâlî"nin daha muhtemel yazım şekli olduğunu iddia etme yolu açıktır. Bu iddia, "okunması zor olanın orijinalliğine hükmetme" prensibiyle bir karşılaştırmaya dayandırılır. Eğer gazzâl'dan türeme o kadar açıksa, niçin diğeri ileri sürülmüş olabilir? Aslında, bunun için sebepler ileri sürülebilir; fakat onların hepsi kesinlikten uzaktır.

Diğer taraftan, eğer biz orijinal şeklin Gazâlî -ki, en eski kaynak bunu ifade eder- olduğunu farz edersek, bunu şüpheli ve ihtimal dışı bulan âlimlerin, onu Gazzâlî'ye değiştirdikleri akla gelebilir. Gazâlî şeklinin daha muhtemel olarak kabulü, (adını bir kadının isminden alması daha az muhtemel olan) Gazâla köyünden türemenin kabulünü gerektirmez. Bu, Sam'ânî'nin sadece temelsiz bir tahmini olabilir; aynı zamanda, bizim bilğimiz, bu isimde bir köyün varlığının imkânsız görülerek bertaraf edilemeyeceği ölçüde zayıftır. Bu bakımdan, çok şey zorunlu olarak kapalı kaldığı halde, sonuç, "Gazâlî" şeklinde yazıp okumanın *lehinde üstün bir ihtimalin* mevcut olduğudur.

4 GALS, i. 744 dipnot.

5 Krş. Muhammed (sav)'in Sahabelerinin bazısının fakirliğinin abartılmaları, EI2, "Ahl al-Suffa" mad.

6 GALS, zikredilen yerde; krş. SM i. 19. 9-14 diğer üç âlim.

KRONOLOJİK TABLO

- **M.S. 1058/(H. 450) Tûs'ta Gazâlî'nin doğumu.**
- Takriben 1069 Tûs'ta tahsile başladı.
- Takriben 1073 Tahsil için Cûrcân'a gitti.
- 1074-1077 Tûs'ta tahsil.
- Takriben 1073 Tahsil için Nîşabur'a gitti.
- 1084 el-Farînazî'nin ölümü.
- 1085 Ağustos Cüveynî'nin ölümü ve Nîşabur'u terk (H.478, IV. ay).
- 1091 Temmuz Bağdat'a vardı (H.484, V.ay).
- 14 Ekim 1092 Nîzamü'l-Mülk öldürüldü (10.IX.485).
- **1091 (sonları)-1094 Felsefe tahsili.**
- 1093 Haziran Nîzamiye'deki vaazlarda hazır bulunma.
- 1091 Şubat Yeni Halife el-Mustazhîr'e yapılan biatta hazır bulunma.
- 1094 Makâsıd'ı bitirdi.
- 12 Ocak 1095 Tahâfüt'ü bitirdi.
- 1095 Şubat Tutuş öldürüldü; Berkiyaruk Bağdat'ta kabul gördü.
- **1095 Temmuz Dilinin tutulması (H.488, VII. ay).**
- 1095 Kasım Bağdat'ı terk etti (H.488, XI. ay).
- 1096 Kasım-Aralık H.489 Haccını yaptı.
- 1097 Haziran Ebû Bekr İbn el-Arabî onu Bağdat'ta gördü (H.490, VI. ay).
- Takriben 1099 Hemadan'dan Tûs'a geçti.
- 1104 Aralık Berkiyaruk öldü.
- 1106 Temmuz Nîşabur'da ders vermeye döndü (H.499, XI. ay).
- Takriben 1108 Dalâletten Kurtuluş'u yazdı.
- 5 Ağustos 1109 (Fıkıh hakkındaki) Mustasfâ'yı bitirdi (6.I.503)
- Takriben 1110 Tûs'a döndü.
- 1111 İlcâm'ı bitirdi.
- **18 Aralık 1111 Öldü (14.VI.505)**

BİBLİYOGRAFYA¹

Bouyges (Maurice), *Chronologie = Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali*, ed. ve güncelleyen M. Allard, Beirut, 1959.

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London).

El¹ = *Encyclopedia of Islam*, Birinci basım, Leiden, 1913-1942.

El² = *Encyclopedia of Islam*, İkinci basım, vol. I, 1960.

El(S) = El'in *A Shorter Encyclopedia of Islam* veya *Handwörterbuch des Islam* şeklinde yeniden gözden geçirilmiş hali.

Faith and Practice: Bkz. al-Ghazâlî.

GAL = Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, İkinci basım, Leiden, 1943-1949.

GALS = Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Birinci basım, Supplementbände, Leiden, 1937-1942.

al-Ghazâlî

Arba'in = K. *al-Arba'in*, Cairo, (1925)/1344, ("Kırk Kitap")

Faith and Practice = *The Faith and Practice of al-Ghazâlî*, London, 1953; *Munqidh* ve *Bidâyat al-Hidâya*'nın W. Montgomery Watt tarafından tercümeleri; parantez içerisindeki numara kullanılan Arapça metnin sayfa numarasını verir.

Faysal = *Faysal et-Tafrîqa bayn al-Islam wa-'z-Zandaqa; al-Jawâhir al-Ghawâlî'nin* içinde, Cairo, (1934)/1353. ("İslam ve İnançsızlık arasını ayırmak için Kesin Prensiptir")

ID = *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, Cairo, (1898)/1316. ("Dini İlimlerin İhyâsı"), Ayrıca Bkz. *Vivification*.

İlcâm = *İlcâm al-'Awâmın 'an 'İlm al-Kalâm*, Cairo, (1932)/1351. ("Kelâm İlminden Avamın Men Edilmesi")

Iqtisâd = *al-Iqtisâd fî-l-'Itiqâd*, Cairo, tarihsiz, (? yaklaşık 1948). ("İtikadda Orta Yol"); Dr. İ. A. Çubukçu ve M. Atay tarafından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, XXXIV, olarak 1962'de Ankara'da tenkitli bir basım neşredilmiştir.

Maqâsid = *Maqâsid al-Falâsîfa*, Cairo, (1912)/ 1331. ("Filozorların Amaçları")

Maqsad = *al-Maqsad al-Asnâ Sharh Asmâ' Allâh al-Husnâ*, Cairo, tarihsiz.

Mihakk = K. *Mihakk an-Nazar fî-l-Mantiq*, Cairo, tarihsiz. ("Düşünmenin Mihenk Taşı")

1 Bu bibliyografya en sık başvurulmuş eserleri ve kullanılan kısaltmaları içerir. Diğer bibliyografik teferruatlar dipnotlarda mevcuttur.

Mishkât = *Mishkât al-Anwâr*, Cairo, ("Işıkların Konulduğu Oyuk"); parantez içindeki rakamlar W. H. T. Gairdner tarafından Londra, 1924 İngilizce tercümesindeki sayfaları gösterir.

Mi'yâr = *Mi'yâr al-'Ilm*, Cairo, ("İlmin Ölçüsü")

Mizân = *Mizân al-'Amal*, Cairo, (1910)/1328. ("Amelin Kriteri")

Munqidh = *al-Munqidh min ad-Dalâl*, Damascus, (1939)/1358. ("Dalâletten Kurtuluş"); Bu, *Faith and Praticce*'in içinde tercüme edildi.

Mustaz'hiri, Bkz. Goldziher, *Streitschrift*.

Qistâs = *al-Qistâs al-Mustaqîm*; *al-Jawâhir al-Ghawâlînin* içinde, Cairo, (194)/1353. ("Doğru Ölçüt")

Tahâfut = *Tahâfut al-Falâsîfa*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1927. ("Filozofların Tutarsızlığı")

Vivification = *Ih'yâ 'Ouloûm ed-Dîn ou Vivification des Sciences de la foi*, Analyse et Index par G. H. Bousquet, vs. (Paris, 1955) –atıf paragraflar vasıtasıyla.

Goldziher (Ignaz)

"Stellung" = "Die Stellung der Alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften", (*Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1915, phil.-hist. Kl., no.8).

Streitschrift = *Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinîja-Sekte*, Leiden, 1916; şerhiyle birlikte *Mustaz'hiri*'nin kısaltılmış basımı.

Hujw. veya Hujwîrî = Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb*, R. A. Nicholson tarafından tercüme edildi, İkinci basım, London, 1936, vs.

Ibn-al-Athîr = *id.*, *al-Kâmil fî-t-Ta'rikh*, Cairo, tarihsiz (yaklaşık 1950); Hicrî yıl atıflarda genellikle verilir.

Integration—Bkz. W. Montgomery Watt.

Jabre (Farid)

"Biographie" = "La Biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des Tabaqât de Sobki". (*Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, I [1954], 73-102)

Certitude = *La Notion de certitude selon Ghazali*, Paris, 1958.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*.

al-Juwaynî, *Irshâd* = *el-Irchad*, Fransızcaya tercüme ve yayınlayan, J. -D. Luciani, Paris, 1938; (İlk atıf Arapça metnedir). ("Doğru Rehber")

Macdonald (Duncan Black), "Life" = "The Life of al-Ghazzâlî with special reference to his religious experience and opinions", *Journal of the American Oriental Society*, XX, (1899), 71-132.

Massignon (Louis)

Essai = *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (ikinci basım), Paris 1954.

Passion = *La Passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922)

Nizâm-al-Mulk, *Book of Government* = *The Book of Government or Rules for Kings*, Hubert Darke tarafından *Siyâset-nâme*'nin tercümesi, London, 1960.

SM = as-Sayyid Murtadâ, *It'hâf as-Sâda*, Cairo, (1893)/ 1311, (İhyâ üzerine bir şerh).

Smith, M. = Margaret Smith, *al-Ghazâlî the Mystic*, London, 1944.

Subk. = as-Subki, *Tabaqât ash-Shâfi'iyya al-Kubrâ*, Cairo, (1906)/1324.

Vivification, —Bkz. al-Ghazâlî

Watt (W. Montgomery)

"Authenticity" = "The Authenticity of the Works attributed to al-Ghazâlî", *JRAS*, 1952, 24-45.

"Integration" = *Islam and the Integration of Society*, London, 1961.

"Political Attitudes" = "Political Attitudes of the Mu'tazilah", *JRAS*, 1963.

"Shî'ism" = "Shî'ism under the Umayyads", *JRAS*, 1960, 158-172.

"Study" = "A Study of al-Ghazâlî", *Oriens*, XIII/XIV, (1961), 121-131.

ZDMG = *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*.

DİZİN

A

Abbâsî/ler 23, 24, 26, 32, 39,
55, 93, 94, 101, 105, 115,
125, 140, 188, 189 ~ Ha-
lifeliği 60 ~ İmparatorluğu
93

Abdu'l-Kadir Geylânî 191

âbit 61

Acem 33, 34

Adud ed-Devle 45, 62

Afganistan 25, 26, 121

Ahd-ı Cedîd 17

âhiret hayatı 170 ~ mutluluğu
151, 178

ahlâk 83, 84, 166, 178, 190 ~
ilmi 83, 84 ~ -î meseleler
167 ~ -î üstünlük 54

Ahmed 34

Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî
44

Ahmed b. Hanbel 117, 118, 123,
147, 176

Ahmed er-Razakânî 150

akıl 66, 67, 68, 80, 108, 117,
145, 165 ~ yürütme 85,
97, 158 ~ -la güvensizlik
141 ~ -lı tenkit 74 ~ -lın
üstünlüğü 50 ~ -lın yeter-
sizliği 71

akli 59 ~ alan 192 ~ kavrayış 58
~ -lik 70

Alamut Kalesi 90, 95

âlemin kadim olduğu iddiası 75

Ali 92, 94, 104, 105, 120

Ali b. İsa 45, 118, 119

Âlim 124

Allah 53, 67 ~ aşkı 119, 144 ~
ve insan ilişkileri 136 ~ 'ın
adaleti 105 ~ 'ın aşkınlığı
145 ~ 'ın içkinliği 145 ~
'ın iradesi 106 ~ 'ın kud-
reti 106 ~ 'ın sıfatları 77,
109, 110, 136

Alparslan 28, 122

Amuderya Nehri 25

anlama 58

Antakya 41, 42

Antik Çağ 8

antropolog 10

antropoloji 78

antropomorfik 164

antropomorfist 76, 138

antropomorfizm 165

Arabistan 21, 28

Arabistan Vahhâbileri 141

Arap/lar 23, 28, 40, 44, 78, 92,
104, 107 ~ aristokrasisi
55 ~ bilgi (ilim) anlayışı
173 ~ fetihleri 41 ~ gra-
meri 36 ~ mirası 106 ~
Müslümanlar 22, 23 ~ ol-
mayan Müslümanlar 23,
29, 80 ~ üstünlüğü 107
~ -İslâm bilgi anlayışı 174
~ -ların filozofu 44 ~ -lık
115

Arapça 40, 41

âraz 138

ârif 61

Aristo 40, 42, 45, 84 ~ mantığı
52, 83, 87, 133, 140

Aristocu 52

aristokrat 24
 asâlet 55
 askerî kuvvet 31
 assassins 95
 astroloji 42, 68
 astronomi 42, 44, 68
 aşırı rasyonalizm 141
 aşkın 19 ~ değer 19 ~ güç 69
 Ateist filozoflar 94
 Avicenna 46, 58
 Avrupa 30, 44, 68

B

Bağdadi 183
 Bağdat 26, 27, 34, 37, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 60, 66, 72, 94, 98, 99, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 131, 133, 140, 143, 148, 154, 155, 156, 159, 161, 162 ~ Buveyhî Hanedanı 94 ~ fukâhası 131 ~ Mütezilîleri 60
 Bahreyn Karmatileri 93
 basar 77
 Basra 39, 40, 44, 104, 114 ~ Körfezi 93
 Batı ~ Hıristiyan dogmaları 113 ~ medeniyeti 141
 bâtın 96
 Bâtını/ler 18, 32, 65, 84, 85, 87, 89, 90, 93, 94, 95, 98, 99, 101, 121, 155, 157, 158, 159, 180, 181, 186, 188 ~ -lik 91, 149, 151, 157, 188
 beden 77
 Berberî 22
 Berkiyaruk 155, 156
 Bermeki 24, 40

beşerî ~ hürriyet 105 ~ irade 76, 145
 beyt el-hikme 40
 bilen 8, 9
 bilgi 52, 58, 66, 124, 184 ~ anlayışı 171 ~ sosyolojisi 8, 9, 10, 14, 103 ~ teorisi 59 ~ -kritiği 66
 bilim 40 ~ adamı 17 ~ dili 19
 bilimsel ~ dünya görüşü 107, 110 ~ lûgat 41
 bilinen 8, 9
 Bir 98
 Birinci Muallim 45
 Bizans 49 ~ İmparatorluğu 21, 40, 116
 Bohtışu 39, 41
 Buhârâ 25, 60
 Buhârî 147
 burs 37
 Buveyhî İmparatorluğu 27
 Buveyhîler 27, 45, 60, 62, 94, 120, 121, 148, 177
 bütünleşme 18
 büyük günah 104, 130
 Büyük İskender 79

C

cedelci Kelâmcılar 68
 Cehennem 96, 104, 152, 154
 Cennet 96, 99, 144, 145, 151, 170 ~ saadeti 134
 Cevher 138
 cisim 74
 cismanî haşır 75
 cismanîlik 166
 Cuma hutbeleri 121
 Cündî Şapur 39, 42 ~ 'un tıbbî geleneği 41
 Cüneyd 145, 147

Cürcân 35, 36, 60, 61
 Cüveynî 35, 37, 38, 69, 80, 131,
 132, 135, 136, 137, 138,
 139, 149, 187
 cüz'iler 75, 76, 77

D

Dâ'üd b. Ali 119
 dâiler 93
 daimi iyi 52
 dalâlet 183
 değer 16, 103, 109
 değişim 17
 değişmeyen formlar dünyası 49
 demokratik 116
 devlet 49, 54 ~ adamları 61 ~
 memurları 47 ~ sistemi
 61
 Deylem 27
 din 18 ~ öncesi 78 ~ yenileyicisi
 163 ~ ilmi 47
 dinamik ~ İslâm toplumu 29 ~
 karizmatik lider 104, 108
 ~ karizmatik toplum 104
 dindar muhalefet 108, 115
 dinî ~ baskı 22 ~ bilgi 128 ~ bir
 toplum 141 ~ eğitim 35 ~
 ilimler 125, 153 ~ kriz 28
 ~ tecrübe 77 ~ uyanış ha-
 reketi 71
 dogma 112, 113, 114, 133 ~ -la-
 rın taşıyıcıları 114
 dogmatik 107
 doğa bilimi 83
 Doğu İran 25, 121
 doktor 42, 45, 46, 47
 dualist 79, 94 ~ görüş 77, 78
 dualizm 145
 Duncan Black Macdonald 155
 duygu 66 ~ tecrübesi 19

dünyanın sonu olmadığı 75
 dünyaperest 181 ~ âlimler 127
 ~ -lik 146, 147, 148, 149,
 154, 170, 187, 192
 düşünme 97

E

E. Durkheim 10
 ebedî mutluluk 29
 Ebü Ali İbn el-Velid 47, 122
 Ebu Cafer el-Haşimî 123
 Ebu Hâmid el-Gazâlî 34
 Ebû Hatim b. Hâmûş 121
 Ebû Hayyân et-Tevhîdî 46
 Ebû İshak eş-Şirazî 123
 Ebu Nasr el-Kuşeyrî 123
 Ebû Nasr es-Sarrâc 181
 Ebû Sehl en-Nevbahtî 119, 120
 Ebû Süleyman el-Mantikî es-Si-
 cistânî 42, 45, 61
 Ebu Tâlip el-Mekki 126
 Ebû Yezîd el-Bistâmî 145
 Ebû'l-Hasan 47
 Ebû'l-Hasan Sâid Hibâtallah 47
 Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî 123
 Ebûl-Maâlî el-Cüveynî 37
 Edebiyat 45
 Ehl-i Beyt 105
 Ehl-i Kitap 111
 Ehl-i Sünnet 106
 ekonomik faktörler 15
 Emevî/ler 23, 26, 28, 55, 104,
 105, 108, 114, 115, 125
 empiristler 8, 10 ~ empirizm 9
 en üstün lider 54, 55, 56, 91
 Engels 97
 entelektüel kültür 31
 Eski İskenderiye Üniversitesi 44
 eski Yunan eğitim sistemi 48
 Esrar-keşler 95

Eş'arı/ler 32, 82, 110, 111, 118,
121, 122, 123, 124, 131,
135, 146, 166, 167 ~ eko-
lû 134 ~ kelâmcılar 131
~ kelâmı 122, 186 ~ -lik
110, 148, 166
Ezher Üniversitesi 48

F

Fahrü'l-Mülk 156, 158, 163
fakih 103, 124, 125, 181
Fârâbî 43, 45, 46, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 69, 80,
108
Farid Jabre 13, 155, 156, 157,
158
Fârisî 23, 33, 179
farklı ~ kültürler 18 ~ sosyal sı-
nıflar 18
Farmazi 150, 154
Farsça 42
Fâtıma 105
Fâtımî/ler 26, 46, 92, 93, 94, 95,
109, 188 ~ casusları 93 ~
politikaları 60 ~ -İsmâîlî
propaganda 60
faydacı imamet 100
fazilet 84
felsefe 43, 44, 45, 46, 47, 48,
53, 63, 67, 68, 70, 74, 87,
107, 108, 111, 133, 136,
149, 150, 185, 187, 189 ~
eğitimi 41
felsefî ~ ahlâk 83, 84 ~ akıl 70 ~
gelenek 41 ~ hareket 41,
42, 43, 45, 48 ~ hayat tar-
zı 62 ~ ilimler 82 ~ kelâm
84 ~ olan 80 ~ teoloji 107
ferd 78
ferdî zorunluluk 129

Ferisiler 17
Ferisizim 18
fetih 21, 28, 30
fikhî ekoller 122
fikhî mezhep/ekoller 36, 122
fıkıh 36, 103, 132, 140, 146,
150, 153, 179, 180 ~ usu-
lû 133
fikirler 49 ~ -in fonksiyonu 15 ~
-in taşıyıcısı 17
fikrî mesele 108
filozof 16, 18, 32, 39, 43, 46, 47,
53, 57, 58, 59, 65, 69, 74,
81, 93, 139, 140, 150 ~
zihinli bilim adamı 16 ~
-fizikçiler 83 ~ -hüküm-
dar 49 ~ -krallar 172 ~
-un görevi 57
Firdevsî 33
fizik 83, 85
Francis Bacon 8
Fudayl b. 'İyâd 125
fukahâ 43, 48, 53, 57, 58, 60,
62, 69, 71, 81, 85, 96, 97,
99, 101, 108, 109, 111,
118, 119, 121, 125, 128,
146, 147, 175, 180, 181,
183 ~ sınıfı 48 ~ -nın gö-
revi 57

G

gayri şahsî 79
Gazala 34
Gazne 25, 46, 121
Gaznelî Mahmud 25, 33, 121
Gaznevîler 25
geçici şeyler 52
geleneksel Arap politik fikirleri
24
geometri 87

George 39
 gerçeği kavrayış 59
 gerginlik 18
 gizlenmiş imam 101
 gizli ~ anlam 96, 97 ~ imam 95
 Gnostik 29
 Goldziher 158
 Görme 109
 Grek fikirleri 40
 günahkâr hükümdarlar 31
 Güney Afganistan 25
 Güney İran 25, 95

H

Haçlılar 161
 Hadis 29, 30, 35, 36, 38, 45, 47,
 96, 97, 101, 106, 107,
 112, 126, 132, 140, 144,
 147, 164, 165, 173, 176,
 178 ~ tenkit sistemi 30
 Hadisçi 57, 107, 132, 165 ~ ha-
 reket 108, 110
 Hadislerin tenkidi 106
 hakikat 9, 10, 63, 65, 71 ~ -in
 nihâi mahiyeti 109
 hakkında bilgi 182, 183
 halef 56
 halife 22, 24, 27, 55, 100
 halifelik 22, 23, 31, 53 ~ iddiası
 26
 halk-adamı 143
 Hallâc 118, 119, 120, 145, 147
 haller 144
 Hanbeli/ler 32, 110, 118, 121,
 122, 123, 124, 131, 165,
 176, 187 ~ kelâm ekolü
 140
 hanedanlar 25, 26, 33
 hanımlar 159
 Hâricî/ler 104, 105, 114

Haris b. Es'ad el-Muhâsibî 126
 Hârizm 46
 Harran 41, 42, 44
 Harun Reşid 40, 115, 126
 Hasan b. Sabbah 95, 97, 100
 Hasan el-Basrî 144
 hastane 41
 Hâşim Kabilesi 105
 Haşşâşiler 98, 99 ~ haşşâşin 95
 ~ Haşviyye 164, 165
 hata 8, 10
 Hatib el-Bağdâdî 122
 Hatîm el-Asamm 126
 hayal etme 58
 hayalgücüyüyle anlama 58
 Hayat 109
 Hazar denizi 27, 35
 hekim 58, 70
 Helenist 49
 Helenistik kültür 79
 Helenizm 18
 Hemedân 60, 162
 Herat 37
 Hristiyan 29, 42, 43, 47, 63,
 111, 129, 138, 159, 170,
 175 ~ mistik geleneği 144
 ~ okulları 39, 40 ~ -lık 43
 hırs 170
 hikmet ~ evi 40 ~ sahibi 56
 Hind 46
 Hindistan 25, 26, 79, 121, 145
 hissi arzular 52
 Horasan 25, 27, 95, 123, 162
 hukuk 147
 hukukî prensipler 90
 Huneyn b. İshak 40, 41
 hükûmet 97, 114, 116, 122, 131
 hükümdar 32, 97, 108
 hür irade 108
 hürriyetçilik 145

I-İ

İrak 21, 27, 144, 162

İrak Yahudileri 22

ışık 75

ibadet 168

İbn Abbâd 46

İbn Âkıl 122, 123

İbn Ata 119

İbn Cezle 47

İbn el-Esir 158

İbn el-Furat 118, 119

İbn Fürekan 121

İbn Hammar 46

İbn Hindü 46

İbn Karnîb 44

İbn Nedîm 45

İbn Râk 26, 27

İbn Rıdvan 47

İbn Rüşd 186

İbn Sinâ 46, 52, 58, 59, 60, 61, 69

İbn Teymiyye 140

İbn Tufeyl 186

İbrahim 86

iç tecrübe 144

içtihat 97

idareciler 108, 119, 129

ideal devlet 49, 57, 172

idoller doktrini 9

ihtida 21, 29, 30, 32

İhvan es-Safa 93, 94

iki tanrı 74

ikinci lider 57, 59

İkinci Muallim 45

ikinci reis 56

iktidar savaşı 24

ilahî 109 ~ dünya 52 ~ hikmet 60 ~ kudret 105 ~ vahiy 28, 31

ilâhiyat eğitimi 11

ilham 75

ilim 77, 109 ~ adamı 124, 126

ilk ~ felsefe 53 ~ ilahî krallık 54 ~ prensipler 65 ~ reis 55, 56 ~ zâhidâne temayüller 146

ilm 124

imam 91, 95, 96, 97, 158

İmâmî Şîi 119

İmâmîler 120

İmâmîye 120, 122

İmâmü'l-Haremeyn 37

iman 168 ~ -ın ikrarı 168

İnanç 134

İncil 111

insan ~ hayatı 19 ~ hayatının yeri 15 ~ -ın hürriyeti 105

inziva 146

irade 76, 77, 109

İran 25, 27, 32, 33, 35, 95 ~ İmparatorluğu 21, 90 ~ istibdâdı 30 ~ milliyetçileri 94 ~ milliyetçiliği 33 ~ Nesturîleri 39 ~ Rönesansı 32 ~ ruhu 33 ~ siyasi geleneği 115

İranlı 46 ~ Müslümanlar 32

İsfahan 60

İskender 62

İskenderiye 41 ~ 'nin felsefî geleneği 41

İslâm 168 ~ Devleti 106 ~ dünyası 39 ~ düşüncesi 110 ~ eğitim sistemi 125 ~ felsefesi 47, 52 ~ halifeliği 21 ~ hukuk düşüncesi 148 ~ hukuku 46, 121, 125 ~ İmparatorluğu 21, 29, 48, 125, 146 ~ kelâmcıları 43, 53 ~ kelâmı 39, 67, 69,

- 103, 110, 139, 141, 146,
187 ~ kültürü 107 ~ me-
deniyeti 33 ~ toplumu 28,
39, 52, 104, 146 ~ toplu-
munun kalbi 147
- İslâmî ~ bilgi anlayışı 171, 173
~ bir doktrin 122 ~ devlet
58, 69, 90 ~ fikirler 40 ~
hukuk 115, 147 ~ ilim-
ler 53, 81, 82, 189, 190,
192 ~ ilimler eğitimi 36 ~
kavrayış 174, 175, 181 ~
kelâm ekolleri 107 ~ mis-
tisizm 144 ~ prensipler
24, 28, 30
- İslâmiyet 90
- İsmâîli/ler 32, 60, 82, 90, 91,
92, 93, 95, 96 ~ hanedanı
92 ~ öğreti 97
- İsmâîlilik 82, 89, 92, 95, 97, 186
- isnad 106
- İspanya 26, 186
- istibdâd 108
- isyan 104
- İşitme 109
- İtikat 134
- iyi vezir 45
- izafî hakikat 58
- J**
- Julius Obermann 13
- K**
- Kâbil 25
- kabile 24, 29
- kabile sistemi 28
- Kâbus 61
- kader 108 ~ problemleri 105
- kadılar 155 ~ kadılık 125
- Kâdiriyye 191
- Kahire 47, 48, 60, 93
- Kant 9
- karizma 120
- karizmatik 55 ~ İslâm toplumu
29 ~ lider 79, 92, 95, 105,
117 ~ toplum 23, 29, 105,
107, 117
- Karl Mannheim 10
- karmaşık fikirli 70
- kâtip 47, 108, 111, 116, 117,
119 ~ sınıfı 47 ~ -filozof-
lar 48
- kavrayış 18
- kelâm 35, 53, 67, 70, 74, 77, 81,
83, 84, 87, 103, 107, 109,
122, 132, 133, 134, 146,
149, 150, 153, 175, 178,
185, 189, 201 ~ ekolleri
111
- kelâmcı 32, 35, 37, 38, 43, 44,
65, 70, 77, 87, 104, 109,
112, 114, 133, 140, 185,
187
- kelâmî ~ ekoller 110, 122 ~ gö-
rüşler 81, 114 ~ ihtilaflar
116 ~ tartışma 96, 111 ~
uzlaşmalar 116
- Kerramiler 165
- kesinlik 66
- Khrushchev 97
- Kiptice 41
- kıyamet günü 101, 106, 126,
151, 157
- kıyas 68, 85, 86, 133, 158 ~
mantığı 138, 187
- Kindî 44, 50, 52, 53
- kişisel tecrübe 151
- komutanlar sülalesi 27
- Kubbetü's-Sahra 160
- Kudret 109

Kudüs 160, 161, 167 ~ Hıristi-
yanları 22
Küfe valiliği 44
kumandanlar 31
Kundûri 121
Kur'ân 35, 36, 69, 86, 87, 96,
97, 105, 107, 108, 109,
112, 132, 140, 144, 175,
178 ~ 'ın yaratılmamışlığı
113 ~ 'ın yaratılmışlığı 96,
108, 109, 112
Kur'ânî - kategoriler 80 ~ olan
80 ~ prensipler 96
kurtarıcı fırka 29
kurtuluş 134
kuruntunun kaynağı 9
Kuşeyrî 124, 146, 150, 179, 190
Kuzey Afrika 21
külliler 76

L

Lenin 97
Louis Massignon 118, 119, 145,
146

M

mağara istiaresi 49
mahlûk 109
makamlar 144
manastır 159, 191
manevî güç 145
Mani 32
Maniheizm 32, 47, 48, 111
Mansûr 39, 42
mantığın teorileri 68
mantık 47, 81, 82, 83, 84, 85,
99, 100, 133, 139, 140,
187 ~ -cı 45, 61, 68 ~ -sal
kıyas 80
Margaret Smith 13

Marks 97
Marksist 19, 97
matematik 43, 82, 83
Mâturîdî 110, 111 ~ -lik 110
Maurice Bouyges 133, 167
Max Scheler 8
Max Weber 10
Me'mun 40, 42, 43, 60, 69, 110,
111
Medenî toplum 54
Medine 21, 28, 34, 114, 115
medrese 37
Mekke 28, 34, 160, 169
Melikşah 28, 89, 131, 155
Mes'ûdî 155
Meşhed 34
meşrutiyetçi 119 ~ blok 108, 117
metafizik 53, 83, 150, 187 ~ -sel
68
mevâlî 23
mevzu 106
Mezdekî 90
Mezopotamya 21
Mısır 21, 26, 41, 60, 91, 92, 94,
95, 109, 161, 186, 188
Mihne 109, 116, 147
milliyetçilik 33
mirâc 160
Miskeveyh 46, 66, 69
mistik tecrübe 144, 157
mistik-münzevî hareket 143
modern bilim 79
monistik 77, 78
monizm 145
mucize 67, 76, 111
muhafazakâr kelimacılar 43
Muhammed (Hz.) 13, 21, 28, 29,
34, 56, 57, 60, 78, 101,
105, 121, 144
Muhammed b. Dâ'ud 119

Muhammed b. Zekeriya er-Râzi
42

Muhammed'in halefi 22

Muktedî 123

Mustazhir 94, 98, 100, 131

Mustazhiri 98

Musul 37, 41

mutasavvıf 143, 145, 146, 177

Mütezele 81, 96, 105, 107

Müteziî 43, 46, 53, 60, 69, 77,
108, 109, 110, 111, 117,
118, 122

mutlak hakikat 58

mutlakîyetçi 119

Mümin 168

Mürçiîler 115

Müslim 147

Müslüman ~ filozoflar 44 ~ Türk-
ler 33

müspet bilim 68

müstebit blok 108, 120

müstensih 46

mütekellimün 107, 175

mütercim 40

N

nazar 97

Nemrud 86

nihai hakikat 76, 77, 79, 110

Nişabur 25, 31, 35, 36, 37, 38,
131, 149, 150, 156, 161,
162, 163

Nizamiye 122, 123 ~ Medresesi
37, 122, 131

Nizamü'l-Mülk 28, 37, 71, 89,
90, 91, 93, 94, 95, 98,
122, 123, 124, 131, 148,
150, 156, 158, 162, 188

Nizâr 95

nübüvvet teorisi 58, 59

O-Ö

obje 8, 9

ontolojik esas 19

orta 84

Orta Asya 21

Orta Çağ Avrupası 186

Orta Doğu 23, 30, 106, 108 ~
'nun kültür mirası 107

Osman 104

Osmanlı İmparatorluğu 23

otokratik 116 ~ blok 117

otoriter öğretim 89, 95, 99

Ömer 125

P

parçalanma 21, 30, 33

Pencap 21

peygamber 51, 56, 59, 67, 69, 83
~ lider 16 ~ -devlet-adamı
81 ~ -filozof 55, 56 ~ lik
53, 136, 151

Peygamber'in Sünneti 107

Platon 8, 9, 49, 172 ~ felsefesi 66

Platonculuk 51

Platonik 8, 58 ~ gelenek 10

politika 49, 53

pozitivizm 9

pragmatizm 11

pratik 16

Preneler 21

Proclus 50

psikoloji 79

R

Rafiziler 122

rahipler sınıfı 32

rasyonalistler 9

rasyonalizm 8, 9

rasyonel anlayış 58 ~ arzu 52 ~
delil 67, 165 ~ düzen 77

~ kelâm 35, 67, 70, 110
 ~ kelâmcılar 139 ~ teoloji
 107, 122
 râvî 106
 Râzî 44, 50, 52, 53, 54 ~ 'nin Pla-
 tonculuğu 51
 Rey 44, 46, 121, 126
 rey 97
 Rhazes 44
 riyakârlık 170
 ruh 52, 53, 74, 77, 80 ~ kavra-
 mı 50
 ruhani (kiliseye ait) ~ müessese
 43 ~ dirliş 77 ~ rehberler
 170
 ruhban sınıfı 115
 ruhi çöküntü 143
 ruhların ölümsüzlüğü 77
 ruhsal güc 144
 Rusya Marksizmi 97

S-Ş

Sâbiiler 42
 saf inanç 179
 Saffâriler 25
 sahih 174, 175 ~ Hadisler külli-
 yatı 147, 174
 Sâ mânî/ler 25, 33, 36, 46
 sapma 145, 146
 saray erkânı 24, 108
 Sâsânî 47, 90 ~ İmparatorluğu
 115
 Scheler 10
 Selçuklu hükümeti 148
 Selçuklular 25, 27, 28, 33, 34,
 37, 82, 89, 94, 97, 121,
 131, 148, 189
 Selef 164
 semavî varlıkları 75
 sembolik 80

Semer kand 21, 25, 27, 46
 semi 77
 Semitik 77
 Sencer 162
 Seyf ed-Devle 43, 45
 sezgi 16 ~ -ci aydın 16 ~ -ciler 17
 ~ -sel olma 16
 sınıfsız toplum 19
 Sicistan 25
 sihir 111
 sistemleştiriciler 17
 sistemleştirme 16
 siyaset 53, 58, 59, 83, 109, 124
 siyasi 115 ~ güç 27 ~ hayat 179
 ~ istibdad 92 ~ mesele
 108 ~ mücadele 119
 skolâstik 177
 sorumluluk 105
 soruşturma 118, 147
 sosyal ~ ahlâk 90 ~ arzular 49 ~
 düzenleme hareketi 17 ~
 ilişkiler 10 ~ kargaşa 28 ~
 kriz 28 ~ olgular 49
 Stalin 97
 Subuktigîn 25
 sudûr 52, 53, 55, 76, 98
 sûfî/ler 32, 34, 65, 83, 133, 143,
 146, 159, 177, 179, 180,
 181, 183, 189, 190 ~ ha-
 reket 148 ~ -lik 71, 149
 sultan 26
 Suriye 21, 27, 43, 143, 160
 sûje 8, 9
 Süleyman Mabedi 160
 Sünnet 108
 Sünnî 56, 91, 96, 105, 110, 119,
 120, 121 ~ fukahâ 90,
 148 ~ İslâm 91, 97, 185,
 189 ~ kelâm 135 ~ -lik 82,
 101, 121

Süryani bilimi 41
 Süryanice 40, 41
 Şâfiî 106, 146, 147
 Şahnâme 33
 Şam 159, 161, 162
 şehitlik 99
 şeriat 24, 29, 32, 47, 181, 184, 190
 Şerif Ebu Ca'fer el-Haşimî 122, 123
 Şii/ler 55, 60, 79, 82, 104, 105, 108, 114, 115, 117, 119 ~
 Buveyhî 148 ~ İslâm mezhepleri 32 ~ -lik 92, 94, 95, 101, 108
 şiir dili 19
 Şuûbiye 32, 107
 şüpheci 74, 150 ~ -lik 65, 74

T

tabiat ~ bilgini 44 ~ bilimciler 93
 tabii din 63
 tafavvufî hareket 125
 Tâhirîler 25
 Tahran 45
 tahrif 111
 taklid 179 ~ taklidi 59
 takvâ 144
 Talimiler 89, 95, 98, 99, 100
 tanıyarak bilme 182
 tarafsızlık 18
 tarih diyalektiği 19
 tarihçi 10
 tasavvuf 61, 66, 144, 146, 149, 150
 tasavvufî ~ gelişme 147 ~ hareket 189, 190, 191 ~ öğreti 192 ~ tarikatlar 191 ~ tecrübeler 181
 Teberistan 61

teemmül 180
 tefsir 85
 tekke 162
 teolog 16 ~ teoloji 132
 teori 16
 tercüme 41 ~ çalışmaları 42
 teşbih 165
 tıbbî ~ öğretim 41 ~ tedavi 42
 tıp 40, 68
 toplum 10, 78 ~ -bilgi (ve fikir) ilişkisi 10 ~ -sal zorunluluk 128, 129
 Tuğrul Bey 121
 Tunus 26, 92 ~ Fâtımîleri 60
 Turan 33 ~ akınları 33
 Tûs 34, 35, 36, 38, 149, 150, 162, 163, 191
 Tûsî 34
 tutkular 52
 Tutuş 155
 Türk 27, 33, 121
 Türkistan 45

U

ulemâ 108

V

vahiy 80, 108, 110, 117, 145 ~ şekli 107 ~ edilmiş kanun 24, 153, 169
 varoluşçuluk 141
 vasita olma 16
 vatandaş 23
 vecd 151, 170, 183 ~ halleri 170
 velî 104 ~ -nin vukûfu 183
 veraset 55
 vergi 22
 vezir 26
 vicdanî meseleler 169

W

W. Jerusalem 9

Watt 7

Wensinck 13

Y

yabancı ilimler 42, 81, 82

Yahudi/ler 17, 18, 29, 63, 111, 129

Yahya b. Muâz er-Râzî 126

yakîn tecrübe 180, 181, 182, 183, 192

yaratıcı 74, 136

yaratma 76

yaşayarak bilme 182

yaşlı kadının dini 80

yeni İslâmî eğitim sistemi 48

Yeni Kantçılık 9

yeniden kurulma 21, 26, 30

Yenieflatuncu 53, 58, 98, 139, 166, 186 ~ bilgi nazariyesi 58 ~ elsefe 186 ~ kozmoloji 76 ~ -culuk 135, 167

Yenipisagorculuk 93

Yeniplatonculuk 52

yöneten ~ kurum 30, 118 ~ müessesese 114, 172

yönetici kurum 116

yönetim kurum 120

Yunan 41, 77, 79, 105 ~ ahlâkı 69 ~ bilimi 39, 40, 43, 44, 45, 47, 53, 68, 80 ~ düşüncesi 60, 69, 110, 111 ~ felsefesi 30, 39, 42, 53, 81, 166, 175 ~ felsefî fikirleri 43 ~ geleneği 140 ~ hürriyet anlayışı 106 ~ kavramları 108 ~ mantığı 43 ~ metafizik kavramları 187 ~ rasyonel tartışma metotları 108

Yunanca 40, 41 ~ kitaplar 40

Yusuf en-Nassâc 149

Z

zâhid 61, 145, 146 ~ -lik 144

zahir 96

Zahirî 119

zaviye 162

Zerdüş 32 ~ Zerdüşti 91, 115

zındık 115, 116 ~ -lık 145

zihni ~ çaba 181 ~ durum 179

zihniye 145

zıkr 191

zühd 143

W. Montgomery WATT

Müslüman Aydın -Gazâli Hakkında Bir Araştırma-

Bir kelâmcı-filozof olan Gazâli'nin hayatı ve düşüncesi, İslâm toplumunun manevi değerlerini tespit etmede esaslı bir rol oynamıştır. Yazar, bu yeni biyografik eserde Gazâli'nin başarısını *bilgi sosyolojisi* açısından değerlendirmekte ve aynı zamanda, uzman olmayan araştırmacıya kendi İslâm anlayışını genişletme gücünü vermektedir.

Bu kitap, değişik bir düzeyde, günümüz dünyasının güç şartlarında birçok aydın tarafından duyulan bir ilgiden doğmuştur. Eğer biz tarihin akışının, büyük ölçüde, ekonomik ve maddi faktörler tarafından tayin edildiğini kabul edecek olursak, görevi fikirlerle uğraşmak olan aydının rolü nedir? Onlar, görevinin bilincinde olan aydınlar olarak, içinde yaşadıkları dünyanın buhranlı durumunda, onu tehdit eden yıkıcı unsurlardan korumak için özel bir çözüm yolu bulabilirler mi?

İşte W. M. Watt, en büyük İslâm aydınlarından birinin mücadelesi ve başarısını araştırmak suretiyle bu sorulara bir cevap verme girişiminde bulunmuştur.

Buna göre, elinizdeki bu kitap, Gazâli'nin şahsında, ilâhiyatçının toplumsal fonksiyonunu, dolayısıyla topyekûn ilâhiyat eğitiminin toplum hayatındaki yeri ve önemini ortaya koymaktadır. Burada esas alınan bilgi sosyolojisi bakış açısına göre, "aydın" olduğunu iddia eden herkes "*Ben olmasaydım içinde yaşadığım toplum ne kaybederdi?*" sorusunu sorarak kendi görev bilinç ve sorumluluğunu gözden geçirmek zorundadır.