

Yıl : 1955

M. ZEKİ ORAL  
KİTAPLIĞI

Cilt : IV, Sayı : III-IV

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ KİTAPLIĞI
Ayniyat No.:
Yer No. 5840/4

III - IV

1955

Bu eser  
MEHMET ZEKİ ORAL'ın  
A. Ü. İlahiyat Fakültesine  
armaganıdır

KÜLTÜR MATBAASI - ANKARA

1957

## İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

+ Prof. Dr. HAMİDULLAH	: Hz. Paygamber Zamanında Hadisin Tedvini Çev. Nafiz Danışman	1
ROBSON, James	: Sahih-i Müslim Nüshalarının Rivayeti Çev. Talât Koçyiğit	8
Prof. H. K. Sherwanı	: Gazzâlî'ye Göre Nazarî ve Tatbikî Siyaset Çev. H. G. Yurdaydın	21
Prof. YETKİN, Suut Kemal	: Beylikler Devri Mimârî'sinin Klâsik Osmanlı Sanatını Hazırlayışı	39
Doç. Dr. ÇAĞATAY, Neş'et	: Samiler-araplar ve Güney arabistan Devletleri	44
Hayri, Settar	: İslâm Mimârîsi... Çev. Nermin Sinenmoğlu	68
+ Prof. HAMİDULLAH	: Roma Kanunu ile İslâm Kanunu Arasındaki Münasebetler... Çev. Nafiz Danışman	75
ÖNDER, Mehmet	: Mevlânâ'nın Giyim Şekli ve Elbiseleri	79
Prof. Dr. ÜÇOK, Coşkun	: Bir Tenkide Verilen Zoraki Bir Cevap Hakkında	84
Prof. ÜLKEN, Hilmi Ziya	: Gazzâlî ve Felsefe	98
BİBLİYOGRAFYA	:	
Prof. TANCÎ, Muhammed	: Kitab'ul-ibane an mezhebi ehl'i-adl.	122

# GAZZALÎ VE FELSEFE

(1058-1111)

Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN

İbni Sina'ya gelinceye kadar felsefe ile kelâm arasında uzlaşma teşebbüsü sarîh değildi (1). Farabî ve asırdaşlarının kendi zamanlarında iyi tanılmamaları, hatta tarihçilerin onlardan bahs bile etmemeleri, felsefeye karşı alınmış olan menfi tavırdan ileri geliyordu. Bununla beraber daha Mu'tezile zamanından beri Yunan felsefesinden yapılan tercümelerin kelâmcılar üzerinde derin tesirleri vardı (2).

Ancak kelâmcıların hareket noktaları ile filozofların hareket noktası farklı olduğu için, böyle bir uzlaşma düşünülüyordu (3). Kelâmcılar doğrudan doğruya Allahın birliği, Peygamberlik, âlemin yaratılışı, ahiret gibi İslâmın esaslarını cedel ve mantık yoluyla isbata çalışıyorlar; filozoflar ise üstadları olan Yunan filozofları gibi düşünce ve varlığın prensiplerinden hareket ederek oradan bu prensiplerin neticesi olan ilâhî meselelere ulaşıyorlardı.

İlk defa İbn Sina'nın felsefe prensiplerinden hiç bir şey feda etmeden, onları dinin esasları ile uzlaştırmaya teşebbüs ettiğini geçen yazımızda görmüştük (4). Vakıa bu bakımdan onu hazırlayan Farabî idi. Fakat İbn Sina akilla imanın uzlaşması teşebbüsünde ondan çok ileri gitti, ve terkihini iman lehine yaptı. Bu hareket İbn Sina zamanında felsefenin tamamen sistemleşmiş olmasından, akıl-iman probleminin Orta-çağ zihniyeti içinde bütün genişliği ile ortaya konması ve hal çarelerinin aranması zamanının gelmesinden ileri geliyordu.

Buna rağmen İbn Sina'dan sonraki Kelâmcılar, kabuğuna çekilen ve iman meselesini ikinci planda bırakan eski felsefeden ziyade ona hücum etmeye başladılar. Bu hücumları herşeyden önce Mu'tezile cereyanını temelinden sarsan ve imancı felsefeyi son haddine kadar götüren Eş'arî kelâmının zaferine atf etmek lâzım gelir (5).

Vakıa İbni Sina'dan biraz sonra Eş'arîlik bütün ehl-i-sünne akidesine hâkim olmaya başlamıştı. Böyle bir doktrin, karşısında kendine rakip olarak iki şey görebilirdi: biri filozoflardan veya başka bir fikir cereyanından gelen akılcılık, ikin-

(1) Şüphesiz ilk kelâmcıların ya filozoflardan müteessir oldukları yahut doğrudan doğruya bazı Yunan filozoflarından faydalandıklarını unutmamak lâzımdır.

(2) Bunun için Alber Nasır Nadir'in *El - Felsefet-ül-Mu'tezile* adlı eserine, Anawati et Gardet'in *Introduction à la Théologie musulmane*'na, Munk'un *La Philosophie arabe et juive*'ne, Nafiz Danışman'ın *Kelâm ilmine giriş* adlı yeni kitabına, bizim *La Pensée de l'Islam* adlı kitabımıza bakınız.

(3) Gauthier, *Introduction à la Philosophie Musulmane*, Max Horten, *Geschichte der islamische Theologen*.

(4) Bu meseleye dair muhtelif kaynaklar arasındaki farkı İbn Sina'nın din felsefesine aitt yazımızda hülâsa ettim. Bununla beraber, onlardan bir çoğunun fikrine katılmamak üzere, akıl ve iman telifinin tam şeklini İslâm filozoflarından yalnız İbn Sina'da görüyoruz.

(5) G. Quadri, *La Philosophie arabe dans la Philosophie médiévale*, trad. de l'ital par R. Huret, Payot, Paris, 1947, pp. 122 - 124.

cisi yaradış fikrini tehlikeye düşürmesi daima beklenen ezeliyetçi Yunan felsefesi. Her iki tehlike, gerçekten, İbn Sina'da birleşmiş ve sistemleşmiş bulunuyordu. Bundan dolayı İbn Sina mektebinin halâ tesirini kaybetmemiş olduğu 10 uncu yüzyıl sonlarında bu tenkitler başladı.

Gazzalî'den az sonra Şehristanî'nin El-Musraat'ını (6) görüyoruz. Bu kitap Şehristanî'nin talebelerinden Mâcd-üd-din Ebu'l-Kasım Ali b. Câfer tarafından hocasının notlarını toplamak suretiyle terkip edilmiştir (7). Kitap başlıca şu meseleleri ele alıyor: 1) Zarurî Varlığın mevcudiyeti, 2) Zarurî Varlığın birliği (**Tevhîd**), 3) Zarurî Varlığın bilgisi (**İlm**), 4) Âlemin yaradılışı (**Hudus**), 5) halledilemiyen karışık meselelerin bu prensipler yardımıyla çözülmesi.

Kitapta bütün sorular ve cevaplar, sanki iki taraf aynı zamanda yaşıyormuş ve karşılıklı münakaşaya girmişler gibi, sıralanmıştır. Böylece Şehristanî meselelerin kelâm lehine çözülmesi suretiyle okuyucuyu kendi sistemine doğru götürmektedir. Bununla beraber Şehristanî'nin hücumları kategorik ve çok şiddetli değildir. İmancılığına rağmen, filozofla kendi mevzuunda felsefi prensiplere göre münakaşayı kabul eder. Nitekim aynı zat **El-milel ve'l-nihal** (8) adlı daha mühim eserinin son faslını doğrudan doğruya İbn Sina felsefesine hasır etmiştir (9).

Halbuki ondan bir müddet önce Gazzalî'nin yaptığı hücumlar büsbütün yeni bir mahiyet almış görünüyor. Bu artık bir muayyen sistemin mefhumları içinde münakaşa değildir. Fakat akıl ve iman problemini bütün genişliğiyle koyarak, buradan istisnasız, İslam âleminin fikir cereyanlarına çevrilmiş çok geniş bir tenkididir.

Gazzalî'nin 11 inci yüzyıl içindeki ateşli ve yaygın çalışmaları İslam Düşüncesinin her sahasında tesirini göstermeden geri kalmadı: o, kuvvetli bir felsefe münekkidi olduğu kadar, sistematik bir kelâmcı, bir fakih, gayede tasavvufa ulaşan subjektivist bir İslâm mütefekkiridir. Burada ondan bütün cepheleriyle bahs edecek değiliz. Böyle bir tetkik mevzuumuzu çok aşar. Biz onun yalnız felsefeyi doğrudan doğruya ilgilendiren cephesi üzerinde duracağız.

Abu Hamid b. Muhammed b. Muhammed-el Gazzalî kısaca İmam Gazzalî veya Gazzalî diye tanınmaktadır (10). Devrinin en meşhur kelâmcısı, imancı filozofu ve münekkidi idi. Fıkıhda Şafii mezhebine mensuptu. Kelâmda Eş'ari doktrini içinde yetişmişti. Fakat zengin kültürü ile devri kelâmcılarını aşmış görün-

(6) (Ayasofya Kt. No. 2358) Şehristanî'nin hayatına ait eserlerde bu kitap El-Musaraat diye geçmektedir.

(7) Bu zatın mahlesi El - Musevi yani judaiste diye zikr ediliyor ki, bu din ayrılığı İslâm kelâmcısının eserini toplaması bakımından, imkânsız görünüyor.

(8) Bu kitap İbn Hazn tarafından Kitap el - Fısal (fasl) fi'l-milel ve'l Nihal adı ile şerh edilmiştir. Bu şerh metin ile beraber Mısır'da başlamıştır. Ayrıca metnin iki cilt halinde bir taş basması, bir de küçük bir hülâsası vardır. İbn Sina kısmı Prof. Yusuf Ziya Yörükân merhum tarafından tercüme edilmiştir.

(9) Şehristanî'nin hayatı ve eserleri için Bk. İslam Ansiklopedisi. Bu mevzu dair İlahiyat Fakültesi dergisinin 1926-1932 tarihleri arasındaki nüshalarında merhum Prof. İsmail Hakkı İzmirli, Şerafeddin Yalçın ve Yusuf Ziya Yörükân'ın seri halinde makaleleri vardır.

(10) İmam Gazzalî'nin hayatı ve eserleri için Bk. İslâm Ansiklop. Kasım Kufrevi Gazzalî maddesi - Daha önce İ. H. İzmirli'nin Ceride-i İlmiye'de bir seri makalesi vardır. Bir Gazzalî yani dokuyucunun oğlu olduğu için Gazzalî denildiğini söylerler. Fakat Johanna Qomayr ve Dr. Zeumer'e göre o aslen Tus yakınındaki Gazzale köyünden olduğu için bu ünvanı almıştır. Eğer ismi «gazal-ül-suf» dan gelmiş olsaydı ona Gazzalî değil, sadece Gazzalî denmesi lâzım gelirdi, oğlu da İbn-ül Gazzalî adını alırdı diyorlar.

yor. Horasan şehirlerinden Tus'da 1058 de (H. 450) doğmuş (11); tahsilini Nisabur'da yapmış, ve henüz çok gençken büyük kabiliyetler göstermiştir (12). Babasını erkenden kaybetmiş, Yusuf Nessac adında bir sufi tarafından terbiye edilmişti. İlk tahsilini Ahmed b. Radhkâni'den Tus'da aldı. Tus'dan sonra Curcan'a geldi, henüz yirmi yaşında yoktu, Nasr-el-İsmailî den ders gördü. Curcan'da ne kadar kaldığını bilmiyoruz. Oradan Tus'a geldi ve üç sene kaldı. Bu sırada yolda haydutların kitaplarını yağma ettikleri, ondan sonra eserlerini ezberlemeye karar verdiği rivayet edilir (13). Bundan sonra medresesi daha mühim olan Nisabur'a gitti. Oranın baş müderrisi imam-el Haremeyn Ebu'l-Maâlî Ziyaeddin el-Cüveyn' idi (14). Bu suretle Gazzalî'nin hayatında mühim bir merhale başlıyor. Yeni medresede zamanının bütün bilgilerine susamış olan zekâsını tatmin edecek gıdayı buldu. Medresenin reisi zamanın en büyük âlimi idi. Ondan Fıkıh ve Usul öğrendi. Mantık ve kelâm okudu. Eş'arî yi veya diğerlerini tenkidde beis görmedi. Bazı müverrihlerin rivayetine göre Imam-el Haremeyn talebesiyle yakından alakadar oluyor ve meziyetlerini takdir ediyordu. Bu münasebet üstadının vefatına kadar devam etti. Gazzalî ilk eserlerini Nisabur'da yazmaya başladı, feylosoflarla meşgul oldu, onları redde çalıştı.

Gazzalî nin Nisabur'daki ikamet müddeti hakkında kat'î bir şey bilmiyoruz. Fakat bu şehirden ayrılmaya kendisi karar verdi. Müelliflerin umumi kanaatine göre Büyük Selçukî veziri Nizam-ül-Mülk kendisini Bağdad'a çağırmişti. Macdonald'a göre Gazzalî isteyerek değil, muhitin hasedinden rahatsız olarak Nisabur'u bırakmıştır. Gazzalî nin Nisabur'dan ayrılması İmam-el Haremeyn'in vefatı sıralarına düşmektedir (H. 478). O sırada 28 yaşında idi; evlenmişti, üç kızı vardı, yaşamiyan oğluna nisbetle Ebu Hamid mahlesini alıyordu.

Bu devirde İslâm âlemi birbirine zıt kanaatlerin çatışması yüzünden çok karışık bir halde idi. Bu hal Gazzalî'yi mânen rahatsız ediyordu. Daha genç yaşta taklit yolunu bırakarak hakikata nufuz ve içtihat yolunu tuttuğu için, bu fikir karışıklığı onu şüpheye sevk etti. Prof. Kâmil İyad ve Cemil Saliba «onda şüphenin başlangıcı taklit rabitasının çözümlenmesidir» diyorlar (16). De Boer şöyle diyor: «Nisabur'da İmam-el Haremeyn'den kelâm ilmini tahsil etti. Bu sırada kendisinde şüphe başlamıştı» (17). Dr. Zeumer'e göre «şüphelerinden kurtulması ancak 488 H. senesinde mümkün olmuştur» (18). Bu tarih Gazzalînin Bağdad'dan ayrılışına tevafuk ediyor. Macdonal Gazzalî de fikrî buhranın ne zaman başladığı ve ne zaman bittiğini tayinde tereddüt ediyor. Süleyman Dünya'ya göre Gazzalî de şüphenin iki devresi vardır. 1: birinci devrede şüphe hafif idi ve muhtelif bahislere dağılıyordu. 2: ikinci devrede şüphe şiddetlendi ve asıl derin felsefi meselelere teveccüh etti (19). Gazzalî önce bir çok fikir cereyanları, fırkalar, birbirine zıt kanaatler görüyordu. Gelenek halindeki otoritelerden sıyrılarak en doğrusunun hangisi olduğunu ararken, şüphe uyanmaya başladı. Fakat hakikat için bu sırada acaba hangi ölçüyü kullanıyordu? Bu devre için kat'î bir şey söylenemez.

(11) Bir de Ahmed-el Gazzalî adında karneşi vardı.

(12) Dr. Zeumer, *Kitab el-Gavvas ve'l-leaşi ev tercümet hayat Huccet-el İslâm*, 1926.

(13) Bu rivayet için Bk. İ. H. İzmirli, *Ceridei İhniye'deki makaleler*.

(14) Bu zatın tam adı İmam-el Haremeyn Ebu'l-Maali Ziyaeddin İbn El-Cüveynî'dir.

(16) El-Munkiz için yazdıkları önsözde söylüyorlar.

(17) De Boer, *Geschichte der islamischen Philosophie*, arapçaya tec. A. Abu Rida.

(18) Zeumer'in zikredilen kitabı.

(19) Süleyman Dünya, *Hakika fi nazar el-Gazzalî*, Mısır.

Bunlar daha ziyade naklî ilimlere, fer'iyyata ait meseleler olduğu için ölçüsü **sens communi** olabilir. O zaman mevcut ölçülerin hepsini kullanmış olması da muhtemeldir. Bu şüphe Kur'anın ve Sünnetin zâhirine, Meşhur «kaziye»lere aittir. Cevahir-ül-Kur'an adlı eserinde kendisi bunu anlatıyor (20).

İkinci devrede Gazzalî'nin şüphesi şiddetlendi ve yıkıcı bir hal aldı. Gelenek halindeki bütün fikir ölçülerini (=Mizan) reddetti (21). Akıl ve duyulardan başkasını kabul etmedi. Fakat akıl ve duyuları da ayrıca felsefî bakımdan tenkide başladı. Bu onun felsefî mânâda şüphecilikinin başlangıcıdır: «Duyulardan en kuvvetlisi görme duyusudur, halbuki o bile bir çok hallerde aldanıyor. Yıldız bakıyorsun, paradan küçük görüyorsun. Halbuki hendesi deliller onun Arzdan büyük olduğunu gösteriyor.» (**El-Munkiz min-el dhalâl**, s. 71) Bundan sonra akli tenkide başladı: «Aklın duyulardan emin bir âlet olduğunu nereden biliyorsun? Akıl da insanı aldatıyor. Bir çok yerlerde aklın hükümleri birbirini nakz ediyor» diyor. Onca hayalleri de temel olarak almaya imkân yoktur.

478 senesinde Gazzalî Nisabur'dan çıkarak Ma'asker'e, Nizam-ül-Mülk'ü aramaya gitti. Ma'asker Selçuk Sultanlarının devamlı olarak buldukları yerdirdi. Dr. Zeumer'e göre Gazzalî zamanının meşhur devlet adamlarıyla tanışmak için gitmişti. Nizam-ül-Mülk İmparatorluğun en mühim adamı idi. Bu sırada muhtelif şehirlerde bir çok medreseler kurmuştu. Gazzalî 484 H. de Bağdad'da tedrise başladığına göre bu ikisi arasındaki beş seneyi Ma'asker'de geçirmiş olması lâzım geliyor. Fakat bu müddet zarfında neler yaptığını bilmiyoruz. Ancak bu tarihte Bağdad'a geldiği zaman tamamen olgunlaşmış olduğunu, islâmî ilimlerin bütün dallarında zengin bir hamuleye sahip bulunduğunu görüyoruz.

Birinci şüphe krizini atlatmış görünen Gazzalî'nin Bağdad'da Selçukî İmparatorluğu, sünni İslâm dünyası ile yakından alâkalı resmî ve mühim bir vazifesi vardı: Sünni İslâm dünyasının Başkendiinde o zamanın en mühim medresesi olan Nizamiye de Eş'arî doktrini temellerine dayanan bir tedris sistemi kurmak. Bu sistemde ağırlık merkezini hukukî ilimler (= Fıkıh) teşkil ediyor, fakat bu ilimleri siyasi ve fikrî bir tehlike teşkil eden şey'ilik (= batınlık) karşısında müdafaa edebilmek için onların itikat temellerini Kelâm vasıtasıyla sağlamlaştırmak lâzım geliyordu. Bundan dolayı Gazzalî Bağdad'da aynı zamanda bir çok mühim dersi aynı zamanda okutmak mecburiyetinde idi.

Fakat onun bir müddet sonra bu şehirdeki şöhretini, mal ve mülkünü, ailesini bırakarak birdenbire bir «itikâf» seyahatine çıktığını ve onbir sene tedris ve yazı hayatından uzakta bu inziva içinde kaldığını görüyoruz. Gazzalî davet üzerine 11 sene sonra tekrar Nisabur'da tedris hayatına döndü, ve bu sırada hayatının en mühim eserlerinden biri olan ve şüphe buhranlarından nasıl kurtulduğunu anlatan bir nevi fikrî ve manevî hal tercümesini, «**El-Munkiz min-al dhalabi**» yazdı. Fikir tarihinde Saint Augustin'in **Confessions'u**, Pascal'in **Pensées'si** veya J. J. Rousseau'nun **Confessions'u** ile kıyas edilebilecek olan bu eser bir taraftan Gazza-

(20) *Cevahir-el-Kur'an* adlı Gazzalî'nin bu yük kitabından bir kısım *Kitab-el-Erbain* adile nesredilmiştir.

(21) Gazzalî bu Mizan meselesini bir çok kitaplarında, bilhassa *Ihya'da*, *Munkiz* de, *Mizan-el amel'de*, *Kıtas-el-mustakim'de*, *Mihâk-ün-nazar'da*, *Miyar-ül-ilm'de*, v.s. ele almıştır. Bunlardan bir kısmında Gazzalî skolastik felsefenin kıyas ve cedel ölçülerini, bir kısmında asıl kendi felsefî ölçüsünü kullanmaktadır.

li'nin hayatını öğrenmemiz, bir taraftan da onun fikir buhranları içinde kendi kendisiyle savaşıarak hakiki varlığını nasıl kazandığını, yani asıl felsefesini göstermesi bakımından çok dikkate şayandır.

Gazzalî Nisabur'daki ikinci tedris hayatından sonra son defa olarak Tus'a, inziva hayatına çekildi ve orada ölümüne kadar kaldı (1111). Tus'da Firdevsî'nin türbesi yakınında Tabran mezarlığına defn edildi (14 Cemazi-ül-âhir, sene 505, H.)

Gazzalî'nin felsefî buhranlarından sonra ulaştığı iman hakikatı son zamanlarda bir çok fikir tarihçisinin dikkat ve alâkasını çekmektedir. Onun bütün İslâm mütefekkirleri arasında en modern olduğunu söylüyorlar. H. Frick onu Augustinus ile mukayese ediyor (22). Obermanna onda modern düşüncenin bariz vasfı olan subjectivisme'in temellerini buluyor (23). Vensinck onda akıl ve iman ayırışını temelini görmektedir (24). Buna karşı onda felsefî hür düşüncüyü yıkan kelâm skolostığı'nın en büyük simasını görenler de vardır. Başta peripatéticien felsefesinin İslâm'da son müdafii İbn Rüşd olduğu halde bir çok filozoflar ve felsefe tarihçileri bu kanaattedirler (25). Son zamanlarda bu kanaat kısmen sarsılmış görünmektedir. Bunun sebebi Gazzalî hakkında verilen hükümlerin onun geçirdiği fikrî inkişafın merhalelerinden yalnız birine ait eserler üzerinde durmalarından ve kelâma ait eserler içinde felsefî düşünceye getirdiği yeniliklerle, sırf akâide veya teferrüta ait olup, tekrar ve nakilden fazla bir şeyi ihtiva etmesine imkân olmıyan kısımları birbirine karıştırmaktan ileri gelmektedir (26).

Bu bakımdan dikkate değer yeni görüşlere temas etmeden önce Gazzalî'nin fikrî buhranlarını ve iman yakinine (kesinliğine) ulaşmak için geçtiği yolları kendi eserinden takip edelim:

«İlimlerin gayesini ve sırlarını anlatmamı istedin. Taklit derecesindeki inanıştan tahkik derecesine nasıl yükseldiğimi, önce kelâm kitaplarını, sonra Batınîleri, daha sonra felsefe mesleklerini, nihayet doğru bulduğum tasavvuf yolunu nasıl inceleyerek, Bağdad'da bir çok talebeye ders vermekte iken neden bundan vaz geçtiğimi, inzivaya çekildiğimi ve neden sonra tekrar Nisabur'da ilim hayatına döndüğümü sordun!» diyerek bir dostunun sualine cevap veriyormuş gibi Gazzalî burada bütün fikrî gelişme yolunu Descartes'ın *Discours de la Méthode*'da yaptığına benzer bir yoldan anlatıyor. Aralarındaki şu esaslı farkı işaret etmeli ki, Descartes önce basit olarak başlayan ve gittikçe bütün ilim dallarına ve insanî bilgiye yayılan méthodique şüphesinden sonra kat'î bilgiye temel olabilecek felsefî hareket noktasını bulduktan sonra yeni ilmin temeli olan matematik kesinliğe ulaşıyor; halbuki Gazzalî aynı metoddan sonunda iman kesinliğine ulaşıyor. Bunun içindir ki Gazzalî'yi Descartes'la değil Augustinus'la, Pascal'la mukayese etmek yerinde olur.

Kendisinde şüphenin nasıl uyandığını şöyle anlatıyor: «Gençliğimin ilk devresinden beri bu derin bilgi denizinin dalgalarıyla mücadele ediyorum. Bir felsefecinin felsefesinin mahiyetini anlamak isterim, bir kelâmcının ne için savaştığını tetkik ederim, bir mutavassafın iç temizliğine nasıl eriştiğini öğrenmek isterim,

(22) Heinrich Frick, Chazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustinus, 1919.

(23) Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*.

(24) A. J. Wensinck, *La Pensée de Gazzali*, Paris, 1940.

(25) İbn Rüşd, *Tehafüt-el-tehafüt* ile Gazzalî'yi tenkid ne Aristo felsefesini müdafaa etti. Gazzalî'nin İbn Rüşd'ün eseri Hocasade'ninki ile beraber Bn. Dr. Mübahat Türker tarafından tetkik edilmiş ve bu tetkik neşrolunmuştur.

(26) Lütfi Cum'a, Mustafa Abdurrazık, v.s. bu kanaate iştirak etmektedir.

hakikatları kavramaya susamış olmak fıtrî bir adettir. Bunda benim irade ve arzusunun tesiri yoktur». Gazzalî «o halde önce bilgi nedir?» diye soruyor. «Anladım ki, diyor, kesinlik derecesine varan bilgilerde bilinen şeyin asla şüphe götürmeyecek derecede anlaşılması gerekir. Yanılmış olmak, vehme kapılmak ihtimali varid olamaz» (27).

Hatadan emin olabilmek için bilgi o derecede kuvvetli olmalıdır ki birisi o bilginin yanlış olduğunu iddia etse ve taşı altına çevirmek, değneği ejderha yapmak suretiyle davasının doğruluğuna delil gösterse, bu hal o bilgi sahibine şüphe vermez. 10 sayısının 3 den büyük olduğunu bildiğim halde, birisi: hayır, 3 sayısı 10 dan daha büyüktür, inanmazsan şu değneği ejderhaya çevireceğim! dese ve dediğini yapsa, bu yüzden bilgimde hiç bir şüphe uyanmaz. O adamın bunu nasıl yaptığını şaşarım, yoksa bildiğim şeyden şüphe etmem». Böylece Gazzalî'nin ulaştığı kesinlik, ancak Hume'un *relation*'lar bilgisi dediği ve zamanımızda **Vienerkreis** mensuplarının «*tautologique beyanlar*» diye vasıflandırdıkları kesin fakat muhtevassız bilgin evine tekabül ediyordu. Nitekim, bu kesinlik tarzı ile Gazzalî bilgime hiç bir şey katamadığını sonra gösterecektir: «Bilgilerimi kontrol ettim gördüm ki bende duyulara ait bilgi ile zarurilerden başka hiç bir bilgi yok.» diyor. Uzun tahlilden sonra duyulara ait bilgiye güvenilemeyeceği neitcesine varıyor. Gazzalî bu noktada Yunan *Sceptiques*'lerinin delillerine benzer delillerle duyuların insanı aldatabileceğini gösteriyor. İslâm filozofunun bu deliller bakımından Yunan filozoflarından habersiz olması ve onlardan faydalanmaması kabil değildir. Bizzat Mu'tezily arasında bir çok şüphecilerin bulunması ve scepticisme'in felsefe tarihinde klâsik olmuş delillerinin Gazzalî zamanına kadar devam etmesi de bunu gösterir (28).

Gazzalî duyulara ait bilgiyi tenkit ettikten sonra, artık yalnız zarurilere ait akli bilgide kesinlik arayabileceğini düşünüyor. Bunlar bilhassa aynılık, tenakuz yokluğu gibi aklın prensipleri dediğimiz şeylerdir. Acaba bunlara güvenilebilir mi? Bu noktada Gazzalî şöyle düşünüyor: «duyularımın beni aldattığına akıl hükmetti. Fakat aklın da beni aldatmayacağından nasıl emin olabilirim? Akıldan üstün bir kuvvet olup ta onu kontrol etmiş olsaydı, belki de aklın duyular için verdiği hükme benzer bir hükme ulaşırdı. Nitekim biz uykuda gördüklerimizi hakikat zannediyoruz, fakat uyandığımız zaman bunların aslı olmadığını, vehimden ibaret olduğunu anlıyoruz. Acaba uyanırken gördüklerimizin de vehimden ibaret olduğunu anlayacağımız başka bir âlem olamaz mı? Bu öyle bir hal olabilir ki uyanıklığa göre rüya ne ise, ona göre de uyanıklık aynı değerde olsun; yani o hal içinde uyanıklığın bir nevi rüyadan ibaret olduğunu anlayalım. Peygamberin «İnsanlar uykudadırlar, ancak öldükleri zaman uyanırlar demesi bunu ifade eder.»

Gazzalî bu kuruntular içinde bilgiyi tamamen temelsiz bir hale getirdiğini ve bunun *sophisme*'den başka bir şey olmadığını anlamada gecikmiyor. Fakat, bu mutlak karanlıkta Gazzalî birden bire içine bir ışık doğduğunu hissediyor: bu ışık bedihî'leri hiç bir isbata lüzum ve ihtiyaç bırakmaksızın aydınlığa çıkarmıştır. Ve bu ancak Allahın insan kalbine attığı bir Nur sayesinde olmuştur. Bu nur, kalbin bedihî hakikatleri isbatsız ve delilsiz olarak birden bire kavramasını temin eder. Buna Pascal daha sonra «*esprit de finesse*» diyecektir, ve bütün bedahatleri kalbin mantığından (*logique du cœur*) çıkaracaktır. Gazzalî'ye göre keşfi, yani hakikatları kavramayı bu nurdan beklemelidir. Bu Nur Tanrının kereminden fıski-

rır, ona ermek için fırsat kollamalıdır. Gazzalî bu sözleriyle İsrakî filozoflarına, bilhassa Şehabeddin Sühreverdî'ye yaklaşıyor. Muhtelif eserlerinde filozoflara hücum ederken, gözü önünde yalnız Meşşâî'leri bulundurması ve felsefe deyince yalnız onları anlaması kendisinin «felsefe yıkıcısı» diye adlandırılmasına sebep olmuştur. Halbuki, Meşşâî'lere hücum ederken kendisinin ulaştığı netice yeni bir felsefe olduğu gibi, düşüncesinin muhtelif safhalarında sceptique'lerin, sophiste'lerin, yeni-eflâtuncuların, işrakîlerin, mistiklerin izlerini veya benzerlerini bulmak kabildir. (\*)

Gazzalî şüphenin karanlığından «kalb»in bedihi kesinliğine ulaştıktan sonra etrafında gördüğü hakikat araştıranları bu ölçüye göre tahlil ediyor: bunlar başlıca dört zümredir. 1) Kelâmcılar, 2) Batınîler, 3) Filozoflar, 4) Mutasavvıflar. Kelâmîlerle uğraşanlar dinin prensiplerini mantıki kaidelere, cedele (**dialectique**) göre müdafaaya çalışanlardır. Kendilerine sorulursa maksatlarını iyi kavramışlardır. Fakat Gazzalî bunların kalb gözü ile açıklanmış bedahetlere dayanmadıkları için boşuna çalışdıklarına kâni'dir. Filozoflara gelince, Gazzalî bunları üç zümreye ayırıyor: a) metérialiste'ler (**dehriyun**), b) naturaliste'ler (**tabiiyun**), c) métaphysicien'ler (**ilâhiyun**). Her üçünü de islâmî doktrin gözü ile tahlil eden Gazzalî onların hakikatten uzak oldukları neticesine varıyor. Çünkü, birinciler Allahı, ruhu inkâr etmektedirler. İkinciler Allahı kabul ediyorlarsa da ruhun ölmezliğini, ahireti, uhrevî cezayı inkâr etmektedirler. Üçüncüler bunlardan oldukça farklıdır, bu esaslarda dinden ayrılmaz görünürler. Fakat, Gazzalî'ye göre onların da îmana uygun olan bir taraflarının yanında îmanla asla uyuşmayan bir tarafları da vardır.

Gazzalî bunun için Yunan felsefesinin son şeklini İslâm'da devam ettiren Farabî ile İbn Sina'yı örnek olarak alıyor. Meşşâî felsefesinde başlıca altı ilmin tahlil edilmesi lâzım geldiğini söyleyen Gazzalî'nin burada -her halde- Farabî'nin **İhsâ-ül-ulum**'undan faydalandığı tahmin ediliyor. (\*\*) Farabî tasnifine uygun olarak, bu ilimler Matematik, mantık, tabiiyat, İlahiyat, siyaset, ahlâk'dır. Matematik'in dinle hiç bir alakası yoktur. Dini ne isbat ne de reddeder. Fakat din aleyhinde filozoflar matematikle uğraşınca, halk onların bu sahadaki kesin bilgilerine aldanarak öteki sözlerinin de doğru olduğunu zannederler. Halbuki bu bilgi ile öteki sahaya ait hükümleri arasında hiç bir münasebet yoktur. Fakat matematikten gözü kamaşan halka bunu anlatmak güçtür. Bundan başka bir ikinci zarar da cahil halkdan gelmektedir. Bunlar «felsefecilere ait bütün ilimleri reddetmeyi fazilet bilirler, takat bu suretle cahillerin müsbet ilimlere hücumu dinî imanı zayıf düşürür. Din bu ilimler hakkında ne müsbet ne menfi bir şey söylemiş değildir. Bu ilimlerde din işlerine dokunacak cihet yoktur. Peygamberin sözü şudur: «Ay ve güneş bir insanın ne ölümü ne de yaşaması için tutulmazlar». Gazzalî bu sözleriyle Farabî ve İbn Sina'nın «**İbtal-i ahkâm-el nücum**»a dair fikirlerini teyid ediyor. Fakat onlardan ayrıldığı nokta şudur. Onlar bu fikirlerini tabii ve metafizik zaruret fikrinden çıkarıyorlardı. Bundan dolayı bu filozoflara göre tabiat meseleleri olduğu gibi, dinî meseleler de bu «zaruret» fikriyle halledilmelidir. Halbuki Gazzalî'ye göre tabiat ilimleri ve dinin hudutlarını ayırmalıdır. Müsbet ilimlerle kalbin imanı arasında hiç bir çatışma veya girişme (tedahul) olamaz. Mantıkta da, Gazzalî'ye göre, dine taalluk eden ne müsbet ne menfi hiç bir cihet yoktur. Ancak bir âlet olan

(\*) Vakıa o sırada İsrakî felsefesi henüz mevcud değildi.

(\*\*) Bu eser klasikler arasında Prof. Ahmet Ateş tarafından tercüme edilmiştir.

mantık doğru prensipleri olduğu kadar yanlış prensipleri de isbata yarayabilir, ve bundan dolayı zarar verir. Nitekim kelâmcıların da kalb nuru ile görülmesi lâzım gelen şeyleri kıyas ve cedel âletin elinde bırakmaları bu prensiplerin yı müdafaa edilememesine sebep olmuştur. Nihayet din tabiat ilimlerini inkâr etmediği gibi, tabiat ilimleri de dini inkâr etmez. Fakat dinle tabiat bilgisinin hudutlarını bilmeyen bir felsefe bütün iman prensiplerini tabiat bilgisinden çıkarmaya veya ona istinat ettirmeye çalışacağı için yanlıştır.

Gazzalî'ye göre flsefecilerin esaslı hataları İlahiyat bahsindedir. Burada Gazalî sırf bu meseleye tahsis ettiği «**Tehafüt-el-felâsife**» adlı eserinden bahsediyor. Bu eser başlı başına İslâm meşşâi filozoflarının, bilhassa İbn Sina'nın yirmi meseleden dolayı tenkid ve reddini ihtiva etmektedir. Bu yirmi meseleden 17 si teferrüat olduğu için onları «bid'at» sayıyor, yalnız üç esaslı meselenin filozofları «küfr»e götürdüğü neticesine varıyor: bu meseleler de 1) insanın öldükten sonra ruhunun tekrar bedeni ile birleşmeyeceği, yalnız ruhların devam ettiği, 2) Allahın kâinata ve dünyamıza ait teferrüatı değil, yalnız küllî kanunları bildiği, 3) âlemin Allah gibi ezeli, başsız ve sonsuz olduğu hakkındaki filozofların kanaatleridir. Gazzalî'ye göre iman prensipleri ile filozofların düşünceleri bu hususta kesin olarak birbirine zıttır (29).

Gazzalî halk için fena kitapların okunmasının men'edilmesini istiyor. Bunlar ilme hücum eden ve cahil halkın hissiyatını körükleyen eserlerle, hakikat yolunda sapıtanların eserleridir. Gazalî burada Eş'ari taassubunun harareti bir önderi gibi konuşuyor: «Bazı felsefe kitaplarında âyet ve hadislerle karışık olan bâtıl fikirlerin kabul edilmesi tehlikesi vardır. Bu tehlikeden dolayı o kitapların okunmasını men'etmek lâzımdır» diyor. «Halis para ile kalp parayı ayırd eden bir sarraf, kalpazanın kesesinden halis altını alarak kalbî iade ettiği zaman, sağlam parayı muhtaç kimseden esirgemesi doğru olamaz. Kalp para halis para ile yan yana bulunsa dahi halis parayı bozamaz. Aynı suretle, Gazzalî'ye göre, bâtıl ile hak karışık olduğu zaman, bâtıl hakkı bozamaz (30).»

Gazzalî'nin dini meşşâi filozoflarına karşı müdafaa etmek ve dinle bu tarzdaki bir metafizikin uzlaşması imkânsızlığını göstermek için başlı başına «**Tehafüt-el-felâsife**» adlı bir eser yazdığını görmüştük. O bunun için önce filozofların sistemlerini teferrüatıyla anlatan «**Makasid-el-felâsife**» yi yazdı. Yalnız bu eserini okuyanlar onun bu filozoflara iştirak ettiği zannederler. Fakat iki kitabı birbiri ardından okuyunca Gazzalî'nin bu tenkitleri yapabilmek için önce hücum edeceği filozofları nasıl derinden derine tetkik etmek lüzumunu hissettiğini anlarlar.

Bn. Mübahat Türker'in göstermiş olduğu gibi Gazzalî konusunu işlerken Aristo'nun değil, Farabî ve İbn Sina'nın fikirlerine dayandığını belirtmiştir (31). O burada birinci derecede, İslâm doktrini ile filozoflar arasındaki çatışmaları belirtiyor: bunlar filozofların mucize karşısında, âlemin ezeliyeti meselesinde, Allahın Dünya işleriyle münasebeti meselesinde, ahirette ruhlar ve bedenlerin birleşmesi, umumî tabirle ruh meselesinde aldığı tavrı incelemektedir.

Burada konumuzla ilgisi nisbetinde bu meselelere temas edeceğiz. Gazzalî âdete aykırı olmak mefhumu ile tenakuz mefhumunu birbirinden ayırarak mu-

(29) Gazzalî, *El-Munkiz*, türkçesi, sh. 10 - 26.

(30) Gazzalî, *El-Munkiz*, türkçesi, sh. 27 - 30. - Eğer böyle ise, Gazzalî'nin biraz önceki telâşına mahal yoktur.

(31) Dr. Mübahat Türker, Üç Tehafüt bakımından din ve felsefe münasebeti.

cize meselesini meşrulaştırıyor. Ona göre sebeple netice arasındaki bağlantı bir zaruret bağlantısı değil, sadece bir alışkanlık bağlantısıdır. Tabiat kanunlarını zaruri Varlığın tezahurları değil, Kudret ve İrade sahibi (**Fail-i-muhtar**) olan Allahın fiilleridir. Fakat tabii hadiseler arasında mevcut münasebet **Adet-Allah'a** uygundur. Yani sebeple netice arasında hiç bir zaruri ve değişmez münasebet olmaz, onlar daima aynı tarzda cereyan ederler. Ateşle yanmak arasında, yemekle doymak veya başın kesilmesiyle ölmek arasındaki sebeplik münasebetleri zaruri değil alışılmış (**habituelle**) münasebetlerdir. Bu münasebetleri düzenleyen Allah'tır. Burada bizim sebep dediklerimiz sadece illet-i-âdiye (**cause occasionnelle**) den ibarettir. Ortaçağ hıristiyan Volontariste'leri, hatta modern felsefede Malebranche occasionalisme'i ile Gazzalî'nin fikirleri arasında münasebet görmemek kabil değildir. İslâm filozofu (bu tabiri Gazzalî için kullanıyoruz, çünkü onun muayyen bazı felsefî mesleklerle hücum etmesi bizzat kendisinin filozof olmasına mani değildir, bilâkis!) «illeti-âdiye» fikriyle tabiat kanunlarının çok **souple** bir telâkisine ulaşmış ve tabiat kanunu fikri ile Spirituel bir âlem fikrini uzlaştıran zamanımızdaki E. Boutroux gibi filozoflara çok uzaktan zemin hazırlamıştır. Gazzalî'nin bu görüşü tabiat nizamı ve kanunlarını tanıyan bir ilim zihniyeti ile uzlaştığı kadar, bu nizamın temeli olan manevî bir Varlık, onun hürriyeti ve bu nizamın bizzat bu hürriyet tarafından çevrelenmiş olması fikri ile de uzlaşır. Bundan dolayı Gazzalî olağanüstü hadiselerin, yani alışılmış münasebetleri bozan ve yeni münasebetler kuran **spontané** fiillerin varlığını kabul eder: bizzat mucize de bunun tezahurlarındandır.

Gazzalî'nin büyük bir incelikle üzerinde durduğu meselelerden biri de ruhla maddenin münasebeti meselesidir. Meşşâî filozoflarının bu meseleyi nasıl hallettiklerini biliyoruz. Ruhun maddesiz, kendi başına devam eden bir cevher olduğu hakkındaki İbn Sina delillerini Gazzalî tenkid eder. Ona göre maddeye ait her şeyin bölünebildiği şeklindeki atomcu tezle, maddede kâin halde bölünemiyen bazı kuvvetler arasında tenakuz vardır. Diğer cihetten, Gazzalî filozofların değişmiyen bir şeyin değişen bir şeyde bulunamayacağı şeklindeki fikirlerle (ki ruhun istiklalini göstermek için ileri sürülmüştür) hafıza gücünü maddeye bağlı saymalarından ileri gelen tenakuzu da meydana çıkarmıştır (32). Eğer hafıza beyne bağlı ise, beyin değiştiği halde bu kuvvetin değişmemesi nasıl izah edilebilir? Hasılı, Gazzalî ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu iddia eden filozofların bu görüşlerinde kendi kendileriyle tenakuza düştüklerini göstermektedir.

Gazzalî'nin Tehafüt'de ele aldığı esaslı meselelerden biri de Allahla âlemin münasebeti meselesidir. Bu bir taraftan Aristocuların dediği gibi âlemin Allah dışında başsız ve sonsuz olduğu, Allahın yaratıcı olmaktan ziyade «şekil verici» (**vahib-üs-suver**) olduğu yolundaki iddiaları tekzip etmekte, bir taraftan da Allahın **Bilgi'si** ve **İrade'si**le dünya hadiseleri arasındaki münasebet meselesine dokunmaktadır. Filozoflara göre Allah yalnız küllî'leri, yani varlık nizamını ve tabiat kanunlarını bilir, teferrüatı, bu âleme ait hadiseleri teker teker bilmez. Filozofların böyle düşünmesinin sebebi şudur: Allah kendi zatını bilir ve Allah için kendi zatını bilmekle var olmak aynı şeydir derler. Yeni - eflâtunculuktan gelen bu görüş âlemin «şudur» ile izah edilmesi, yani âlemin Allahtan çıkması fikrine

(32) Dr. Mübahat Türker, Üç Tehafüt, v.s. sh. Gazzalî burada Bergson'a benzer bir düşünce yolu üzerinde görünüyor.

dayanmaktadır. Gazzalî bu meselede filozofların prensiplerinden tamamen ayrılıyor. Ona göre âlemin ezeliğini, veya «sudur» u kabul etmek doğru değildir. O felsefi öncül olarak yaradış fikrini koyuyor. Âlem yoktan var olmuştur, ve bu zarurî bir varlığın gerektirmesi ile değil, Allahın hür İradesiledir (**Fail-i muhtar**). Böyle olması tabiat sahasında gördüğümüz düzen gibi akıl vasıtasile değil, ancak akıl-üstü bir kuvve, «kalbin gözü» ile anlaşılabilir. Bundan dolayı da Allah, yalnız kendi zatını değil, «gayr» ını, yani âlemin teferruatını da bilir (33).

Gazzalî El-Munkiz'de tenkitlerine devam ederek şey'iliğin mühim bir kolu olan Batını'lığı ve bilhassa bunun «talimiye» diye tanılan cereyanını gözden geçiriyor. Filozof, kendi devrinde siyasî bir tehlike teşkil eden bu cereyana karşı halifenin ve Selçukî vezirinin tavsiyelerile şiddetli hücumlarda bulunmuştu. Halife Mustazhir Billah'ın teklifi üzerine yazdığı «**Muztazhiriye**» ayrıca «**El-kıstas-el müstekim**» (doğru ölçü) **Hüccet-el hak** (doğruluk delili), **Mufasssal-el-hilaf**, «**kitab-ed-derec**» (dereceler kitabı), «**faysal-el-tefrika**», **hamakatü ehl-el-ibâha** gibi eserlerinde hücumlarda bulunmuş ve muhtelif zamanlarda bu doktrini tenkid etmişti. Gazzalî kendi fikir hayatını yazarken bu tenkitlerine temas ediyor, fakat burada onlar hakkında diğer kitaplarından daha yumuşak davranıyor. Esas itibarile «talimiye» nin dediği gibi bir öğreticiye ihtiyaç olduğunu ve bu öğreticinin mâsum olması lâzım geldiğini kabul ediyor. Fakat bu öğreticinin Hazreti Muhammed'den başka kimse olamayacağı, batını'lerin yaptığı gibi bir «gâib İmam» aramanın saçma olduğunu söylüyor. Gazzalî'nin din işlerini yalnız akılla hal etmek mümkün olmadığı, akıl üstünde bir keşif, zevk ve sezgi kuvvesinin bulunduğu ve bunun nâdir insanlara mahsus bir Allah vergisi olduğunu söylemesi bu kuvveye sahip insanların öğretmesi olmadan bir çok hakikatların kavranamayacağı neticesine varması, onu talimiye doktrinine yaklaştırmaktadır. Onun gençliğinde bir İsmailî'den ders görmüş olması bunu kısmen izah eder. Ancak Gazzalî F. Jarbe'nin dediği gibi (34) talimiyenin delillerini onların aleyhinde kullanmış ve vaktile Ebu'l-Hasen Eş'arî nasıl mutezilenin delillerini alarak onların aleyhine kullanmış ise, şimdi de Gazzalî aynı şeyi talimiye'ye karşı yapmıştı.

Bundan sonra Gazzalî mutasavvıfları tetkike giriyor Onca «düşünce ile fiili birleştiren», biricik yol budur. Çünkü büyük mutasavvıfların «elde etmek istedikleri şey, öğrenmek değil, tatmak, yaşamaktır» (35). Onlar kuru sözlerden uzak hakiki fiil ve ahlâk insanlarıdır. Gazzalî bu hususta örnek olan Ebu Talib Mekki'nin **Kut-el-kulûb**'undan başlayarak bir çok esaslı tasavvuf kitapları, bilhassa dinî tecrübenin zengin misallerile dolu olan ilk büyük sufilerden nakl edilen sözler ve rivayetler idi. Gazzalî'nin mücerret düşünce ve mantıka karşı «yaşanmış tecrübe» yi, «zevk» i koyması ve hakikate ulaştıran biricik yolu ikincisinde görmesi Alman felsefesindeki **Denken** karşısına konan **Erlebniss**'i, Fransızların tabiri ile *expérience vécue*'yü hatırlatıyor. Asırlar arasındaki içtimai şart farkları bir tarafa bırakılırsa Gazzalî ile Alman «Erlebniss» cileri arasında çok mahrem bir ruh benzerliği olduğunu işaret etmek lâzım gelir. Nitekim Gazzalî mutasavvıfların düşüncelerini asla sistem olarak elealmamış, ve onların ulaştıkları panthéis-

(33) *Tehafüt-ül-felasife* terömesi, çeviren Süleyman Hasbi, 1308, Yıldız Kıt. 4213.

(34) F. Jabre, C. M. *La biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des Tabaqat de Sobki* (Mélanges, L'Institut Dominicain du Caire, 1954).

(35) Gazzalî, *El-Munkiz* tercümesi, Hilmi Güngör, sf. 44 - 46.

me neticesine varmamıştır. Onca tasavvufun asıl değeri irrationnel âleme açılmış bir «kalb gözü» ne imkân vermelerinde, teori ile pratiki birleştiren, hakikati bizzat yaşanmış tecrübeden çıkaran ve gerçek ahlâk için örnek olan çığırlandırır.

Gazzalî'ye göre hakiki ahlâka ulaşmak ile hakikate, kesin bilgiye ulaşmak arasında fark yoktur. Ve bu yol büyük sufi'lerin yoludur. «Hakikate ulaşmak ancak makamdan, maldan yüz çevirmek, insanı yüksek gayelerden alıkoyan alâkalardan kaçmakla tamam olabilir. «Bunun üzerine kendi kendini tenkide başlıyor:» «Sonra kendi durumumu gözönüne getirdim. Baktım ki Dünya alâkalarına dalmışım. Yaptığım işleri düşündüm. En güzeli öğretim işi idi. Bunda da üstün âlemle alâkası olmıyan ehemmiyetsiz bazı ilimlerle uğraştığımı gördüm. Öğretimdeki niyetimi yokladım. Onun da Allah rızası için olmadığını; mevki sahibi olmak, şan ve şeref kazanmak arzusundan ileri geldiğini anladım. Uçurumun kenarında bulunduğuma kanaat getirdim.»

Gazzalî'nin metnini takip ederken burada Pascal'in *Pensées* lerde «Allahsız insanın sefaleti» bahsinde söylediklerini hatırlamamak kabil değil (37). Nitekim meselenin ahlâki bakımdan konulması da Kant'ın *Métaphysique des moeurs*'de söylediklerinin başka bir ifadesi değilmidir? (38) Bununla beraber ilâve edelim ki Kant'ın «*impératif catégorique*» i ile Gazzalî'nin iman yakınında bulduğu hakikat arasında büyük fark vardır.

Filozof sufi'lerin dinî tecrübe ve zevk metodlarını benimsiyor, fakat bütün fikirlerine iştirak etmiyor demiştik. Vakıa, o dinî tecrübenin vecdi içinde aldanarak yanlış hükümlere ulaşanları tenkid etmeden geri kalmıyor: «Allahla birleştiğini, Allaha hulûl ettiğini, Allaha vasıl olduğunu iddia eden mutavassıflar hata içindedirler. Nitekim dinî cezbe içinde kendilerini her türlü emirlerin üstüne yükselmiş farz eden, adî yasakların artık onlar için olmadığını söyleyen bazı sufi'ler de yanılmaktadırlar.»

Gazzalî burada tekrar ısrarla tasavvuf ve zühd yolunu tutanlarda açılan «kalb gözü» nden ve bu gözle anlaşılan akılüstü hakikatlerden bahsediyor. Bu vesile ile eserlerinin en büyüğü olan «İhya-u-Ulum-el-Din'in «*Acaib-el-kalb*» adlı kısmından bahsediyor. Filozof bu mevzua kitaplarından bir çoğunda pek çok vesile ile dönmüştür. *Mışkat-el-envar* (Nur kandili), *Kimya'üs-saade* (Saadet kimyası), *Risalet-el-ledünniye* (Öz hakkında risale), *Mizan-el-amel* (Hareket ölçüsü), *Risalet-el-Erbain*, v.s. gibi bir çok kitaplarında bu mesele ele alınmıştır. Meselâ «*Acaib-el-kalb*» de şöyle diyor: «İnsan bilhassa Allahı bildiği için başka mahlûkların üstündedir, ve bu kalb sayesinde. Bazen o Allaha itaat, bazen isyan eder. Kalbini bilmiyen Allahı da bilmez. Kalbin iki manası vardır. Biri insan vücudundaki bir et parçasıdır ki onunla uğraşmak hekimlerin işidir. Öteki manevî bir cevher, insanın özü olan ilâhî bir uzvudur ki onunla hakikati kavrar. Kalbden başka bütün melekeler daha zayıf dereceden hayvanlarda da vardır. Yalnız kalb (yani Gazzalî'nin anladığına göre bütün insanî ruh ve bilhassa sezgi ve keşif halinde en yüksek derecesine ulaşan güçler) insana mahsustur. «Kalb bilginin doğduğu yerdir. Eşya onun içinde bir aynada olduğu gibi bütün açıklığı ile

(36) Bu Alman felsefesi için Goethe'den itibaren bir çok isimleri saymak lâzımdır.

(37) Pascal, *Pensées*, Misère de l'homme sans Dieu.

(38) E. Kant *Le fondement de la méyaph ysique des moours*, trad. Franc.

görünür. Fakat bilginin tam olmasını men'eden sebebler olabilir. Meselâ çocuk kalbi gibi bilgiyi almaya yetmez bir halde bulunabilir. Yahut günahlarla, hırslarla bulanmış olabilir; bu hal onun hakikati aks ettirmesine mani olur. Yahut da temiz bir kalb kazanç endişesi ve gündelik iş gibi sebeplerle gözü hakikatten uzaklaştırmış olabilir. Nihayet kalb ile hakikat arasında taassup gibi bir perde girebilir. Bu haller, iyi niyet de olsa, hakikatın araştırılmasına engeldir. Bütün bu engellerden sıyrılmış olan insan için hakikat kesinlik (**certitude**) derecesinde açılmıştır (39).»

Bu tecelli ve bu imanın üç derecesi vardır: a) halkın imanıdır ki, taklit derecesindedir; b) kelâm'cıların imanıdır ki, istidlâli kullanırlar, fakat esasında birincisine yakındır, c) bilenlerin, «yakîn» derecesinde nura şahit olanların imanıdır ki asıl iman da budur. Burada Gazzalî'nin Gnostique lere benzer bir ifade kullandığını, onlar gibi adî bilgi ile «irfan» ı (**gnosis**) ayırdığını görüyoruz. İslâm filozofunun gnostique'lerden doğrudan doğruya müteessir olduğuna dair elimizde bir delil yoktur. Ancak Palacios Miguel Asin'in tahminine göre Mezopotamya ve Suriye o asırda bu tesirlerle meşbu bulunuyordu. Gazzalî'den bir müddet önce İslâm âleminde Ebu'l-Ferec diye tanılan Bar Hebreus'un bu mevzuda Gazzalî'nin fikirlerini hatırlatan eserleri olduğunu unutmamak lâzımdır (40). Bu münasebet belki, Asin Palacios'un dediği gibi doğrudan doğruya değil de gnostique'lerin ta'limiye üzerinde tesirleri dolayısıyledir. Her halde bütün bunlar tahminden yukarı çıkamaz.

Merkezi kalbde olan bilgiler önce «şer'î» ve «aklî» diye iki kısma ayrılır. Akilî ilimler «zarurî» veya «mükteseb» (kazanılmış) olabilir. Bu âleme veya öteki âleme ait bulunabilir. Zarurî bilgiler nereden gelir? Bu meselâ bir insan aynı zamanda iki yerde olamaz gibi bilgilerdir. Ulûm-el-diniye (iman ilimleri) Peygamberleri taklitle, Kur'anla, Sünnetle kazanılır. Fakat iman ilimleriyle akıl ilimleri birbirine zıt değildir. Akıl ilimleri ya bu âleme aittir: Tıp, hesap, sanat gibi. Yahut da öbür âleme aittir: kalb hallerinin ilmi, Allahın sıfatlarının ilmi gibi. Zarurî'lerin dışında kalan bilgiler ya tetkik ve istidlâle kazanılır ki bunlara «d'tibar» veya «istibsar» denir. Yahut da ilham yani anî bir **révélation** ile kazanılır ki, bu hal sufilerde ve Peygamberlerde görülür. Âlimler yalnız birinci tarzda bilgi sahibidirler.

İnsan kalbi böylece bir ayna gibi eşyanın özünü kavrar. Diğer cihetten «levh-i-mahfuz» da yazılı olan ilâhî kadere ait bütün bilgiler de yine aynı kalbin aynasına akseder. Şu halde kalb, biri görünüşlere (zâhir) öteki varlığın iç yüzüne (bâtın) ait iki nevi bilgiye sahiptir. Gazzalî bunu, bir taraftan yer yüzünün sufârı ve nehirlere beslenen öbür taraftan yer altından görünmiyen su cereyanlarını alan bir havza benzetiyor. Kalbi besliyen birinci cereyanlar duyular ve akıldır, ikinci cereyanlar akıl-üstü kuvveler, ilham ve keşiftir. «Acaib-el-kalb» in bundan sonraki kısımları kalbin ilham gücünü azaltan, hakikatla arasına perde geren Şeytanın «igva» larına tahsis edilmiştir. Gazzalî'yi Din ilimlerini canlandırmaya (**İhya-u ulûm-el-din**) sevk eden bilhassa bu nokta, yani kalbin bütün karanlıklarını gidermek arzusudur. Ona göre Allah korkusile yaşıyan, kendini

(39) Pascal kalb ile elde edilen bu bilgiye ve onun âletinî adi bilgidan ayırmak için «logique du coeur» diyor, bu fikir zamanımızda M. Scheler'de canlanmıştır.

(40) Miguel Asin Palacios, *Le spiritualisme chrétien et musulman* (dans: *L' Islam et l'Occident*, 1936).

Allaha vermiş olan, nefsin bütün iştahalar ve hırslarından kurtulan bir kalb için karanlıkta kalmak tehlikesi yoktur (41).

Kalbi kendi varlığına döndüren, kendi özü ile bir kılan Allah korkusudur diyor. Bu korku bütün korkuların üzerindedir, ve dünyada mevcut hiç bir korkuya benzetilemez. Kanun korkusu, itibar ve servetini kaybetme korkusu, hatta ölüm korkusu ondan mahiyet bakımından farklıdır. Bütün bunlarda insan sonlu olan bir şeyi, bir kazancı, bir hedefi, bir mülkü kaybetme endişesindedir. Halbuki Allah korkusu yalnız sonsuzluk ve mutlak karşısında duyulur. Allah karşısında insanın tavrı korku ile ümid arasında olmaktadır (beyn-el-havf ve'l-rica)» Minhac-el âbidin» e göre bunlar zühd hayatının iki kanadıdır. Ümid Allahın sonsuz lutfünden, sayısız nimetlerinin hatırlanmasından, mü'minlere vaad ettiği mükâfatlardan, zahidin geçmiş hayatında Allahın sevgi ve mağfiretlerine ait tecrübelerden gelir. Korku ise günah karşısında duyulan ceza tehdidinden, zâhidin geçmiş hayatındaki günah endişeleri ve nedametlerinden, nihayet bizim irade ve meziyetlerimizden müstakil olarak Kader'in dehşet veren sırrından ileri gelir (42). Korkunun en ulvî şekli, hedefi ne günah ne ceza olmayıp asıl Allahın sonsuzluğu olan korkudur.

**Gazzalî «Mişkât-el-envar»** adlı kitabında kalbin anahtarları olan nurlardan şu şekilde bahsediyor: «Nur üç fasılda incelenir. Birincisi Allaktır ve asıl Nur budur. Başka şeyler için nur adı mecazî olarak verilir. Böylece biri avama göre, ikincisi havassa göre, üçüncüsü de havass-ül-havassa göre üç türlü Nur anlayışı meydana çıkar. Halka göre nur izafî bir mânâda eşyada görülen şeydir. Bu mânâda nuru görme duyusile idrak ederiz. Nurun kendisi idrak edici değildir, fakat onunla idrak olunur. Meselâ yarasaaların gözünün nuru zayıf olduğundan bahsedilir. Görme nurunun bazı kusurları vardır: çünkü başkasını görür, fakat kendini görmez (43). Arkasındakini, perde gerisinde olanı, pek fazla yakın olanı görmez. Eşyanın yalnız zahirini görür, gizli tarafını (bâtınını) göremez. Yalnız sonlu olanı görür, sonsuz olan şeyi göremez, gördüklerinde de çok defa yanılır. Büyüğü küçük görür, uzağı yakın, sakini hareketli, hareketliyi sakini görür, ve bu yedi kusur dış gözünden eksik olmaz. Bil ki insan kalbinde ayrı bir göz vardır, nur sıfatı onun kemalidir. Ona bazen akıl, bazen ruh, bazen insanî nefis denir. Bu tabir farklarını bir tarafa bırak, çünkü görüşü zayıf olanda iphama sebep olur. Biz ona akıllıyı küçük çocuktan, hayvandan, deliden ayıran mânâyı veriyoruz ve terimde cumhura uyararak ona İlk akıl diyoruz. Yedi kusurdan arî olan derecesinin yüksekliğinden dolayı ona kalb gözündeki nur deniyor. Bu kalb gözü veya akıl hem başkasını hem kendi nefsinin idrâk eder, nefsinin sıfatlarını idrâk eder. Nefsinin bilici ve iradeli olarak idrak ettiği için nefsinin bilgisini ve nefsinin bilgisinin bilgisini idrâk eder ve bu böyle sonsuzca gider; ve bu hassa cisimleri bir aletle idrak eden için tasavvur edilemez. Dış gözü çok yakını ve arkasını görmediği halde akıl için yakın ve uzak birdir, göğün en uzaklarını ve yerin en derinlerini idrak edebilir. Dış gözüberdenin arkasını idrak etmediği halde

(41) Gazzalî, *İhya' ulum-el-din*, matbaat ül-Osmanîye, Mısır, 1933. İhya'nın tamam sekiz cilt halinde Yusuf Ahmed Sıdkı Mardini tarafından tercüme edilmiştir. Neşredilmemiştir. Yegâne yazma nüshası Üniversite kütüphanesi Yıldız kitapları kısmındadır. İfadesi çok ağır olmakla beraber neşri yerinde olur.

(42) Gazzalî, *Minhac-ül-Âbidin*, Mahmud Tevfik tab'ı, Mısır, 1353 H. Sh. 64.

(43) Gazzalî, *Mişkât-ül-envar*, tab'ı Ahmed İzzet ve Zeki-el-Kürdî, 1322 H. Sh. 5-11.

akıl Arş'a, Kürsi'ye ve göklerin ötesine tasarruf eder. Dış gözü eşyanın yalnız zahirini ve yüzünü gördüğü için göremediği, hakikatlarını değil kalıpları ve şekillerini idrak ettiği halde akıl eşyanın derinliklerine ve sırlarına nüfuz eder, sebeplerini ve hikmetlerini araştırır, nasıl yaratıldığını, varlığın hangi derecesine indiğini, diğer yaratıklarla nisbetinin ne olduğunu öğrenir. Göz sonsuz olanı göremez, çünkü ancak bilinen cisimlerin sıfatlarını idrak eder; cisimler ise ancak sonlu olarak tasavvur edilebilirler. Akıla gelince, o mâkulleri idrak eder, mâkuller sonlu olunca tasavvur edilemezler. Meselâ hesabı ele alalım: orada idrak edilen sayıların sonu yoktur. Dış gözü büyüğü küçük olarak görür; meselâ yıldızları para kadar görürüz. Halbuki akıl yıldızların ve güneşin dünyadan büyük olduğunu bilir. Dış gözü çocuğun olduğu gibi kaldığını zanneder, halbuki akıl çocuğun büyüme ve devamlı artma halinde olduğunu idrak eder.» (44).

Gazzalî aklın vehim ve hayalden tecrid edildiği zaman eşyayı olduğu gibi gördüğünü ve bu tarzda işleyişinin kanunlarını (yani mantığı) **Miyar-el-ilm** ve **mihak-el-nazar** adlı eserlerinde izah etmiş olduğunu söylüyor. Filozof burada adeta işrakî mektebini kuran Şahabeddin Sühreverdî (maktul) gibi Allaha kadar derece derece yükselen bir Nurlar nazariyesi kuruyor. Ona göre Hakikat nuru «Hakikatların hakikatı» (Hakikat-ül-hakayyik) olan Allah olduğu gibi, Sühreverdî ye göre de Allah'dan ibaret olan en yüksek derece Nurların Nuru (**Nur-ül-envar**) dur.

«Alem iki kısımdır: ruhanî ve cismanî. İstersen bunlara hissî ve aklî yahut istersen yüksek ve aşağı (ulvî ve süflî) da diyebilirsin. Nefislerine (kendilerine) göre ayırdığın zaman «cismanî» ve «ruhanî» demek, idrak eden göze göre ayırdığın vakit «hissî» ve «aklî» demek, birbirine nisbet edildikleri zaman ise «yüksek» ve «aşağı» demek doğru olur. Mutasavvıflar birincisine «Mülk ve şehadet» âlemi, ikincisine «Gayb ve melekût» âlemi derler.» (45). Gazzalî'nin bu kitapta insan ruhunun melekeleri ve mertebeleri hakkında söyledikleri bazı terim ve teferruat farklarla Meşşâî filozoflarının evvelce söylediklerine benziyor. Nuranî insan ruhunun derecelerinde, 1) duyulara ait ruh, veya hayvanî ruh, 2) hayal derecesinde ruh, 3) aklî ruh, 4) fikrî ruh olmak üzere dört derece ayırıyor. 5) nihayet bunlara bir de kudsî ruh derecesini katıyor. Gazzalî'ye göre halktan kalbleri kapalı olan üç kısım vardır: 1) Birinci kısım sırf karanlık içinde oldukları için kalbleri kapalıdır. Onlar tamamen imansızdırlar. Dünya hayatını uhrevî hayata tercih ederler, çünkü ölmezliğe inanmazlar. Bunların da bir çok sınıfları vardır. Bir sınıf bu âlemin sebebini araştırır, fakat bunu tabiatla görür, onlar için gören gözün nurundan başka nur yoktur. İkinci bir sınıf kendi nefisleriyle meşguldürler, sebep araştırmazlar, hayvanlar gibi yaşarlar, bunların nefisleri ve hırsları gözlerine perdedir. Üçüncü bir sınıf saadetin gayesi mal çokluğu, zenginlik olduğuna kanidirler, çünkü bunlara göre servet bütün hırsları yerine getirmeye yarar. Dördüncü bir sınıf saadetlerin en büyüğünü mevki ve şöhret sahibi olmakta, maiyetin çoğalması ve nüfuzun artmasında görür, halka hakaret gözü ile bakar. Bu sınıflar saymakla bitmez, hepsinin kalbleri perdelidir ve Allahı göremezler.

2) İkinci kısım nur ile perdelenmiş ve zulmete yakın olanlardır. Bunlardan bir sınıfın karanlığının menşei duyular, bir kısmının hayal, bir kısmının da fa-

(44) Gazzalî, *Kimya-üs-saâde*.

(45) Gazzalî, *Mişkât-ül-envar*.

sid akıl mukayeseleridir. Birinciler arasında manichéen'ler (Seneviye), puta tapınlar, v.s. vardır. İkinciler uzak Türk memleketlerinin halkıdır ki onların milletleri (yani dinleri) ve şeriatları yoktur. En güzel bir insan veya bir ağaç, bir at gördükleri zaman ona secde eder ve bu bizim Rabbimizdir derler. Mutlak güzelliği her şeyin üstünde görürler. Üçüncü bir sınıf Tanrımız nurani'dir, fakat mutlaka görülebilir olması lâzımdır derler. Beşincisi en büyük nurani varlığa ibadet eder ve bunun için güneşi Tanrı sayarlar.

Gazzalî'nin bu sınıflaması âdeta **préscientifique** bir nevi dinler tarihi veya dinler sosyolojisi şemasına benzemektedir. Filozof bu dereceli sınıflamasının son mertebesine kendi görüşünü koymak suretile kitabını bitiriyor.

**Gazzalî «Kimya-el-saade»** sinde de nefis veya ruh meselesini ele alıyor. «Senin nefsin iki şeyden mürekkeptir: birincisi kalıptır ki beden de deriz, ikincisi nefis, ruh veya kendisini iç gözü ile bilen kalbdır. Kalbin hakikati bu âlemden değildir, gayb âleminde dir. O bu âlemin içinde garibdir (yabancıdır). Kalb nedir? diye sorduğun zaman şu ayetle cevap verilir: Sana ruh nedir diye sorarlar. De ki: Ruh Allahımın emrindedir. (Ve yes'eluneke an-ir-ruhi kul'ir-ruhu minemri Rabbi) çünkü ruh ilâhî Kudretten bir parçadır. Başka bir ayet: «halk ve Emir yalnız ona aittir» diyor (Ve lehu'l-emru ve'l-Halk) İnsan bir ciheti ile yaratık (halk) âleminde, bir ciheti ile de ilâhî kudret (emr) âleminde dir. Onda ölçüye, miktara, kıymete elverişli olan herşey «halk» âlemine aittir. Kalbin ise ölçülmesi, miktarla ifadesi, mümkün değildir. Taksim kabul etmez, eğer taksim edilebilse idi, «halk» âleminde olurdu. Bazıları ruhun başlangıcı olmadığını (kadim) zannetmişlerdir, fakat bu yanlıştır. Bazıları da onu araz (**accident**) zannetmişlerdir. bu da yanlıştır, çünkü araz kendi başına kaim değildir. Başkasına tâbidir. Halbuki ruh Ademoğlunun aslıdır, o halde nasıl araz olur? Bazıları ise onu cisim zannetmekte hataya düşmüşlerdir. Çünkü cisim bölünebilir (taksim kabul eder), halbuki ruh bölünemez (46). İşte biz bu ruha kalb adını verdik, o Allah hakkındaki bilginin mahallidir, cisim değildir, araz değildir, fakat Melekler cinsindedir, ve ruhun bilinmesi cidden güçtür, çünkü dinde onun bilinmesine ihtiyaç olmadığı için o bilinmemektedir, din mücahede demektir, bilgi ise hidayettir. İctihad yolunda mücahede etmiyen için ruhun hakikatına dair bilgi edinmek caiz değildir (47).»

Gazzalî uyku ve rüya halinde şuurlu faaliyetin devam ettiğini ve bunun çoğu kere gündelik tasalar ve işlerle dağılmış olan uyanık şuurdan daha seyyal ve derin bir sezgi kudreti ve sahip bulunduğunu söylüyor. Uyku halinde yalnız duyular ve akılla elde ettiklerini işlemekle kalmaz, aynı zamanda kalbin «melekût» âlemine ve «levh-i-mahfuz» a da gözleri açılır, keşif kudreti artar. Gazzalî bu meseleye bir çok kitaplarında temas etmektedir. «İhya» da sırf bu meseleye büyük bir fasıl ayırmıştır. «Melekût âleminin kapıları bilhassa uyku ve ölüm halinde açılır. Bundan dolayı müminin en mühim vazifeleri bu iki hal üzerinde düşünmektir.

Ölüm düşüncesi insanı ilâhî âleme yükselten düşüncelerin en büyüğüdür. «Ölüme hakiki değerini vermeli ve hayatımızın boşluğunu düşünmelidir. O bu

(46) Gazzalî burada tamamen H. Bergson gibi düşünüyor: «Şuurun doğrudan doğruya ve-  
nileri ile karşılaştıır.

(47) Gazzalî, Kimya-üs.saâde, tab'ı Muhyiddin Sabri, Mısır, 1343 H. sh. 4 - 15.

dünyada hazırladığımız yeni bir hayatın başlangıcıdır. Dünya hazlarına kendini veren ölümü hatırlamaz, ancak ondan ürkerek bahseder. Nedamet eden ölümden artık korkmamak üzere bahseder. Ancak, tamamen tövbe ve istigfar etmeden önce ölmesi ihtimalinden korkar ki, bu hal mâzurdur (Hadis). Ölümü tanıyan onu daima zikir eder. O sevgilisini asla unutmıyan aşık gibidir. En iyi hareket kalbini Allaha veren ve intihabı ona bırakan kimsenin hareketidir: bu seçilecek şey ölüm veya hayattır. Dinsiz ve müşrike göre ölüm tam yokluktur, ondan sonra ne tekrar dirilme (haşr) ne de ceza ve mükâfat vardır. Bazı filozoflara göre ölümden sonra beden değil, yalnız ruh devam eder. Bütün bunlar yanlıştır. Ruh tekrar bedende devam eder, mükâfat veya ceza görür. O yalnız ruhla bedeninin ayrılmasını ifade eder. Ölümü düşünmek dünyanın boşluğunu anlamak, Allah korkusu ve ümidi arasında bulunmak, hırslardan ve kötülüklerden kurtulmak demektir.» (48)

Gazzalî Risalet-ül-ledünniye'de öz ve derin mana ilminin mahiyetini araştırıyor. «Bu ilim kazanılmış ilimlerden daha kuvvetli ve onlardan hiç biri bunun yerini tutamaz.» (49)

«İnsan iki muhtelif şeyden yaratılmıştır: biri karanlık, kesif cisimdir ki «kevn ve fesad» âlemine dahildir. Öteki müfred, nurlu (illuminé), idrak sahibi, fail olup aletlerle ve cisimlerle tamamlanan cevherî (substantiel) nefstir. Hakimler bu cevhere nefs-i-nâtika diyorlar, Kur'an ona nefsi-mutmainne ve ruh-ül-emri diyor. Mutasavvıflar kalb diyorlar. İhtilâf yalnız isimlerdedir, mânâ aynıdır. Nefs-i-nâtika diri, faal, idrak sahibi cevherdir. Biz «Mutlak ruh» veya «kalb» dediğimiz zaman bu cevheri anlıyoruz. Kelâmcılar nefs deyince kesif cisimden farklı lâtif bir cisim anlıyorlar. Ruhla beden arasında yalnız lâtiflik ve kesiflik farkı görüyorlar. Bazıları ruhu araz sayarlar ki bir kısım hekimler (tabib) bu fikre meyl ederler, bir kısmı ruhu kanda ararlar. Vakıa insan bedeni ile hayvanî melekelerde bu vasıflar vardır. Fakat nefs-i-nâtika dediğimiz ruh cisim ve araz değildir, çünkü sabit ve fesat bulmıyan bir cevherdir. Ruh mahiyet bakımından ilâhî âleme ait olunca bedende yabancı gibi kalır ve yüzü aslına, geldiği yere çevrilmiştir. Bu cevherin mekânı olamaz; beden ruhun mekânı değildir, ancak aletidir. Ruh bedene ne bağlı ne ondan ayrıdır, fakat kendi faaliyetinde işine yaraması için onu hizmetinde kullanır (50).» «İlimler iki kısımdır: birincisi şer'î ilimlerdir ki, bunlar da «Usul» yani Tevhid ilmi (Kelâm) ve «furu» yani amelî ilimlerden ibarettir. Bu amelî ilim'er üç türlü hukuk'e (Hak-Allah, Hakkı-ı ibad, hakk-ı nefis) ayrılır. İlk ikisi Fıkıh'ı, çüncüsü de Ahlâk ilmini teşkil eder. İlimlerin ikinci kısmı olan akli ilimlere gelince, bunlar da 1) riyazî ve mantikî ilimler, 2) tabii ilimler, 3) Varlık ilmi veya metafizik'den ibarettir. Peygamberlik, mucizeler, kerametler, kudsi nefisler, uyku ve rüya meseleleri, v.s. buraya girer. Sufi'lerin «hal ilmi» dedikleri şey de bu kısmın parçalarındandır.»

İnsanî ilim iki türlü elde edilir: 1) insanî öğretim yolu ile, 2) ilâhî öğretim yolu ile. Birincisinin nasıl elde edildiği bilinmektedir. İnsanî öğrenme yolu ya dışardan, okumak ve tahsil etmekle, yahut içerden kendini düşünmeye vermekle olur. Öğrenme bir kimsenin diğer bir kimseden (bilgi bakımından) faydalanma-

(48) Gazzalî, İhya'ı Ulum-üd-din, kitap 40.

(49) Gazzalî, Risalet-ül-ledünniye, tab'ı Muhyiddin Sabri el-Kürdi, 1343 H.

(50) Bedenin ruha âlet olduğu, ruhi faaliyetin beyin üzerinde cereyan etse de onu taşıdığı ve mahiyetçe farklı olduğu fikri H. Bergson'un La Matière et Mémoire'ında geliştirilmiştir.

şı demektir. Düşünce (**el-tefekür**) nefsin küllî nefsdan faydalanmasıdır. Küllî nefis bütün alimler ve hakimlerden daha tesirli ve kuvvetlidir. İlâhî öğrenme yoluna gelince bu da ya vahy veya ilham şeklinde olur. Vahy yalnız Peygamberlere mahsus bir bilgi tarzıdır. İlham peygamber olmıyan müstesna insanlarda da görülür. Küllî nefsin cüz'î nefsi istidat ve sıfatları derecesinde uyandırması demektir. Vahy ile elde edilen bilgi Peygamberlere mahsus ilâhî bilgi olduğu halde ilhamla elde edilen bilgi üstün insanlara mahsus «ledünnî» bilgidir. Onun doğması için nefisle Tanrı arasında vasıta bulunmaz. O her türlü muhakeme ve istidlâlden önce kalbde doğrudan doğruya doğduğu için saf ve lâtiftir.» (51) Gazzalî'nin bu tahlilleri onu Garpdaki **intuition** felsefelerile, bilhassa H. Bergson ile karşılaştırmaya vesile oluyor. Nitekim bu tarzda mukayeseleri, beden ve ruh münasebeti, hafıza ve beyin münasebeti, şuurla madde arasındaki mahiyet farkı dolayısıyla de işaret etmiştik. Biliyoruz ki Bergson'a göre madde kemiyetle ifade edilebilir, bölünebilir, ölçülebilir, mütecanis unsurlardan mürekkep olduğu halde şuur hadiselerinin başlıca vacfı bölünemez, ölçü kabul etmez, keyfiyet nevinden (**qualitatif**) oluşlarıdır. (51). Nitekim Bergson'a göre süre (**durée**) den ibaret olan ve madde âlemine tatbik ettiğimiz zekâ ve istidlâl ile anlaşılması mümkün olmıyan şuur âlemini yalnızca kendi mahiyetine uygun ayrı bir meleke, yani sezgi (**intuition**) ile kavrayabiliriz (52). Gazzalî buna «kalbin gözü», kalb yolu ile elde edilen vasıtasız bilgi diyor. Yine Bergson hafıza ile beyin arasında yalnız arızî bir bağlantı olduğunu, ikincisinin birinciye asla temel veya sebep olmadığını, hafızanın beyin hadiselerini mahiyetçe aştığını söylüyor (53). Nihayet H. Bergson ruh ve beden münasebeti dolayısıyla ruhun bedene üstünlüğünden bahsederken, beden, hattâ zekânın ruha alet olduğunu söylemektedir. (54). Bütün bu karşılaştırmalar yapılırken Bergson felsefesinin modern karakteri olan tekâmülcülük, yaratıcı tekâmül fikirleriyle, asrımıza mahsus olan bilgilerden doğan bütün hususiyetlerle karıştırılmamalıdır.

Gazzalî **El-Munkiz**'de bütün eserlerindeki araştırmalarını şöyle hülâsa ediyor: «İnsan asıl yaratılışında bilgisiz, bütün âlemlerden habersiz olarak yaratılmıştır. İnsanın âlemden haberdar olması idrak vasıtasıdır. Bütün duyular âlemin türlü hadiselerini kavramayı temin ederler. Bir duyu için yalnız bir âlem vardır, öteki duyulara ait olanlar onun için yok demektir. Daha sonra insanda temyiz kudreti başlar: böylece duyulardan başka şeyleri de idrak eder. Daha sonra kendisinde zekâ teşekkül eder. Zekânın ötesinde de insanda kalb gözü açılır. Onunla gelecekte olan hadiseleri, aklın ermediği bazı şeyleri görür. Zekâ bu vazifeyi göremez.» (55). Fakat bundan sonra Gazzalî bu sezgi gücünü en derin insanî bir bilgi şekli, ve bu kalb gözünü müminlerin saf iman kaynağı olarak bırakmıyor.

(51) H. Bergson, *Les données immédiates de la conscience, l'intensif et l'extensif*, p. 1-5, de *la multiplicité des états de conscience*, p. 57-74, *l'espace et l'homogène*, p. 71-74, etc. *la durée est-elle mesurable*, 81.

(52) H. Bergson, *Les données immédiates*, etc. - *La durée réelle*, 91 - 96, *les deux aspects du moi*, p. 97-106.

(53) H. Bergson, *Matière et Mémoire*, - *La Mémoire et le cerveau*, p. 73-89.

(54) H. Bergson, *Matière et Mémoire*, - *L'âme et le corps*, p. 244-249.

H. Bergson, *Evolution créatrice*, - *L'intelligence et l'instinct*, p. 149-160.

(55) Gazzalî, *El-Munkiz min-ad-dhalâl*, sh. 53-58. Gazzalî bu noktada tenkit ettiği bazı suttillerin ve kısmen Sühreverdî'nin düştüğü hataya düşüyor.

Ondan «gaybî ilimler» e (**sciences occultes**) geçme yollarını arıyor. Yalnız peygamberlere mahsus vahyeleri, Evliyaya mahsus kerametleri değil, başka insanlarda da zuhur edebilen «tabiat-üstü» ile temas ve hârikalar göstermek imkânlarını orada arıyor. Filozofu modern garphılardan ayıran nokta da bilhassa burasıdır.

Fakat bu occultiste temayülleri bir tarafa bırakılırsa, Gazzalî'nin iman felsefesinde garpdaki bir çok emsalini aşdığını, ve modern inanma problemine cevap teşkil edecek bir derinlik gösterdiğini işaret etmek lâzım gelir. Filozofa göre hakikat yolunun başı Kant'da olduğu gibi iyi niyet (**bonne volonté**) dir: «Ancak selim bir kalb ile Allahın huzurunagelen necat bulur. Bundan mahrum olanlar kalbleri hasta insanlardır. Bunlar bir takım meselelerdir ki halk arasına karışmıyarak yalnızlık içinde âdeta müşahede eder gibi zarurî bir tarzda anladım.» (56). Gazzalî imanın derecelerini tetkik ediyor: Çocuk Amentü'yü (**Credo** veya hıristiyanların **profession de foi** dediklerini) ezberliyerek başlar, sonra izahını dinler ve delilsiz kuvvetle onlara inanır. Halk için de iş böyledir. Onların imanını perçinlemek için asla Kelâm ilmine baş vurmamalıdır, çünkü «kömürçünün imanı» kelâmcıların imanından daha sağlamdır. Eğer çocuk bu dünyaya ait bir meslek tutacaksa bu bilgi ona yeter, eğer öbür dünyayı (Masiva) düşünecekse, ulaşmak istediği kapılar ona açılmalıdır, ve bunun dereceleri vardır. Acaba Kelâm'la bu hedefe varılabilir mi? Bazılarınca bu imkânsızdır, kelâm bid'atdan ibarettir. Bazıları da onu faydalı hattâ zarurî görmektedirler. İşin doğrusu kelâmın bazı faydaları yanında tehlikeleri vardır: şüphe uyandırmak, imanı sarsacak şüpheli deliller getirmek, uzun münakaşalardan doğan inad yüzünden bid'at'a sebep olmak başlıcalarıdır. Hakiki faydası imanı müşriklere karşı reddiyelerde müdafaa etmektir. Bu meselelerde doğru yolu müdafaa için şüphe bulutlarını dağıtacak kadar nefisle mücadele ettikten sonra, kalbin hakikatını görecek hale gelmelidir. Ancak bu temel üzerinedir ki kelâm binası zararsızca kurulabilir. (57).»

Gazzalî hal tercümesinin sonunda inzivadan tekrar cemiyete dönüşünün sebebini anlatıyor: «Yalnız olarak yaşamak, halk arasına karışmamak ne işe yarar? Hastalık salgın halini almış, hekimler hastalığa yakalanmış, halk helâk olmak üzeredir.» diyor, fakat yine de bir türlü inzivayı bırakmaya razı olamıyordu. «Halkı gittikleri yoldan doğru yola davet etsen, bütün zamane adamları sana düşman kesilir. Onlara nasıl mukavemet edebilirsin?» diye kendi kendine düşünüyordu. Ancak Selçukî hükümdarının ısrarlı daveti üzerine Nişabur'a eski tedris hayatına dönmeye mecbur oldu. «Halkın cefasına katlanmanın güçlüğü, vazifeden çekilmeye vesile olamaz» dedi, ve yeni bir mücadele hayatına girdi. Fakat Gazzalî bu dönüşün asla eski hayatını tekrar olmadığını, büsbütün yeni bir kuvvet ve ruhla işe başladığını şöyle anlatıyor: «Gerçi ben ilim neşrine döndüm. Fakat şu kanaatteyim ki, bu tam mânasile bir dönüş değildir. Eski halime asla dönmedim. Çünkü dönmek, eski hale girmek demektir. Ben eskiden insana mevki ve ikbal kazandıran ilmi yayıyordum. Sözümle, hareketimle o ilmi davet ediyordum. Maksadım mevki, şeref kazanmaktı. Fakat şimdi insana mevki terk ettiren, rütbeden uzaklaşmayı öğreten ilme davet ediyorum. Nitekim, maksadım, arzum budur. Bu halimi Allah bilir. Ben nefsimi ve başkasını ıslah etmek isti-

(56) Gazzalî, *El-Munkiz*, sh. 59 - 62.

(57) Gazzalî, *İhya-i Ulûm-üd-dîn*, cilt.

(58) Gazzalî, *El-Munkiz*, sh 68.

yorum. Muradıma erecek miyim? Yoksa istediğime kavuşmaktan mahrum mü kalacağım? bilmiyorum. Lâkin kesinlik derecesinde bir imanla inanıyorum ki bir halin değişmesi, bir işi yapmak kuvveti ancak Ulu Tanrıdan gelir.» (59).

Dr. Abdüddaim Ebu'l-Ata el-Basrî Gazzalî'nin kendi hayatı hakkında söylediklerini yeni bir eserle tenkid etti. (60). Müellif burada önce Gazzalî şüpheye kendi başına mı ulaştı? diye soruyor. O'na göre: hayır! «Fazayih-el-bâtiniye» den şunu nakl ediyor (Leyden tab'ı, 1916, Goldziher): sofistler zarurileri inkâr ettiler, ve bunların esasının hayallerden ibaret olduğuna kani oldular. Bu suretle bütün zarurî denen şeyleri duyu verilerine irca ettiler. Bu ifadesine göre Gazzalî Sofistlerin şüpheciliklerinden, kullandıkları şüphe metodlarından haberdardır. Kendisi de **El-Munkiz**'de buna benzer bir metod kullanmaktadır.

Bu şüpheden kurtulma imkânını nerede aradı? Vakıa tasavvufda. Biz Gazzalî'de her şüpheden sonra tasavvufa meyil görüyoruz. Bu duyular sahasında olduğu gibi yüksek nazariyeler ve mâkuller sahasında da böyledir. Gazzalî'nin muhakeme zinciri iki halkadan ibarettir: a) her şeyden şüphenin isbatı, b) her şeyde yakînin isbatı. Fakat tasavvuf bir takım bilgi öncüllerine (prémisse) sahip midir? ve bunların neticelerine ulaşıyor mu? Gazzalî bir taraftan akılı tenkid ediyor, bir taraftan da «akıl, Allahın kalbe verdiği bir nurdur ki insan bununla eşyayı idrake istidad kazanır» diyor (El-Munkiz). Onca bu iki akıl arasında fark nedir? Müphem de olsa bunların farkı işaret edilmiştir: öyleyse Gazzalî felsefesinde, iki türlü akılla karşılaşıyoruz: biri bahsî (**intellectualiste**) akıl görüşüdür, öteki temaşaî ve hadsî (**intuitive**) akıldır. Gazzalî ikincisine dayanıyor, Meşşâî'lere, birincisini kabul ettikleri için, hücum ediyor.

Dr. Abdüddaim'e göre Descartes'da Gazzalî'ye benzer yollardan geçmiş gibi görünüyor. Méditations da ve Discours dela Méthode da bu yollardan nasıl geçtiğini anlatıyor: a) eski yolları tenkid etmek ve onlardan mutlak şüphe, b) yeni bir yol açmak için yeni bir yakîne ulaşmak. Fakat hakikatın vücudu var mıdır? Rüyamda hakikat olduğuna inandığım bir takım şeyler görüyorum diyor, fakat uyanınca bunların hayal ve vehim olduklarını anlıyorum. Fakat ben uyku sırasında da duyuyorum ve gördüğüm kendi delilimdir. O benim uyanıklıkta gördüğümün delilinin aynıdır. Acaba bunlardan hangisi hakikat hangisi vehimdir? Uykuda gördüğüm şey hakikatte gördüğümün sureti veya benzeri değil midir? İtiraf etmek lâzımdır ki rüya esnasında gördüğüm suretlerin mecmuu, hattâ hayal bile olsalar, hakikatten bir hisseleri vardır ki vehim onları büyültür. Descartes buna inanıyor ve bu basit hakikatten şüphe caiz olmadığını söylüyor (Méditations).

Gerek Gazzalî gerek Descartes'ın şüphe nazariyesini önceden koydukları meydandadır. Telkinî bilgi duyular bilgisi ve zaruriler bilgisinden şüphe her ikisi birleşiyorlar. Bu şüphenin isbatı ve bundan kurtulma çaresinde de aynı yoldadırlar. Ancak neticelerinde ayrılıyorlar. Gazzalî de hakikate ait hüküm mizan (ölçüsü) din ve Usul-üd-din (kelâm) dır: dinle uzlaşan kimse hak yolundadır. Din usulü ile ihtilâfta olan kimse hakikat yolunu bırakmıştır. Halbuki Descartes nazarında hükmün ölçüsü Aristo mantığı, yani öncüller (mukaddem) ile neticeler arasındaki tutarlıktır. (**conséquence**). Bundan dolayı da mizan (ölçü) dinî değil,

(59) Gazzalî burada ancak büyük peygamberler ve velîlerde (meselâ İsa da) görülen bir iman ve mücadele yeniliği gösteriyor.

(60) Dr. Abdüddaim Ebu'l-Ata el-Basrî, *İtirafat el-Gazalî ve keyfe erraha! Gazalî nefsehu*, Dar.ül kütüb.ül asliye, Kahire, 1943.

aklidir. Bu manada bütün ilimler kendilerine temel bulabilirler. Şu halde Descartes ve Gazzalî felsefeleri arasında netice bakımından benzerlik aramak imkânsızdır. Descartes önce öncülleri zihni sezgi ile kavrayan matematikçi bir mütefekirdir ki neticeleri oradan çıkarır. Bu düşünce yolu öncüllerine sadık, tutarlı ve tabii bir yoldur. Halbuki Gazzalî bu yoldan ayrılarak imanın mantiki tutarlığı aşan sahasını kabul eder. Her şeyden önce düşüncenin temeli olan matematik bilgiden şüphe eder.

Gazzalî de Descartes da uykuda ve rüyada görülen ile gerçek idraki mukayese ederek şüpheye ulaşırlar. Fakat Descartes burada gerçek hakkındaki bilginin sonunda rüya ile karıştırılacağını söyler. Rüyada dahi vehmin büyültüğü basit bir gerçek esas bulunduğundan bahse'eder.

Fakat Gazzalî zarurîlerin mevsuk (doğru) olduğu fikrine nasıl döndü? Bu Gazzalî'ye göre Allahın insan kalbine verdiği Nur sayesinde. Burada Descartes'a muhalif olarak «insani hakikat» a sığınır, ve beşerî tabiat seviyesine iner. «O nihayet insandır» (ve ma huva'-beşer) der, şüpheyi, tereddüdü, bilginin yetmezliğini bu suretle izah eder. Fakat böylece Descartes'ın méthode'cu zihniyetinden tamamen uzaklaşır.

Abdüddaim tenkidlerine şu şekilde devam ediyor: Gazzalî bu neticeye ulaşınca faraziyelerinden ne temin etti? Şüphe âlemi ile yakın âlemi arasında, onları birbirine yaklaştırmak için, ne gibi mantiki esaslar kullandı? Onun şüpheyi isbat için ileri sürdüğü faraziyelerin doğru olduğunu, ve onu maksadına götürdüğünü farz edelim. O acaba şüpheyi isbat ettiği öncüllerle ilâhî nurdan ibaret olan neticeyi çıkarabiliyor mu? Hakikat şu ki hayır. Şüphe nazariyesiyle neticesiz bir yola girmiştir. Buradan İlâhî Nura geçmiye ne lüzum ne de imkân vardır. Çünkü İlâhî Nur gökten inen bir nimet, bir Allah vergisidir. Bunun için şüphecillikten geçmeye lüzum yoktur.

Abdüddaim'e göre Descartes şüpheyi isbata çalıştı, oradan yakine geçti. Bu seyir tamamen mantikidir, ve Aristo mantığının muhakeme tarzına uygundur. Halbuki Gazzalî önce mugalâta üzerine kurulmuş olan sofistai (*sophistique*) bir yol tuttu: bunu onun şüpheyi isbat için duyulara, prensiplere ait münakaşalarında görüyoruz. Bu yollardan geçtikten sonra yakine «sufiye» yolunu tutarak ulaştı ki, bu da onun Descartes'dan tamamen ayrı bir istikamette olduğunu gösterir. Felsefi tenkidden tasavvufî yakine geçişinin mantiki bir silsileye dayanmayışı, onun felsefesinde esaslı bir boşluk bırakmaktadır.

1. Gazzalî bu şüphe ve yakın nazariyesine baş vurmaya kendi fikri hayatının tarihini kurmak için mecbur oldu. El-Munkiz adlı kitabı fikri inkişafı ve uğradığı sarsıntıların, ricatin ve yeni teşekkülün izahı için yazılmış bir eserdir.

2. Şüpheyi deva olarak kullandığı yol sophist'lerin yoludur. Ondaki kurtulmak için kullandığı yol mutasavvıfların yoludur. Şüphe ve yakın nazariyesinin tahlilini felsefi yoldan uzaklaşarak yaptı. Bağdadı bırakması, sonra tekrar Kelâm okutmaya başlaması, filozoflarla münakaşası bu araştırma yolunun felsefi olmadığını gösterir.

3. Dr. A. Basrî buradan şu neticeyi çıkarıyor ki, Gazzalî bu şüphe yakinden istifade edememiştir. Çünkü kullandığı şüphe yolu kendisinden önce tamamen mevcut olduğu gibi, kullandığı yakın yolu da kendisinden önce vardı, ve bütün mutasavvıflar bunu biliyorlardı.

Dr. Abdüddaim ayrıca Gazzalî'nin hakikat yollarını tahlili de tenkid etmek-

tedir. O bu yolları dörde ayırıyor. Fakat onları aynı derecede bilmiyordu. Ayrıca daha önceden sonuncu zümrenin doğru olduğuna hüküm etmişti. Bu hususta telkinlere tabi olduğu tahmin edilebilir. Önce kelâm tedrisine başladığını, bu bahiste eserler yazdığını, onun maksadına uygun bir ilim olduğunu söylüyor. Fakat biraz sonra hemen kelâm hakkında menfi hüküm vermekten çekinmiyor. Bu şüphesi ve reddi insanı tatmin etmiyor. Delil olarak ta: 1) kelâmcılar mukallitler, 2) İslâm Ümmetinin İcmai arkasına sığınıyorlar, 3) sırf Allah kelâmı olduğu için Kur'ana dayanıyorlar, 4) sırf Peygamber sözü olduğu için hadis ve sünnete itibar ediyorlar diyor. Bütün bu tenkitlerin İslâmî esaslara aykırı olduğunu hesaba katmıyor. Acaba Gazzalî yukarıda söylediğini unuttu mu? «Kalbîle Allahın verdiği akıl nuru ile nefsinin yakine ulaştığını» söylememiş mi idi? Madem ki Allah akıl nurunu kalbe vermiştir, o halde bununla kelâm meselelerini aydınlatmak neden mümkün olmasın? Kalbe bu nuru veren Allah, Kur'anın Allahından, müslümanların Allahından başkası mıdır? Burada sarahatle bunun Kur'anın Allahı olduğunu söylüyor. O halde mesele büsbütün güçleşiyor. Madem ki bu İslâmî Allah'tır, öyleyse Kelâm meseleleri onun gözü ile niçin halledilemiyor?

Dr. Abdüddaim Basrî Gazzalînin filozoflara dair görüşlerini de tenkid etmektedir. 1. — Gazzalî «kelâmcıların kitaplarında filozofların reddi hakkında yazılanlar tenakuzlarla doludur» diyor (El-Mukniz, s. 21)» Anlamadan, künhüne varmadan felsefenin reddi doğru değildir. Bundan dolayı onların esaslarını öğrenmeye gayret ettim» diye ilâve ediyor. Bütün bunları Bağdad'da iki sene içinde, dersden boş kalan zamanlarında yapıyor. Onları ne zaman öğrendi? neleri öğrendi? hangi filozofları okudu? teker tekeronlar hakkında düşünceleri ve konkrete tenkitleri nedir? Acaba Gazzalî felsefeye hakikate ulaşmak için mi, yoksa peşinden onu yıkmak kararı ile mi öğrenmeğe başladı? Bütün bunlar Dr. Basrî'ye göre El-Munkniz'e sorulacak sorulardır.

2. — Bu itirafların tahlili: Gazzalî bir çok yerlerde vakıa felsefeyle hakikate ulaşma niyetile meşgul olduğunu söylüyor; meselâ De Boer şöyle diyor: Gazzalî içinde bulunduğu şüphe buhranından kurtulmak için felsefeyle uğraştı. Kalbini tatmin etmek istedi, ve yüksek hakikatten zevk alıyordu.» (sh. 138-150) Fakat bu mütalâalar çok umumi olarak kalıyor. Acaba Gazzalî felsefeyi yıkmak için mi öğrendi?

a) Makasid-el-felâsife'nin önsözünde «Bu Tehafut'dan önce telif edilmiş olan kitaptır ki onları inzivaya çekilmek için Bağdadı terk etmeden evvel yazdı» deniyor. Ayrıca kendisi şöyle diyor: «Tehafut-el-felâsife'nin telifi ve filozofların tenakuzlarının gösterilmesi için kâfi delil aradım, ve onları yıkmayı ifadeden doğuruyu yanlıştan ayırmadan önce bu filozofların maksadlarını anlatmayı doğru buldum.»

b) Tehafut'ü filozofları yıkmak için yazdığı meydandadır. Kendisi de kitabında bunu şöyle söylüyor: «Bizim bu kitapta onların mezheplerini tekzibden başka gayemiz yoktur. Ve bunun için kitabın gayesi dışına çıkmıyoruz, onların davalarını iptal etmekle yetiniyoruz. Doğru yolun isbatına gelince, bunun için, zamanında, Allahın inayetiyle ayrı bir kitap yazacağız ve buna Kavâid-ül-akâid adını vereceğiz.» diyor.

c) Ayrıca Tehafut önsözünün üçüncü kısmında da şöyle diyor: «feylesofların itirazlarına da girmiyorum. Ancak inkâr sahasındaki görüşlerini söylemekle yetiniyorum. Müsbet taraflarını bırakıyorum.» Nitekim «Allah âlemin Sâniidir, âlem de onun sun'udur» başlıklı meselenin sonunda da şöyle diyor: «Eğer birisi

diyecek olursa ki -siz bizim mezhebimizi iptal ettiğiniz zaman, acaba onlar size ne diyorlar? Biz deriz ki: — Bu nokta bu kitapta bizi ilgilendirmez. Biz yalnız onların davalarındaki karışık noktaları söylemekle yetiniyoruz, bu da hasıl olmuştur.» Kendisinden önce bir çok kelâmcıların felsefeyi tenkit ettiklerini, fakat bu hususta tenakuza ve fesada düştüklerini ve müsbet bir neticeye ulaşamadıklarını da ayrıca El-Munkiz'de söylüyordu. (Yukarıki metin: Tehafut, s. 32).

Gazzalî'nin felsefi cehitleri: 484 H. de Bağdad'da Nizamiye medresesinde şer'î, usulî, kelâmî ilimleri okutmaya başladığı zaman kendisini en çok uğraştıran meseleler kelâm problemleri idi. Ondan önce meşhur kelâmcı İmam-ül-Haremeyn'in talebesi bulunuyordu. Ondan aldığı kültürle felsefi kelâm hakkında yeter derecede bilgisi olmak lâzım gelir. İmam-ül-Haremeyn'den önceki bütün kelâmcıların felsefeyi tenkit yolunda yazmış olduklarını her halde biliyordu. Gazzalî bu hazırlık bilgisine dayanarak başlıca üç istikamette cehitte bulunmuştur:

a) Sırf ders verme cehdi: bu gayretin neticesini Makasîd-el-felâsife adlı kitabında 486 H. senesi sonlarına doğru toplamış bulunuyordu.

b) Menfi ve tenkidî gayreti: Tehafut-ül-felâsife'yi yazmasına sebep olan asıl bu gayreti idi. Bunu yazacağını daha Makasîd'in başında vaad ediyordu. Bu eserini 11 Muharrem 4 H. senesinde bitirmişti ki, o sırada 38 yaşında ve henüz inziva için Bağdad'dan ayrılmamış bulunuyordu. Çünkü Bağdad'ı 488 Zilka'-desinde terk etti. Bu vakalar De Boer'in söylediğini tezip ediyor. Ona göre Gazzalî Bağdad'dan çıktıktan sonra yazmıştır (Tarih-el-felsefe-el-islâmiye, s. 138, Ebu Ride) te.

c) Müsbet tenkidî gayreti: Tehafut de bir çok defalar vaad etmiş olduğu üzere, sonradan müsbet felsefi kanaatlerini yazacaktır. Buna Kavaid-el-akâid adını verecektir. Vakıa bu kitabı yazdı ve bu adı verdi. Kitabı Bağdad'dan çıktıkdan sonra Kudüs'te bitirdi, ilerde onu İhya-u-ulûm-el-din'in birinci cüz'ü olarak neşr etti.

Gazzalî'nin felsefi hayatına ait bu tafsilâtın sonra fikirlerinin gelişmesi ve teselsülü açıkça görülüyor. Burada onun felsefeye asıl öğrenmek, hakikate ulaşmak gayelerinden ziyade, dinî akideye aykırı olduğu peşin hükmü ile hareket ederek, daha başlangıcında «yıkma maksadile» uğraştığı ve felsefeye ait eserlerini bunun için yazdığını görüyoruz.

Felsefeyi ne için yıkmak istemiştir? Çünkü Gazzalî kelâmcı idi. Her zaman ona nasıl galebe çalacağını, filozofları nasıl iskât edeceğini düşünmüştür. «Felsefeyi yıkmak» onun için kelâmı kurtarmak yolunda en mühim merhale olacak idi. Bunu İhya'nın «Kavaid-ül-akaid» kısmında şöyle ifade ediyor: Bu eseri eskilerden Eş'arî ehl-üs-sünne'sinin akidelerini nakl etmek üzere telif ettim.» Bütün bunlara nazaran Gazzalî'nin El-Munkiz'deki felsefi itiraflarının iki şikkını görebilirsiniz: birinci şık - o kelâm tedrisinden sonra hakikat aramasına girdi. İkinci şık: felsefeyi yıkmak ve tenkid etmek için tedris etti. Bu ikinci şık daha kuvvetli görünüyor.

Dr. A. Basrî Gazzalî talimiye ile niçin mücadele etti? diye soruyor. 1. — Ona göre halk arasında her şeyi bilme hususunda İmam Mâsum'a baş vurmanın hakikat için esas olduğu kanaati çok yaygın idi. Onlara göre Kur'an, Sünnet ve akıldan üstündü. Gazzalî «kitaplarını araştırdım ve bütün makalelerini okudum» diyor (el-Munkiz, 45). Bu mesele hakkında söylenen bütün şeylerden haberdar olduğundan bahsediyor. Bu mevzua dair yazdığı muhtelif kitaplarında bir icmal ve tahilden sonra talimiye'yi reddetmektedir.

2. -- El-Munkiz'de Gazzalî talimiye ile meşgul olmasını şu sebeplere atf ediyor:

a) Kitaplarında bulunan şeyleri öğrenmek (bâis i nefsi),

b) Hilâfetten onları red için emir almıştı (bâis i haricî). Fazayih-el-bâtiniye'nin önsözünde -ki halife El-Mustahzar Billah'ın adına nisbet ederek Mustahzarî demiştir- hilâfetin emrinden, siyasi vaziyetin teyidi, muarız fikirlerin reddi gayesinden bahsediyor.

Dr. A. Basrî Gazzalî'nin sufiyeye ait fikirlerini de tahlil ediyor. «Sufiye yolunun ahlâkî manasına ulaşmak, işte Gazzalî'nin asıl hedefi budur» diyor. Bundan dolayı Gazzalî felsefesi ona asıl bir ahlâk felsefesi olarak görünüyor ki biz de bazı kayıt ve şartlarla bu fikre katılırız. Bağdad'a dönüşten bahs ederken kitabın sonunda söyledikleri onun birinci derecede üstün bir ahlâk mucahidi olarak gösteriyor. Bu bakımdan bizim yaptığımız gibi onu Pascal ile mukayese ediyor.

Bununla beraber Dr. Basrî Gazzalî'nin itirafını esas itibarile peşin hazırlanmış bir fikre göre yazıldığını iddea ettiği için bu değerlendirmesi sathî kalıyor. Onca filozof siyasi hadiselerin nasıl inkişaf edeceğini tahmin ettiği için uzlete karar vermişti. Fakat Sultan sonradan Nisabur'da derse başlamasını emr edince geri gelmişti. Vakıa Şam'da uzlete çekildi, Bey'ül-Mukaddes kayasında yaşadı, fakat bunlar hep maddî sebeplerdi, manevî bir conversionun neticesi değildi. Hareketinin hayırlı olacağına dair rüyalar gördüğü rivayet edilir. Fakat bu doğru değildir diyor. Dr. Basrî'ye göre Gazzalî İslâmın mantıkî bir din olduğunu, akıl üzerine dayandığını, rüya dini olmadığını pek âlâ biliyordu.

Dr. Basrî'ye göre Gazzalî'nin El-Munkiz'deki İtiraflarının hakikate uygun olmadığını şüphe yoktur. Gazzalî bunları yazdığı zaman doğru olmadığını biliyordu. Bu itiraflar nefsi bakımından doğrudur. Fakat beşerî tabiatı bunu tahkika imkân vermedi. Gazzalî istediğine ulaşmak hususunda aczini ihsas ediyor. Dr. Basrî şu hükümlere ulaşıyor: 1. — Bağdad'dan harekete niyet ettiği zaman maksadını gizlemeye mecbur oldu. O zaman Haccı vesile etti ve Şam'a yapacağı seferi sakladı. Eğer onca tedris riya ise bunları yapmak riya değil midir? 2. — Mevki, şöret ve tedrisi terke karar verdiği zaman, «uyanmak» tan, nefsinin yeni hayata intibak ettirmekten korkuyor. Kendisinin derslere dönmesi kolay değildi. 3. — Dersleri bıraktığı zaman -ki bu kendisi için faydasızdı ve hata idi- yerine kardeşini vekil koyuyor. 4. — Kendisine Bağdad İmamları din yolunda en yüksek mevkii nasıl terk ettiği şeklinde itiraz ettikleri zaman onlara diyor ki «bu sizin elde edeceğiniz en yüksek mevkidir. Onun lâkapları ve ünvanları vardır.» 5. — Bütün bu alâkaların onda «muradın yüzünü değiştirdiği ve halvetin saflığını bozduğunu» söylüyor. Fakat istediğine fiilen ulaştığını görmüyoruz.

Gazzalî İslâm âleminde «Hüccet-ül-İslâm», «ziynet-üd-din», «hâdim-ül-felsefe» (felsefeyi yıkan), «zaim-ül-mutasavvıfın», «alim-üz-zâhir ve'l-batın», «recül-üş-şeria», «imad-ül-mütেকellimin», v.s. ünvanlarla anılır. Halbuki Avrupalılar nazârında tek İslâm filozofudur, Orta-çağda tek hür fikirlidir, din hürriyetini müdafaa etmiştir. Müstesriklerden bir çoğu El-Munkiz'i Augustinus, Thomasso, Descartes, ve Pascal'ın eserleriyle mukayese ediyorlar. Bu mukayeseler Dr. Basrî'ye göre bütünü yersiz değildir.

Gazzalî İhya'da beyanu ma rahasa fihî'l-kizb (yalana ruhsat verilmesine dair) başlığı altında yalana cevaz veriyor: «yalan doğrudan doğruya haram değildir. Ancak muhataba veya başkasına zarar verdiği zaman haramdır» diyor. Çünkü

onca muayyen bir fayda ve maslahata göre söylenmiş olan yalan meşrudur ve ona izin verilmelidir. Meymun b. Mehran «yalan bazı yerlerde doğru sözden daha hayırlıdır» diyor. Gazzalî şöyle devam ediyor: «söz maksatlara vesiledir. Her maksat iyi olmalıdır; ona eğer yalanla değil de doğru sözle ulaşabilirseniz, burada yalan haramdır. Eğer doğru sözle değil yalnız yalanla ulaşılabilirse burada yalan mubahdır. Hatta eğer maksat vacip ise yalan da vacipdir.» Gazzalî yalanın mubah, hatta vacip ve bundan dolayı da meşru olduğu halleri bazı hadis rivayetlerine dayanarak sayıyor. Bilhassa çocuğun terbiyesini misal olarak veriyor.

Dr. A. Basrî'ye göre Gazzalî'nin yalanı mubah görmesile itirafları arasında münasebet vardır. Gazzalî'nin bu prensiplere dayanarak, halkı terbiye gayesiyle El-Munkiz'de vakaları değiştirdiği görülüyor. El-Munkiz kendisini İlahî huzura kavuşturan hakiki bir hayatın tasviri değildir. Bundan dolayı bu kitap Gazzalî'nin hayatı ve fikirlerinin inkişafı için kaynak olamaz. O halde El-Munkiz'in kıymeti nedir? Bununla beraber bu kitap onun nasıl cehitler sarfettiğini, nasıl fikri mücadele geçirdiğini, üslubunu, hedef ve gayelerini göstermeye yaramaktadır. El-Munkiz Gazzalî'nin hakiki tarihi değildir, onu «dalaletten kurtaran» sayılamaz. El-Munkiz'deki itirafları idealdir. Bunlara yaşanmış, gerçek hadiseler değil, ancak muhayyel ve ideal bir hayatın tasviri gözü ile bakmalıdır. Bu tenkitlere göre, Dr. A. Basrî başlıca şu hükme varıyor: 1. — Gazzalî'nin El-Munkiz'deki hayatı ile hakiki hayatı arasındaki farkı belirtmek lâzımdır. 2. — Felsefe tarihçileri ve müsteşriklerin Gazzalî hak kında yazdıklarını yeniden kontrol etmelidir. Dr. Basrî kitabının sonunda Gazzalî'nin lehinde yazan garplı âlimlerden D. B. Macdonald, Miguel Asin Palacios, Carra de Vaux, Goldziher, Prantl, Nicholson, Browne, Max Horten, T. J. de Boer, Obermann, Schmöldern, Barbier de Meynard, Nallino, Brockelmann, Massignon, v.s. nin adlarını zikr ediyor.