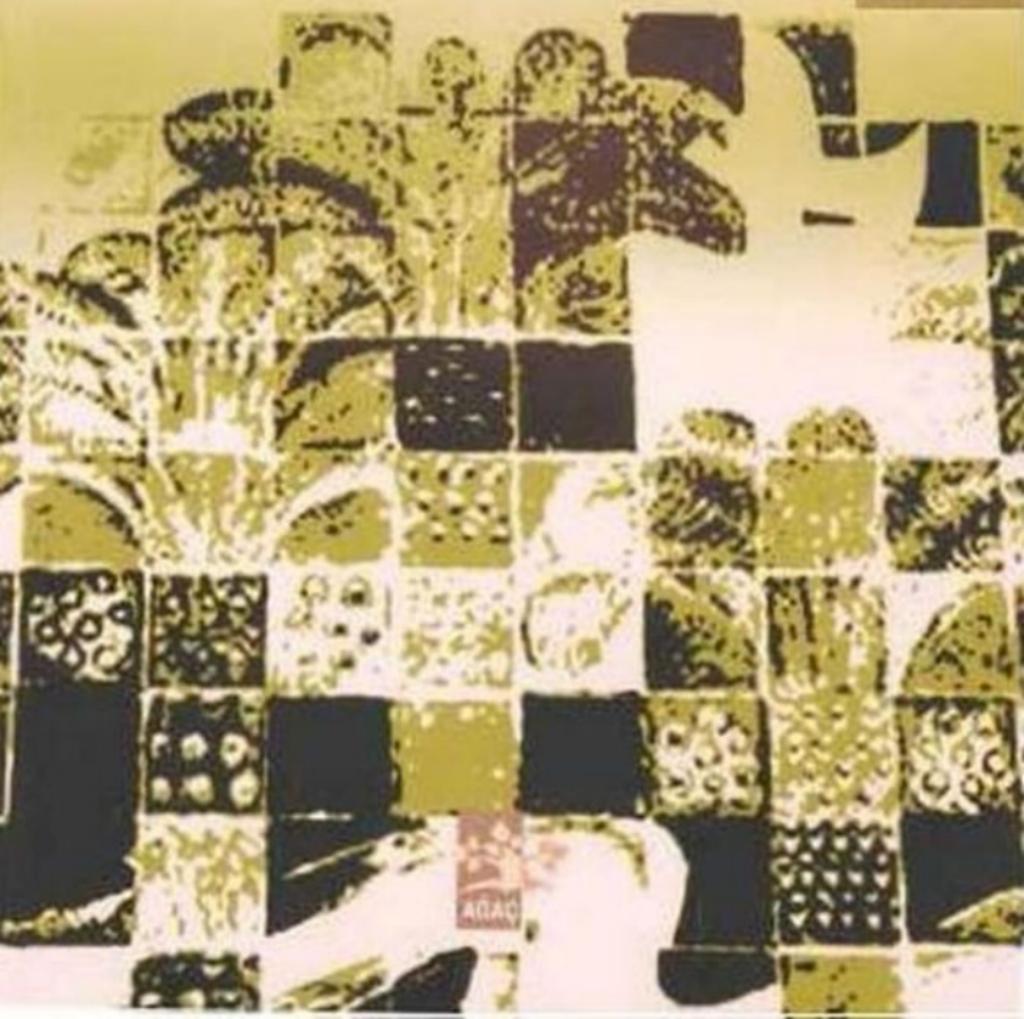


ABDÜLHÜSEYİN ZERRINKUB

*medreseden kaçış
imam gazzali'nin hayatı
fikirleri ve eserleri*

2. Basım



medreseden kaçış
İMAM GAZZÂLÎ'NİN HAYATI
fikirleri ve eserleri

AĞAÇ YAYINLARI: 31
BİYOĞRAFI: 1

Kitabın adı:

Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri
© Ağaç Yayınları, 2005

Kitabın Özgün adı:

FERAR EZ MEDRESE

Der Baare-ye Zendegi ve Endişe-ye Ebû Hâmid Gazzâlî

Yazan:

Prof. Dr. Abdülhüseyin Zerrinkub

Çeviren:

Hikmet Gök

Yayın Editörü:

Erhan Güngör

ISBN: 975-6628-06-5

1. Basım: Mayıs 2005 (Anka Yayınları)

2. Basım: Eylül 2007

Kapak Tasarım:

Mehmet Bakır Mayruk

Ofset Hazırlık:

Ağaç Yayınları

Baskı-Cilt:

İstanbul Matbaacılık

(0212. 637 93 00)

(Ağaç Yayınları bir Anka Yayıncılık İtd. Şti kuruluşudur)

Merkez: (Kitabevi) Ağaç Kitabevi Fevzipaşa Caddesi Şehitkubilay Sokak No: 6
(PTT Yanı) Fatih/İstanbul

Tel: (0212) 621 83 31 Faks: (0212) 621 84 52

Şube: (Yayinevi) Çatalçeşme Sokak Yücer Han No: 46/8 Cağaloğlu Eminönü/İstanbul
Tel: (0212) 514 53 54 Faks: (0212) 514 53 55

Dağıtım: Cağaloğlu Dağıtım Alaykökü Caddesi Küçük Sokak Gürdere İşhanı No: 2
Cağaloğlu Eminönü/İstanbul

Tel: (0212) 512 77 38 Faks: (0212) 528 90 54

www.ankakitabevi.com anka@ankakitabevi.com

medreseden kaçış
İMAM GAZZÂLİ'NİN HAYATI
fikirleri ve eserleri

Prof. Dr. Abdülhüseyin Zerrinkub

Farsçadan Çeviren: Hikmet Gök



Abdülhüseyin Zerrinkub (1910 - 1999)

Çağdaş İran'ın en büyük bilim adamlarından olan Prof. Dr. Abdulhuseyn-i Zerrînkûb, yaşamını ders vermek, yüzlerce makale ve kitap yazmakla ve tarih, felsefe, Fars dili ve edebiyatı, edebî eleştiri gibi çeşitli alanlarda incelemeler yapmakla geçirmiştir, bu yaşamıyla da ismini büyük İranlı araştırmacılar listesinin en başına yazdırılmıştır. Zerrînkûb yaptığı çalışmalarla edip, tarihçi, İslâmbilimci, İranbilimci, araştırmacı bir kişiliğe sahip olmuştur.

Prof. Dr. Abdulhuseyn-i Zerrînkûb, 19 Mart 1923 Burûcerd'de dünyaya gözlerini açtı. İlköğretimini doğum yeri olan Burûcerd'de tamamlandıktan sonra, orta öğrenimini sürdürdüğü sırada dindar bir adam olan babasının da çabalarıyla boş zamanlarında dinî bilimleri aldı. Dinî ilimler olan fıkıh, tefsir gibi konularda ve Arap edebiyatı eğitimini de aldı. Bu arada Arap şiirine de ilgi duymaya başladı. Bu eğitimini yanı sıra, Hâc Şeyh Ebu'l-Hasan-i Şa'rânî'den felsefe öğrendi. Bir süre Tahran Lisesi'nde öğretmenlik yaptı. 1949'dan itibaren haftalık Mihrigân dergisinin başyazarlığını üstlendi.

1951 yılı ve sonrasında, bir grup büyük İranlı bilim adamlıyla birlikte Hollanda'da basılan İslâm Ansiklopedisi ve Gulâmhuseyn-i Musâhib'in gözetiminde basılan Dâiretu'l-Mâ'rif-i Fârsî'nin telif ve çeviri projesine katıldı.

Fakülteden arkadaşı olan Dr. Kamer-i Aryân ile evlendikten sonra 1953-1955 yılında Bediuzzâmân-i Furûzânfer'in gözetiminde hazırladığı Nakdu's-Şî'r, Târîh ve Usûl-i Ân adlı doktora tezini başarıyla savundu. Prof. Furûzânfer tarafından Aklî ve Naklî Bilimler Fakültesi'ne davet edilerek bu fakültede ders verdi. 1956 yılında doçent unvanıyla Tahran Üniversitesi'nde çalışmaya başlayarak İslâm tarihi, dinler tarihi, kelâm ve firka mücadeleleri tarihi, İslâm tasavvufu tarihi, bilim tarihi gibi dersler okuttu.

1958-1960 yılları arasında konuk öğretim üyesi sıfatıyla Amerika'nın California ve Princeton Üniversitelerinde İran tarihi ve tasavvuf tarihi dersleri okuttu. Burada iken İspanyolca öğrendi. 1960'da İran'a geri dönüp Tahran Üniversitesi Edebiyat ve Beşerî Bilimler Fakültesi'nde tarih ve edebiyat bölümünden çalışmaya başladı. 1976-1977 yılları arasında Tahran Üniversitesi Fars Edebiyatı Bölümü başkanlığını üstlendi. Bir yıl süren bu kısa dönemde, Edebiyat Bölümü için yeni bir program düzenledi. Bu program, dünyanın büyük üniversitelerinin benzer edebiyat bölümünde kullanılan programların bir benzeriydi. Dr. Zerrînkûb, 1981-1983 yıllarında Fransa'da yaşamış ve orada Mevlânâ'nın eserleri üzerinde geniş araştırmalar ve incelemelerde bulunmuştur.

Dr. Zerrînkûb, bütün bu yıllar boyunca, ömrünü inceleme, araştırma ve eser yazma ile geçirmiştir; sade bir hayat seçerek ilim dışındaki işlerle

hiçbir zaman uğraşmamıştır. Çeşitli alanlarda yayılmış olduğu onlarca kitap ve makale de onun bu yapısını açık bir şekilde göstermektedir. Zerrînkûb'un tüm yaşamı Avrupa, Amerika, eski Sovyetler Birliği Cumhuriyetleri, Hindistan, Pakistan ve Arap ülkelerine geziler yapmak, kütüphaneleri, müzeleri, bilimsel kurumları ziyaretle; Arapça ve Farsça kimi yazma eserlerin mikrofilmelerini temin etmekle geçmiştir. Bu gezileri sırasında yerli, yabancı pek çok bilim adamı ve yazarla tanışmıştır. Bunlar arasında Henri Massé, Vladimir Minorsky, Gustave von Grone Baum, Herold Billy, Walter Bruno Hening, Philip Hitti, Bernard Lewis, Walter Hintz, Wolfgang Lents, Berthold Spuler, Joseph Sacht, Claude Cahen, Gilbert Lazard, Helmut Ritter, Alessandro Bausani'nin isimlerini zikretmek mümkündür. Dr. Zerrînkûb, dünyanın pek çok yerinde bilimsel toplantılara katılmış ve İran'ı temsil etmek üzere konuşmalar yapmıştır. Bunlar arasında Bağdat'taki Beşinci İslam Kongresi, Yeni Delhi'deki Yirmi Altıncı Uluslararası Müsteşrikler Kongresi, Viyana'daki Uluslararası Tarih Bilimleri Kongresi, Cenevre'deki Dinler Tarihi Kongresi, Tacikistan Duşanbe'deki Hâfız-ı Şîrâzî'yi Anma Toplantısı, önce İtalya'da sonra Amerika'daki Nizâmî-yi Gencevî'yi Anma Kongresi, Paris'teki Orta Asya Ulusları Uygur Türk Tarihi Projesi Sekreterleri Genel Kurulu, Münih'teki Mevlânâ'yı Anma Kongresi, Kırman'daki Hâcû-yi Kirmânî'yı Anma Kongresi ve Tahran'daki Orta Asya Ulusları İşbirliği Kongresi bu toplantılardan bir kısmıdır.

Dr. Zerrînkûb'un yaratıcı zihni, olağanüstü hafızası, engin ve hayret verici bilgisi ve güçlü kalemi, yabancı ülkelerin bilim adamları ve yazarları tarafından da çok iyi tanınmaktadır. Nitekim Cambridge Üniversitesi "Tarih" serisinin dördüncü cildinin bir bölümünü telif etmesi için, Hollanda'da basılan İslâm Ansiklopedisi de yeni basımında çeşitli makalelerin telifi için kendisini davet etmiştir. Buna ilaveten, Mevlânâ'nın eserlerinin büyük araştırıcısı unvanıyla 1995'te Münih'te düzenlenen Mevlânâ'yı Anma Kongresi'nin İranlı Sekreteri olarak seçilmiştir.

Edebiyat, tarih ve din araştırmalarının bu nadir insanı nihayet ciddi, derin ve geniş araştırmalarla geçen bir ömrün ardından Mayıs 1999 ayında hayatı gözlerini yummuştur. Yazarın özellikle Mevlânâ ile ilgili eserlerinin Türk okuyucusuna kazandırılması Mevlânâ'yı anlama noktasında büyük bir boşluğu dolduracağı ve iyi katkılar sağlayacağı inancındayız.

Prof. Dr. Zerrînkûb'un Kitap ve Makalelerinin Bibliyografyası

1. Felsefe-yi Şî'r yâ Târîh-i Tatavvur-i Şî'r o Şâ'irî der Iran
2. Bunyâd-i Şî'r-i Fârsî (Darmesteter'den çeviri).
3. Edebiyât-i Feranse der Kurûn-i Vustâ ve Ronesans (V. L. Soline'den çeviri).
4. Metafizik (F. Challe'den çeviri.)
5. Do Karn-i Sukût
6. Şerh-i Kasîde-yi Tersâiyye-yi Hâkânî (V. Minorsky'den çeviri).
7. Fenn-i Şî'r
8. Nakd-i Edebî
9. Erziş-i Mîrâs-i Sûfiyye
10. Târîh-i Iran ba'd ez İslâm
11. Bâ Kârvân-i Hille
12. Gulâmhuseyn-i Sahib'in Dâiretu'l-Mârif-i Fârsî'sinde pek çok madde.
13. Şî'r-i Bî-durûg Şî'r-i Bî-nikâb
14. Bâmdâd-i İslâm ("İslâm Şafağı" Ocak 2002 Anka Yayınları)
15. Tekdirah
16. Karnâme-yi İslâm
17. Ez Kûçe-yi Rindân
18. Yâddâsthâ ve Endîshehâ
19. Firâr ez Medrese (Elinizdeki eser)
20. Ne Şarkî, Ne Garbî, İnsânî
21. Târîh der Terâzû
22. Aristo ve Fenn-i Şî'r
23. Custucû der Tasavvuf-i Iran
24. Ez Çîzhâ-yi Dîger
25. Bâ Kârvân-i Endîşe
26. Seyrî der Şî'r-i Fârsî
27. Sîrr-i Ney
28. Târîh-i Merdom-i Iran
29. Defter-i Eyyâm
30. Bahr der Kûze
31. Nakş ber Âb
32. Der Kalemrov-i Vicdân
33. Pille Pille tâ Mulâkât-i Hodâ
34. Pîr-i Gence, der Custucû-yi Nâ-kocâ-âbâd
35. Rûzgârân-i Iran
36. Ez Gozeşte-yi Edebî-yi Iran
37. Ney-nâme
38. Der Bâre-yé Zendegî ve Endîse-yé Attâr ("Sîmurg'un Kanat Sesi" Mart 2002 Anka Yayınları)
39. Farsça ve İngilizce yüzlerce makale ve inceleme.

Hikmet Gök

1965 tarihinde Malatya'da doğdu. Malatya'daki ilk ve orta öğretimden sonra Fırat Üniversitesi Kimya Mühendisliği'nde okudu.

Bir süre özel sektörde çalışıktan sonra Akra FM'de produktörlük, Günişığı FM'de program müdürüluğu yaptı. Haftalık ve günlük Selam Gazetesi'nde editörlüğün yanı sıra politik makaleler yazdı. Yeni Binyıl gazetesi, Nokta, vs... ve Gerçek Hayat dergilerinde makaleleri yayınlandı. Bilgi ve Düşünce dergisinin yazıları müdürüluğu ve editörlüğünü yürüttü. İki yıl süreyle TV 5'te haber dairesinin editörlüğünü üstlendi.

Mazlumder, İşgale Hayır Platformu, Doğu Konferansı, İHH gibi sivil toplum aktivitelerinde görev aldı. Çeşitli yayınevlerince yayımlanmış tercüme eserleri bulunmaktadır.

Halen haftalık olarak yayınlanmakta olan Renkli dergisinin genel yayın yönetmenliğini sürdürmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	11
I. BÖLÜM: ÇOCUKLUK VE GENÇLİK.....	23
II. BÖLÜM: İMÂMU'L-HARAMEYN'İN DERSLERİ.....	47
III. BÖLÜM: ORDUGÂH.....	71
IV. BÖLÜM: BAĞDÂD NİZÂMÎYESÎ'NDE.....	93
V. BÖLÜM: MEDRESEDEN KAÇIŞ.....	123
VI. BÖLÜM: KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ.....	145
VII. BÖLÜM: FELSEFE KARŞITI FİLOZOF.....	167
VIII. BÖLÜM: ESERLER VE ÜSLUB.....	203
IX. BÖLÜM: DÖNÜŞ.....	235
X. BÖLÜM: MEDRESE Mİ DERGÂH MI?.....	275
EKLER.....	303
EK-1: TÂRÎHÇE-İ HAYAT.....	305
EK-2: ESERLERİ.....	311
EK-3: KAYNAKÇA.....	313
İNDEKS.....	323
ŞAHIS İSİMLERİ İNDEKSİ.....	325
KİTAP İSİMLERİ İNDEKSİ.....	333
YER İSİMLERİ İNDEKSİ.....	338
FIRKA, MEZHEB, SİLSİLE İSİMLERİ İNDEKSİ.....	341

ÖNSÖZ

Ebû Hâmid Gazzâlî'nin hayatı ve eserleri üzerine şimdîye kadar çok sayıda araştırma yapılmasına rağmen, hayatı ve düşüncesi ile ilgili bilinmeyen birçok nokta hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bu durum, sadece yaşadığı dönemde, Selçuklular tarihi üzerindeki karanlık noktalardan kaynaklanmamıştır. Eserlerinin çeşitliliği, hemen hemen her alanda eser yazması, eserlerinin çokluğu ve dağınıklığından ileri gelen belirsizlikler de önemli ölçüde etkili olmuştur. Eserlerinin bir kısmı hâlâ el yazması nüsha şeklindedir. Matbu olanlardan bazıları, özenli bir kontrolden geçirilmeden basılmış, birçoğu da farklı isimlerle yayınlanmıştır. Ayrıca, bazı kitaplar İmam Gazzâlî'ye ait olmamasına rağmen onun adı kullanılmıştır; en azından bu eserlerin kendisine âit olduğu şüpheli ve hâlâ tartışmalıdır. Eserlerinin ve fikirlerinin genişliği, çok çeşitli alanları kapsaması ve genellikle yeni düşünceler ve benzersiz izahlar içermesi, araştırmacıların onun düşünce dünyasını ihâta edebilmesini zorlaştırmaktadır. Çünkü, İslâm tarihinde, İslâm kültürünün her alanını Gazzâlî düzeyinde hayatında ve fikirlerinde görkemli bir derinlilikle işleyebilen ve tasvir edebilen başka bir kişiyi bulmak çok zordur.

Gerçekten de Gazzâlî, kısa ama faal ve hareketli yaşamı ile çağının kültür coğrafyasının tanımadık veya girmedik hemen he-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

men dikkate değer hiçbir noktası kalmayacak şekilde geniş bir nüfuz alanı sağlamıştır. Kendisinden sonraki çağları da etkileyecək yoğunlukta hemen her konuya damgasını vurmuştur. Çağının en etkin ve meşhur medreselerinde tahsil görmüş; ardından medreselerde müderrislik yapmış; Horasan, Irak ve Şam'daki öğrencilerle ve Hanefî, Malîkî, Hanbelî âlimleriyle dostluklar kurmuş, yazışmalarda bulunmuştur. Vezirler ve emirlerin çevresindeki dönemin ünlü fakih ve âlimleriyle münazaralar yapan Gaz-zâlî, Şafîî fıkıhı ayrıca usul ve kelam ile ilgili alanlarda öğrencilere eğitim verdi; hemen hemen dinî ilimlerin bütün alanlarında eserler kaleme aldı. Felsefe ve mantık kitaplarını derinlikli olarak inceledi ve asrinin bilgin ve düşünürleriyle tartışmalara girdi. Battınler ve felsefecilerin fikirlerine karşı mücâdeleye girdi ve onlara karşı eser yazdı. Çağının önde gelen komutan, padişah ve vezirleriyle yazışmalarda bulunup, onları işad ve ıslah etmeye çalıştı. Horasan, Irak, Hicaz, Suriye ve Filistin bölgelerinde uzun yolculuklar gerçekleştirdi; çağının meşhur tasavvuf şeyhleri, zâhid ve väizleri ile sohbetlerde bulundu. Tasavvufu savundu, tek-kelerde üzlete çekildi. Evet, bütün bunlar onun çağının kültüryle ilişkisinin ne kadar geniş olduğunu göstermektedir. Üstelik bu saydıklarımız, onun çok verimli hayatının sadece bir özetiştir. Hayatının bu hareketlilik ve ilimle iç içe geçmesi, onu aynı zamanda güçlü ve yenilikçi bir fakih, ateşli tartışmalara ve münâzaralara girişen bir kelamçı, eleştirel yapıya sahip bir filozof, ârif bir sufi, hoş sohbet bir muallim ve hatta başarılı bir yazar olarak karşımıza çıkarmaktadır ki, parlak bir asrin büyük kültürünü azamî düzeyde eserlerinde yansıtmıştır. Bütün bu özellikler onun müstesna şahsiyetine çeşitli boyutlar, tek kişide temâyüz etmiş farklı çehreler kazandırmıştır. Özellikle yazarlık ve kitap telifi boyutunun genişliği, felsefe ve kelam boyutunun derinliği, ayrıca irfânî ve ahlâkî boyutunun azameti o kadar öne çıkmaktadır ki, şahsiyetinin diğer boyutlarını gölgelemektedir. Şüphesiz böyle bir şahsiyeti, sıradan insanların, çapsız veya tek boyutlu insanların

ÖNSÖZ

değerlendirebilmeleri mümkün değildir. Üstelik bütün bu boyutlarda onu daha çok seçkin ve farklı kıalan faktör eşsiz bir yaratıcılık yeteneği ve fikrî asâletidir. Diğerlerinden iktibas ettiği, yararlandığı konularda bile kendi yaratıcı gücü ve kendine âit yorumlama yeteneği kendisini gösterir. Bu asâlet, izah ve beyan tarzında doruk noktasındadır. Öyle ki tasavvufun kendine has rengini verdiği hayatının son on yedi yılındaki büyük ve eşine az rastlanır fikrî değişime rağmen, ondaki diğer boyutların sağlamlığı ve asâleti öylesine derindir ki, sarsıcı bir ruhî değişimin sonunda bile etkileri tamamen yok olmayacağıdır. Bu değişimin ötesindeki o boyutlardan kalan derin izler dikkate alınmadan hatta yaşamındaki şaşırtıcı değişimi bile doğru değerlendirmek mümkün değildir.

Ebû Hâmid Gazzâlî'den bahsedildiğinde, hayatının üçte birlik son bölümünü diğer kısmından kalın bir çizgiyle ayıran bu büyük âlimin hayatındaki şaşırtıcı ruhî değişimin, bir araştırmacının dikkatini çekmemesi mümkün değildi.

Bu değişimin kendisi her ne kadar resmî ilme karşı bir başkalıdırı ve bir çeşit eski öğretiye dönüş anlamını taşıyor olsa da Gazzâlî'nin, bu değişimden sonraki dönemde de önceden olduğu gibi kitap ve telifle uğraşmaktan geri durmaması ilginçtir. Sadece Bağdat'ta bıraktığı şeylere Nişâbûr'da yeniden bir çeşit dönüş yapmakla kalmadı, "kaçış ve terk etme" yolculuğunun Kudüs ve Şam güzergâhında da telif ve tasnifle uğraştı, "İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn" gibi bir eseri bu dönemde yazdı.

Eserlerin sırası ve tertibi meselesi işte tam burada önem kazanıyor ve bunların sıra ve tertibi, araştırmacı için önemli bir sorun olarak öne çıkıyor. Aslında ona âidiyeti kesin ve tartışımsız olan eserlerini yazılış tarihine göre düzenli bir sıralamaya kavuşturanıkça ne onun gerçek şahsiyetini tezkire ve tabakat yazarlarının rivâyetlerinden açık ve çelişkisiz olarak bulabiliriz; ne de fikir köklerindeki gelgitlerin izini, özenle ve güvenle sürebiliriz. Eserlerini tarih sırasına göre düzenlemeye işi elbette zordur; ama

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ondan daha da zor olanı bu iş için eksiksiz, hatasız ve hassas bir ölçü bulmaktadır.

Kuşkusuz bir eserinin adının diğer eserlerinde belirtilmiş olması, her zaman o eserin Gazzâlî'ye ait olduğunu gösteren güvenilir bir ölçü değildir. Çünkü Gazzâlî'ye ait olduğu iddia edilen uydurma veya şüpheli eserlerde de -ki "Sırru'l-Âlemîn" bunlardan biridir- kendisine ait olduğundan şüphe edilmeyen eserlere işaret vardır. Avrupalı bir grup müsteşrikin, bu cümleden Montgomery Watt'ın bu alanda önerdikleri ölçüler de pratikte kesin davanak yapılacak türden değildir. Örneğin: "**Gazzâlî, kendisini Ehli Sünnet itikadına bağlı göstermek konusunda sürekli ısrar etmiştir.**" diyorlar. Bu durum, elbette kendisine ait olduğu kesin olan eserler konusunda doğruluk arz eder; ancak bu uydurma ve düzmece bir kitabın da bu düzeyde kendisini Sünnî itikadın gereklerine bağlı kılmasına engel değildir; binaenaleyh bu tür eserler de kasden veya yanlışıyla Gazzâlî'nin kitabı sayılabilir. Gazzâlî'nin kendi eserlerini belli bir mantık düzeni ve intizamı içerisinde tasnif ettiği şeklinde bir ölçü getirmeye çalışmışlardır. Bu da her ne kadar makul ve kabullenilebilir gözükse de dışına çıklamayacak bir kural da değildir. O an için âcil bir ihtiyacı gidermek için veya o güne ait şartlara ve kalıplara uygun kitaplar da yazmış olabilir. Gazzâlî'nin ömrünün son döneminde aklın üstünde bir değerin varoluğuna inandığı söylenmektedir. Farz edelim ki doğrudur, nitekim Gazzâlî'nin "İmânî yakûn" ile ilgili olarak söylediğleri bu şekilde anlaşılabilir. Bununla birlikte onun sıradan medrese talebelerine veya kendi talebelerinin çoğunuşaguna yönelik yazdığı eserlerde, fukahânın ve kelamcıların cumhuruna uygun düşecek şekilde aklın üstünlüğünü ifâde eden görüşlerin bulunması mümkündür. Özellikle de Nişâbûr Nizamiyesi'nde müderrisliğe geri döndükten sonraki dönem de... Gazzâlî'nin bir takım kitaplarının kendisine âidiyeti kesinliği konusunda bir tartışma bulunmuyorsa da telif tarihleri konusu tartışmaya açıktır. Bu da onun fikir serüvenini değerlendirmeyi zorlaştırmıştır.

ÖNSÖZ

maktadır. Asıl zorluk ise, eserlerinin çokluğu ve çeşitliliğidir.

Gazzâlî'nin eserleri fevkâlâde çoktur. Hem konuların çeşitliliği (fıkıh, usul, kelâm, mantık, felsefe, tasavvuf, mezhepler..) ve hem de sayı açısından. Kaybolan, şüpheli olan, birbirinin aynısı olup farklı isimlerle yayınlanan ya da uydurma olan kitapları bir kenara bırakıksak bile bu gerçeklik inkâr edilmez. Bundan dolayı şimdîye kadar bu alanda çok sayıda araştırma yapılmıştır ve hâlâ da araştırmaya ihtiyaç da vardır. Abdurrahman Bedevî'nin yazdığı "Müellefatu'l-Gazzâlî" (Gazzâlî'nin Eserleri) adlı Arapça eser ve Maurice Bouyges'in (Essai de Chronologie des Oeuvres d'al-Ghazali, 1959) Gazzâlî'nin eserlerinin tarih sırasına göre düzenlenmesine dair Fransızca yazdığı eser, bu alandaki iki önemli kitaptır. Yanlışlıklarına, eksiklerine ve İran'da var olan Gazzâlî'ye âit nûshaları görmemiş olmalarından kaynaklanan eksikliklerine rağmen bugün için Gazzâlî ve eserleri üzerinde inceleme yapmak isteyen her araştırmacının bunlara baş vurması zorunludur. Gazzâlî üzerine yazılmış bu eserlerin bir kısmı, Gazzâlî'nin düşüncesinin ve hayatının bazı boyutlarını doğru tanıtmak için hiç şüphesiz eşsiz kaynaklardır; ancak çoğu özellikle fıkıh, usul, kelam ve mantık alanındaki araştırmalar daha çok o asrin ilminin köklerini ortaya koyucu mâhiyettedir ve o ilimlerin tarihiyle ilgisi olduğu gibi aynı zamanda medrese ehlinin sıradan konularının yeniden derlenmesi ve açıklanması alanında yazarın kendine özgü zevkini yansıtmaktadır. Keza hayatındaki değişim sürecinin gerçek motive gücü de olan Gazzâlî'nin düşüncesinin oluşum biçimini öğrenmek, eserlerinin yazılış tarihini dikkate almadan ve içeriklerini doğru değerlendirmeye tabi tutmadan mümkün olmaz. Bu eserlerin tarihini netleştirmeden, tarihin süzgecinden geçirmeden ve ona âit olduklarını tetkik etmeden Gazzâlî'nin hayatı ve düşüncesi doğru anlamılamaz.

Avrupalılar eğer hâlâ yer yer onu İslâm meşâileri felsefesinin Orta Çağ'daki temsilcisi olarak niteliyorlarsa, bu skolastik dönemde sadece "Makâsidu'l- Felâsife"den haberdar olmaları, as-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

lında “*Makâsid*”i çürüten ve bâtil sayan “*Tehâfutu'l- Felâsi-fe*”den habersiz kalmalarından kaynaklanıyor. Ancak, Gazzâlî felsefeye karşı koymasına rağmen aynı zamanda bir filozof ve bir felsefe eleştirmenidir de. Varlığı sadece bu bir tek fikrî boyutla da sınırlı kalmıyordu ve skolastik Batı'nın gafil kaldığı diğer bellirgin boyutlarından, özellikle ahlâk, irfan ve tasavvuf gibi boyutlara da sahipti.

Ayrıca J. Obermann'ın* dediği gibi Gazzâlî, çağının kültürünün göstergesi ve onun ürünüdür ve eserleri o dönemin İslâm kültürünün ortaya çıkışında etkili olan çeşitli güçlerin etki ve tepkilerini göstermektedir. Bununla birlikte bir düşünür ve bir insan olarak onun hayatı, değişimler ve keşmekeşlerden oluşan macera dolu bir roman külliyyâtıdır. Bunu izlemek İslâm tarihi ve felsefesi üzerine araştırma yapanlar kadar sıradan okuyucu için de ilginç ve heyecanlı olabilir. O kadar ki, tipki Fransız şairi Jean Lahor'un^{*} Gazzâlî ve rubaileri konusunda çizdiği tasvirde olduğu gibi roman okuyucusunu efsânelerin ve Hayyamca düşüncelerin dağdağasında kaybedebilir.

Gazzâlî'nin hayatı konusunda “*el-Munkizu min ed-Dalâl*” adlı eseri elbette temel bir kaynaktır. Fakat bu risâle, aynı zamanda bir kişinin biyografisi olarak telakki edilemez. Çünkü yazarın bu kitapta hayatının ayrıntılarını beyan etme gibi bir hedefi yok. Sadece düşüncesindeki dönüşüm ve değişim macerasını, yanı ruhunun Odyssée'sini tasvir etmektedir. Bundan dolayı yıl ve tarihlerle bir iki istisna hariç fazla önem vermemiş olabilir. Zira, *el-Munkızı*'yı yazdığı dönemdeki yaşadığı heyecan, istirap ve fikir yoğunluğu içerisinde böyle ufk işlerle uğraşması beklenemez. *El-Munkızı*'nı geçersek Gazzâlî'ye âidiyeti açısından temel kaynaklardan saymamız gereken diğer bir eseri de bir akrabasının bir araya topladığı mektuplarıdır. Muhtemelen müdâhale,

* J. Obermann, *Der philosophische und religiose subjektivismus Ghazalis*, 1821/12

* Jean Lahor, *Les Quatrains d'al-Ghazali*, 1896

ÖNSÖZ

ekleme ve çıkarmalara uğramış olsa da Gazzâlî'nin ömrünün sonlarına âit olan bölümlerden yararlanılabilir.

Çağdaşlarının Gazzâlî hakkında yazdıkları arasında özellikle Abdulgâfir Fârisî'nin "es-Siyâku't-Târîh-i Nişâbûr" adlı eserini belirtmek gerekiyor. Onun rivâyeti her ne kadar var olan "Muntehâbu's-Siyak"ta özetlendiği şekliyle yer yer karman çorman ve düzensiz gözükse de, tamamını İbn Asâkîr ve Subkî de nakletmiştir. Abdulgâfir, İmam Kuşeyrî'nin torunu ve İmâmu'l-Haramîn'in medresesinde okudukları dönemde Gazzâlî'nin sınıf arkadaşıdır. Bütün bunlar bir yana Gazzâlî, Horasan'a döndükten sonra sohbetlerine katılmıştır. Bu açıdan da Gazzâlî hakkında yazdıkları önem arz etmektedir. Zira garaz veya bilgi eksikliğine dâir bir işaret olmadığına göre bunu diğerlerinin anlattıklarına tercih etmek gerekir. Bununla birlikte onun naklettikleri de gerektiği kadar tam ve özenli değil. Örneğin naklettiği rivayetlerde Gazzâlî'nin Cürçan (Gorgan)'a seyahatine hiç deiginmemiştir. Halbuki hem Gazzâlî'nin çağdaşı olan ve hem de Cürçan'dan dönüste eşkiyanın yolunu kesmesi olayını kendisinden dinlemiş olan Esad Mihenî ve Hâce Nizâmü'l-Mülk'ten nakledilen rivâyet bu seyâhatin gerçekleşmiş olması konusunda bir şüphe bırakmamaktadır. Ayrıca Gazzâlî'nin Şam, Kudüs ve Hicaz seyâhatleri hakkında onun söyledişi ile Gazzâlî'nin el-Munkîzu min ed-Dâ'lâl'da söyledikleri ve güvenilir diğer birtakım rivâyetlerde anlatılanlarla çelişmektedir. Elbette sadece onun Gazzâlî ile tanışıklığı esas alınarak ve onun rivâyetlerinde düzensizliklere yol açabilecek diğer etkenleri dikkate almadan bütün rivâyetlerine kesin güven duyulamaz.

Nispeten eski rivâyetlerden de Ebu'l-Ferec bin el-Cevzî ve Ebu'l-Muzaffer Sebt bin el-Cevzî'nin Gazzâlî hakkında naklettikleri, ilk planda çok kapsamlı önemli bilgiler olarak gözükse de biraz ihtiyatla yaklaşmak gerekiyor. Çünkü bunlar, Ebû Hâmid Gazzâlî ve kardeşi Ahmed hakkında hüsnü zanna sahip değiller ve rivâyetlerinin çeşitli yerlerinde gizli-açık ithamlarda bulunmuş-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

lardır. Örneğin İbnu'l-Cevzî'nin bir rivâyetine göre Gazzâlî müderrisliği bıraktıktan ve riyâzet ve seyahatle meşgul olmaya başladıkten sonra dahî Fas Emiri Yûsuf bin Taşfîn ile görüşme uğrunda Mısır'a gitti, bir süre İskenderiye'de kaldı ve Yûsuf'un öldüğünü haber alınca Fas'a gitmekten vazgeçti. Bu rivâyet, Gazzâlî'nin kendi ifâdeleriyle ve VI. asrin başında Gazzâlî'nin Horasan'da olduğunu gösteren diğer rivâyetlerle çelişmektedir. Ayrica bu durum, dünya ehli ile haşır neşir olmaktan ve döneminin sultanları ve emirleriyle görüşmekten şiddetle kaçındığı o uzlet ve inziva yıllarındaki zühd ve sufîlik tarzı ile de uyuşmamaktadır. Gazzâlî'nin zühd ve dünyalık her şeyden kaçış iddiasının doğruluğunu asılsız, temelsiz ve zühd ve salâhını güvenilmez göstermek için bu rivâyeti kasten uydurdukları anlaşılıyor.

Diğer rivâyetler arasında İbn-i Sem'ânî'nin nakilleri daha çok güvenilirdir. Ondan sonra İbnu'l-Esîr, İbni Hallikân ve İbni Asâkîr'in rivâyetlerini belirtmek gerekiyor. Binaenaleyh bütün bu kaynakları mukayese etmeden, mecburen kendilerinden daha eski rivâyetlere dayanan Zehebî, Subkî ve Yâfiî gibi en eskilerin rivâyetlerine sürekli ve tekrar tekrar başvurmadan ve Selçuklular tarihi içinde yer alan Gazzâlîyi, asrındaki olayları ve gelişmeleri gereği gibi dikkate almadan, Gazzâlî'nin hayatını, fîkrî değişimini ve çeşitli eserleri üzerinde etkiler bırakmış temel sebep ve etkenleri doğru kavramak ve anlamak mümkün değildir. Bütün bu kaynakların doğru eleştirisinden gaflet hali büyük bir olasılıkla doğru yoldan sapıtabilir. Yanlış düşünce, önyargiya sevk edebilir.

Gazzâlî'nin hayatındaki müthiş değişim, eserlerindeki konu ve alan çeşitliliği ve özellikle fikirleri ve eserlerinin din, felsefe ve İslâm tasavvufu alanlarında bıraktığı diğer etkiler, eskiden beri doğuda ve batıda çok sayıda araştırmacının onun hakkında araştırma ve incelemelere girişimine sebep olmuştur. Öyle ki bu araştırmaların önemli bulgularının fihristini bile bu kısa mukaddime de vermek mümkün değildir. Bu cümleden müsteşâriklerin son iki nesil boyunca yaptıkları incelemeler arasında M. Asin Palacios ve

ÖNSÖZ

Montgomery Watt, Gazzâlî düşüncesinin kelam boyutuna daha çok dikkat etmişler. J. Obermann ve bir sınıra kadar Wencinck ise daha çok felseff yönüne ağırlık vermişlerdir. Macdonald, Beagley, Şiblî Nûmânî ve Ferid Cebr gibi kişilerin her biri de onun öğrenim yönü üzerinde durmuşlardır.

Gazzâlî'nin yaptıkları ve söylediklerinin çoğu, çeşitli yönleriyle günümüze kadar defalarca araştırmaya tabi tutulmasına rağmen günümüz meraklı okuyucusunun gözünde hâla yeni bir araştırma gerektiren konu, Gazzâlî'nin en önemli boyutu olan hayatıdır. Onun hayatındaki azamet ve derinlik o kadar ileridir ki değeri, diğer tüm yaptıklarından az değildir. Binaenaleyh bu nokta, ayrı bir araştırmaya değercek bir nitelik arz etmektedir.

Gerçi bu konuda da araştırmacılar birçok kitap yazmışlardır. Bu cümleden ustâd Hümâî'nin Gazzâlînâmesi, Fransız Carra de Vaux'in eseri ve İngiliz M. Smith'in Gazzâlî adlı kitabı çok faydalı bilgiler içeriyor olsalar da yine de Gazzâlî üzerine Batılı ve Doğulu son araştırmaları yeniden tahkik etmeye ve değerlendirmeye tabii tutmak son derece faydalı olacaktır. Aslında bu satırların yazarını Gazzâlî'nin hayatı ve düşüncesi üzerine yeni bir araştırmaya zorlayan etken de bu faydayı dikkate almasıdır. Ayrıca bu meşhur düşünürün hayatının ve düşüncelerinin bir portresini çizerken zahirî bakış açısına sahip bazı kişilerin muhâlefetine rağmen İslâm kültürünün önemli bir gerçekliği olan tasavvufu da söz konusu etmek gerekiyordu. Bu eserin aynı zamanda yazarın hazırlığını yaptığı Attâr ve Mevlânâ hakkındaki kitaplara da bir veri olması ümit edilmektedir. Eğer onları yayılama imkanı olursa, bu üç kitabın toplamı İran tasavvufunun doğuşunun ve gelişiminin üçlü serüvenini ve düşünce, duygular ve hayattan oluşan üç boyutunu yansıtacaktır. Attâr ve Gazzâlî, derinlik ve siğlık bakımından açık farklılıklarda olsalar da, aslında öğretileri çok yakınlık arz etmektedir. Ve her ne kadar Mevlânâ ile Gazzâlî, Nicholson'un belirttiği gibi aynı dönemde yaşamış olsalardı,

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

muhtemelen yaşam tarzları açısından fazla bir benzerlik arz etmeyebilirlerdi. Ama, fikir boyutları ve öğretiler o kadar birbirıyla ilişkilidir ki İran irfanının bütün boyutlarını anlamak bu üç kişinin hayatını ve eserlerini tanımadan mümkün olmaz.

Değerli dostların sonsuz yardım ve çabaları olmasaydı yazarın hastalığından dolayı eserin yayımılanması belki de mümkün olmayacaktı. Bunların arasında yayın imkânını sağlayan düşünür İrec Efşar dostuma, indekslerin çıkarımı için büyük emek harcayan İnâyetullah Mecidî'ye, basım işlerinde ince bir titizlik örneği sergileyen sevgili Mahmud Metir'e, eklerin hazırlanmasında çok titiz bir şekilde çaba sarf eden değerli kardeşim Azim Zerrinkub'a, özellikle kitabın tashihinin yanı sıra tarihçesi hayatına da bir kronoloji ve eserlerinin dökümünü çıkararak kitabı ekleyen eşim Kamer Aryan'a sonsuz teşekkürlerimi arz ediyorum. Aslında kitabı derlenmesi dört yıl önce Los Angeles Üniversitesi'nde bitmesine rağmen, eğer bu değerli insanların yardım ve çabaları olmasayı belki de yayınlanması için hâlâ girişimde bulunmuş olacaktım. Ve basım işleminin sona erdiği şu anda kendime soruyorum: Acaba "Medreseden Kaçış"ta olayın kahramanı gibi yer yer medresenin surları içinde kalmadım mı?

Abdülhüseyin Zerrinkub



I. BÖLÜM

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

Hicrî 450. yılının o bilinmeyen gündünde Tûs'a bağlı Taberân kasabasında, az gelirli ama takva ehli esnafın evinde bir erkek çocuk dünyaya gözlerini açtığında, ihlaslî baba için ömrünün en büyük rüyası gerçekleşiyordu. Muhammed Tûsî, Horasan'ın bu küçük kasabasındaki mütevazı dükkanında yün eğirip¹ satarak âilenin geçimini sağlıyordu. Fazla kazanç sağlamayan ve övünç kaynağı olmayan bir iş. Mesleği bir tür dokumacılıktı ve her yerde aşağılanıyordu halk tarafından. Ancak baba, fakihler ve sufîlere duyduğu ihlaslî ve samimi ilgi ile sürekli bu iki kesimin meclislerine gidiyordu ve onların Arapça "Gazzâl" (iplikçi) ismiyle çagırmalarından gurur duyuyordu. Çarşı pazarda da kendisine edeb ve saygı ile davranmak isteyenler Gazzâlî ismiyle çağrırlardı. Bu Horasan halkından bazlarının günlük konuşmalarında kendilerine özgü ifâde tarzı idi. Attarlık (baharatçılık) yapana atâtârî, hayyamlık (çadircilik) yapana hayyâmî, gazâzelik (iplikçilik, dokumacılık) ile uğraşan kişiye gazzâlî demek gibi.²

1 "Babası Tûs'taki dükkanında yün eğirirdi." Subkî, Tabakâtu's-Şafi'îyye, Birinci baskın, 4/102. Ayrıca, "Babası fakir ve sâlih bir kişiydi, geçimini yün eğirip satarak sağlırdı." deniliyor. Cilt 4, S. 102.

2 İbn Hallîkân 1/81-82. Bkz. İbnu'l-Esîr, el-Lubâb fî Tehzîbu'l-Ensâb, Kahire, 2/170, 1356 Hicrî. Ebû Hâmid'in kızının soyundan geldiğini söyleyen Gazzâlî'nin torunlarından biri, (İthâfu's-Sâde, Mukaddime, el-Faslu'l-Hâdi Aşere) kendisinin ve dedesinin

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Okur yazarlığı olmayan Muhammed Tûsî için bu Arapça isim gurur kaynağı ve iftihar vesilesiydi; yoksa sülâlesinde Ebû Hâmid, Ahmed isminde ve Gazzâlî ve Ebû Hâmîd künnyesiyle andıkları, Horasan illerinin tümünde ün salan meşhur bir fakih mi vardı? Muhammed, defalarca amcası mı veya kardeşinin oğlu³ mü olduğunu bugün dahi kimsenin bilmediği bu Ebû Hâmîd ismi ile övünmüştü ve fakihlerin ve âlimlerin, ismini saygıyla andıkları böyle parlak bir simanın âilesinde yer almışıyla gurur duymuştı.

Okuma yazması olmadığı için sürekli hayiflanırdı; ama çocuğunu fakih veya vâiz olması için medreseye göndermek arzusunu içinde her zaman için canlı tutmuştu. İmkânlarının darlığına rağmen elde ettiği her şeyi mümkün olduğunca fakihler ve ilim ehli olanlar için harcıyordu. Meclislerinin müdafimi idi, onlarla haşır neşir olurdu, onlara saygı ve hizmette kusur etmezdi. Konuşmalarını dinlediğinde heyecanlanır, gözlerinden yaşlar akar ve büyüğünce fakih olacak bir erkek çocuğu kendisine bahsetmesini Allah'tan niyaz ederdi. Vaaz meclisine gittiği zamanlarda ise vaizin konuşmasından galeyana gelip için için ağlar, oğlunun

nispetinin (doğuduğu yer ile ilgili lakap) Gazâlî şeklinde (tek "z" ile) telaffuz edilmesinin doğru olduğunu söylüyor ve Zehebî'nin Siyeru Âlemu'n Nubelâ'da İbn Sa'lâh'tan aldığı rivâyete göre, Gazzâlî'nin kendisinin "Halk, lâkabım konusunda yanlışlık yapıyor, benim adım Tûs köylerinden Gazâle'den gelmektedir." demiş olması doğru gözükmüyor. Gazzâlî hakkındaki yaygın rivayetler "z"nin şeddeli, çift yazılıp okunduğunu gösterdiği gibi Tûs çevresinde "Gazâle" adında meşhur bir yer de yoktur. Bkz. İthâf'us-Sâde, mukaddime bölümü. İbn Sem'ânî, Tûs halkına bu karyeyi (köy, mahalle) sorduğunu ve böyle bir yerin olmadığını söylediğini belirtiyor. Muslim Intellectual adlı eserinde "Gazâlî" (z'nin tek okunması) ve "Gazzâlî" (z'nin şeddeli olması) hakkında çeşitli rivâyetleri ve görüşleri inceleyen Montgomery Watt, "z'nin şeddeli olması daha mantıklı gelmektedir." demektedir. El-Mu'cem'in yazarı, Irakî ve Attâr (bkz. Gazzâlînâme, 204) bunu tercih etmişlerdir. Keza, Ebû Hâmîd'in babasının mesleği ve bu tür nispeterin sonuna "y"; "i" harfinin eklenmesinin o dönemde Harezm ve Cûrcan havâlisinde yaygın olduğunu belirten İbn Hallîkân'ın sözleri (cilt, 1. sh. 81) dikkate alındığında, bu isimin çift "z" ile okunması daha mantıklı geliyor. Tûs yakınlarında "Gazal" veya "Gazale" adında meşhur bir yerin oynaması da bu görüşü desteklemektedir.

3 Subkî, Tabakâtu's-Şâfiîyye, 3/35-36

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

vâiz olması için dua ederdi.

Günün birinde ünlü bir fakih olacak ve meşhur bir vâiz olarak yetişecek bir oğula sahip olmak onun için ömrü boyunca bir rüya idi, altın rüya. Acaba kendi ismi, Taberân'ın fakir bir iplikçisi olan bu Muhammed Tûsî adı, nihayetinde bir gün, ünlü fakih ve vâizlerin arasında sayılacak oğlunun adıyla birlikte anılacak mıydı?

Tûslu iplikçi, oğluna Muhammed adını verdi, kendisinin ve babasının da adı olan Muhammed. Ebû Hâmid künnyesi de âilesinde Gazzâlî adını meşhur etmiş birini çağrıştırması hasebiyle bu çocuk için iyi bir talih olabilirdi. Horasanlı anne ve babaların o dönemlerde yeni doğan çocukları için ismin yanı sıra künye de koydukları görülmekteydi.

Bir torun sahibi olma arzusunu somutlaştıryordu bu künnyeler. Künyeler, genellikle âile, akraba ve dostlarından birinin adı veya zevke göre belirlenerek veriliyordu. Bazen âile reisi veya büyüğü kendi lakabını bebeğe takıyor ya da anne baba her biri kendi zevkine göre çocuğa bir lakap belirliyordu. Böylece çocuk büyündüğünde isimlerinin yanında künnyeleri de olurdu.⁴

Taberânlı iplikçi (gazzâlî) âilesinin bebeğine verilen "Ebû Hâmid" lakabı ile bir anlamda çocukun, fakih olması arzusunu gerçekleştirmesi bekleniyordu: Fakih Ebû Hâmid Gazzâlî... Muhammed Tûsî'nin, nesivardı da Hâmid ismini vereceği bir erkek çocuğa sahip olamayacaktı da kendisinden geriye sadece birkaç kız çocuktan başka bir şey kalmamış olacaktı? Bu Muhammed

4 Çocuğa verilecek künye ve lakapların, o dönemde, ya anne ve baba tarafından ya da yakın akraba veya dostlar tarafından seçilmesi yaygındır. Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, kendi künnyesini İmam Ebu'l-Kâsim Kuşeyrî'nin çocuklarından birine verdi. (Esrâru't-Tevhîd, 62). Mâlik Bin Ahmed el-Bânyasî'den nakledildiğine göre o, şöyle demektedi: "Babam ismimi Mâlik, künnyemi ise Abdullah koydu. Annem ise bana Ali ismini verdi ve künye olarak da Ebu'l-Hasen'i seçti." Söylendiğine göre o, her ne kadar kendisine babasının verdiği isimle meşhur olduysa da anne ve babasının kendisine verdiği iki künnyeye ve iki isme sahipti. İbnu'l-Cevzî, el-Muntazam, 9/69

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Tûsi'yi ne kadar ilgilendiriyordu? O, bütün ömrü boyunca içinde beslediği oğlunun meşhur bir fakih olması, hor görülen ismin şan ve şöhrete kavuşturması hayalini taşıımıştı. Ve bir gün Taberân veya Tûs'un büyük fakih olması istenen bu çocuk için Ebû Hâmid'den daha uygun bir künne olabilir miydi? Bu, Tûslu iplikçinin duasında istediği çocuktı. Birkaç yıl sonra ikinci oğlu dünyaya gelince baba, ismini Ahmed koydu. Sûlâlenin geçmişteki fakihinin adı, ikinci çocوغuna "Ebû'l Futâh" künyesini vermesi de güzel bir talih ve dilekten başka bir anlam taşımıyordu. Ancak saf ve temiz kalpli iplikçi, sürekli içinde taşıdığı diğer arzusunu, Ahmed'in gerçekleştireceğini ve büyük bir vâiz olacağını nereden bilebilirdi?

Çocukların eğitime böylesine önem vermesine, bunun heyecanını duymasına rağmen ömrü onları okula göndermeye yetmedi. Hastalandı ve bilindiği kadariyla korku ve tedirginlik içerisinde ömrünün sonuna yaklaştığını hissetti. Fazla bir serveti yoktu; ama kendisinden geriye her ne kalırsa bu iki çocوغun eğitimi için harcanmasını arzuluyordu. Sûfî bir dostu vardı; dürüstlük ve mertliği, Taberân iplikçisi için bu ümitsiz ortamda ümit ve huzur kaynağı idi. Fakir iplikçi, ömrünün son günlerinde çocuklarını bu sufî dostuna bıraktı ve kendisine şunları söyledi: "Okur yazar olmadığım için sürekli hayatımdı durdum; ancak benim mahrum kaldığımdan bu çocukların mahrum kalmamasını arzulamaktayım. Bunları benden geriye kalan çok az bir paraya birlikte sana emanet ediyorum. Bu paranın tamamını eğitimleri için harcasan da önemli değil. Gönlüm, her nasıl olursa olsun onların bir şeyler öğrenmesini, ilim ve bilgiden nasi-bin almasını arzuluyor."

Muhammed Tûsî, vefat edince, çocukların velâyetini bu sufî üstlendi, babaların vasiyeti doğrultusunda okula gönderdi; önce Kur'ân, ardından yazı ve hesap (matematik) öğrenmelerini salık verdi. O günlerdeki adet gereği Kur'ân-ı Kerîm'i, Kiraat hocasından (kârî) öğrenir ve hifzederlerdi. Ardından da bir edipten he-

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

sap, gramer ve nahiv öğrenilirdi.⁵ Tûslu iplikçinin çocukları bölece babanın arzuladığı şekilde eğitimde ilerlediler.

Bu arada iki çocuk giderek büyüyordu ve büyüğü olan Ebû Hâmid daha çok istekli ve yetenekli görünüyordu. Her geçen yıl kâğıt kalem masraflarını artırıyor ve babanın bıraktığı parayı azaltıyordu. Hayat şartları giderek zorlaşıyor ve Selçuklu Türkmenleri hatta onlardan önce Horasan diyarını sarmakta olan fakirlik ve güvensizlik, durumu daha da zorlaştıryordu. Şehirlerinin ne fevkâlâde bir ticâreti ve ne de kârlı bir zanaati vardı. "Herkâre" denilen güveç, diğer şehirlere satılan tek ürün idi.⁶

Tûs köylülerinden biri Selçuklu yönetiminde vezirliğe ulaşıp "*Doğu'nun Mécene'i*"⁷ olmuştu. Şehir bir nebze canlılık kazanmıştı; ama buna rağmen oturmuş sağlam bir bünyeye henüz ulaşamamıştı. İki asır boyunca emirler ve zenginlerce Tûs'un Senabad'ındaki "*İmam'ın meşhedî*"ne adanan adaklar, para ve mal yardımları, ayrıca aynı yerdeki Halife Harun'un mezarı ve çevresine sonraki halifeler ve adamlarınca yapılan bağış, nezir ve infaklar zamanla birçok vakıf ve hayır kurumunun oluşmasına zemin hazırlamıştı. Bu oluşum süreci de âlimleri, fakihleri ve önde gelen şahsiyetleri oraya yöneltebiliyordu. Sufîler ve zâhidlerin ziyâret veya itikaf için buraya akın etmeleri de şehrîn hareketliliğini, canlılığını artıryordu.

Bu kutsal mezarın burada yer alması bazı zâlim emirleri saygı ve hürmetten dolayı yörenye saldırımaktan alikoymakla kalmıyor, onlardan bazlarının ziyâret için gelip az da olsa bağış bırakma-

5 Esrâru't-Tevhîd, 17-18

6 Ahsenu't-Tekâsim, 319

7 Bu tabir "Mecenas Del Oriente" şeklinde İspanyol araştırmacı Asin Palacios'un, M. Algazel Dogmatica, adlı eserinde sayfa 132'de geçmektedir. Mecen veya Mecenas, Augustinus'un çağdaşı ve aynı zamanda koruyuculuğunu yapan Roma âyânlarından biridir. Şâirleri ve yazarları desteklediği için ismi, Avrupa edebiyatında ilim hâmiisi, dostu ve teşvikçisi anlamında kullanılmaktadır. Asin Palacios da, ilim ehli olanları ve bilginleri desteklemesinden dolayı Nizâmü'l-Mülk'ü "Doğunun Mecene'si" diye tanımlamıştır.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ları da sağlıyordu. Şehir halkın çoğu Şafîî mezhebindendi, yörenin ve çevre illerin emirleri ise Gazneliler ve Sâmânîler'den beri çoğunlukla Hanefî mezhebindendi, Şâ'a'nın bir imamının meşhedinde Şîî eğilimlerin var olması da çok doğal bir gelişmeydi. Bazılarının usul ve bir kısmının da itikadın furuatında birbirle-riyle ihtilafları olan tüm bu fırkalar, o dönemde İran ve İslâm dünyasının tüm şehirlerini aralarındaki çekişmelerin arenası haline getirmiştir. Hanefîler o dönemde, Selçuklu padışahlarının ken-di mezheplerinde olmasından dolayı, bir tür üstünlük ve önderlik tasavvur ediyorlardı. Şafîîler de büyük ve meşhur fakihler ve âlimlerin kendilerinden olmaları ayrıca halkın çoğunluğunun Şafîî olmasını ileri sürerek kendilerini Hanefîler'den aşağı görmü-yor, hatta onlara karşı üstünlük de taşılıyorlardı.

İmam Ebu'l-Hasen Eş'arîye bağlı Eş'arî fırkası ise Ehli Sün-net'in çoğunuñ akaidinin öncüsü sayılmaktaydı ve onların hâkim konumuna gelmesi tedricî olarak Mutezile fırkasını sahne dışı bırakmıştır. Hatta çoğunlukla Haşeviyye diye adlandırılan Hanbelî ve Kerramî itikadın yayılmasını da önlemiştir. Özellikle Me'mun ve Mu'tasım döneminde Bağdat'ta etkinlik kazanan Mutezîfler, Eş'arîler'in yayılmasıyla yavaş yavaş etkinliklerini yitirdiler. Öyle ki Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı ve Allah'ın sıfatları konularında Mutezîlî anlayış, Eş'arîlerce sapkınlık sayılıyordu. Her konuşulan meselede söz, Mutezîle'nin "Tevhid" görüşünün temel ge-reği sayılan tenzihe gelirdi. Eş'arîlere göre ise bu bir anlamda ya-ratılışın durması anlamına gelirdi. Hanbelîler ve Zâhirîler gibi teş-bih ve tecessüme eğilim gösteren Kerrâmîler de, Eş'arîler'in Ho-rasan'da giderek nüfuzlarını arttırmaları karşısında varlık göste-remiyorduları.

Bu mezhep çekişmeleri sırasında bütün mezheplerin karşı olmakta birleşikleri tek firma Şâ'a idi. Şâ'a o dönemde Zeydîye, Îsmailîye ve Oniki İmamlı (Isnâ Aşeriyye) gibi-çeşitli fırkalara ayrılmاسına rağmen Ehli Sünnet fırkaları nezdinde bunların hepsi düşmandı ve bâtildi. Bütün bu ihtilaflar şehir yaşamına kendine

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

özgü bir renk vermektedi. Elbette Tûs şehri de bu çekişmelerin dışında kalmayacaktı.

Hanefîler ile Şafîîler arasında o dönemde ihtilaf söz konu idi. Hatta Eş'arîler ile Kerrâmîler'in Horasan bölgesinde sert ve kanlı çatışmaları vardı. Ancak Nişâbûr ve Irak'ta çeşitli mezhep bağlılarını birbirine düşüren çekişme ve çatışma, burada henüz işlerlige sahip değildi. İmam Rîzâ'nın mezarının burada olması göründürde bir çeşit sükûnet ve emniyet kaynağı idi. İşleri güçleri Horasan'da yağma ve zulüm yapmak olan çapulcu emirler ve komutanlar buraya vardıklarında adeta yumuşak huylu olurlardı. Seyyid ve fakihlerin fakir ve zayıf olmalarının bu yağmacılar için elverişli bir ortam oluşturmadiği doğrudur; ama şehir halkına karşı biraz saygılı oldukları da kesin. Selçuklu devletinden birkaç yıl önce Horasan'ı yakıp yikan, yaptıklarıyla Gaznevî ihtişâmının çökmesinin asıl sebeplerinden biri olan Sûrî bin Mu'taz, Tûs'ta halka daha mülâyim davranışmış ve İmam'ın mezarının tezin ve tamiri için harcama da yapmıştır.

Kutsal mezarın etkisiyle bu şehri eskiden beri nispeten huzur ve sükûnet içerisinde gören Nûkân ve Taberân köylüleri Tûs pazarını mallarıyla şenlendirmektediler. Ebû Hâmid ve kardeşinin doğum yeri olan Taberân, bu dönemde pazar yeri ve surları olan, ayrıca Emir Muhammed bin Abdurrezzâk'ın yadigarı büyük camisiyle küçük bir şehir durumuna ulaşmıştı. Çevresi harabeydi; ama Nûkân'dan daha mamurdu.

Tûs şehri, İmam'ın yaşadığı Me'mun'un hilâfeti döneminden iki buçuk asır sonra bu günlerde, Senabad'la birlikte Nûkân ve Taberân'ı da büyük küçük daha birkaç köyüyle birlikte içine almıştı. Fakihlerin, seyyidlerin, sufîlerin ve ziyaretçilerin yanı sıra orada zanaatkâr, esnaf, tüccar ve köylülerden oluşan bir kesim daha olmuştu.

Bu dönemde Tûs halkı üzerinde baskın olan şey dindarlık ve zühd ruhuydı. Mescidler ve türbeler, zühd ve uzlet varlıklarının

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

tek sermayesi olan kişilerle doluydu. Sufîlerin işi özellikle bu dönemde yolunda gidiyordu. Vakfiye ve nezirlerden elde edilen gelirle tekke, dergâh ve meclislerinin çarkı dönüyordu. Halkın geneli de ilgi ve itimadı ile sürekli kendilerine destek sağlıyordu. Böyle bir ortamın çocukluğundan itibaren Ebû Hâmid üzerinde etkisini göstermiş olması gereklidir. Velisinin suffî olmasının yanı sıra babası da ömrünün sonuna doğru daha çok sufîlerle ilişki içindeydi ve yarı suffî sayılıyordu.

O yıllarda sufîlerin meclisleri en görkemli dönemini yaşamaktaydı. Muhammed Ma'suk gibi meşhur bir şeyh, bu şehirde sufîlerin başında olmasına rağmen, Ebû Saîd Mihne, Nişâbûr'dan Tûs'a geldiğinde dergâhin içi dışı her taraf, kalabalık kitlelerin akınına uğradı. Medrese ehlinin ders halkalarında "Qâle Al-lah..." "Qâle Rasulullah" sesi yükselse de diğer tüm sesler cılız ve anlamsız kalındı. Medrese ehlinin şasaası fakihler ve hadis ehlinin câzibesini arttırmak, revaçta olmasını sağladı. Mektepli iki çocuk her ne zaman bir medresenin kenarından geçse, mutlaka bundan mahrum kalan birinin gîpta ve özlem dolu bakışlarla kendilerine baktıklarına tanık olurlardı. Büyüklerin eğitim yeri olan medreseler de dergâhlar gibi genellikle hayır sahiplerinin vakfiyeleriyle oluşurdu ve oraya gidenler hiçbir mâiset, geçim ve çalışma kaygısı olmadan bütün zamanlarını ilme harcarlardı.

Şehrin hayatı elbette medrese dağdağası ve tekkenin şevk ve câzibesiyle sınırlı değildi. Halkın avam kesimleri ibâdet ve itaatlerinin yanı sıra kendilerince eğlence ve işaret âlemleri de düzenliyordu. Tüccar ve yolcularla dolup taşan kervansaraylar ve pazar yerlerinin yanında hem şehrin çalgıcı, rakkase takımının işleri yolundaydı hem de kafadarlarının. Hatta Tûs çalgıcıları bazen Nişâbûr veya diğer yakın şehirlere gider, pazar yerlerinde sema ve eğlence merasimleri düzenlerlerdi.⁸ Şehrin güvenliği de bûrayı sığınma yeri olarak gören hırsız ve serserilere yer yer te-

⁸ Esrâru't-Tevhîd, 77.

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

dide maruz bırakılabilmekteydi.⁹ Şehrin kabadayı ve delikanlıları ise serseri grupları oluşturmuş, kendilerince kural ve ahlâk kaide-leri geliştirmişlerdi.

Köylüler de iş dışında kendi eğlenceleriyle ve geçmişleriyle meşguldü. Rüstem ve İsfendiyar hikâyeleri Firdevsî döneminin gibi hâlâ çoğu için neşenin ve heyecanın başında gelirdi. İplikçinin çocukların bakımını üstlenmiş bizim ihtiyar suffî Firdevsî'yi hatırlamıyordu. Ama Tûs'un ihtiyarları arasında hikâyelerin ve efsânelerin şâiri Firdevsî'nin ihtiyarlık ve inziva dönemini görenler vardı. Hikâyeleri henüz dillerden düşmemiştir. Şehnâme'sinin ilginç maceraları zevk ve ibretle ağızdan ağıza dolaşıyordu. Türkler ve Araplara yabancı gözüyle bakanlar bu hikâyelerde kavmî ve ırkî heyecan bulur, bütün Müslümanları kardeş bilenler ise dünyanın payidâr olmadığına dair ibretler arardı.

Sede ve nevruz şenliği, Tûs ve Horasan'ın hâlâ eski canlılığına sahipti. Ağırbaşlı ihtiyarlar bile zâhidlik takvaları elverdiğinde bu sede şenliğinde şevk ve heyecanla ateş yakarlardı. Bahar bayramında ne baharı müjdeleyen gün (kaseneşin) ve ne de nevruz şenliği unutulurdu.

Ebû Hâmîd ve kardeşi, bir yanda zühd, bir yanda işaretin ya-şandığı med-cezir ortamında büyüyordu; okulda ve evde her gün yeni bir tecrübe kazanıyorlardı. Fedâkâr suffî de onların işle-rine gereken dikkati gösteriyor, babalarının bıraktığı parayı en ince ayrıntısına kadar tâhsilleri için harcıyor, tutumlu davranışlıyordu. Bir gün babanın bıraktığı para bitti. 464 yılında o diyarın bü-tün ekinlerini silip süpüren, hayvan sürülerini helâk eden dehşet verici dolu ve sel, ardından da ölüm ve pahalılık, zaten az olan bu tasarrufun beklenenden daha önce tükenmesine sebep ol-du.¹⁰ Velâyetini üstlenen suffî de yoksul bir dervîşti; Ebû Hâmîd ve kardeşini büyütcek imkâna sahip değildi.

Ebû Hâmîd artık akıl bâliğ olmuştu ve medreseye sığınabilirdi.

9 Ahsenu't-Tekâsim, 319.

10 El-Muntazam, 8/273

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Bundan dolayı fedâkâr suffî, kardeşiyle birlikte onu çağırıldı ve şunları söyledi: "Baba serveti artık bitti. Benim de masrafınızı karşılayacak imkânım yok. İlim öğrenmeye talip olduğunuz için bir medreseye gidip kalmanız gerekiyor. Orada hayatınızı sürdürerek kadar rızk bulacaksınız."

Ebû Hâmîd ve kardeşi medreseye gittiler. Medrese onları en azından açlık ve yokluktan kurtarıyordu. Medresenin ilk yıllarından sonra ikisinin kaderi birbirinden ayrıldı artık her biri kendi yoluna ilerliyordu. Daha hareketli, dizginlenemez bir şevk ve heyecan sahibi olan Ahmed, kısa zamanda sufîlerin meclisleriyle ve dergâhlarıyla bütünleşti. Daha çok ilerleme ve iflah olmaz bir ilim merakına sahip olan Ebû Hâmîd ise, dergâhta elde edecekleriyle yetinemeyecekti. Uzun yıllar sonra bile hâlâ dergâhin şeyhi önünde başını eğemiyor, ilerlemek, daha çok ilerlemek istiyordu. İstediği fakih olmaktı; Horasan'ın, İslâm dünyasının fakihî olmak istiyordu. Kendisini memnun edecek konumun, şeyhîlik ya da mürşîdîlik makamı olmadığını, isteğinin imamlık ve kadılık olduğunu düşünüyordu. Bundan dolayı daha büyük bir şevk, ihsas ve ümit ile fîkîh derslerine yöneldi. Tûs medreseleri bu dönemde Cûrcan (Gorgan) ve Nişâbûr medreselerinin şöhret ve etkinliğine sahip değildi. Bunun birlikte şehrîn hayır kurumları, ilim öğrenmek isteyenlere ve fakihlere geçim derdi olmadan bütün vakitlerini ilim öğrenmeye harcayacak rahatlığı sağlıyordu.

Tûs şehrinde o zaman Ebû Ali Radkânî adında meşhur bir fakih vardı. Ebû Hâmîd onun ders halkasında Şâfiî fîkîhî öğrenmeye başladı. İşe burada kendi iştiyak ve istidadının yaşıtlarının çoğundan daha fazla olduğunu gördü ve daha uzun bir yola hazır olduğunu hissetti. Medresede fîkîh hâricinde nahîv, lûgât, Kur'ân ve hadis öğrenmek gerekiyordu. Fîkîh havzasının dışında hadis rivayet etmek gelenek hâline gelmişti ve hadis öğrenmek isteyenler, hadis dinlemek için "hâfîz" bir ustâdin çevresinde halâka oluştururdu. Ebû Hâmîd bu halkalarda medrese ve mescidlerde çokça bulundu. Tûs ve daha sonraları ilim öğrenmek için git-

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

tiği her yerde şüphesiz çok sayıda hadis dinledi.¹¹ Ancak bir "hâfız" gibi hadis rivâyeti ile meşgul olmadı veya bunun için fırsat bulamadı.¹²

Kur'ân-ı Kerîm'i okulda öğrenmişti, kendisini en çok etkileyen ve cezbeden şey, hâlâ Kur'ân-ı Kerîm'di. Zamanının çoğu Kur'ân tilâveti, hatim, tefsir ve âyetler üzerinde düşünme, tefekkür ile geçerdi. Lügat ve nahiv ise onun için vazgeçilmez bir vesile sayılıyordu; zira onlarsız ne Kur'ân öğrenilebilirdi ve ne de fikih. Bu alana olan ilgisi, düşündüklerini Arapça yazma ve beyan etme gücünü kendisine çok erken sağladı. Ama nahiv ve lügatten ayrı olarak edebiyat üzerinde daha çok yoğunlaşmaya gereksinim duymadı. Aslında fıkha olan ilgisi onu, sürekli lügat ve nahiv ile uğraşmaktan alıkoymaktaydı. Lügat ve edebiyatta derinlik kazanmanın tefsirin anlaşılması için bir anahtar olduğu doğrudur. Ama O, lügat ve nahvin aracı olduğu lafız ve zâhirin ötesinde, rumuz ve mânâ peşindeydi ki, nahiv ve lügat bu açıdan bakıldığından bir şey sunmuyordu. Üstelik söz (lafız), nahiv ve belâgat ile uğraşmak ayrı bir zevk getiriyor; ama o, bunu kendisinde bulamıyordu. O dönemde Kur'ân ve Kur'ân belâgatı üzerinde durmak isteyen her genç talebenin Abdulkâdir Cûrcânî'nin yanına gitmesi gerekiyordu. Cûrcânî'nin ders havzasına katılmak o günlerde edebiyat-belâgat sevenlerin temel arzusuydu.

Medresede her yerde konuşulan konu, Cûrcan ve Nişâbûr idi. Cûrcan ve Nişâbûr medreselerinin âlimleri her yerde konuşuluyordu, bazıları Nişâbûr'u daha çok beğeniyordu bir kısmı da Cûrcan'ı. Ebû Hâmid, daha uzak ve yolu çetin olan Cûrcan'a gitmeye karar verdi. Sanki dinmek bilmeyen karakteri, hiçbir şekilde kolay şeyle tatmin olmuyor ve sürekli zor olana yöneliyordu. Cûrcan'ı görmüş olanlar orayı hayallerdeki cennet gibi tasvir ediyorlardı. Her taraf eşsiz bağ ve bostanlarla dolu; kış ve yaz mey-

11 Abdulgâfir Fârisî, diyor ki: "Şüphesiz o geçmiş dönemde hadisleri dinlemiştir ve ömrünün sonlarında o hadisleri dinletmekle meşgul olmuştur." Subkî, 4/ 109

12 a. g.e. 4/109-110

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

veleri, turunciller, zeytin, nar ve incir bahçeleri...¹³ Eğer şiddetli yağmur ve dolu olmasa hurma bile bol ürün verebilirdi.¹⁴ Medrese ve âlimleri hakkında da övgü dolu sözler söyleniyordu. Cürçanlı bir şairin, kendi şehrinin meşhur âlimlerini Nişâbûrlulara karşı öven meşhur kasidesi de kim bilir belki o günlerde elden ele dolaşıyordu.¹⁵ Daha gençliğinin ilk yıllarda aşırı ilim isteği ve bir tür maceracı ruh hali içindeki genç ilim talebesi için bütün bunlar, seyahatinin teşvik unsurları olabilir.

Ebû Hâmid, nihayet Cürçan yolunu tuttu ve bu önemli ilk yolculuğu sonunda yeni bir çevre ve yeni bir ortam ile karşılaştı. Kıyı şehrî Cürçan'ın havası er veya geç kendisini, tasvir edilen bu rüyaların cennetinden reel şartlara çekti. Şehrin elbette büyük güzel medrese ve camileri, dükkanları, pazar yerleri vardı. Köprüler, takalar ve yeşillikleri yeni gelen birisi için ilginç ve heyecan vericiydi. Pazarda türlü kişi ve yaz meyveleri bulunurdu. Balıkçıların tezgâhında bazen oküz büyülüğünde bir tür balık görüldürdü.¹⁶ Şehrin meşhur helvasının yanında, hamuru âdetâ zeytinle yoğrulmuşçasına lezzetli ekmeği de vardı.¹⁷

Şehir halkın kendine özgü bir inceliği ve zarâfeti vardı. Horasan halkına göre daha zayıf ve daha uzun boylu bir yapıları vardı. Dilleri de Horasan civarlarında görülen Kames halkın diline benzemekteydi. Bazı kelimelerin başına getirdikleri "ha" ekiyle, örneğin ver kelimesini "haver", yap kelimesini de "hayap"¹⁸ diye söylerler ve bu da konuşmalarına kendilerine özgü

13 İbn Hawkal, *Süretü'l-Arz*, 2/382-383

14 Ahsevü't Tekâsim, 354

15 Aşağıdaki beyitle karşılaşırılmalıdır.

"Cürçan'ı anmayı terket, Nişâbûr şehrindeki şeyhlerimiz daha büyütür. O halde bu üzüntü niye?" Ki onu, Cürçanlıların övünmelerine bir cevap olarak kendi şeyhlerine ve adamlarına terennüm etmeliydiler. *Târîh-i Nişâbûr*, "Mecmua-yé Tevârih-i Nişâbûr"da fotoğraf baskısı, 49 (A)

16 Makdisî, 357

17 Makdisî, 357

18 Makdisî, 368

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

bir tatlılık verirdi. Bu tarz bir konuşma, Nişâbûrlular arasında bîle kendi lehçesini çokça duymaya alışmış olan Tûslu bir genç için son derece ilginç değil miydi?

Mezhep açısından Cürcanlıların çoğu Haneffî idi. Azımsanmayacak sayıdaki Şafîî'nin yanı sıra Şîî ve Kerrâmiyye mezhebinden olanlar da vardı. Şehrin baş hatibi Haneffî idi. Bu da Hanefîler'in şehirde üstünlük taslamalarına sebep olmaktadır. Dinî görüş farklılıklarını zaman zaman şehirde çekişmelere ve çatışmalara sebep olurdu. Bir Kurban bayramında kurbanlık bir deve getirmişlerdi. Çıkan tartışma sonucu, şehir halkı iki gruba ayrılarak birbirile savaşmaya başladı. Daha sonra bu savaş "**Ceng-i Haydarî**" ya da "**Ceng-i Nimetî**" diye adlandırıldı.

Çevre kasaba ve illerin merkezi olan şehrin bir tarafı Bekrâbâd, diğer tarafı da Esterâbâd diye anılırdı. Bu da, bir tarafı Taberân, diğer taraf Nûkân olan Tûs'u hatırlatıyordu. Burası, mamur oluşu ve güzelliği açısından eşine az rastlanır bir şehirdi. Öyle ki üzerinden bu kadar yıl geçmiş olmasına rağmen Rey'den geçen ziyâretçiler, civardaki şehir ve beldeler arasında burası kadar bolluk ve bereket içerisinde bir başka yer bulamıyorlardı.¹⁹

Şehrin havası çok değişkendi ve yeni gelenleri rahatsız ederdi. Bu dengesiz hava, bulaşıcı hastalıkları yayıyor ve veba salgınına²⁰ yol açıyordu. Medrese odalarında pire, tahta kursu ve sineklerin elinden bizar olan genç talebeler, kendi talebelik esprisi zarâfetleriyle bunları şehrin kurtları diye adlandırıyorlardı.²¹ Zaten şehrin ismi Gorgan (kurtlar) değil miydi?

Şehrin suyu da yabancıların bünyesine pek uygun değildi. Yolcular arasında, Cürcan (Gorgan) suyu, yabancıları helâk eder şeklinde bir söz yaygındı.²² Horasanlılar özellikle bu sudan ve havadan rahatsız olur, hastalanır, kaçar veya ölürlərdi. Mizahçılar

19 İbn Hawkal, s. 282-283

20 Ahsenu't-Tekâsîm, s. 313

21 Ahsenu't-Tekâsîm, s. 358

22 Ahsenu't-Tekâsîm, s. 370

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

derlerdi ki, Cürcanlı Marangoz, Horasanlı birini görür görmez hemen ona bir tabut yapar.²³ Bir günde yakıcı bir sıcaklık ve sert bir rüzgârla birlikte dondurucu soğukluğun yaşandığı bu değişken hava, daha çok yeterli derecede yeri olmayan yolcular için tehdit oluşturuyordu.

Yeni gelip de bu uygunsuz hava şartlarından olumsuz etkilenen medrese öğrencileri, böyle durumlarda geçmişteki buranın bu kötü iklimi üzerine yazdıkları şiirleri okurlardı. Örneğin Deylemîler döneminin haşmetli vezîri Sâhib bin İbâd'ın buranın havaından ve suyundan şikayet eden şiirlerini okurlar²⁴ ve ihtişamlı bir vezirin bile bu kötü hava şartlarından en az kendileri kadar rahatsız olduğunu söyleyerek birbirlerini yatıştırırlardı.

Genç talebeler daha çok derslerle ve sarsılmaz dostluklarıyla haşır neşirdi. Cürcan'da hem çok sayıda medrese ve hem de dergâh vardı. Cömert ve vakar sahibi Cürcanlıların²⁵ Bekrâbâd'da yerleşik olanlarının çoğu, ipek işlemeciliği ile, Esterâbâd'dakiler de ticâret ve alışverişle uğraşır; her yerde birbirlerine Ebû Naîm, Ebû Sâdîk ve Ebû Rebî gibi saygın isimlerle seslenirlerdi.²⁶ O dönemde tezkir denilen vaaz meclislerine büyük bir heyecan ve şevkle katılıyorlardı. Vaaz meclisleri daha çok fakihler ve rivâyet ehline mahsustu.²⁷ Sufîlerin dergâhları da yıllar öncesinden beri Nişâbûr, Tûs ve diğer şehirlerden oradaki şeyhlerle görüşme ve ziyâret için halkı çekecek kadar ihtişam ve şöhrete sahipti.

Genç Ebû Hâmid'in mezhep birliginden dolayı kendisini men-

23 Târîhi Beyhakî, Ebu'l-Fazl Bedî'îye ait olan bu ifâdeler şöyle geçmektedir: "Cürcan, Cürcan'ın ne demek olduğunu bilir misin? Çamura bulanmış bir tül ve zaman içinde bir ölümdür. Marangoz Horasanlıyı gördüğünde hemen ona göre bir tabut yapar." Doktor Feyyaz baskısı, Meşhed, s. 580

24 Yâkût, Mu'cemu'l-Buldân, Cilt 2, s. 50

25 İbn Havkal, 2-382-383

26 Makdisî, 368

27 Makdisî, 368

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

subu gördüğü Şafîiler, İsmâîl âilesinin yönetimi ve yönlendirme-si altında idiler. Atalarındaki ünlü birinin isminden dolayı bu ad ile anılan İsmâîîler, Cûrcan'da servet ve nüfuz bakımından ol dukça iyi bir konuma sahip bir sülâleydi. Aile, şehre büyük fakih-ler kazandırmıştı. Saferân camiindeki dersler ve ilim meclisleri, etraftan fıkıh talebelerini kendisine çekiyordu. Yıllar önce ünlü vezir Sâhib bin İbâd, bu âilenin fakihlerini saygı ve hürmetle an-mış ve onları Cûrcan'ın övünç kaynağı ilan etmişti.²⁸ Bu âilenin fakihleri, zenginlik ve servetlerinden dolayı ticâret ile de uğraşı-yor, ticârî malları bazen İsfahan'a ve Babûlevbâb'a kadar ulaş-ıyordu.²⁹ Cûrcan'ın, her alanında onların gölgesi açıkça hissedili-yordu. Elbette, şöhreti ve derslerinin ünü özellikle Gazneliler'in hükümrانlığı altındaki yerlerde yayılmış olan Ebû Nasr İsmâîî, yıllar önce vefat (405 H) etmişti; ama sülâleden başka fakihlerin ders ve ilim meclisleri hâlâ sürüyordu.

Ebû Hâmîd'in Cûrcan'a geldiği yıllarda bu sülâleden büyük fa-kih Ebû'l-Kâsim İsmâîî ün ve şöhrete sahiptir. Otoriter ve kariz-matik yapısının yanında zekîlik, cömertlik, mütevazilik vasıflarına da sahipti. Hem fetva verir ve hem de talebe okuturdu. Fıkıh ve Hadis ilminin ikisinde de otoriteydi. Bunların yanı sıra nazım ve nesirde güçlü bir kaleme sahipti.³⁰ Ondan başka diğer fakihlerin de ders halkaları mevcuttu. Ebû Hâmîd gibi öğrenciler, diğer havzalardan da yararlanabilme imkânına sahiptiler. Ebû Hâmîd, Ebû'l-Kâsim İsmâîî'nin fıkıh derslerinden istifâde etti. Henüz ço-cuk olmasına rağmen tıpkı büyük talebeler gibi üstadın izah ve açıklamalarından bir özet haşîye hazırladı. Bu, Gazzâlî'nin kitap telîfinin ilk adımıydı. Üstadın derslerini dinlerken ve talebe arka-daşlarıyla tartışmaları sırasında fıkıh sorunlarının ayrıntılarına ve fakihlerin ihtilaf konularına duyduğu ilgiden dolayı, Ebû Hâmîd'in zihni sürekli bu konularla meşguldü. İsmâîî sülâlesinin fa-

28 İbn Asâkîr, Tebyîn, s. 210-211

29 İbn Asâkîr, s. 208-209

30 İbn İmâd Hanbelî, Şezerâtu'z-Zeheb, Kahire, 1350, Cilt 3, s. 354

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

kihleri, Şafîî fıkıhı dışında, Şafîî ve Hanefî fıkıhının ihtilaflarından olan delil getirme (hilaf) tekniği alanında da güclü idiler. Ve Ebû Hâmid bu konularda önemli notlar almıştı.

Ebû Hâmid'in henüz yirmi yaşına basmadığı işte bu yıllarda teffükür ve tahkik arzusu, ruhanî bir ateş gibi tepeden tırnağa tüm vücutunu sarmakta, onu buluğa ermekte olduğu bu yıllarda bir çeşit şüphe veya hayrete sürüklemektedi. Taberân ve Tûs'ta olduğu gibi Cûrcan'da da akidevî ihtilaflar, halkın birbirle-riyle çatışmaya itiyordu. Çocukluğundan itibaren düşünerek, ilimle dini ve Allah'ı tanımiş olan hangi hakikat eri, bu tür ihtilaf-ıların kökü üzerinde durmaz. Şîî-Sünñî ihtilafi, eski bir maceraydı. Hilâfet ile ilgili olarak Şîâ, Ebû Bekr, Ömer ve Osman konusunda bir takım sözler söylemeye ve Peygamber'den sonra halîfe-nin seçimine Medine Müslümanlarının müdâhil olmasını uygunsuz bulmaktaydı. Böyle bir düşünce tarzının Ehl-i İslâm'ın gene-linde Şîâ'ya karşı olumsuz bir kanaat oluşturması ve aralarında savaş ve tefrika yaratması doğaldı. Ama Ehli Sünnet arasında da birçok ihtilaf mevcuttu. Bu ihtilaf Horasan gibi Cûrcan'da da çok küçük bahanelerle oluşurdu; ama bazen ince noktalara çekildi. Daha çok Selçuklu hâkim ve emirlerin himayesiyle arkası sağlam olan Hanefîler'in Şafîîler'le ihtilafi daha çok ayrıntı konular üzere-neydi. Şafîî'nin fıkıh hükümleri çıkarma alanında Ebû Hane-fî'nin istinbat tarzını beğenmemiş olması onların taraftarlarının yollarını da ayıryordu. Ebû Hâmid'e göre Ebû Hanîfe ve Şafîî dö-nemi üzerinden birkaç nesil geçtikten sonra bu meselenin artık ihtilaf için bir bahane olmaması gereklidi. Ama Cûrcan'da iki fır-kanının savaş ve çatışma için yeni bir bahane bulmadan belli bir sürenin geçtiği çok az görüldürdü. Kurbanlık bir deve üzerine iki fırka birbirinin kanını dökecek hale gelebiliyorsa işin sonunu varın siz düşünün. İşin sonu çoğu kez Ebû Hanîfe ve Şafîî hakkın-da kötü söz söylemeye varır ve ardından kan dökme ve ilkellik gelirdi.

Hanefîler ile Şafîîler'in macerasından daha kanlı olanı ise

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

Eş'arîler ile Kerrâmiyye arasındaki ihtilafların hikâyesiydi. Bunlar arasında söz konusu olan ihtilaf daha derindi; ayrıntılara değil genele, furuata değil usûle âit konular üzerindeydi. Ebû Hâmid'in, muhtemelen henüz yeterli derecede istidlallerine âşina olmamakla birlikte çağdaşı Şâfiîler'in çoğu gibi akidesini benimsediği Eş'arîler, bazen delil ve izah ile bazen de güç kullanarak Mutezile'yi çoktan devre dışı bırakmışlardı. Şu anda ise en büyük rakipleri Haşevîye ve özellikle de Kerrâmiyye idi.

Teşbih ve tecessüm (Allah'ı yarattığı şeylere benzetmek ya da yaratılan varlıkların cisimlerine ait özellikler izafe etmek -çev-) eğilimi gösterenlere bu dönemde Haşevîye diyorlardı.³¹ Bu arada Horasan'ın eski zâhid ve sufîlerinden Muhammed bin Kerrâm Sistânî'nin (doğ. 255) bağlıları sayılan Kerrâmîler, Sâmânîler döneminde yine Horasan'da geniş bir nüfuz alanı oluşturmuşlardır. Ebû Bekr bin Muhamşâd adındaki reislerin biri, Gazneliler döneminde öyle bir üne kavuştu ki rivâyetlere göre Sebüktegin Gaznevî, onların mezhebine girdi ve oğlu Mahmud Gaznevî de onlara biraz eğilim gösterdi.

Gazneliler'in ilk döneminde Nişâbûr'daki Kerrâmîler'in sayısı yirmi binin üzerindeydi. Sonraki dönemlerde kendilerine karşı sert tavırlardan dolayı Horasan'da eski etkilerini yitirmelerine rağmen sayıları o yıllarda, Ehl-i Sünnet (Hanefî ve Şâfiî) ile kendi aralarında herhangi bir ihtilaf baş göstermesi durumunda büyük çatışmalara girişecek ve orayı bir "savaş şehri"³² ne dönüştüre-

31 Bunların Haşevîye olarak nitelenmesinin sebebi, tecessüm ve teşbih mahiyetli uydurma hadisleri sahîh hadislerin içine katması idi. Hadisin asıl metninde yer almayan bu sözleri hadislere hâsiye şeklinde eklemektedirler. Haşv, yastık koltuk dolgusu için kullanılan şeylere denilir ve kendisinin bir önemi yoktur. Allah'ın zâtına cisim atfedenler, zâhire göre hükmü verenler bu adla anılırdı ve Bâtinîler'in tam karşı kutbunda yer alırlardı. Bkz. el-Hûrû'l-'Ayn, s. 341, İbnu'l-Murtazâ, el-Milel ve'n-Nihâl, s. 11; El (2) Vol 3/304; Gazzâlî, Mişkâtu'l-Envâr, s. 73

32 İbn Esîr, el-Kâmil, cilt 8, s. 177-178. Kerrâmiye hakkında daha fazla bilgi için bkz. Saîd Nefîsî, Târîh-i Beyhakî, cilt 2, s. 915-968

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

cek sayıya kadar vardı.

Genç Gazzâlî, gerçi Tûs'ta henüz bu tür çekişmelere rastlamamıştı; ama Nişâbûr'a bağlı olan Tûs'un durumundan haberدارdı. Cûrcan'da da bu çatışma ve taassupların yankısını medrese ehlinin tartışmalarında görebiliyordu. Medrese ehlinin tartışmalarında Ebû Hâmîd'in dikkatini en çok çeken konu, akaide dair çekişmelerdi, özellikle de Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Eş'ariyye akadîne ilişkin çekişmeler...

Allah'ı zâtî sıfatlardan bile münezzeх gören Mu'tezîle'nin aksine Kerramîler, Kur'ân'da aslında sadece mecaz yoluyla zikredilmiş olmasına rağmen bunu gerekçe göstererek, Allah'a cisim izâfe ederlerdi. Mu'tezile'nin hiçbir vasfa ve sıfata sahib olmayan Allah tanımının aksine onların tanımladığı Allah, elinden, gözünden ve kulağından bahsedilebilen bir Allah idi. Eş'arîler için bunlar kabullenilecek gibi değildi.

Bu çekişmeler genellikle medrese çatısı altında olmakla birlikte medrese dışında da cereyan etmekteydi. İki kesimin grupsal çıkışları arasındaki küçük bir zıtlaşma, medrese ehli arasındaki basit bir ihtilafı kanlı çekişmelere dönüştürmeye yeterliydi. Mezhebe uymayı, tıpkı eski inançlarda olduğu gibi bir körük köründe taklit gibi görüp birer taassup ve iftihâr kaynağı şeklinde algılayan halk için, sıradan çatışmaların büyük ihtilaflar ve kan dökümlerle sonuçlanması her an mümkün oldu. Ebû Hâmîd'in çocukluğundan ve doğumundan kısa bir süre önce, Vezîr Amîdu'l-Mülk Kenderî'nin tahrikleri, Hanefîler ve Eş'arîler arasında büyük çekişmelerin oluşmasına, ardından bir grup ulemânın yerlerinden yurtlarından (Horasan) sürülmelerine, bazlarının yönetime itiraz etmelerinden dolayı hapse atılmalarına ve işin sonunun topyekün isyana dönüşmesine sebep olmamış mıydı?³³ Cûr-

33 Olay Gazzâlî'nin doğumundan beş yıl önce 445'de başladı. O yıl, Amîdu'l-Mülk Kenderî'nin emriyle Horasan câmilerinde Râfîziye ve Eş'ariye lânetlenmeye başlandı. İmâmu'l-Harameyn ve İmam Ebû'l-Kâsim Kuşeyrî gibi âlimler büyük sıkıntı çektiler. Bu mâcera yaklaşık on bir yıl sürdü. Daha fazla bilgi için bkz. İbnu'l-Esîr, el-

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

can'da da bu tür maceraların benzeri her gün görüldü ve bu yeni bir şey değildi.

Fıkıh ve hadis dersleri dışında Ebû Hâmid'in zihni her şeyden daha çok meşgul eden nokta, bu tür mezhebî ihtilaflardı. Bu ihtilafların kaynağı nedir? Taklit ve taassup dışında kalarak nasıl hakkı bâtilden ayıralım? Bu sorun, daha yirmisine basmamış Ebû Hâmid için tedirginlik kaynağıydı. Kendisini bildi bileli halkın inançlarının sırlarını anlamaya çalışmıştı ve yıllar yılı bu ümitsiz çaba, düşüncesini meşgul etmişti. Bu süre zarfında, gerçek ilim talebesinin dikkat ve tecessüsü ile her yerde hakikatin arayışı içe-risindeydi. Zâhirîye meşrebine bağlı bir arkadaşla karşılaşınca, onu Zâhirî mezhebine çeken etkenlerden haberdâr olmaya çalışır, Bâtinî bir talebe görünce, onu Bâtinî mezhebine yönelten her ne ise bilmeye vâkif olmaya uğraşırdı. Öte yandan felsefî meşrebe mensup birini gördüğünde onun felsefî derinliğini tanımağa yönelir, kelâm ehli birini görünce de onun delil ve mantıkta kazandıklarını bilmek isterdi. Sûfî birini görünce ona neler elde ettiğini sorar, zîndîk birini bulunca da din ve şeriata karşı onu küstah hale getiren ne ise onu öğrenmeye çalışırdı.³⁴

Salt taklit ve diğerlerinin sözlerine ve itikadına uymak, Ebû Hâmid nazarında giderek makul olmayan, boş bir iş gibi geliyordu. İçini kasıp kavuran bitmez tükenmez ateş, sadece hakikat ile yataşındı. İçinde hiçbir şüpheye yer almayacağı bir hakikat, ruhunda hakikat ve yakın adına oluşan akîde, dünya bilgisi ile ilgili değil, kalbî iman ile ilgili idi. Defalarca kendisine sormuştı: Acaba, kalbî imana taalluk eden bir konuda taklit ehli, itminan oluşturabilir miydi? İnsanın kendi atalarının dinine teslim olduğu doğrudur; ama taklit ve mirasla elde edilen şeylerden hangisi kesin yakını bulacaktır? Acaba, Hıristiyan bir aîlede doğan biri ba-

Kâmil, 8/97; İbnu'l-Cevzî, el-Muntazam, 8/157-158; İbn Asâkîr, Tebyînu Kezbi'l-Müfterî, s. 108; Subkî, Tabakât, 2/269, 3/86, 245, 252, 255. Ayrıca krş. Beaurecueil, S. de L., Khwadja Abdullah Ansari, s. 94-96

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

basının dini dışına çıkamaz mı veya Yahudi âilede dünyaya gelen kişi Yahudilikten başkasına yünelemez mi?³⁵ Böyle olursa fîrat, nasıl tanınabilecektir ve geçmişî taklit bir yana bırakılamaz ise fîtrata dair yakîn nasıl hâsîl olabilecektir?

Bu düşünceler, o kâbus gibi bunalımlar, kargaşa ortamında Ebû Hâmîd'in buluğ yıllarını pençesine almıştı. Tek teselli kaynağı da dostlukları ve medrese arkadaşlıklarydı. Medresede, ders havzalarında, pazarda ve mescidde, her yerde yeni dostlar ediniyordu. Bir tanışın yüzünde beliren her tebessüm, kalbindeki gurbet ve yalnızlık bulutunu dağıtan bir meltemdi. Medrese ehlî arasında ve dışında tanıdıkları ve dostları zamanla oluştı.

İbrahim Şebbak bunlardan biriydi. Sarsılmaz sevgi Ebû Hâmîd'i ömrü boyunca ona bağladı. Cûrcanlı bu dost, hem yıllar sonra Nişâbûr'da kendisiyle birlikte ve hem de daha sonraları Bağdat ve Şam yolculukları sırasında yanındaydı. Aynı ders halkası ve medrese odasını paylaşmış olmaları da muhtemeldi. Ebû Hâmîd'in elbette ders havzasının dışında da dostları vardı. Bazıları kendisinden yaşlıydı, bazıları ile ise aralarında çok yaş farkı vardı. O yıllarda sultana ve vezire methiyeler yazan Cûrcanlı şâir Lâmiî, muhtemelen genç talebe ile tanıştı. Ama tezkire yazarlarının³⁶ belirtikleri gibi kendisinden yirmi yıl daha küçük olan bu genç fakîhi, mûrşîd ve üstad edinecek kadar yaşadı mı acaba? Bu biraz uzak bir ihtimal olarak gözüküyor.

Derslerle ve mevzuların bahsiyle dolu dolu Cûrcan günleri, erken gelip geçti. Ebû Hâmîd, Cûrcan'dan beklenenden daha çabuk bitti. İsmailîlerin ders havzasını çok verimli görmedi mi? Yoksa Cûrcan'ın havasına mı alışamadı? Belki yurt ve akraba özlemi duygularını harekete geçirdi ve belki de medrese ehlînin tartışmalarının, gürültü patırtılarının dışında kalıp zihnini meşgul eden konularda düşünmek için bir süre derslerden feragat et-

35 A. g. e. S. 11

36 Tezkire-i Âteşkede, 2/806

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

mesi gerekiyordu. Sebep her ne ise bir gün Cürcan'ı bütün hâtilarlarıyla terk etti. Bir kısım kitap ve ders notlarını yanına aldı ve Horasan kervanıyla Tûs'a doğru yola çıktı.

Gençlik yıllarının heyecanı içerisinde bu yolculuğun belki onun için bir önemi yoktu. Fakat bir olay, Ebû Hâmid'in ömrü boyunca bu yolculuğu unutmamasına sebep oldu. Kervan eşkiyanın saldırısına uğradı ve yolcuların bütün malları yağma edildi. Cürcan yolu, sahra yönünde Harezm'e kadar uzanan dağlık bölgeden geçiyordu. Bu issız ve korkunç bölge³⁷ Cürcan ve Horasan'a kadar eşkiyanın cirit attığı bir alan haline gelmişti. Özellikle Cürcan emirleri, zevk ve sefaya daldıklarında eşkiya bu çevrede etkili oluyordu ve kimse bir şey yapamıyordu. Yol kesicilerin götürdükler eşyalar arasında Ebû Hâmid'in İsmâîl fakihin derslerinde tuttuğu ders notları da vardı. Genç talebe, haydutların götürdüğü diğer tüm eşyalarından vazgeçebilirdi; ama ders notlarından asla... Haydutların peşinden yürümeye başladı. Çete reisi, geri dönmesi için tehdit etti. Genç talebe ısrarla yalvararak notlarını ve kitaplarını geri vermesini istiyor ve bu kâğıt parçalarının, kendisinin yıllarca okuduğu derslerden ibaret olduğunu, başka kimseyin de hiçbir işine yaramayacağını söylüyordu.

Ebû Hâmid, bütün bu ısrar ve bin bir rica ile haydutların reisinden ders notlarını geri vermesini isterken, bu notların adının hiç şüphesiz birkaç yıl yazacağı not, risale ve kitaplarının fihristinde kaybolup gideceğini bilmiyordu. Ama tıpkı diğer dağ haydutları gibi fakihlere ve medrese talebelerine şehirli ve talihi rakip gözüyle bakmakta olan çete reisi, haşin ve kayıtsız bir eda ile omuzlarını silikti ve alaycı ses tonuyla: "Söylesene bu durumda senin için geriye hiçbir ilim kalmamış; bu nasıl bir ilimdir ki hırsız onu senden çalabildi." dedi.

Haydut, bunları söylediğinden sonra kâğıtları, genç talebeye iade etti; fakat Gazzâlî bu cevap karşısında düşünceye daldı. Ken-

37 İstahrî, Mesâlikü'l-Memâlik, s. 214

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

di kendine eğer ilim sadece yazda kalır öğrencinin hâfızasına, kalbine ulaşmazsa ne faydası olabilir diye düşündü. Bütün bunları düşünürken aklından şunları geçiriyordu: "Acaba kader bu yol kesici hırsızı ilmî çabalarım içinde beni doğru verimli yola yönlendirmesi için mi karşıma çıktı? Tûs'a varınca oturup bu notları beynime nakşetmeliyim. Böylece, bir daha haydutlar kervanı vurunca bütün biriktirdiklerimden mahrum kalmam."

Çekinmeden halkın yolunu kesen, bütün eşyalarını gasp eden ve gerektiğinde hatta kanlarını dökmekten sakınmayan bir haydut, gerçekten de ona ilginç bir ders vermişti. Bıraktığı etki ve sağladığı nüfuz bakımından yararı Cûrcan'da öğrenciklerinden az olmayan bir ders. Genç talebe Tûs'a döndükten sonra bir süre Cûrcan notlarını ezberlemeğe çalıştı. Yıllar sonra, dostlarına her ne zaman bu anısını anlattığında olayı bir ibret dersi olarak telakki ediyordu. Olayı, hem asrının büyük veziri Nizâmü'l-Mülk kendisinden dinledi ve hem de genç öğrencisi Esad Mihenî ustadinin diliyle not ediyordu.³⁸

38 İsmâîlî sülâleden olan bu meşhur fakihin adı Subkî'nin rivâyetinde Ebû Nasr İsmâîlî olarak geçmektedir. Fakat Ebû Nasr İsmâîlî, Gazzâlî'nin doğumundan 45 yıl önce 405 yılında vefat etmiştir. Cûrcanlı bu İsmâîlî fakihle kastedilen Ebu'l-Kâsim İsmâîlî olmalı. Ebu'l-Kâsim 477 yılında vefat etti ve Ebû Nasr'ın fevkâlâde şöhreti bu karıştırmaya sebep olmuş olmalı. Bu karışıklık, Esad Mihenî'den, Hâce Nizâmü'l-Mülk'ten ya da onların ravilerinden kaynaklanmaktadır. Gazzâlînâme'nin 242. sayfasında Ebû Nasr'ın vefat tarihi olarak 475 yılı zikredilmektedir. Subkî'de (37/4) bu tarihi tashih etmek için verilen 405 tarihi doğru değildir. Subkî'nin Ebû Nasr ile ilgili olarak söylediğii: "Babası Ebû Bekr İsmâîlî'nin hayatında Safareyn Mescidi'nde 'îmlya oturduğu ilk tarih 66'dır." Üstad Hümâî'nin de dediği gibi 466 tarihinde değil, 366 tarihindedir. Çünkü, bu durumda, onun doğmasıyla ilgili olarak Subkî, "400 ile 500 yılları arasında vefat edenlerden" sayısını vermemeliyi ki elbette bu sayıyı vermemektedir. Aksine açık bir şekilde 371 Safer ayında ve "300 ile 400 yılları arasında vefat edenler" zümresinde zikrediyor. Tabakât, cilt 2, s. 79-80; Krş. Tabakâtu'l-Huffâz, Cilt 3, s. 149-152 ve Sem'ânî, el-Ensâb, Gib Vakfi baskısı s. 36. Rivâyetlerde bu fakihin Ebu'l-Kâsim olduğu açıklık kazanıyor.

ÇOCUKLUK VE GENÇLİK

Ebû Hâmid böylece daha yirmi yaşlarında Tûs'a geri döndü. Fakat yolunu seçmişti ve biliyordu aradığı şeyin ne kadar zor ve hangi derecede ulaşılmaz olduğunu: Hakikat, dinî hakikat... Kendisinden naklettiklerine göre Ebû Hâmid dönüste üç yıl Tûs'ta kaldı. Cürcan ders notlarının ezber ve tekrarının yanı sıra bazı medreselerde fıkıh, hadis veya kelam derslerine katılmış olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Mezhep ve dinlerin incelenmesine olan ilgisi ve bilgi aşkı ile ömrünün son yıllarını Tûs'ta geçiren³⁹ Ebû Muzaffer İsférâyîn'in ilminden yararlanmış olması da söz konusu.

Aynı yıllarda, Tûs'un meşhur tasavvuf şeyhi Ebû Bekr Nessâc ile tanıştı.⁴⁰ Doğrusu kalbine kök salmış şüphe ve tereddüt, Ebû Hâmid'in kendisini tamamen tasavvufa teslim etmesine izin vermiyordu; ama daha sonraları bu şeyhin sohbetinden saygı bahsederdi. Yarı sufî bir babanın evinde doğan, sufî birinin velâyeti ve terbiyesi altında büyüyen bir genç ilim şakirdi, büyük bir tasavvuf şeyhinin sohbetine katılmış olmasına rağmen öylesine şüphe, şaşkınlık ve vesveseye duçâr olmuştu ki, kendisini topyekün tasavvufa teslim etmesi mümkün değildi. Bütün bunlar bir yana, bu teslim olma, Ebû Hâmid'in kalbinde derinlemesine yer alan "hakikat" alanındaki düğümleri çözümsüz ve cevapsız bırakıyordu. İstediği elbette fıkıh ve şeriat hükümleri alanında derin bilgi idi; ama biricik arzusu akaid esasları ve kelam alanlarında arayışı sürdürmekteti. Onu da Nişâbûr'da İmâmu'l-Harameyn el Cüveynî'nin ders havzasında öğretiyorlardı.

39 Subkî, Tabakât, 4/103

40 Müntehabu's-Siyâk, s. 171 (A).

II. BÖLÜM

İMÂMU'L-HARAMEYN'İN DERSLERİ

İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin derslerinin ünü ve Nişâbûr Nizamiye medresesinin şöhreti Ebû Hâmîd'i Tus'ta rahat bırakmıyordu. Cûrcan dönüşü üzerinden henüz birkaç yıl geçmeden yine yolculuk fikrine kapıldı. Nihayet birkaç talebe arkadaşıyla birlikte Nişâbûr yolunu tuttu.⁴¹ Fıkıhta derinlik kazanma arzusu onun bütün gençlik rüyalarını kaplamıştı, ama "fıkıh" unvanıyla elde edeceğî konum, etkinlik ve gücün ötesinde, kalbî hakikat arayışının özlemine esirdi. Daha yirmisine basmadan benliğinde tutuşan o ruhanî ateş, marifet, hakikat ve saadet kimyası alanlarında çetin bir düşünce ve koşuşturmayla sürüklüyordu. Fıkıh ve usul alanında derin bilginin yanı sıra kelâm ve tâhkîk alanında da otorite olan İmâmu'l-Harameyn'in huzurunda acaba, düğümleri çözülemez miydi? Ebû Hâmîd böylece

41 Bu rivâyet Abdulgâfir Fârisî'nin Târîh-i Nişâbûr adlı eserinde yer almaktadır. Târîh-i Nişâbûr'un zeylinde "Tûs'lu bazı gençlerle birlikte İmâmu'l-Harameyn'in derslerine arasında katıldı." Ayrıca bkz. Subkî, 4/107, İbn Asâkîr s. 291; Zehebî, Seyru'n-Nubelâ, Fotoğraf baskısı, Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, no: 12195 C, (Abdurrahman Bedevî'den naklen Muellefâtû'l-Gazzâlî, 527) Cûrcan'a olan yolculuğuna işaret etmek sizin diyor ki: "İlk önce kendi şehrinde ilim okudu sonra bir grup öğrenciyle birlikte Nişâbûr'a giderek İmâmu'l-Harameyn'in derslerine devam etti."

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Nişâbûr filozofu Hayyam'la arayışını sürdürübilebilir veya sufîlerin kaybettikleri şeyin izine rastlayabilirdi.

Nişâbûr bu dönemde büyük bir ilim ve marifet merkeziydi. Büyük bir şehirdi ve çok sayıda mescid ve dergâh bulunuyordu. Cûrcan'ın aksine hoş bir havası vardı ve Nişâbûrlular her yerde bununla övünürlerdi. Geniş pazarlar, ferah evler, iç açıcı bağ ve bahçeler, şehrle ayrı bir güzellik veriyordu.⁴² Hemen tüm yıl boyunca bolca bulunan çeşitli meyveler⁴³ de genç talebeleri bu şehrle rağbet ettiren meziyetlerden biri olabilir. Şafîî talebeleri, bu şehrle bir manevî mîknatîs gibi çeken etkenlerin başında İmâmu'l-Harameyn Cuveyînî'nin dersleri gelmekle birlikte, Nişâbûr'da bu dönemde medreselerin çok olması ve vakfiye ve hayratlarıyla, ilim tâhsili için gelen fakir gençlerin hayatını kolaylaştıran iyiliksever zenginlerin varlığı da buraya olan talebe akınının sebepleri arasındaydı.

Ticâret, şehirde gelişmişti ve zanaatkârları maharetleriyle meşhurdu⁴⁴ Nişâbûr'dan ihraç edilen keten ve ipek kumaşlar her yerde rağbet görüyordu ve beğeniliyordu.⁴⁵ Şehrin tüccarlarından ve ileri gelenlerinden birçoğu ehl-i tasavvuf idiler. Buralar, sûfî makamlara ve hallere büyük bir şevk ve ilgi gösterirlerdi. Bazı tüccarlar hatta fîkih ve hadise ilgi gösteriyorlardı; bununla birlikte ticâret meşgalesi onları fîkih derslerinden veya hadis ilmiyle uğraşmaktan alıkoymuyordu.⁴⁶ Hatta, meşhur ve güçlü bir âileden gelen Nişâbûr Emîri Ebu'l-Feth Âbdurrezzâk, hadis imlâsi dersleri düzenliyordu. Birkaç yıl önce (463) vefat eden babası Manîî de ilim ehline ilgi duyuyor, içtenlikle muhtaçların elinden tutuyordu. Horasan'da baş gösteren kitlik günlerinde her gün bin batman (1 batman=3 kg) etmek halka da-

42 Ahsenu't-Tekâsim, s. 314-315

43 Fârisî, Târîh-i Nişâbûr, Ferâyî baskısı, "Tevârîh-i Nişâbûr", B-64

44 Ahsenu't-Tekâsim, s. 33

45 İbn Hawkal, Sûretu'l-Arz, 2/433

46 Esrâru't-Tevhîd, s. 32, 132, 208, 234

İMÂMU'L-HARAMEYN'İNDERSLERİ

ışımış,⁴⁷ yaptırdığı Manî Camii büyülüük ve görkem açısından yıllar yılı Nişâbûrlular için iftihar kaynağı olmuştu.

Hanefîler, birçok mescid ve sultanî medresesine sahip olmalarına rağmen, Amîdu'l-Mülk döneminin fitnesinden sonra şehirde nüfuz ve etkilerini artık yitirmişlerdi. Mezhebî gruplar arasında arada bir hâlâ ihtilaflar baş göstermesine rağmen, şehirde fakihler ve sufîler her yerde sayındı.

Nişâbûr tarihi aslında, şehrîn varlıklarıyla övündüğü Şafîî mezhebine mensup çok sayıda fakih ve hadisçinin isimlerinden oluşan uzun bir liste sunuyordu. Ayrıca, Nizâmu'l-Mülk'ün, bu şehirde İmâmî'l-Harameyn için yaptırdığı⁴⁸ Nizâmiye Medresesi Şafîî fikhinin büyük bir merkezi haline gelmişti. İmâmî'l-Harameyn yıllarda bu medresede ders veriyordu. Şan ve şöhreti Horasan'ın dört bir yanına ulaşmıştı. O kadar ki, Cûrcan'dan ve hasta Irak'tan Nişâbûr'a talebe çekiyordu.

Bütün varlığıyla bilgiye susamış olan Ebû Hâmid için Nişâbûr Nizâmiye Medresesi'nde İmâmî'l-Harameyn'den ders almak, tüm rüyalarının gerçekleşmesi anlamına geliyordu. Aslında ders sadece Şafîî fıkı ile sınırlı değildi. Örneğin onun tahsil programının önemli bölümünü teşkil eden İlm-i Hilaf, diğer mezheplerin fıkını inceleme imkânı sağlamaktaydı. Usul, istinbatu'l-ahkâm (hüküm çıkarma) yolları, kıyas, delil ve illet üzerine tartışma ve görüşlerin ortaya konduğu, fakihlerin mantığı olarak da nitelenebilen bu ilmin incelenmesi için önemli bir fırsat sayılabilir. Ayrıca kelâm olarak da adlandırılan "akaid usulü araştırmaları" bir anlamda hem çeşitli görüşlerin çalışma alanı demekti ve hem de şeriat ile felsefe arasında bir köprüydü.

İmâmî'l-Harameyn'in ders havzasında üstadın dikkatini çeken talebeler, bütün bu konularla ilgilenebiliyordu. Seçkin talebeler, gece gündüz her zaman üstadın huzuruna varabiliyor, her

47 Muntehabu's-Siyâk, Abdulgâfir Fârisî, "Tevârîh-i Nişâbûr" Ferâyî baskısı. B-131

48 İbn Asâkîr, Tebyîn, s. 280-281

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

konuyu açabiliyor ve her alanda istifade edebiliyorlardı. "Hakikat"ın ruhî bir düğüm gibi bütün varlığını sardığı Ebû Hâmid için hiçbir şey, bu ders havzasından daha iyi ve memnuniyet verici olamazdı. Ayrıca, İmâmu'l-Harameyn'in ders mahfilinin sahib olduğu şevk ve heyecan havasının benzerine belki de Tûs ve Cûrcan fakihlerinin meclislerinde rastlanamazdı. Üstadın kendisi öğrenmeye büyük bir şevkle sarılıyordu. Öyle ki, ömrünün bu son yıllarda, Nişâbûr'a gelmiş olan Ebu'l-Hasen Mecâşî adındaki nahi夫 üstadını her gün evine götürür, eğitime yeni başlamış bir talebe gibi ondan edebiyat dersleri alırdı.⁴⁹ İmam böylesine ilim aşığı olunca, genç talebelerde nasıl bir şevk ve heyecan uyandıracağı ve gizli istidatlarını nasıl ortaya çıkaracağı açıktır.

İmâmu'l-Harameyn fıkıhçı ve kelamçı olmakla birlikte irfanî ilimlere de ilgi duyardı. Amcası Ebu'l-Hasen Ali bin Yûsuf, Nişâbûr'da Şeyhu'l-Hicaz diye meşhurdu. 463 yılında vefat eden Ebu'l-Hasen Ali bin Yûsuf, bir sûfî idi ve tasavvuf ile ilgili olarak "Kitâbu's-Selvâ"⁵⁰ adında bir kitap da yazmıştı. Üstelik İmâmu'l-Harameyn'in kendisi de Mihne suffîsi Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'dan keraîmet nakleder, tıpkı şeyhin mûridleri gibi, Ebû Saîd'in insanların çehresinden düşüncelerini okuduğunu ve kalplerin sırlarından haber verdiği göstermeye çalışırdı.⁵¹ Şeyh Ebû Saîd gibi o da ârifâne şevk ile etkili bir sözden etkilenip ağlıyor, geceleri ilim meclisinde sufîlerden veya halkın durumundan söz açıldığında İmam'ın sözleri başka bir derinlik ve etki kazanıyor, çoğu zaman oradakileri ağlatıyordu.⁵²

Onun meclisine geceleri ârifâne şevk ve hüzün; ama gündüzleri âlimâne dikkat ve sertlik hâkim oluyordu. İmâmu'l-Hara-

49 Subkî, Tabakât, 3-257.

50 A. g. e, Cilt. 4, S. 7

51 Bu konuda naklettiği rivâyete Abdulgâfir, es-Siyâk'ta yer vermektedir, bkz. es-Siyâk, "Tevârih-i Nişâbûr" 175 a. Diğerlerinin nüshası için hikâye mukayese edilmiş. Esrâru't-Tevhîd, Ahmed Behmenyar baskısı 69.

52 Subkî, 3/257

İMÂMU'L-HARAMEYN'İNDERSLERİ

meyn, özellikle fıkıh ve kelâm münâzaralarında cüretkâr ve ataktı. Ünlü bir âlim veya bilginle münâzaraya oturduğunda, kanıt gücü ve karşı tarafı ikna etmede gösterdiği maharet, oradakilerin övgüsüne ve hayretine sebep oluyordu. Mecliste bulunanlar -ki çoğunlukla öğrencileri ve müridleri olurdu- bazen onun bu münâzaralarda rakibine karşı elde ettiği zaferlerden dolayı öylesine galeyana gelirlerdi ki, karşı tarafı rahatsız ederlerdi. Nişâbûr'da kendisine karşı pes eden bir bilgin daha sonra İsfahan'a geldiğinde serzeniş yolu bir tavırla: "Hani, ısrıcı köpeklerin nerede?" demişti.⁵³

Bütün bunlara rağmen Nişâbûr'a gelmekte olan âlimlere karşı davranışı, tamamen edeb ve saygı dahilinde olurdu. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin ustası Ebû İshak Şîrâzî, Halife Muktedî-billah'ın elçisi olarak Horasan'a geldiği zaman İmâmu'l-Harameyn Nişâbûr şehrinin dışında onu karşıladı, bineğinin yularını tutup bir hizmetçi gibi önünde yürüdü. Vezîr Nizâmü'l-Mülk'ün huzurunda onunla da münâzaraya oturdu.⁵⁴ Fakat bu münâzara, gerçekte Nişâbûr talebelerinin İmam Ebû İshâk'tan istifâde fırsatı bulmaları amacıyla yönelikti.

Bağdat'ın bu büyük ustası Horasan'a geldiğinde (475) Ebû Hâmid Gazzâlî yirmi beş yaşındaydı. Bütün Horasan'ın bir fakihe ve asrın büyük bir üstâdına gösterdiği olağanüstü saygı, onun genç ruhu üzerinde fevkalâde etki bırakmış olmalıdır. Ebû İshâk, bu yolculuğunda bir grup Bağdat ileri geleni ve âlimleri birlikteydi. Talebelerinden asrın meşhurlarından sayılan Ebû Abdullah Taberî,⁵⁵ Fahrû'l-İslâm Şâşî ve İbni Kannân⁵⁶ da onunla birlikte gelmişti. Kendisi güler yüzlü, sevecen ve sâdelikten hoşlanan bir adamdı, münâzarada eşsiz bir güç sahibi idi. Sohbet sırasında tatlı, iç açıcı şiir ve hikâyeler naklederdi. Nişâbûr'da halk kendi-

53 A. g. e, 4/6

54 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 8/131-132

55 Müntehabu's-Siyâk, B-58

56 Bendârî, Târîh-i Devleti Âl-i Selçuk, s. 69, Mısır 1900. Bkz. Subkî, 3/91

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

sine olağanüstü bir saygı gösteriyordu. Halifenin elçisi olması bir yana, kendisi değerli bir fakih ve zâhid olarak da ün ve şöhrete sahipti.

Bu sıcak karşılamayı yol boyunca İran'ın her yerinde sergilemişlerdi. Her bir şehrde vardığında halk, kadın çocuk topyekün kendisini karşılamış, el-eteğ öpmüş ve hatta atının bastığı toprağı teberrük için götürmüştür.⁵⁷ Horasan'da Melikşah ve Nizâmû'l-Mülk, ona saygıda kusur etmediler. Onun Horasan yolculuğu fakihlerin büyük bir zaferi olarak telakki edildi. Câhiliyle âlimiyle, avamıyla âyâniyla herkesin ona karşı saygı ve ilgi göstermesi, ilim gücünün para ve zorbalık gücünden daha fazla kalpleri fethettiği, itaatkâr kıldığı anlamına geliyordu.

O sıralarda İmâmu'l-Harameyn'in seçkin talebelerinden sayılan Ebû Hâmid, kendi hocasının şahsında ilme böylesine saygı ve ihtiram gösterildiğini görünce ilim aşkı ve heyecanı artıyordu. Ebû İshâk'ın İmâmu'l-Harameyn'i imamların imamı diye anması⁵⁸ ve orada bulunan talebe ve ulemaya, "bu imamdan yararlanın; çünkü o, zamanımızın nûrudur."⁵⁹ şeklindeki sözleri, Ebû Hâmid ve arkadaşlarının gözünde şüphesiz O'nu daha yükseklere götürüyordu. Öğrenciler böyle bir ustadla iftihar ederlerdi. Horasan'ın büyük fakih ve imamı Şeyhüllâm Ebû Osman Sâbûnî de yıllar önce İmâmu'l-Harameyn'in konuşmasına dinleyince, onu için dua ettiği ve "Kurretu'l Ayn el-İslâm" (İslâm'ın göz nuru) diye andığı söylenirdi.⁶⁰

Ebû Hâmid, Nişâbûr'da bulunduğu yıllarda bu Kurretu'l-Ayn el-İslâm'dan ilim öğrendi. Sadece fıkıh ve hilaf/ihtilaf derslerinden yararlanmıyordu, münâzara meclislerinden, kelâm ve akaid derslerinden de dikkat ve itina ile istifâde etmeye çalışıyordu. Tûs ve Cûrcan'da öğretikleriyle ve fıkıh dersine olan ilgisi ve in-

57 İbnu'l-Cevzî, el-Muntazam, 9/7-8

58 A. g. e. 9/19

59 Subkî, 3/153

60 A. g. e. 3/253

İMÂMU'L-HÂRAMEYN'İNDERSLERİ

ce zekâsı ile kısa sürede imamın öğrencileri arasında en öne geçti. Öyle ki kelam ve cedel ilmi alanında da eşsiz kabiliyete ulaştı. Üstadın dersini bazen asistan olarak diğer öğrenciler için tekrarlar ve hatta İmâmû'l-Harameyn'in öğrencileri bazı kitapları onun yanında mütalaa ederlerdi.⁶¹ Ayrıca diğer talebeler, üstünlük iddiasında bulunanlarla münâzaraya giriyor ve çoğu kez onlara karşı galip geliyordu. İmâmû'l-Harameyn adet üzere talebeleri münâzara alanında serbest bırakırdı; zira bu münâzaralar onların güçlerini ve yeteneklerini geliştiriyordu.

Ebû Hâmid bu dönemde yaşıtlarının çoğundan ileri geçti. Dört yüz kadar talebenin devam ettiği İmâmû'l-Harameyn'in ders havzasında Tûslu bu genç, artık parmakla gösteriliyordu. Cûrcan'da olduğu gibi burada da onu Gazzâlî (Dokumacı) diye çağrırlorlardı. Babası Tûslu bir gazzâl (iplikçi) değil miydi zâten? Dostlarının babasının basit mesleğini sürekli ismiyle birlikte anmalarından belki de hoşlanmıyor ve yükselme arzusuna sahip tabiatı ve gençlik gururu bundan dolayı inciniyordu. Hatta daha sonrakiler yıllar sonra onu Gazaleli diye anmaya, Gazale'ye mensup göstermeye çalışıtlar. Burası, uydurma veya Tûs çevresinde unutulmuş, kimsenin nerede olduğunu bilmemiş bir köydü.⁶²

Bütün bunlara rağmen büyük Gazzâlî babasının ismi olan Ebû Hâmid Ahmed ismi, genç Ebû Hâmid'in gururunu okşuyordu. Bunlar bir yana, babasının hâtırası, onun açısından gönül alıcı idi. Kendi isminin sıradan bir isim olmasına rağmen, tanışlarının hâlâ hatırladıkları zühd ve takvası, onun gönlünde râzilik veya gurur hissinin doğmasına yetiyordu. Böylece, ismindeki 'ze' (zel) harfini şeddeli veya şeddesiz okumalarının ne önemi olabilirdi ki?⁶³ Her ne olursa olsun sınıf arkadaşlarının bir kısmı onu Ebû

61 Abdurrahman Bedevî, Müellefâtu'l-Gazzâlî, s. 507 ve 527 (Ki kendisi bu son iki noktayı, Zehebî'nin Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ'sından ve İbn Şehbe'nin Tabakâtu's-Şâfi'îyye'sinden nakletmektedir.)

62 Bu sözü nakleden Sem'ânî, Tûs civarında böyle bir yeri bulamamıştır.

63 Eski Fars ve Arap şiirlerinde, örneğin el-Mu'cem, s. 250 ve 276, Attâr'ın İlâhînâ-

Hâmid, bazıları da Gazzâlî diye çağırırdı. Ona saygı ile bakıyor, bazıları ders ve konularda ondan yararlanıyor ve açıklamalarını ilgi çekici, eşsiz buluyorlardı.

Ebû Hâmid, mütalaa ve tahsil ile meşgul olurken telif fikinden de gafil değildi. Öyle ki İmâmu'l-Harameyn'in bazı konuşmalarını ve kendisine ait bir takım düşüncelerini, bu dönemde derlemiş ve "El-Menhû'l min et-Ta'lîku'l-Usûl" adında bir risâle haline getirmiştir. İmâmu'l-Harameyn de bunun benzerini gençliğinde ustادının derslerinden çıkardığı notlarla yapmıştır. Gazzâlî daha önce de Cûrcan'da İsmailî fakihin dersleri için aynı yolu izlemiştir. Bu kez durum biraz farklı gibiydi. Kitabı ustada ve açıklamalarına dayalı olarak kaleme almasına rağmen, ustâdın bu işten hoşlanmadığı söyleniyordu. İmâmu'l-Harameyn, çoğu kendi açıklamalarından oluşan bu kitabın telif ve tedvin edilmesini beğenmedi ve "Menhu'l" kitabı gördüğünde hoşlanmadığını yansıtacak bir edâ ile "Canlı canlı beni gömdün. Ölmemi niye bekleyedin?" dedi.⁶⁴ Sanki imam, kalbî ilham ile bu fazla önemli olmayan kitabın yazarının kendi ismini gölgede bırakacağını biliyordu.

Bununla birlikte, İmâmu'l-Harameyn'in bu sözlerin neşredilmeye itirazı, Ebû Hanîfe hakkındaki sözlerinin Hanefîler'in yeniden

me, s. 134 ve 137'de Gazzâlî isminde "z" şeddeli yazılmış. Fahreddin Irâkî'nin Mesnevî'sinde şeddesiz, tek "z" ile de yazılmış. Bkz. elinizdeki eser 1. bölüm 2. not 64 El-Muntazam, 9/169, keza, el-Menhûl kitabının sonunda Gazzâlî, bu kitabını İmâmu'l-Harameyn'in sözlerine ait göstermeye ve açıkça kendiliğinden ona bir şey eklemediğini belirtmektedir ve İmâmu'l Harameyn'i rahmetle yâd etmektedir. Bkz. Müellefâtû'l-Gazzâlî, s. 8. Böylece bu kitabın İmâmu'l-Harameyn vefat ettikten sonra Gazzâlî'nin eseri olarak yaygınlaşması muhtemel gözükmektedir. İmâmu'l-Harameyn'in kitaptan hoşlanmamış olması, içinde yer alan Ebû Hanîfe'ye yönelik yergilerden dolayı olabilir. Çünkü, bu tür yaklaşımların, o dönemde Hanefîler ile Şâfiîler arasında var olan çatışmaları artırması söz konusu olabilirdi. Sonraları, bu kitabın Gazzâlî'ye ait olduğu konusunda, İbn Hacer el-Heytemî birtakım kuşkular beyan etti. Fakat kitabın isminin Gazzâlî'nin eserlerinde ve ilgili haberlerde zikredilmesi, kitabın ona âidiyeti konusundaki şüphelere yer bırakmamaktadır.

İMÂMU'L-HARAMEYN'İNDERSLERİ

incinmesine sebep olmasını istememesinden kaynaklanıyor olabilir. Her insanda olduğu gibi, İmâmu'l-Harameyn'de de, şahsında yeni yetenekler gördüğü bu genç talebesine karşı ilk anda bir tür kıskançlık duygusunun ortaya çıkış olması mümkündür. Sanki bu Horasan İmamı, kendisinin ders havzasında bütün gözlerin kendisine yöneldiği bir talebesinin vaktinden önce parlamasını kolayca hazmedemiyordu. Özellikle de Ebû Hâmid'in bazı ders arkadaşları da yer yer ustası ona karşı kıskırıyorlardı. Binaenaleyh Ebû Hâmid, çok iddialı ve azla yetinmez aşırı bir tabiat sahipti. Her ne kadar yükselirse yükselsin, ilerledikçe daha üstün, daha ileri şeyler arayışındaydı ve hatta ustasından bile sürekli övgü ve hayret ifadesi bekłentisindeydi. Rivâyete göre, kendisine "fâkih" diye hitap ettiği için bir defasında ustada gücendi.⁶⁵ Sanki, Horasan'ın büyük şeyhinin genç bir talebeyi şeyh imam veya ustad imam diye çağrımasını bekliyordu. İmâmu'l-Harameyn bütün bunlarla birlikte kalbinde bu iddialı ilim talebesinden tedirginlik duyuyor olsa da görünürde her yerde ondan sevgi ve muhabbetle bahseder, onunla övünür ve her yerde gönlünü alırı. Ebû Hâmid de bazen ustasının dersinden hoşlanmıyor veya güceniyor olsa bile ders meclisini terk etmiyor, derslerinden yararlanmaya çalışıyordu.

İmam'ın talebeleri arasında yaşılı öğrencilere de rastlanmasına rağmen Tûslu Gazzâlî'nin kendine has saygılılığı ve nüfuzu vardı. Çok sayıda dost ve mürid edinmişti. Öyle ki Kiyâ-yı Herâsî, Ebu'l-Muzaffer Kavâfî, Ebu'l-Muzaffer Ebiverdî, Ebu'l-Kâsim Hâkimî gibi hepsi daha sonraları asrın büyük âlimleri olan ünlü talebeler arasında Ebû Hâmid hepsine üstünlük sağlıyordu. Bunlardan bazıları gece gündüz İmâmu'l-Harameyn ile birlikte idiler. İmam bunların yetişmeleri hakkında yer yer ustalık gurur ve muhabbetiyle bahseder. Bir yerde onların üçünün karşılaşılmasından söz açıldığında, ustad şunları söyledi: "Gazzâlî sonsuz

65 Subkî, Tabakâtu's-Şâfi'îye, 3/259

bir derya; Kiyâ, kükreyen bir aslan ve Kavâfî yakıcı bir ateş tir.”⁶⁶

Gazzâlî'nin bunların çoğu ile dostluğu ömrünün sonunu kadar sürdürdü. Muhtemelen Kiyâ-yı Herâsî ve Ebu'l-Muzaffer Kavâfî ile bir çeşit dostça rekabet içindeydi. Kiyâ-yı Herâsî görünüşü ve karizması itibariyle Gazzâlî'den daha ileriye ve açıklama, izah gücü açısından ona üstünlük sağladı.⁶⁷ Daha sonraları Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde Gazzâlî'nin yerine geçti; ama Gazzâlî'den önce Bağdat'ta vefat etti. Ebu'l-Muzaffer Kavâfî ise münâzara alanında Ebû Hâmid'den daha atik ve daha cesurdu. Daha sonra Tûs'a kadı oldu ve Gazzâlî'den beş yıl önce vefat etti. Onu Gazzâlî ile mukayese edenler, genellikle Gazzâlî'nin telif ve tasnif alanında eşsiz, Kavâfî'nin de münâzarada yenilmez olduğu görüşündedirler. İmâmu'l-Harameyn'in birbirleriyle yarıştırdığı bu ünlü üç dosttan hiçbiri, Gazzâlî'nin pâyidar şöhretini elde edemedi.

İmâmu'l-Harameyn'in diğer öğrencileri de, Tûslu Gazzâlî'ye karşı ya gizli bir rekabet içindeydi veya sıcak dostluk besliyordu. Bazıları ondan daha genç idi ve her hâlükârda bazı zor meseleleri çözmede kendisinden yardım talep ediyorlardı. Onlardan bazılarıyla dostluk yıllar yılı hoşnutluk kaynağı oldu Gazzâlî için. Bir kısmı şâirlik istidadına sahipti. Arapça şîire olan bu şevk ve ilgileri de Ebû Hâmid'i bazen şiir inşasına yöneltiyordu. Bunlardan biri, Ebû Nasr Abdurrahîm, meşhur İmam Kuşeyri'nin oğluydu. Gazzâlî'den dokuz yıl sonra vefat eden Abdurrahîm, her ne kadar daha sonraları Bağdat Nizâmiyesi'nde vâiz ünvanına ulaştı ve hatta vaazları büyük bir üne kavuştuysa da daha çok şiir ve edebiyat ile meşhur oldu. Kezâ Ebu'l-Muzaffer Ebiverdî de şâirliğiyle tanındı ve tarih ve nesep alanında birkaç kitap yazdı.

66 Buna benzer bir yargıyı Sâhib bin İbâd da İbn Bâkîllânî ve İsferrâyînî hakkında ileri sürümüştür. Bkz. İbn Asâkîr, Tebyîn, 244

67 Yafi'î, Mir'âtu'l-Cenân, 3/174

İMÂMU'L-HARAMEYN'İNDERSLERİ

Diğer medrese arkadaşları arasında Ebû Hâmid, hem ayıp arayan, dedikoduğu rakipler hem de candan dostlar edindi. Abdulgâfir Fârisî bu candan dostlardan biriydi. Aşağı yukarı Ebû Hâmid ile yaşıt olan Fârisî, İmam Kuşeyrî'nin kızı tarafından torunu idi. Nişâbûr'da birkaç yıl İmâmu'l-Harameyn'in yanında ders aldı ve bu arada Tûslu Gazzâlî ile tanıştı. Daha sonra Nişâbûr hatibi oldu ve Nişâbûr tarihi alanında "es-Siyâk" adlı eseri yazdı. Ebû Hâmid'den daha uzun yaşadı, öldüğünde yetmiş altı yaşındaydı. İmâmu'l-Harameyn'li günlerin sona ermesinden sonra defalarca Gazzâlî ile karşılaştı ve yaşadıklarını kendisinden dinledi.

İmâmu'l-Harameyn'in talebelerinden ikisiyle sarsılmaz dostluk kurdu Gazzâlî. Bunlar, Ebû Tâhir Şebbâk ve Ebu'l-Kâsim Hâkimî idi. Bu ikisiyle yolculuklar yaptı ve köklü ülfet kazandı. Ebû Tâhir Şebbâk Cûrcanlı idi. Gazzâlî ile dostluğu belki de Cûrcan'daki Saferân Medresesi'nden başlar. Nişâbûr'da da İmâmu'l-Harameyn'in öğrenci halkasına katıldı. Nitekim Ebû Hâmid daha sonraları onunla ilgili olarak, kendisinin ilim ve zühd konusunda eşine az rastlanır bir kişi olduğunu söyleyecekti. İmâmu'l-Harameyn'le beraber geçen günlerden sonra da Gazzâlî'ye vefalı kaldı ve yaklaşık yirmi yıl onunla beraber kaldı ve ona sırdaş oldu. Bağdat, Şam, Filistin ve Hicaz'da defalarca yol arkadaşı oldu. Gazzâlî, ömrünün son yıllarda bile Cûrcan'da kalmakta olan arkadaşını teşvik etmekten ve desteklemekten geri durmadı.

Ebu'l-Kâsim Hâkimî görünürde Gazzâlî'den bir iki yaş büyütü. Gazzâlî ona karşı saygı ile davranırdı. Nişâbûr'da İmâmu'l-Harameyn'in ders halkasında dost oldular. Dostlukları uzun süre devam etti. Bağdat'ta da Gazzâlî ile birlikteydi ve hatta daha sonraları öğretimi ve Bağdat Nizâmiyesi'ni bırakıp Hacc için yola çıktığında yolculuğun bir bölümünde birlikteydiler.⁶⁸ Filistin yolculuğunda da o ve Ebû Tâhir Şebbâk, Gazzâlî ile birliktedir. Sadece ölümün ayırdığı⁶⁹ bu sarsılmaz dostluk, Nişâbûr Nizâmi-

68 Subkî, Tabakâtu's-Şâfi'îyye, 4/205

69 Mekâtib-i Gazzâlî, Abbâs İkbal baskısı, s. 33 ve 34'de Gazzâlî'nin bir mektubu yer

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ye dostları için mânevî bir birliktelik bağı idi.

Medreseli dostların sohbetleri, Tûs'tan Nişâbûr'a gelen, seyahat endişesi ve ilme duyduğu ilgi yüzünden evlenme fırsatı bulamayan⁷⁰ bu genç ilim talebesinin, Nişâbûr'daki gurbet günlerini kolaylaştırıyordu. Mütalaa ve münazara dışında kalan vakti bu dostlarla epey hoş geçerdi. Dâvet edildiği meclislerde onlarla birlikteydi. Bağ, bahçe ve sahra gezilerine birlikte çıkip onlarla sohbet etmekten hoşlanıyor, vaaz ve hadis toplantılarında onlardan bazlarıyla sürekli birlikte oluyor, Nişâbûr çevresinde yer alan çok sayıda sahabे ve zâhidlerin kabirlerini ziyarete birlikte gidiyor.

Aynı yıllarda Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın yıllar öncesinden Nişâbûr ve Mihne'de düzenlemeye başladığı sûfîlerin vecd ve sema meclislerine, gizlice gidip geldiği anlaşılıyor. Ebû Hâmîd'in fakih, şeyh ve imam olmak istediği bir gerçek; ama aşık suratlılığı, baskıyı ve sertliği dindarlığın gereklerinden görecek kadar da dar bir ufka sahib değildi. Hatta uzlet ve zâhidlik inzivasına çekildiği sonraki yıllarda, doğru semâda ve günah kastı olmayan müzikide bir beis görmüyordu. Ömrünün sonuna doğru olan inziva yıllarda, tekkenin sırları, beyitler, şarkıcılar, boş boğaz meddahların sözleri ve sûfîlerin zaman zaman tanık olduğu oyunları konularında kendi kitaplarında canlı örnekler vermesi, gençlik yıllarda bu vecd ve semâ meclislerine gitmekten kaçınmadığını gösteriyor. Ayrıca, müzikînin mânevî ruhanî cazibesinden dolup

aliyor. Mektup, Gazzâlî'nin Vezîr Ziyâ'u'l-Mülk bin Nizâmî'u'l-Mülk'e hitaben yazılmıştır ve Şebbâk'ı (İkbal, Sebbâk diye yazmayı tercih ediyor) te'yîd ve tavsiye mahiyetindedir. Bu da, Gazzâlî'nin İmam Şebbâk'a olan sevgisini ve dostluğunu göstermektedir. İmam Şebbâk, Hz. Ali'ye saygısızlık yaptığı bahanesiyle Cûrcan'da Bâtînîler tarafından katledildi. Bkz. Râşîdî'nin Câmiu't-Tevârîh'i, Dâniş-pejûh ve Zençânî basımı s. 136. Katilin adı Hasan Sirâc idi ve olay, 513 yılında gerçekleşti. Aslında öldürülme gerekçesi Bâtînîlere karşı olmasıdır. Zira âlim ve zâhid bir şeyhin Hz. Ali hakkında kötü söz söylemesi mümkün değildir.

70 Hatta, Horasan'da Fahrû'l-Mülk'e yazdığı bir mektupta, Bağdat'a gittiği sırada yalnız olduğunu, eşî ve çocuğu olmadığını, bugün ise eşî ve çocukları olduğunu belirtiyor. Bkz. Mekâtib-i Gazzâlî, s. 46

İMÂMU'L-HARAMEYN'İNDERSLERİ

taşacak ve etkisini kalbinde, ruhunda hissedelecek kadar zevk ve inceliğe sahipti. Aslında sūfîlik terbiyesiyle büyümesi de sūfîlerin toplantı ve meclislerine çekiyordu.

Şeyh Ebû Saîd ve İmam Kuşeyrî zamanından beri sūfîler, sadece Nişâbûr'da değil Horasan'ın tamamında eşsiz bir saygı ve alâka görüyorlardı. Hatta bu durum fakih ve hadis şeyhlerini bile onlara karşı saygı göstermeye sevk ediyordu. Halifenin elçisi olarak o yıllarda Horasan'a gelen, Nişâbûr'da müthiş saygı gören Şeyh Ebû İshâk Şirâzî, yolculuğu sırasında Bestam'a ulaşınca, o diyarın pîri ve Bayezîd-i Bestâmî'nin halifesi (postnişin) olan Şeyh Sehlekî'ye olağanüstü bir ihtiram ve tazim göstermemiş miydi? Rivâyete göre, Bağdat'ın bu büyük fakihî, Bestam şehrine vardığında, Şeyh Sehlekî ile görüşmek için dışarı çıktı. Ebû İshâk onun geldiğini haber alınca yaya olarak karşılaşmaya gitti. Sehlekî de Ebû İshâk'ı görünce bineğinden indi ve elini öptü. Şeyh Ebû İshâk ise ona büyük bir saygı örneği sergiledi ve denildiğine göre Sehlekî'nin ayaklarına kapandı, haddinden fazla hürmet gösterdi.⁷¹ Şeyh Ebû İshâk'ın, Bestam'ın bu eski pîrine karşı sergilediği bu olağanüstü ihtiram ve tazim vakası, Ebû İshâk'ın görkem ve azametinin meczubu olan ve aynı zamanda Tûs'ta ve Nişâbûr'da sūfîlerle irtibatı bulunan Ebû Hâmid üzerinde derin bir iz bırakmıştı şüphesiz. Üstelik İmâmu'l-Harameyn'in kendisi sūfîlerin hallerinden ve makamından hayret ve övgü ile bahsederken bu yarı sūffî ilim talibinin Nişâbûr sūfîleriyle irtibat halinde olmasına ne engel olabilirdi?

Birkaç yıl önce, Ebû Saîd Mihne ve İmam Kuşeyrî'nin coşup taşmasına şâhit olan bu şehir, yarı sūffî Ebû Hâmid'i sufîlerin hal ve makamına yöneltcek kadar şevk ve cazibe ortamını hâlâ yaşıtiyordu. Ebû Ali Farmedî'nin sohbetinde defalarca Ebû Saîd ve İmam Kuşeyrî hakkında bir çok menkibe dinlemiştir.⁷² Ebû Hâmid'de var olan hakikat arayışı ve susamışlığı elbette, sadece

71 İbnu'l Esîr, el-Kâmil, 8/131-132.

72 Esrâru't-Tevhîd, s. 148-151'de ondan birkaç hikâye nakledilmiştir.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

İmâmu'l-Harameyn'in ders ve münâzara meclisleriyle yetinmesine müsaade edemezdi. Bütün rakiplerini geride bıraktığını, hep sine galip geldiğini gördüğünde ve üstadın da öğrencilere karşı münâzara ve konuları tartışmalarda sürekli üstünlüğünü korumaya çalıştığını ve hatta onlar hakkında bazen, kıskançılıkla ve inatçı bir tavırla üstünlük arayışını gösterecek şekilde tavır sergilediğini anladığında rahatsız oluyor ve muhtemelen medrese ehlinin bu gürültü patirtisinin uzağında yeni ruhanî, mânevî bir sığınak aramayı arzu ediyordu.

Ebû Hâmid bu güvenli sığınağı Ebû Ali Farmedî'nin sohbetinde aradı. Farmedî, Nişâbûr'da tederis halkasını kurmuştu ve İmam Kuşeyrî'nin metodıyla tasavvufu zühd ve takva bileşimine indirgiyordu. Zâhidliği ve gerçeği söylemedeki cesâreti, onu genelin gözünde İmam Kuşeyrî'den daha saygın kıliyordu. İmam Kuşeyrî gibi onun da, Tûslu Hâce/Hoca-Vezîr Nizâmu'l-Mülk ile irtibatı olduğu bir geçekti; ama, Hâce onu başka bir gözle görüyordu, iħlas gözüyle.

İsmi Fâzıl bin Muhammed olan Ebû Ali Farmedî, İmam Kuşeyrî ve Ebu'l-Kâsim Cürcânî'den eğitim görenlerdendir. Ancak, şöhretinin ve fevkâlâde saygınlığının sebebi, vaaz ve hadis meclisleri ile zühd ve takvası idi. Kendisi hiçbir maddî varlığa sahip değildi. Hiçbir şey de biriktirmiyor, ele geçirdiği her ne varsa hepsini muhtaçlara veriyor ve her yerden sūfî ve çaresizler onun yanına geliyordu. Büyük Ebû Hâmid -İmam Gazzâlî'nin ünlü akrabası- da onun rivâyette bulunduğu meşâyıhtan biriydi ve belki de bu nokta Ebû Hâmid'i daha çok kendisine yaklaştıryordu.

Farmedî, Hoca/Hâce Nizâmu'l-Mülk'ün yanında da olağanüstü saygındır. Anlatıldığına göre, Nizâmu'l-Mülk'ün kendisi bizzat ona çeşitli hizmetlerde bulunurdu. Vezîrin meclisinde bulunanlar defalarca, bundan hayrete düşmüşlerdi.⁷³ Nişâbûr'da, bu yıllarda, Şeyh-i Danişmendî yaşıyordu. İsmi, Ebû Sa'd bin er-Reîsu's-Selâr idi. Gençliğinde astronomik rakamlarla ifâde edilen tüm

73 A. g. e

İMÂMU'L-HARAMEYN'İNDERSLERİ

servetini fakirlere dağıtmış, Şeyh Ebû Saîd'in dergâhına girmiştir. Şeyh, 474 yılının Şaban ayında Nişâbûr'da vefat etti. Yetmiş yıllık ömrünün son günlerinde bile, gönül ehli olan herkes, onun varlığından istifade ediyordu.⁷⁴ Gazzâlî, onun ömrünün son dönemine yetişmişti; ama Nişâbûr'da Gazzâlî'yi sûfî kesiminin sohbetine çekmekte olan birinci etken Farmedî'nin sohbetleridir.

Genç fakih, bütün bunlara rağmen, Farmedî'nin sohbetinde de aradığı huzur ve sükûneti bulamadı. Sürekli zühd ve tahkikten bahsededen meclisinden zevk alıyor; ancak onun kalbi, dervîşlerin sohbetinden vardığı huzura rağmen, tasavvufun cazibesine teslim olmuyordu. Üstâdî İmâmî'l-Harameyn de bazı fertleri sûfî olan bir âileye mensup olmasına,⁷⁵ çocukluğunda sûfî Ebû Nâîm'e ulaşmasına ve zühd ya da sufîlerin hallerinden bahsederken genellikle insanları ağlatmasına⁷⁶ rağmen yine de kalbi ve aklı tasavvufa teslim olmamıştı.

Gazzâlî'nin, Tûs'tan başlayarak sûfîlerin öğretisine âşinalık kazanması doğal olarak Kelâm ehlinin makalelerinden rahatsızlık duymasına sebep oluyordu. Ayrıca, genç ve çağının en büyüğü olma peşindeki her fakihin arzuladığı gönlünü okşayacak saygı ve övgü görme isteği, ruhunun derinliklerinden yükselen sesi işitmeye olanak vermiyor gibi idi. Üstelik kendisine azap veren konular, meseleler vardı ve gönlü, her şeyden önce bunları çözümleme yolunda, aklın gücünü denemek istiyordu. Gazzâlî, her aydın akıl için endişe kaynağı olan bu tür meseleleri araştırma şevkini İmâmî'l-Harameyn'in dersinde buldu. Keza o da, Ebû Hâmid'in arzuladığı gibi, bu tür konulardan bahsetme ve arayışa girme konularında başkalarının kınamalarından korkmuyordu.⁷⁷ Yine o da biraz felsefe ve tasavvufa derinlemesine dalmış;

74 A. g. e

75 İmâmî'l Harameyn'in amcası Ebu'l-Hasan Ali bin Yûsuf Cüveyenî de sûfî idi ve tasavvuf alanında "Kitâbu's-Selve" adlı eseri yazmıştır. Bkz. Mu'cemî'l-Buldân, 2/198

76 İbn Hallîkân, 1/413

77 Subkî, Tabakât, 3/260

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

dinler ve taklit ehlinin itikadında görülenlerin ötesinde, dinlerin hakikatini, özünü anlamaya çalışmıştı. Ebû Hâmid Gazzâlî için, İmâmu'l-Harameyn de olduğu gibi "hakikat", kaybolan aslı şeypdir ve peşinden koşup aramak için her yere gidilebilecek değere sahiptir. Özellikle de bu arayış itibar ve değer kaynağı olabilirdi onun için.

İmâmu'l-Harameyn'in medresesi ve Nişâbûr, çok sayıda hakîm ve âlim barındırıyordu. Genç Gazzâlî, onların yanına da gidip gelme ve tartışma imkanı ve fırsatı buluyordu. Mu'tezile'nin büyüklerinden Abdusselâm İbni Yûsuf Kazvinî bu dönemde Nişâbûr'da yaşıyordu ve İmâmu'l-Harameyn'in vefatından dört yıl sonra kadar hayatı id. Kazvinî, Nizâmu'l-Mülk'ün meclislerine gidip geliyordu ve kendi mezhebi ile de iftihar ederdi.⁷⁸ Ayrica meşhur hekim, matematik ve astronomi bilgini Ömer Hayyam -ki aynı zamanda o asırın İslâm dünyasının Voltaire ve Epicür'ü olarak belirginleşmişti- da o yıllarda Nişâbûr'da yaşıyordu. Acaba hakikat arayışı ile yanıp tutuşan Gazzâlî, böyle bir şeherde sadece Nizâmiye dersiyle yetinebilir miydi? Mu'tezile'nin ve hakîmlerin/filozofların görüşleriyle tanışmaya çalışmadı mıydı? Bu mümkün değildi. Gazzâlî eğer Hayyam ile tanıştıysa ve söylenildiği gibi onunla sohbetlerde bulunduysa, bu tanışma ve konuşmaların, Horasan'da vaktini zühd, riyâzet, tefekkür ve uzlet ile geçirdiği ömrünün sonlarında değil, Nişâbûr'da ilim tahsili yaptığı bu devrede gerçekleşmiş olması gerekiyor.

Rivâyetlere göre, Ebû Hâmid'in, Hayyam ile yakın ilişki içinde olduğu ve hatta, onun yanında riyâziyat, matematik, astronomi dersi aldığı söyleniyor. Eğer ders aldığı doğru ise, bu döneme aittir; hakîmlerin, filozofların felsefesinde artık bir çekicilik ve yarar görmediği sonraki dönemde değil. Söylendiğine göre, astronomi öğrenmek için Hayyam'ın yanına gizli giderdi. Genele açık meclislerde yer yer hukema/filozoflar aleyhine aşırı sözler sarf

78 A. g. e, 3/230

İMÂMU'L-HARAMEYN'İNDERSLERİ

eden genç fakih, halk nazarında rezil olsun diye, Hayyam bir defasında davul zurna çaldırdı.

Genç fakih ile yaşlı hakîm arasında gerçekleşen bir tartışma meclisi hakkında biraz efsanevî bir hikâye anlatılıyor. Anlatıldığına göre, Ebû Hâmîd, bilginlerin iddia ettikleri gibi eğer, kâinatın bütün parçaları/cüzleri bir türden ise, ne olmuş da diğer parçalar/cüzler arasından bir cüz/parça kutup olmuştur diye Hayyam'a sordu. Astronomi alanındaki bir konuda fakihçe bir soru ile karşılaşlığını gören Ömer Hayyam, cevap vermekten kaçma-ya çalıştı. Anlatıldığına göre, bunu adet edinmişti. Nişâbûr bilgi-ni, Ebû Hâmîd'in sualine cevap verirken, sözü o kadar uzattı ve daldan daha o kadar atladı ki, namaz vakti geldi ve ezan okun-maya başladı. Filozofun cevabını kendi sualının özüyle ilgili bul-mayan Ebû Hâmîd, kalktı ve faydasız tartışma son buldu.⁷⁹ Belki de burada, fakih edasıyla -ki filozof hakkında kınayıcı iğneleme-lerde bulunurdu- anlatılan şu sözü söyledi: "Hak geldi, batıl yok oldu." (îsrâ-81)

Ebû Hâmîd, bu dönemde filozofların sözlerine tahammül gös-teremeyecek kadar katı değildir. Rivâyet eğer doğru ise bu söy-lediği, Hayyam'ın muhafazakâr üslubuna bir saldırı olmalı. Anla-tıldığı kadariyla hikmet/felsefe öğretimi konusunda çok çırmı davranır; bildiklerini diğerlerine aktarmak istemezdi.

Bilinen o ki, Ebû Hâmîd bu yıllarda sadece fıkha eğilmiyordu; aklî mevzûlara daha çok rağbet gösteriyordu ve belki de bun-dan dolayı hadis rivayetine fazla ilgi duymadı, hatta daha sonra-ları hadislere hakimiyeti hadis ehlince makbul sayılmadı. Hakikat arayışına gösterdiği ilgi ve arzu ile birlikte elbette tamamen fi-kîh, hadis ve usul üzerinde yoğunlaşması mümkün olamazdı. Bil-giye ulaşma arzusu bütün benliğini sarmıştı. Her ilme ilgi göste-riyor, kesin bilgiye (yakîne) ulaşma umidiyle her kapıyı çalıyordu.

79 Şehrezûrî, Ravzatu'l-Ervâh; Havâşî, Kazvinî, Arûzî, Çeher Makale, Dr. Muhammed Muîn baskısı s. 312-313. Ayrıca krş. Kenzu'l Hikme, (Ravzatu'l-Ervâh'ın Ziyâeddin Derk tarafından yapılan tercümesi) 2/74

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Daha sonraları Horasan ve Bağdat'ta tekrar tekrar fakihlerle tartışmalara girdi; felsefeciler, kelamcılar ve Batınîler'le defalarca mevzuları irdeledi; ancak kesin bilgi/yakın ve hakikat dışında hiçbir şeyle tatmin olmayan kalbini bunlardan hiçbiraille teskin edemiyordu. Uzun yıllar süren bu mânevî arayışının sonunda, çocukluğundan itibaren tanış olduğu ve medrese ehlinin ilim şatafatının o günlerde üzerinde düşünmekten alıkoyduğu alan olan tasavvufa yöneldi. Kardeşi Ahmed, kendisinden çok önce bu kalp ikileminden, kararsızlıktan kurtulmuştu. Ebû Hâmid'in bu arayış ve tereddütler döneminde, küçük kardeşi, kendisini sûfîlik yoluna teslim etmiştir ve gönül rahatlığı içindedir. Fakat Ebû Hâmid'in önünde daha çok iş ve tükenmek bilmeyen uzun yollar vardı.

İmâmu'l-Harameyn'in ders havzası, Gazzâlî'nin, kesinlikle yararlı ve şâibeden uzak bir ilim olarak gördüğü fikhin ötesinde, akaid ve kelam olarak nitelenen akaid usulü alanında ün ve nam sahibiydi ve fikhin ruhanî-mânevî ateşini dindiremediği Ebû Hâmid, bu derse ilgi gösteriyordu. Ancak İmâmu'l-Harameyn'in kelam ve kelamla ilgili konulardaki sözleri, Gazzâlî'yi derin endişeye sevk ediyordu. Bu kelamcılar, gerçekte neler söylemek istiyordu? Ebû Hâmid'in bu soru karşısında bulduğu cevap, bunların din gerçekini, gözlemek, idrak etmek ve anlamak istedikleri yönündeydi. Yani onların yolu "istidlâl" yolu yolu. Fakat bu görüş ve istidlâl yolunun herkes için, hakka işâret olarak gördükleri neticeyle sonuçlanacağı nereden biliniyordu? Onlardan önce de gerek İmâmu'l-Harameyn ve gerekse Ebû Hâmid, aşırı sapma olarak niteledikleri aynı akıl ve delil yoluyla kendi fikirlerine ulaşmışlardı. Üstelik dünyada gözlem ve istidlâl yolunu ilme/bilgiye ulaşmak için sonuçsuz, başarısız gören, sadece his yolu ile ilme ulaşılabileceğini iddia edenler de vardı. İmâmu'l-Harameyn onlarla tartışırken şöyle sorardı⁸⁰: "**Istidlâl ve nazar yolunun ger-**

80. İmâmu'l-Harameyn, el-Îrşâd, s. 3-5

İMÂMU'L-HARAMEYN'İNDERSLERİ

çek ilimle sonuçlanamayacağı yargısı, sizin için kesin mi yoksa şüpheli mi? Eğer kesin, şüphesiz diyorsanız çelişki içindesiniz. Çünkü, istidlâlin, yakın ilimle sonuçlanmayacağı bilgisine his/duyu yoluyla ulaşılamaz ve açık bir gereklilik de değildir. Öyleyse bunu delil getirme yoluyla, yani istidlâl yoluyla ispatlamak gereklidir. Böyle olunca da istidlâl ve nazarın yararı nasıl inkâr edilebilir?" İmâm'u'l-Harameyn ve dostlarının bu tartışma tarzını felsefecilerden edindikleri açıklar.

Üstad İmam, şüphesiz varlık ve yokluğu, tabiatın etki ve kuvvetlerinde gören felsefecilerin sözlerine karşı çıkarıyor, mülhidlerin bahsettiği, "maddenin kadîm oluşu"nu kabul etmiyor ve hiçbir cevheri "kadîm" görmüyordu.⁸¹ Ama felsefecilerin bazı öncüllerini kabul etmesi, ancak yine felsefecilerin aynı öncüllerle çatışıkları bazı sonuçları reddetmesi, onun sistematığını Gazzâlî'nin gözünde uyumsuz ve kuralsız kılıyordu. Bununla birlikte Kelâm ilminin bu yolla ortaya koydukları, bir noktaya kadar ihtiyacını gideriyordu. Aslında bu sözlerle, Mu'tezile, Hâriciye, Cehmiye ve benzerlerinin iddialarını çürütmek mümkünü; ancak Gazzâlî'ye göre Cehmiye, Hâriciye ve hatta Mu'tezile dönemi artık geçmişte kalmıştı. Gerçek bir kelâmin Cehmiyye ve Hâriciye meseleleriyle uğraşması artık gereksizdir. Uğraşılması gereken, felsefeciler ve bâtinîlerdir.

Ebû Hâmid, her şeyin çökmeye yüz tuttuğu, bir zulüm ve hadnî aşma atmosferinde yüzüldüğü bu yıllarda, avamın ümitsizliğinin onları, "dünyada asla adâlet söz konusu değildir." noktasına çekmesinden endişe ediyordu. Sanki dünya, işleyişini sürdüren ve üstün/muktedir hiçbir varlığın kontrolünde olmayan bir otomatik sistemi gibi. Bu da bir anlamda, bâtinîlerin ve felsefecilerin savundukları anlayışın aynısıdır. Bu ümitsizlik, gözleri görmeyen şâir Ebu'l-A'lâ'yı din karşılığına sürüklemiş ve sesinin, hatta bu uzak Nişâbûr şehrindeki filozoflarda bile yankı

81 A. g. e., s. 17-18, 25, 234

bulmasına sebep olmuştu. Ebû Hâmid, zihninde bu düşünceleri geçirdiğinde kendi kendine, öyleyse bu aklî ümitsizliğin Müslümanların zihnini çıkmaza sürüklemesine imkân vermemeğ gereği sonucuna varıyordu. Gazzâlî'ye göre günün gerçek âliminin uğraşması gereken konu, felsefe ve bâtinî eğilimlerdir.

İmâmî'l-Harameyn'in ders havzasında felsefeye ve felsefenin dini ve itikadı tehdit eden tehlikesiyle hiç kimsenin ilgilenmemesi ve bir şey söylememesi, Ebû Hâmid'i üzen konuların başında geliyordu? Aslında bâtinîler bile öğretmenlerinin bir kısmını felsefecilerin fikir kaynağından almışlardır. İmâmî'l-Harameyn'in bahsettiği şekliyle Kelâm'ın kendisi de Felsefe'ye tabidir.

O günlerde irşad ve fikirleriyle şehri âdetâ teslim almış olan Herat Şeyhü'lislâmi Hoca Abdullah Ensârî, boşuna Kelam aleyi-ne feryad etmiyor ve aynı şekilde İmâmî'l-Harameyn'i boşuna yermiyordu. Felsefe ve Kelâm'a karşı sert, amansız mücâdeleye girişen ve bu yolda Nizâmü'l-Mülk'ün otorite sistemi ve hâmîle-riyle karışmaktan bile korkmayan bu Herat ihtiyarının asıl amacı, gerçekte İslâm'ı, yillardır tehdidini sürdürten Yunancılık etkisinden korumaktı. Onun için iman, aklî te'yide ihtiyaç duymayan bir durumdur. İmanı te'yid için gösterilen her tür felsefî çaba, onun ihlas ve pakliğina saldırıcı olacaktır. Horasan'a kadar yayılan ve belki de İmâmî'l-Harameyn'in medresesinde elden ele dolanan münâcâtları ve risâleleri, bu temizliği ve ihlası, ehl-i kelâmın laf kalabaklısına ve ayrıca muhtemelen İmâmî'l-Harameyn'e karşı nefretini gösteriyordu. Acaba Hadis ehli, Hanbelîler ve Kerrâmîler, İmâmî'l-Harameyn'i bir filozof olarak nitelendirmekte haklı değiller miydi?

Gazzâlî, bu tarz tartışmayı bırakmak gerektiğini düşünüyor-du. Eğer İslâm'ın bir tür kelama ihtiyacı varsa, bu ustâd ve dost-larının eski inkârcılara karşı, Mu'tezile ve Cehmiye'yi red anlamında söyledikleri sözler olamazdı. Oysa felsefe eleştirisinin ve reddinin her şeyden önce araştırmaya ve filozofların kitaplarını dikkatlice incelemeye dayanması gerekiyordu. Eski kelamcıların filo-

İMÂMU'L-HARAMEYN'İNDERSLERİ

zoflar (hukemâ)dan elde ettikleri kriterleri yine onlara karşı kullanmak istemeleri, ani bir saldırısı tehlikesiyle karşı karşıya kalan silahsız bir grup insanın, ellerine geçen her şeyi savunma için, acil savaş durumu için bir araç haline getirmelerine benzer. Ancak tehlike ortadan kalkınca artık böyle geçici araçları, denenmiş bir silah gibi yağlayıp, cıtalayıp ve keskin hale getirip silah deposuna koyamayız. Ne Cehmiyye ve Kaderiyye'nin ve ne de Mu'tezile ve Havâric'in hiçbir etkinliklerinin ve eski görkemlerinin olmadığı bir dönemde, bu sözleri aynı heyecanla tekrarlamanın, buna karşın bugün İslâm'ı tehdit eden, akîdeleri bozan eğilimleri görmezden gelmenin ya da önemsememenin ne anlamı var? Eş'arî, Ehl-i Sünnet için sahîh itikad temellerini oluştururken ne Fârâbî'nin eserleri yaygınlaşmıştı ve ne de İbn Sînâ'nın kitapları her tarafa yayılmıştı. Halbuki bugün Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kitaplarını her yerde şerh ediyor ve okutuyorlardı. İmâmu'l-Harameyn'in kendisini sünnet ve şeriatı savunan kahraman gördüğü şu Nişâbûr'da bile bir müneccim (astronom) ve hekim -ki vezir Hoca Nîzâmu'l-Mülk tarafından da himâye görmektedir- "Şîfâ" kitabını ilâhî bir kitap gibi takdis etmekte, övmektedir. Buna rağmen, nüfuz ve itibarı "Huccetu'l-Hak" ve "İmam Ömer Hayyam" diye anılacak kadar yüksektir. Öte yandan serzeniş ve kînama kırbaçları sürekli Horasan ulemâsının sırtına inmekte olan Nâsır Hüsrev'in teliflerinin çoğu Muhammed Zekeriya ve felsefecilerin fikirlerini red ve eleştiri mahiyetinde olmasına rağmen kendisi de felsefecilerin sözlerine benzer açıklamalarдан başka bir şey değildi. Gazzâlî bu fikir ortamından, bugün gerçek bir kelam düzenlemek isteyecek kişinin Cehmiyye, Murcie ve Havâric üzerine gitmekten vazgeçip, Bâtinîler ve felsefecilerin görüşlerini tenkit etmesi ve tartışması gerektiği sonucunu çıkarıyordu. Bu düşünce, yavaş yavaş kelâm ve İmâmu'l-Harameyn'in derslerini Ebû Hâmid nazarında çekiciliği olmayan önemsiz bir duruma sürüklüyor.

İmâmu'l-Harameyn, ömrünün son günlerinde, Ebû Hâmid'e acı bir ders daha verdi. Kelâm ve münâzarada aşın eşsiz ve say-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

gın kahramanı, hayatının bu son günlerinde Kelâm ile ilgilenmiş olmaktan pişmandı. "Kelâm ile ilgilenmeyin, eğer Kelâm'ın beni nereye çekeceğini bilseydim asla onunla meşgul olmadım." diyordu.⁸² "Irşâd" kitabının yazarı, akaid usulü alanında bunca emek ve tartışmadan sonra Nişâbûr kocakarlarının itikâdi üzerine ölmek istiyorsa⁸³, Ebû Hâmid'in Kelâm ve Felsefe eğilimli kelâmcılara güvenmemesi gerektiğine inanması tabîidir. İmâmu'l-Harameyn'in vefatı, Ebû Hâmid'i medrese ehlinin kelâmindan bi'zar etmekle kalmadı; Nişâbûr'da yaşamayı da onun için zorlaştırdı.

Rivâyete göre, İmâmu'l-Harameyn ömrünün son dönemlerinde ağır şekilde sarılık hastalığına yakalandı. Ancak iyileşip yeniden dersinin başına dönünce öğrencileri fevkalade sevindiler; ama bu iyileşme uzun sürmedi. Yeniden hastalandı; bu kez hastalığı daha da ağırlaştı ve ölüme doğru sürüklendi..

Henüz altmış bir yaşındayken vefat etti. Dişleri dökülmüş ve kendisine yakın öğrenciler için bile tahammülü mümkün olmayacak bir şekilde ağızı kötü kokar hale gelmişti. Vücut direnci, ders ve sohbetlere katılamayacak kadar düşmüştü.⁸⁴ Durumu ağırlaştığı ve halsiz kaldığından hava değişikliği iyileşmesini sağlar umidiyle şehrin dışındaki Beştekan kasabasına götürdüler. Beştekan, bağ, bahçe ve yeşillikleri; gür akan çeşme ve derele-riyle cennet misali güzel bir kasaba idi.⁸⁵ Beştekan'ın hoş havası da fayda etmedi. Giderek halsiz kaldı ve en sonunda Hicri 478 yılı, Rebî'u'l-âhir ayının 25'i çarşamba gecesi akşam namâzından sonra vefat etti. Aynı gece cenazesini Nişâbûr'a getirdiler ve şehrin her tarafından ağıt sesleri yükselmeye başladı. Çarşamba günü öğleden sonra cenazeyi el-Hüseyin meydanına doğru eller üzerinde taşıdılar. Şehirde o gün dükkânlar açılmadı. Medrese

82 Subkî, Tabakât, 3/260

83 A. g. e.

84 El-Muntazam, 9/20

85 Ahsenu't-Tekâsîm, s. 317

İMÂMU'L-HARAMEYN'İNDERSLERİ

talebeleri o günden itibaren bir yıl boyunca başlarına sarık koymadılar ve bu süre içinde hatta önde gelen şahsiyetlerden hiçbir sarık bağlamaya cür'et etmedi. Camideki kırsusunu bile yas belirtisi olarak kırdılar. Muhâliflerinin, bu cümleden Nişâbûr Hanefîleri'nin bu derece yas tutmayı ve ağlayıp sizlamayı yanlış gördükleri bir gerçek. Hatta muhâlif biri "İmâm'u'l-Harameyn'in yıllarca üzerinde ders verdiği minberin hakkı budur." demişti. Ama Şâfiîler, bu yası büyük bir mateme dönüştürdüler. Halk, uzun süre genel yas tuttu, şâirler mersiyeler söyledi. Ondan ilim öğrenmekte olan dört yüz talebe şehirde dolaşıp ağıt yakıyor, mersiye okuyor, divit ve kalemlerini kırıyorlardı.⁸⁶

Nişâbûr'daki ilim talebelerinin çoğu İmâm'u'l-Harameyn'in ölümüyle ustalarını yitirmiştir ve ağlamakta haklıydılar. Ebû Hâmid, İmâm'u'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî'nin ölümüyle gerçek öğretmenini ve ustadını yitirmekle kalmadı, aynı zamanda onun ölümüyle bir ustada olan gereksinimini de yitirmiştir. Zira bir ustada ihtiyacı kalmamış, kendisi artık ustad olmuştu. Kim bilir belki de, hatta İmâm'u'l-Harameyn'in vefâtından önce de kendisini ustad ve imam olarak görüyordu?

86 İbn Asâkir, Tebyîn, s. 284-285

III. BÖLÜM

ORDUGÂH

İmâmu'l-Harameyn vefat ettiğinde, Gazzâlî henüz otuz yaşına basmamıştı. Buna rağmen ustâdin yerine geçmeye kendisini herkesten daha çok lâyık görüyordu. Ama Üstad İmâm'ın yerine kimin gelececeği konusunda büyük ihtilaflar oluştu ve Nizâmiye talebeleri diviti, kalemi bir yana bırakıp bir yıl süreyle ders ve mevzûlara deðinmekten kaçındılar.⁸⁷ Oðlu Muzaffer bir kaç defa babasının yerine oturdu; ama genelin kabulünü sağlayamadı ve çok geçmeden ders meclisini Nizâmiye Medresesi'nin dışında yer alan Materz mescidine taþımak zorunda kaldı.⁸⁸ Kiyâ Herâsî, Niþâbûr Nizâmiyesi'nde ara sıra ders vermeye başladı ve burada tedris işinin bu rakibin eline geçmesi, belki de Ebû Hâmid'i Niþâbûr'da kalmaktan vazgeçirdi ve rahatsız olmasına yol açtı. İmâmu'l-Harameyn'den sonra Niþâbûr Nizâmiyesi artık Ebû Hâmid'i ne mutlu edebiliyordu ve ne de onun, İmam'ın yerine geçmesini kabullenemeliyordu. Bundan dolayı, makam ve nam salma düşüncesinden henüz kurtulamamış Ebû Hâmid, Niþâbûr'dan ayrıldı ve Asker mintikasına, Sultan'ın şehir dışındaki ordugâhına gitti.⁸⁹

87 ïbn Hallikân, 2/122

88 Abdulgâfir, es-Siyâk, 90 A, Krş. Tevârîh-i Niþâbûr, 72 B

89 Asker, Yâkût'un (4/124) rivâyetine göre Niþâbûr'un bir mahallesidir. İstahrî (6-145)'de Niþâbûr büyük camisinin, Maasker denilen bölgesindeki sur içinde yer al-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Asker, aslında şehrin dışında bir mahalleydi. Orada ikametin Nişâbûr'u terk etmeyi gerektirmesinin sebebi, o dönemde aske-re giden kişi bir nevi sultan ve vezirin maiyetine girmiş sayılma-sa da artık sultanın maiyetinden ayrılık söz konu değildi ve ora-ya katılan kişi, çoğulukla ordu ile birlikte gitmek zorunda kalır-di. Gazzâlî'de İmâmü'l-Harameyn'in vefatından Bağdat'a vardığı güne kadar geçen süre boyunca Nizâmü'l-Mülk'ün maiyeti ile birlikteydi ve Nişâbûr, İsfahan, Bağdat arasında yolculuk yaptı. Her yerde sultan ve vezirin yönetim sistemiyle dostluk içinde olan fakih ve din âlimleriyle haşır neşir oluyor, ilişki kuruyordu.

Mevki, makam edinme şeklindeki gençlik ihtarاسının Gazzâlî'yi çektiği bu yeni çevre, onun bu ün ve mevki arzusunu körükleyen, oluşumunu hazırlayan medrese çevresinden tamamen farklı idi. Ordugâh, aslında bütün makam düşkünlüklerinin, fırsatçı-llıkların buluştuğu arena durumundaydı ve bu tür eğilimlerin dengesi veya çatışması Selçuklu devlet düzenini ortaya çıkarmaktaydı. Türk oğlan/hizmetçiler, feodal emirler, defterdarlar, kâtipler, şairler, din âlimleri ve vakıflardan geçenler, burada sultan ve vezirinin maiyetine katılmışlardı.

Oluşturduğu düzen, sultanın karargâhında gönüllerin kible-

düğünü ve Dâru'l-İmâre'nin (devlet idaresi) bulunduğu bölgenin ise "Meydânu'l-Hu-seyn" diye bilindiğini söylüyor. Eskiden beri, Ordu karargâhının şehrin dışında olmasi bir gelenekti. Bu çerçevede, kitaplarda Şadyâh binası ile ilgili bir hikâye de yer almaktadır. Fakat rivâyetlere göre, Gazzâlî'nin İmâmü'l-Harameyn'in vefâtından sonra gittiği yer olarak belirtilen "Asker", "Maasker" veya "Ordugâh", sultanın otağının yer aldığı yerdır. Zehebî'nin Siyeru'n-Nubelâ'da dediği gibi "Ebû Hâmid Sultan'ın otağına gitti ve Nizâmü'l-Mülk ona ilgi gösterdi." Gerçeken, şehrin bir mahallesinden diğer bir mahalleyne taşınmak Gazzâlî için nasıl bir fayda sağlamış olabilir? Sadece, sultan ve vezirin kurulu düzeniyle yakınlaşmak söz konusu olabilir. Nizâmî Arûzî'nin Çehâr Makale sayfa 59; Muhammed bin İbrahim'in Târih-i Sel-çukiyân-ı Kirman, s. 67, 115 gibi kaynaklardan, Sultan'ın ordugâhının uzun süreli ikametlerde genellikle, binaları ve pazar yerlerini kapsayacak şekilde geniş alanlardan oluştuğu anlaşılıyor. Ordugâhın bu gibi konum ve işlevleri dışındaki durumu için bkz. Âdâbu'l-Harb ve's-Şecâe, s. 282.

ORDUGÂH

gâhi sayılan Büyük Hoca Nizâmü'l-Mülk, Tûs'un Nûkan bölgesinde dünyaya gelmişti ve Gazzâlî'nin ordugâha gitmekte olduğu bu günlerde yaklaşık yetmiş yaşındaydı. Sultan, tahta geçer geçmez bütün işleri ona bırakmıştı. Onu 'Atabek' olarak anmış ve öyle haddi hesabı olmayan bir mülk bağıtlamıştı ki, Ebû Hâmid'in doğum yeri⁹⁰ Tûs şehri de bunlardan biriydi. Güç ve görkemi, bu dönemde büyük sultanlardan az değildi. Sultanın huzuruna gelmekte olan şehzâde ve yerel emirler, bundan dolayı, iştıyakla onun el-eteğini öperler ve yanında yaya yürümeyi tercih ederlerdi.⁹¹ Vezîrin on iki oğlu vardı ve diğer akraba, damat ve hizmetçileriyle birlikte hepsine çeşitli vilâyetlerde yetki vermişti.⁹² Sultanın yönetimi altındaki bütün bölgelerde "Nizâmiye" diye anılan bu seçkin tabaka, eşsiz güç ve nüfuz sahibi olmuştu. Servet ve iktidar gücü, hasetçi ve muhâliflerin kıskançlık ve kötü emel hislerini tahrîk edecek kadar çıktı, belki de haddi hesabı yoktu.

Vezîr, bütün bunlarla birlikte kendi vezâretine bağlı gördüğü sultanat hükümrانlığını takviye etmeye ve düzenlemeye büyük bir şevk ve ilgiyle çaba sarf ediyordu. Hatta bu ihtiyarlık döneminde başka zamanlardan daha çok ihtiyaç duyduğu kendi âile huzur ve yaşamını da bu uğraşıyla fedâ ediyordu. Vezirlik, ona âile hayatını ve yaşama zevkini tatma fırsatı vermiyor ve hatta çocuklarıyla yeterince irtibat kuramıyordu. Bir defasında akrabalarına, "Bakkalların yaşama zevki ve mutluluğu benden daha iyidir. Onlar akşamları eş ve çocuklarıyla birlikte olurlar, benim ise gecem gündüzüm ülke işlerine boğulmuştur." demişti.⁹³

Alimlerle toplantı düzenlemek ve onlara özel ilgi göstermek

90 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 8/115

91 Târîh-i Devleti Âli Selçuk, İmâduddîn İsfehânî, Şeyh Bendârî muhtasarı s. 53. Mİ-SİR 1900.

92 Akîlî, Âsâru'l Vuzerâ, s. 207. Ayrıca Râhetu's-Sudûr, 132.

93 Tecârûbu's-Selef, s. 267

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ordugâhta onu çok meşgul eden işler arasında yer alındı. Vezîr, sadece devlet işlerini tanzim etmeye yönelik sağladığı yararlar- dan dolayı bundan hoşlanmıyordu; fakihlerle ve âlimlerle konu- şup hasbihâl etmeyi, kendisi için bir çeşit rûhî rahatlama, dinlenme ve eğlenme olarak da telakki ediyordu. Bundan dolayı çev- resi sürekli onlarla dolu idi. Ordunun uzak yerlere yolculuğu es- nasında kâtipler, nedimler ve şâirler güruhunun yanı sıra bir grup âlim ve fakih de vezîrle birlikte yola çıkıyordu. Onların yer alması onun meclisi ve sultanın alayına özel bir haysiyet ve önem bahşederdi. Asrın bazı fakihleri, bu seyyar karargâhta sul- tan ve vezîrin maiyetiyle birlikte sürekli hareket halindeydiler. Sultanın maiyetinde yer alan meşhur Haneffî fakîhi Ebu'l-Muzaffer Muşetteb Fergânî, vezîrlerin ve sadrazamın toplantılarına da sürekli katılırdı. Aynı şekilde Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî de genellikle vezîr ile birlikte yolculuklara çıktı. Nitekim daha sonraları Ni- zâmü'l-Mülk'ün öldürdüğü Bağdat yolculuğu esnasında da ve- zîrin kafilesi içinde yer alıyordu.⁹⁴

Karargâhta, özellikle vezirin meclislerinde, münâzara gelene- ği çok revaçtáydı ve Nizâmü'l-Mülk, bunu teşvik ediyordu. O dö- nemde münâzara, aslında sadece ihtilaf konusu temel meselelerin tartışılması ve çözüme kavuşturulması için âlimin bilgi biriki- minı, kavrayış gücünü ve muhâkeme yeteneğini sınama imkanı sa- glamakla kalıyor; ayrıca câhil iddiacıların yerlerine oturtul- masına da yarıyordu. Din âlimlerinin toplumun her kesiminden ilgi ve saygı görmesi bazen martavalciların, lafazanların ve dal- kavukların, kendilerini âlim ve fakih olarak lanse etmelerine se- bep olmaktadır.

Bu tür iddialarda bulunanlardan bazılarıyla münâzara kolaydı ve hatta eğlenceli de olmuyor değildi. Nişâbûr'da bir Alevî yaşı- yordu; kelam ilminden edindiği kıırıntı bilgilerle büyük iddialarda bulunur, kendisini bilgin sayardı. Onun bilgi durumunu açığa çi-

94 Abdulgâfir, es-Siyâk, 19 A, 120 B

ORDUGÂH

karmak isteyen Hakîm Ebu'l-Feth Kuşk, ona bir gün bir şey sordu. Bilginlik iddiasındaki adam, kelam ilminin sıradan birkaç meselesini dile getirdi ve o kadar tekrarladı ki, sanki zor bir meseleye açıklık getiriyormuş havasındaydı. Adamın düzeyini anlayan hakîm, tebessümle: "Seyyid, insan olduğunu nereden biliyor?" diye sordu. Seyyid'in buna cevabı yoktu ve "benim okuduklannımda böyle bir mesele yok." dedi. Meclisi terk ederken de "bu hakîm bana mahrut ilmini soruyor, halbuki, ben kelam ilmini biliyorum ve mahrutattan anlamam!" diye söylendi. Bu sözleri duyan bir nüktedân arkasından bağırdı: "Ve mebsutâti" da.⁹⁵

Bilgi iddiasındakiler her zaman bu derece saf ve basit olmaya biliyordu. Üstelik ordugâha, münâzara için gelenler genellikle birikim sahibi olanlardı. Amaçları, kendilerini göstermek ve Sultan ile Vezîr'in himâyesini kazanmaktı. Bu tür meclislere ilgi duyanlar çok fazlaydı ve biri münâzarada rakiplerine galip geldiğinde şan şöhreti, sultanın hükümlilik alanında bulunan her yere yâyılırdı. Nizâmü'l-Mülk, bu meclisleri hem eğitim vesilesi ve hem de bir çeşit eğlence olarak görüyordu.

Karargâha gelen ulemâ, onun meclisinde münâzaraya girişir ve pehlivanlar gibi rakiplerine elense çeker, ter dökerdi. İmâmu'l-Harameyn'in bile ordugâha geldiği zaman ulemayla münâzaraya oturduğu söylenirdi. Rivâyete göre asrin ünlü âlimlerinden Ebu'l-Kâsim Debbûsî Nişâbûr'a geldiğinde İmâmu'l-Harameyn ile bir münâzaraya girdi ve Üstadın talebeleri, Debbûsî'yi ağır şekilde inciterek sözler söylediler. İmâmu'l-Harameyn daha sonra İsfahan'a gidince, Debbûsî İsfahan karargâhında onunla yine münâzaraya girdi ve Üstad'ı mağlup etti. Ardından öğrencileri hakkında kinâye ile bir takım sözler söyledi.⁹⁶

* Mahrut: Matematikte koni

** Mebsut: Genişletilmiş, yaygın, ayrıntılı anımlarına gelmektedir. Burada sözü uzama anlamında kinayeli kullanılmıştır.

95 Tetimmetu Sivânu'l-Hikme, Muhammed Şeffî baskısı s. 100; Kenzu'l Hikme 2/68-69

96 Subkî Tabakâtu's-Şâfiîyye, 4/6

Karargâhtaki münâzara geleneği ve ulemânın oraya gidip gelmesi, şüphesiz Ebû Hâmid'i oraya çeken asıl sebeplerden biri olmalı. Ebû Hâmid gibi şiddetli bir mevki makam arzusu taşıyan genç bir fakih, karargâhta şan, şöhret ve ilerleme yolunu daha meşhur şahıslarla kâşıtmakta aramalıydı. Münâzara meclislerine girmeli, akranlarına üstünlüğünü göstermeliydi. Ancak ordugâh-takilerle sohbeti biraz zorlaştıran en önemli mesele mezhebî ihtilaflarıdı. Ordugâhta bu ihtilaf, iki tarafın hoşgörü ve dalkavukluk maskesi altında gizleniyor ve eğer sultan ve vezirin haşmet ve görkemi sebebiyle -kaldı ki ikisi arasında da bu alanda bir dargılık vardı- açığa vurulmuyorsa bile münâzara meclislerinde zuhûr etme imkânı buluyor, bazı fakih ve âlimlerin saygınlığının artmasına veya bazen onlara saygısızlık edilmesine sebep oluyordu.

Gazzâlî, ordugâha gitmekle ömrünün bir kaç yılını kaybetti. Bu kayıp sadece tarihçi -ki onun bu yıllardaki durumu hakkında açık hiçbir bilgiye sahip değiliz- açısından değil; bilakis kendi nazarında da böyledir. Ömrünün yaklaşık altı yılını öyle kimselerin sohbetinde geçirdi ki, onun gibi birisi için onlarla birlikte olmak, ömrün boş harcanması ve de kalbin kararma sebebi olmaktadır. Sultan ve Vezîr'in çevresinde olmak elbette her makam, mevki düşküünü cezbederdi; ama karargâh çevresi, hiç kimse için güvenli bir yer değildi. Daha bir yıl önce Sultan, Seyyidu'r-Ruesâ Zuzenîyi, Vezîr'i incittiği, kırgınlığına sebep olduğu için kör etmişti. Halbuki bundan önce Melîkshâh'ın ona duyduğu sevgi sınırsız gözükyordu. Rivâyete göre, Sultan kendi elleriyle onun için yazdığı Farsça bir beyitte, kendisinden daha seçkin kimse olmadığını, başka birini onun yerine getirmenin mümkün olmadığını belirtmişti.⁹⁷ Nizâmü'l-Mülk'ün kendi konumu da, Sultan, onu "atabek" ve "baba" diye anmasına rağmen sarsılmaz değil-

97 Şîirin Farsça aslı, Meliku's-Şuarâ Behar'ın kaydına göre şöyle: "Senin için her şey hoştur ve herkes benim gibidir. Benim için senin yerine senden başkası yoktur." Bkz. Sebk Şînâsî, 2/361

ORDUGÂH

di. Melikşâh, hatta onun bir oğlunu, sultanın bir soytarısını yersiz bir öfkelenme sonucu öldürdüğü için zehirlemiştir,⁹⁸ Vezîr'in kendisini de yer yer tehdit ediyor, tahrikler de bulunuyordu.

Karargâhta bütün bunlarla birlikte, sadece Ebû Hâmîd'in mevki, makam düşkünlüğü kendisini gösterme fırsatı bulmakla kalmıyor; vezir ve sultanın dergâhi, aşın bir kısım parlak yetenekleriyle buluşma imkânı da sağlıyordu ki, bu, aynı zamanda ilmî açıdan da olumlu ve ilginç geliyordu kendisine. Mevki, makam elde etme arzusunun dışında Ebû Hâmîd, bu dönemde sultani karargâhını kendisi için her yerden daha güvenli buluyordu. Nişâbûr'da, Gazzâlî'nin kendisini herkesten daha çok İmâmu'l-Harameyn'in yerine geçmeye layık gördüğünü zanneden rakipleri ve iddialı olanlar onu tehdit etmeye çalışıyordu. Ebû Hâmîd'in, Ebû Hanîfe'yi yerdigi bölümleri de içeren "El-Menhûl" kitabı, aleyhine kullanılabilecek iyi bir bahane olabilirdi. Kitabındaki bu sözlerin büyük oranda İmâmu'l-Harameyn'e ait olduğu kesindi; ama kitabın Ebû Hâmîd'e ait görülmesi ve bu sözleri, Ebû Hâmîd söylemiş gibi gösterilmesi, Hanefîleri Ebû Hâmîd'e karşı kıskırtmaya ve ustâd İmâm'ın yerine geçmeye yönelik rekabet sahnesinden dışarı atmaya yeterli idi. Aslında vezir Nizâmû'l-Mülk'ün himayesine rağmen, İmâmu'l-Harameyn'in vefatı, Nişâbûr Şafîilerini zor şartlara sürüklüyorordu. Gazzâlî, Ebû Hanîfe hakkındaki yergilerinden dolayı kendisini her zamandan daha fazla Hanefîlerin baskılılarıyla karşı karşıya hissediyordu ve kendisini bu macerada Hanefî avamın taassubundan koruyacak en güvenli yer de vezirin karargâhıydı.

Hanefîleri, Nişâbûr'da Nizâmiye talebeleri ile Sultâniye Medresesi fakihleri arasında çıkan çekişmelerden ve belki de Tûs ve Cûrcan döneminden beri tanıyordu. İmâmu'l-Harameyn isminin ve şöhretinin Nizâmiye Medresesi'ni ünlü ve meşhur kıldığı Nişâbûr'da Hanefîler, sultanın kendileri için yaptığı medresede sü-

98 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 8/131, Sultan'ın Seyyidu'r-Ruesâ'ya ve Nizâmû'l-Mülk'e yönelik tavırları konusunda daha geniş bilgi için bu kitabın 4. bölümune bakınız.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

rekli İmâmu'l-Harameyn ve takipçileri aleyhine konuşmalar ve münâzaralar düzenliyorlardı. Nişâbûr'da yaşı Hanefî fakihî Şeyh Ebu'l-Hasen Sandelî'nin Nişâbûr Şâfiîlerinin önderleri olan İmâmu'l-Harameyn ve babası ile tartışması, her iki tarafın taassuplarını körüklerdi. Nasûhî ailesi de bu dönemde Nişâbûr Sultânî Medresesi'nde müderrislik yapıyordu ve âilenin bazı fakihleri bu cumleden Kâdî Ahmed bin Abdullah Nâsuhî, münâzara alanında eşine az rastlanır bir güç, yetenek sergiliyorlardı. Ordugâhta vezir Nizâmü'l-Mülk'ün, taassup ve iktidar gücüyle Şâfiîleri himaye etmesine karşılık Hanefîler de sultanın desteğine sahipti ve hatta vezîrin çevresinde de yer alabiliyorlardı. Meşhur Hanefî fakihî Muşetteb Fergânî'nin Nizâmü'l-Mülk'ün sohbetlerinde yer olması ve bu karargâhla birlikte Irak'a gitmesi bunun bir göstergesiydi.⁹⁹

Ordu karargahı böylece Hanefîler'le karşılaşmanın kaçınılmaz olduğu bir yerdi; ama yanı zamanda oranın disiplin ve düzeni Nişâbûr'da meydana gelmesi mümkün olan avâmî taassupların oluşmasına fırsat tanımazdı. Gazzâlî böylece Hanefîlerin taassup ve taarruzlarından uzak kalacağını ve ayrıca onlara münâzara alanındaki üstünlüğünü göstereceğini ümit ediyordu. Gerçekten de vezir, kalbinde Şâfiîler'in galip gelmesini arzulamasına rağmen düzeni ve intizamî korumak için fîrkalar arası her türlü sert çatışmaya engel oluyordu. Öyle ki, bir taraftan Hoca Abdullah Ensârî'nin tahrikleri soncu Herât'ta oluşan fitneyi o ihtiyar şeyhi sürgün ederek yataştırıyor, diğer taraftan Şeyh Ebû İshâk Şîrâzî Bağdat'tan kendisine mektup yazıp Hanbelîler'in Bağdat'ta galip gelmelerinden şikayet ettiği zaman şunları yazıyordu: "Halkın mezhebini değiştirmek mümkün değildir, Bağdat'ta İmam Hanbel'in mezhebi yaygınlaşmıştır ve Hanbelîler ile iyi geçinmek gerekir."¹⁰⁰

Vezîr'in, Herât fitnesi sırasında Hoca Abdullah Ensârî'ye karşı

99 Cevâhiru'l-Muzîe, 1/174-175

100 Subkî, Tabakât, 3/99

ORDUGÂH

davranışı da düzen ve intizama verdiği önemin bir belirtisidir: Şiddet de düzen içinde muhabbet de düzen içinde. Bu olay aynı zamanda, o yıllarda, mezhebî ihtilafların ve akâid ile ilgili tartışmaların, hangi sınıra kadar siyâsî çekişmelerin bahanesi olabileceğini gösteriyor.

Olay şöyle gerçekleşmişti: O günlerde bir vâiz Herât'ta kürsüde birtakım felsefî sözler söylemişti. Şeyhüllâslâm Hoca Abdullah Ensârî onunla zıtlaştı, Herât halkını kıskırttı ve şehrin câhil halkı vâizin evini ateşe verdi. Vâiz, Herât yakınlarındaki Pûşeng kasabasına kaçtı, Herât'ın ayak takımı, peşinden Pûşeng'e akın etti ve fitne, kargaşa büydü. Vezir, olayları yatıştırmak için Herât Şeyhüllâslâmî'ni tutuklama ve Herât'ın dışına sürme emri verdi. Fakat, Ensârî'den hoşnut olmamasına rağmen daha sonraları onu karargâha dâvet etti, ikramda bulundu, gereken saygıyı gösterdi ve hatta vaaz vermesi ricasında bulundu. Ensârî'nin eserleri arasında bu vaazın yer aldığı "Nasihatnâme" adlı eseri eğer daha sonraları bir takım değişikliklere uğratılmamış veya müdahale edilememişse Nizâmü'l-Mülk'ün bu tür konuşmalara olan ilgisini göstermektedir.¹⁰¹

Vezîr Nizâmü'l-Mülk'ün Herât Şeyhi'ne karşı bu sert tavrı aynı zamanda sûfilere ve din âlimlerine karşı duyduğu sevgiye rağmen, düzen ve adâlete verdiği önemden dolayı emniyet ve istikrarı sağlamak için hiç bir acımasız ve sert girişimden kaçınmayacağılığını göstermektedir. Onun meclisi en sert akâid tartışmalarına imkan tanısa da, hiçbir sûrette bu tür cedelleşmelerin istikrarı bozucu olaylarla sonuçlanmasına izin vermezdi. Gazzâlî, İmâmu'l-Harameyn'in vefatıyla birlikte kendisini Nişâbûr Hanefîleri'nin bir nevi saldırısı ve tahakkümü ile karşı karşıya görünce, düzen ve istikrardan dolayı güvenliği karargâhta aradı. Özellikle

101 Nasihatnâme metni ve senedi için bkz. Bertels, Sufizm i Sufiskaia, 300-309 Şeyhü'l-İslâm Ensârî'nin vaaz ve tahrikleri hakkında bkz. İbnu'l-Cevzî, el-Muntazam, 9/15-16. Ayrıca karşılaşlarınız, Beaurecueil, De.L, Khawadja Abdullah Ansari, 139-143

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

de yeşeren yetenekleri ile ancak orada Nizâmü'l-Mülk'ün himâyesini elde edebilir ve kendisini, aradığı şan ve mevkilere, fakihâne mevki düşkünlüğüne orası ulaştırlabilirdi.

Ordu karargâhı, her mevki makam düşkününün sınırlı dünyasını, rüyalarındaki cennete ulaştıran bir kapı durumundaydı denilirse yalan olmaz. Fakih, mütekellim, edib, kâtib, şâir her kim olursa olsun orada Sultan veya Vezir'in himayesini ya da sevgisini kazanınca istediği her şeye ulaşıyordu. Sultan vilâyetleri genelde hizmetçilerine veriyordu. Öyle ki, vaziyeti diğerlerine ibret olsun diye bir emîri, kendisinden şikâyetçi olan birine tipki bir köle bağışlar gibi bağışladı.¹⁰² Onun döneminde dikkate değer hizmetleri başarıran seçkin hizmetçiler vilâyet emirliği gibi büyük mükâfatlar alırıldı. Adı Muhammed bin Mansûr olan ordugâhtaki bir kasap, devletin ahır reisi ile sağladığı dostluk sayesinde sultanın babası zamanında giderek yükseldi ve bu yıllarda "Horasan Reisi" unvanına sahip oldu.¹⁰³ Edib Muhtar adındaki bir edip, sultanın sevgisini kazanarak, vezir istemediği halde Di-vân'da yüksek rütbeye ulaştı.¹⁰⁴ Vezir de akraba, dost ve dalkavuklarına sürekli makam ve mevki bağışlardı.

Sultan ve Vezîr'in yakınları, dâima ordugâha gelip gider, mesaj taşıyıcı, hediye ulaştırıcı ve mesele çözücü fonksiyonunu ifâederlerdi. İhtiyacı olanlar, makam mevki arayanlar, fırsat kollayanlar, her zaman tüccar, seyyâh, sûfî, fâkih ve şâir kisvesi altında kâfile kâfile karargâh ile uzak yakın şehirler arasında gezer dururdu ve Vezîr, bazen haber alma veya göndermek amacıyla onlardan yararlanıyordu.¹⁰⁵ O günlerde revaçta olan hadis nakil ve imlâ meclisleri de bu gidiş gelişler sayesinde tertiplenirdi ve

102 Ahbâr-i Devleti Âl-i Selçuk, 64-65

103 Muhammed Şeffî, Havâşî Tetimmetu Savânu'l-Hikme, s. 200. Zübdehu't- Tevârîh'den alıntı.

104 Abbâs İkbâl, Vezâret der Ahdi Selâtin-i Bozorg-u Selçukî, 72-74, Ayrıca Cevâmi'u'l-Hikâyât'dan naklen s. 67-75,

105 Siyasetnâme, 53

ORDUGÂH

bu da, hadis ve rivâyetlerle ilgilenenleri karargâha yöneltebiliyor-
du. Mezheplerin ileri gelenleri arasında çatışma bu ortam için
gerekli idi; ama bu çatışma da aynı zamanda o mezheplerin ya-
şam kaynağı durumundaydı.

Türkmen emirlerinin fîratındaki taassup, genelde bedevî
özellikleri taşıyan kaba bir saflikla birlikte yer alındı. Bu safliğin
bir örneği, Tuğrul Bey'in 429 yılında Nişâbûr'u istilâ ettiği sırada
askerlerine hitâben yayınladığı tebliğidir. O, bu bildiride şehirde
yağmaya girişmek isteyen askerlerine Ramazan ayı olduğunu
hatırlatıyor; Allah'ın ayının hürmetini korumalarını, Ramazan'ın
çıkmasını beklemelerini ve Ramazan Bayramı geldiğinde istedik-
lerini yapmalarını saliveriyordu.¹⁰⁶ O günden bu yana yarı asır
geçmesine rağmen bu bedevî huy Türkmenler'de henüz dinme-
mişti. Melikşâh, onların zulmünü engellemek için bazen acıma-
sızca kuvvet kullanmak zorunda kalıyordu. Türkmenler, Tâcik
olarak adlandırılan Horasan'daki İranlılara karşı genellikle aşırı
suîzan besliyorlardı. Melikşâh döneminde de Alparslan zamanında
olduğu gibi, "bunlar zayıf ve âciz kalırlarsa itaat ederler, bi-
razcık güçlenirlerse hem mezhep açısından ve hem de vilâ-
yetler bakımından Türkler'den hiç kimseyi hayatı bırakmaz-
lar.."¹⁰⁷ şeklinde bir tasavvura sahiptiler. Türkler'in nezdinde
özellikle nefret duyulan mezhep, İran'da Tacik halkın dışında
yaygınlık kazanmış olan Şîâ mezhebi ve Bâtinîlik idi.

Horasan, Sâmânîler döneminden itibaren Bâtinî mezhebiyle,
bu mezhebe mensup kişilerin Abbâsî hilâfetine karşı gizli faali-
yetleri sonucu tanışmıştı.¹⁰⁸ Gazzâlî'nin ordu karargâhına katıl-

106 Târih-i Devlet-i Âli Selçuk, s. 7-8, Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye, s. 18-22

107 Siyâsetnâme, S. 132

108 Bâtinîlerin Horasan'daki faaliyetleri hakkında bkz. Bağdâdî, el-Fark Beyne'l Firâk, s. 175-176; Siyâsetnâme, 161-167; Krş. İbn Nedîm, el-Fîhrîst, 266; Câmiu't-TeVârih'teki "Serguzeşti Seyyidina", 97; Bâtinîler'in inançları konusunda Farsça ola-
rak yazılmış en eski reddiyelerdendir. Târih-i Belâmî deki zikredilen bölümler Me-
likü's-Şuarâ-yı Behâr Baskısı, Pervin Gorâbâdî, 39-437'de bulunmaktadır. Müelli-

makta olduğu bu yıllarda da Horasanlı bir şair, ve bilgin olan Nâsır Hüsrev, bu mezhebin tebliği alanında çaba sarf ediyordu. Türkler'in taassup ve zulümlerini etkileyici şekilde şikayet konusu yapan bazı kasideleri de, bu günlerde şiir ve hikmet dostları arasında gizli, açık elden ele dolaşıyor ve "Beyânu'l-Edyân" kitabından anlaşıldığı kadariyla onun dâveti, o dönemde Mazerderân bölgesinde de yayılmaya başlamıştı. Vezîr'i, suîzanna ve dehşete düşüren Hasan Sabbah'ın dâveti de bugünlerde Kumes ve Rey çevresinden Alamut'a doğru yayılıyordu. Ebû Hâmîd'in maiyetine girdiği Vezîr Nizâmü'l-Mülk, Türkmenler ve Selçuklu emirler gibi hiçbir grubu bunlardan daha ugursuz ve kötü görmüyorum, açıkça "Hz. Muhammed dini için bunlardan daha kötü bir düşman ve Allah Teâlâ'nın mülkü için bunlardan daha ugursuz, hiçbir düşman yoktur." diyordu.¹⁰⁹ Vezîr, Bâtınliler'in faaliyetini, Kızılbaşlar'ın faaliyetlerinin devamı sayıyordu. Ona göre bunlar da zındıklardandı; Râfîzîleri, Mecûsîler ve Hristiyanlar ile aynı kategoride gördüğü gibi. Herhangi bir işi oluruna bırakma konusunda da Sultan'ı uyarıyordu.¹¹⁰ Buna rağmen Râfîzîler'le irtibatı olan bazı kâtipler, Sultan'ın düzeni içinde de belirmeye başlamıştı ve Sultan ile Vezîr arasında gammazlıkla meşgul oluyorlardı. Vezîr'e âit olduğu iddia edilen "Vasiyetnâme" - ki Siyasetnâme'nin üslubunu çağrıştırmaktadır- eğer gerçekten ona âit ise ömrünün sonlarına doğru bu tür muhâliflerin galip gelmesinden korktuğunu gösteriyor. Sultanın düzende kendi yerini ele geçirmeleri muhtemel olan bu muhâlifler hakkında düşünürken kendi kendine: "Bu kazanın kapağı kaldırılacak olursa, altından çıkacak rezâletin haddi hesabı olamaz."¹¹¹ mülâha-

fin de belirttiği gibi "Bu bahis, Muhammed Cerîr'in ilminden değildir." Mâverâ-u'n-Nehr'deki dönemin vaziyetinin gereği olarak bu bahis söz konusu edilmiştir.

109 Siyasetnâme, 235-236

110 A. g. e., s. 190-200

111 A. g. e., s. 235-236, Ayrıca karşılaşlarınız, Mucteba Mînevî "Hazâyîn-i Türkiye" Mecelle-i Danişgede-i Edebiyât-ı Tahran, 2/4

ORDUGÂH

zasında bulunuyordu. Buna rağmen, muhâfazakârlık kuruntusu onun, gelenek ve törelere aykırı bir girişimde bulunmasını engellemekteydi.

Hâce Nizâmü'l-Mülk'ün siyâset ve hükümetle ilgili alandaki anlayışı elbette zor ve tezviri de kapsamaktadır. Fakat "Siyaset-nâme"den anlaşıldığı kadariyla, ülke idaresi için gerekli gördüğü düzenleme ve usûlleri aynı zamanda tarihî tecrübelere dayalı olarak göstermek istiyordu. Geçmişlerin âdet ve göreneğine aykırı gözüken her türlü davranıştan kaçınması bundandır. Devletin idârî temel yapılanması ve kökleri hakkında da her ne kadar gerçekçi bir gözle aslında var olanı, yapılması gerekenler olarak izah ve tavsiye etse de eksiklik ve yanlışlıklarını İslah yolunu, sürekli çok eskilere âit yapılanmalarla ve kurumların yeniden ihyasında arardı. Bu kurumların çoğu, vezâret divâni, mezâlim əlivâni, ikta' (toprak bağışlama) töresi, posta divâni benzeri yapılar, Fârs padişahları zamanından onun dönemine kadar gelmişlerdi. Ona göre bunlardan bazlarının yararsız hale gelmesi, bunların eski geleneğinden ve işleyişindeki sapmadan kaynaklanıyordu. Bundan dolayıdır ki, İslâm'a bağlılıkta tavizsiz tutuma sahip olmasına ve Mecûsîlik'ten ve Zerdüşt dininden nefret etmesine rağmen, yönetim ve idâre alanında Sâsânîler'in tarzını bir anlamda, ideal olarak benimsedi. Padişahların iktidar ve gücünün Hâlîfe'nin güç ve iktidarından kaynaklandığı görüşünde olan Mâverdî ve Ebû Ali gibi asrın fakihlerinin aksine, sultanat ve hilâfet arasında bir ilişkiye deðinmemeye çalışması, daha çok Sâsânî geleneğini ihya etmeye olan ilgisinden kaynaklanıyor gibiydi. Siyâsetnâme'nin başında padişah bölümünde söylediklerinden, eski İranlıların düşünce tarzında olduğu gibi padişahın iktidarı bir anlamda İlâhî hakla irtibatlandırdığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber şeriatı iktidar üzerinde denetleyici saydığı için bu düşünce tarzı, onu, "şirk" döneminin kötülüklerine dönmekten alıkoy-

* Çehar Makale: Dört Makale (Ç.)

112 Hüseyin Zerrinkub, "Mülâhazâtî der Bâb-i Târih-i Frân", Mecelle-i Dânişgâde-i Edebiyat, Târhan sayı: 17 s. 1-54

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

maktadır! Böylece onun siyâseti, Selçuklular'ın bir taraftan İslâm Şeriatı çerçevesinde sınırlı kalmalarını sağlıyor, diğer taraftan eski Fars padişahlarının yönetim tarziyla ilişkilendiriyordu. Onun merkeziyetçi fikir yapısı ile bedevî huylu Selçuklular'ın merkez-kaç fikriyatı arasında oluşan ve neticede onu da Selçuklu hânedânını da yokluğa sürükleyen keşmekeş, bu siyâset ile Türkmenler'in bedevî eğilimi arasındaki çatışmadan kaynaklanıyor.¹¹²

Karargâh, aslında hem bu keşmekeşlerin odağı idi, hem de diğer çekişmelerin. Muhtelif güçler arasındaki gizli açık bütün bu çekişmelerle rağmen karargâh, şeriat ve gelenek maskesi altında sakin ve düzenli bir görüntüye sahipti.

Karargâhtaki düşünsel hayat sadece bu mezhep çatışmalarından, kelamcıların ve fakihlerin münâzaralarından ibâret değildi. Nizâmü'l-Mülk'ün meclislerinde fakihlerin ve mezhep mensuplarının sohbeti olurken, karargâhin emir ve ekabiri de kendilerince ilim ve eğlence meclisleri, düzenliyorlardı. Vezirin çevresinde fazla saygınlığı olmayan felsefeciler ve şâirler, Nizâmü'l-Mülk'ün sınırlamalarından hoşlanmayan diğer emirler nezdinde rağbet görürlerdi. Bunlardan Emîr Ali bin Ferâmerz, sultanın has nedîmi sayılıyordu ve "Çehâr Makale" yazarına göre: "Şehzâdeydi ve şiir seven" biriydi. Şâir Mu'zî onun sayesinde sultanla tanıştı.¹¹³ Emîr Ali'nin oğlu Alâ'u'd-Devle Ferâmerz de felsefeye ilgi duyardı ve hatta İbni Sînâ ve Ebû'l-Berekât düşüncesi alanında Hayyam ile ilmî sohbetlerde bulunuyordu.¹¹⁴

Çehâr Makale yazarının dediğine göre, Vezîr, mutasavvîf ve bilginlerle ilgilenmemesine karşın; Sultan, aslında karargâhin dinî olmayan hayatının temsilcileri olan felsefecilere, hekimlere ve

* Çehâr Makale: Dört Makale (Ç.)

112 Hüseyin Zerrinkub, "Mülihazâti der Bâb-i Târîhi Frân", Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyat, Tahran sayı: 17 s. 1-54 113 Çehâr Makale, s. 66, Dr. Muhammed Mu'în editörlüğünde beşinci baskı, Tahran, 1337 Hicrî-Şemsî.

114 Tetimmet-u Sîvânu'l-Hikme, 110-111

115 Lubâbu'l-Elbâb, Saîd Nefîsî baskısı, s. 35

ORDUGÂH

şâirlere ilgi gösterirdi. Şiir ve şâirliğe özel bir alaka duyar, Avfî'nin naklettiğine bakılırsa, kendisi de bazen şiir yazardı.¹¹⁵ Belki de bundan dolayıdır ki, Hâce Nîzâmü'l-Mülk de muhtemelen şâirlik doğasına sahip olduğundan değil; ama gerekli gördüğü için ara sıra bir takım beyitler kaleme alıyordu.¹¹⁶ Bilgin ve hatta felsefecilere karşı da Melikşâh'ın davranışları Vezîr'den daha müsamahakârdı.

Dönemin meşhur tabibi ve göz doktoru Ebû Rûh Cûrcânî, göz hekimliği alanında "Nûru'l-Uyûn"¹¹⁷ isimli Farsça bir risâleyi onun adına telif etmişti. Acaba Sultan'ın bir gözünün biraz bozuk olması,¹¹⁸ bu meşhur göz hekimine olan özel sevgisinin sebeplerinden midir? Sultan, ayrıca Ömer Hayyam'ı dostu ve nedimlerinden biri gibi telakki ediyor, dostça sohbetlerde bulunuyordu.¹¹⁹ Ebu'l Muzaffer Esefzârî, Meymûn bin Necîb Vâsitî ve diğer birkaç kişiyle birlikte Sultan'ın maiyetinde takvimi düzenleme ve düzeltmeye girişi 467 yılından "Celâlî Târihi"nin düzenlenmiş yılı 471'e kadar, şâir filozof Hayyâm'ın sürekli karargâha gitmiş gelmiş olması gereklidir.¹²⁰

Eldeki bir rivâyete göre Celâlî tarihi bittiğten sonra, Sultan rasathanenin araç gereç ihtiyaçlarına harcaması için Hayyam'a para verdi ve Sultan vefat ettiğinde rasathâne yapımı tamamlanmış değildi.¹²¹ Sultan'ın takvimin düzeltilmesi sona erdikten sonra da, başka ilmî çalışmaları sürdürmesi için Hayyam'ı teşvik ettiği anlaşılıyor. Ayyâşlık döneminin başlarında Hayyam'ın şiirlerini, bazı sūfîler naklediyor ve hatta kendi meclislerinde okuyorlardı; ancak daha sonraları sarhoşluk hâli iyice ilerlediğinde, sözle-

116 A. g. e., s. 65

117 G. Sarton, !ntroduction, 1/772

118 Selçuknâme, Zahîreddîn Nişabûrî, Kelâle-yi Hâver baskısı, s. 34. Ayrıca bkz. Râhetu's-Sudûr, 125

119 Tetimmet-u Sîvânu'l-Hikme, 115-116

120 Takizâde, Gâhşumârî, 167

121 Kazvînî, Âsâru'l-Bilâd, s. 318

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

rinden ilhad şüphesi sezdiler ve o da ağızına gem vurmak zorunda kaldı şeklindeki rivâyet eğer gerçekten doğru ise, Hayyam'ın o dönemde hâlâ karargâha gidip gelmekte olduğu, Sultan'dan iyilik ve sevgi gördüğü sonucuna varabiliriz.¹²²

Felsefecileri, bilginleri ve şâirleri karargâha yöneltmekte olan Sultan meclisi, aslında Melikşâh döneminin dünyevî hayatının şâ'şaâsını göstermekteydi; ama Gazzâlîyi karargâha çeken sebep, bu dünyevî hayat tablosunu din, kelam, fıkıh ve tasavvuftan müteşekkil, soğuk bir maske ile örten Vezîr'in meclisiydi.

Ebû Hâmid'i Nizâmü'l-Mülk'ün meclisine çeken unsurun, Horasanlı bu Şâfiî Vezîr'le önceden tanışıklığı mı yoksa şehrin büyüklerinden bazlarının ve muhtemelen Ebû Ali Farmedî'nin tavsiyesi mi olduğunu kesin olarak bileyimyorum. Ancak kesin olan, o sırada Ebû Ali Farmedî'nin ölümünün (477) üzerinden bir yıl geçmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Ali'nin Gazzâlî ile köklü ve mânevî bir ilişkisi vardı. Ebû Hâmid henüz kendisini tamamen tasavvufun cazibesine teslim etmemekle birlikte Horasan sûfîlerinin bu şeyhine karşı ilgi ve saygı duyuyordu. Bu hürmet ve alaka, daha sonraları bazlarının onun tasavvufa Ebû Ali'nin yetişirmesi olduğunu belirtecekleri kadar derin ve ileri düzeydedir. Fakat bu dönemde ve yıllar sonrasında kadar Gazzâlî, hâlâ bir fakihtir: Tâşımacı fakih... Sûfî ve zâhidlere saygı, ilgi ve iyilikle davranışır; ama onların yolundan gitmezdi. Buna rağmen Horasan sûfîlerinin ve hadisçilerinin şeyhi, bu genç Gazzâlî için sevgi besliyor, ikramda bulunuyordu. Onun tavsiyesinin, Vezîr'in bu Tûslu ilim talebesine teveccûh göstermesine sebep olması mümkündür. Vezîr Hâce Nizâmü'l-Mülk, Tûs ve Nişâbûr'a gelip giderken Şeyh Ebû Ali Farmedî ile sohbetleri sırasında yer yer Şâfiî mezhebinde ve hemşehrisi olan bu genç Tûslunun üstün idrak gücü ve yeteneğinden söz açılmış da olabilir. Vezîr, Ebû Ali Farmedî'ye olağanüstü saygı gösteriyor ve vezirliğinin azamet ve görkemi-

122 Târihu'l-Hukemâ, Kiftî, Leipzig, s. 243-244

ORDUGÂH

ne rağmen genel toplantılarında, her yerde onu kendisinden yüksek yere oturtuyordu.

Gazzâlî'nin karargâha geldiği 478 yılında bu ihtiyar şeyhin hâyatta olmadığı ve böylece genç fakih hakkında vezire tavsiye mektubu yazmasının mümkün olmadığı kesin. Fakat Nizâmü'l-Mülk'ün, onun ve belki de İmâmu'l-Harameyn'in gösterdiği lütuf ve övgülerinden yola çıkarak zamanın ileri gelen ulemasının kendisiyle tartışma ve münâzaraya girişmeye takat getiremediği bu ateş parçası delikanlıyı tanıyordu yargısına varmamız doğrudur. Bütün bunlar bir yana, büyük vezirin kardeşi Ebu'l-Kâsim Abdullah da bu dönemde Nişâbûr'daydı. Subkî'nin yazdığını göre, gençliğinde Tûs'u terk etmiş ve kardeşinin iktidar ve görkeminin şatafatından uzak, takva ve ilim peşinde olmanın huzuru içerisinde Nişâbûr'da yaşıyordu.¹²³ Onun aynı şehirde Tûslu bu genç talebe ile tanışmış olacağı ve uzun süren uzak seferleri sırasında zorunlu olarak defalarca Nişâbûr'a gelmiş olan vezir kardeşiyle tanıştırmış olması da mümkün.

Ayrıca İmâmu'l-Harameyn'in, Ebû İshâk Şîrâzî ile yıllar önce Vezîr'in huzurunda münâzaraya girişikleri sırada İmam'ın seçkin talebelerinden biri olarak Gazzâlî, karargâha gelmişti. Nizâmü'l-Mülk, hatta İmâmu'l-Harameyn'in gîpta ile baktığı bu genç talebeyi oradan tanıyor olmalı. Özellikle "El-Menhûl" kitabı da ilmî değeri bir yana Hanefî mezhebini yermesi açısından Şafîî olan Vezîr için dikkate değerdi. Sert bir tabiat ve cesur fikrî yapıya sahip genç âlim düşünür, muhtemelen bu vesileyle aynı zamanda Vezîr'in kurmay çevresi ile yakınlık sağlamak istiyordu. Kendisi Şafîî-Eş'arî olan Hâce Nizâmü'l-Mülk, Hanefî fırkasıyla mücâdeleyiaslında siyasetinin bir parçası sayıyordu. Bu da selefi 'Amîdu'l-Mülk Kenderî'nin siyasetine âit her ne varsa onunla mücâdeleden ibaret idi. Daha önce bu Hanefî vezîrden işittiği azar ve eziyetler Nizâmü'l-Mülk'ü ona karşı tahrîk ettirmiş ve

123 Subkî, Tabakât, 3/206

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

şimdi kendisine 'Amîdu'l-Mülk'ün devrilmesinin baş müsebbibi gözüyle bakan Hanefîleri ezmeye, bastırmaya çalışıyordu. Genç Gazzâlî'nin Menhûl'ü bundan dolayı Hâce Nizâmü'l-Mülk tarafından memnuniyetle karşılandı. Genç bilgin karargâha gittiğinde, Hanefî mezhebine mensup emirler ve Türkler karşısında Vezîr'in bu hemşehrîsini himâye etmesi gerekiirdi ve bu himâye Şâfiî görüşü himaye anlamı taşıyordu.

Ebû Hâmid karargâha gittiğinde yaklaşık olarak 28 yaşlarında genç bir fakihti. Keskin ifade gücü ve olağanüstü zekâsı, onu yaşıtları arasında mümtaz kılıyordu. Nizâmü'l-Mülk, kendi mezhebinî savunan kahraman hemşehrîsini büyük bir ilgi ile karşıladı ve meclisinde sürekli yer alan diğer fakihler ve ulema arasında Tûslu gence başka bir göze baktı. Vezîr'in kendisi de gençliğinde fikih ve hadis ilmi okumuştı ve vezirlik döneminde de fikih ve hadise ilgisini sürdürdüyordu. Vezîr'in bütün idârî meşguliyetlerine rağmen ulema ve fukaha yerli, yersiz demeden her zaman onun meclisine girip çıkar ve onların gelip gitmeleri bazen Divan üyelerini çileden çıkaracak kadar zamansız ve yersiz olurdu. Vezîr'in kâtiblerinden biri hatta bir defasında, bunların izinsiz huzura çıkmamalarının kararlaştırılmasını önerdi. Vezîr bunu kabul etmedi ve bunların, Müslümanlığın temeli, din ve dünyanın güzellikleri olduğunu, eğer tümünü başına oturrsa bile fazla bir şey yapmamış olacağını söyledi.¹²⁴ Devlete âit idârî meşgalelerinden dolayı artık mütalaa fırsatı olmayan Nizâmü'l-Mülk, bu âlim ve vâizlerin sohbetlerinden bazı şeyler öğrenmeye çalışıyordu. Siyâsetnâme adlı eserinde yer verdiği ağır işten bir kralın¹²⁵ hikâyесini, büyük bir ihtimalle Bağdat'taki Hanbelî vâiz İbn-i Emâme'nin vaazından almış olması gerekir. Yararından dolayı ulemanın sohbetlerine ilgi duyardı. Meclisi de onlarla doluydu. Fakihler ve ulema dolup taşan böyle bir mecliste, genç Gazzâlî, tanışıklığı eskiye dayanan Vezîr'den saygı ve iltifat görüyordu.

124 İbnu'l-Cevzî, el-Muntazam, 9/65

125 Siyâsetnâme, s. 9. Halhâlî baskısı.

ORDUGÂH

Özellikle de birkaç defa Vezîr'in huzurunda münâzara fırsatı doğmuştu ve Gazzâlî bu münâzaralardan fevkalade bilgi, zekâ ve dehasıyla galip ayrılmıştı. Ayrıca büyük âlimler karargâha devamlı gelirlerdi ve Gazzâlî onlardan bir takım faydalar sağlıyordu. Bazıları ile münâzaraya girer ve belki de çoğundan yararlanındı. Çeşitli âlimlerle tanışması ün ve şöhretini artırıyor, Nizâmü'l-Mülk gün geçtikçe onu daha çok ihtiram ve iyiliğe değer buluyordu.

Vezîr onu İsfahan'dan Nizâmiye müderrisliği için Bağdat'a gönderdi şeklindeki İbnu'l-Cevzî'nin rivâyeti doğru ise karargâh ile birlikte olduğu müddet zarfında saray (kapıkulu) ulemasından, yani Sultan veya Vezîr'le birlikte bir yerden diğer bir yere hareket edenlerden olması gereklidi.

Fakihler ve âlimlerin ordu ile birlikte Sultan veya Vezîr'in mağiyetinde hareket halinde olması aslında İmâmu'l-Harameyn döneninden beri bir gelenekti. İmâmu'l-Harameyn de 'Amidu'l-Mülk Kenderî'nin vezirliği zamanında bir kaç kez orduya katıldı ve ordunun gittiği yerlere birlikte gitti.¹²⁶ Nizâmü'l-Mülk'ün vezirliği döneminde ordugâhta bir anlamda seyyar medrese oluşturmuştu ve bir grup ulema sürekli orada bulunurdu. Bu tür fakihlerden olan Muşetteb Fergânî öyle bir haşmet ve heybetle hareket ederdi ki ulema görüntüsüyle bağıdaşmıyordu. Nizâmü'l-Mülk ne zaman bir fakihî veya âlimi beğenirse huzurda kalmasını, yeni Asker'de ikamet etmesini isterdi. Elbette Vezîr'in bu önerisini reddeden kişiler de çıkardı. Fakihlerden biri Hâce'nin bu önerisine karşılık: "Bu iş benim için zararlı ve size de bir faydası yok." demişti.¹²⁷ Kabul edenler de olur ve hasbihalleri, Vezîr'in zamanını hoşnutlukla geçirmesini sağlar; kendileri de onun devlet nimetlerinden ve görkeminden faydalanaırlardı. Keza Muşetteb Fergânî, bu şekilde ipek elbiseler ve altın işlemeli süslerle

126 Tebyînü Kizbu'l-Müfterî, 280

127 Târih-i Beyhakî, 112

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

dolaşırdı ve bundan dolayı zamanın bir kadısı, şer'î mahkemedede onun şâhitliğinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir.

Bu gençlik yıllarda daha çok, şöhret ve haşmeti düşünen Gazzâlî, o dönemde te'lif ile de uğraştı. Karargâhtaki münâzaralar için gerekli olan fıkıh, usûl ve hilâf ile ilgili olarak bir takım kitapları aynı yıllarda yazdı. Bu kitaplardan bazılarını, bu cümleden "Basît", "Vecîz" ve "Hulâsâ"yı yazarken hâlâ üstadı İmâmu'l-Harameyn'in etkisinde olduğu görülüyor. Kitaplarının ismi dahi eskilerin kullandığı tanımlamalardır. Bundan dolayı daha sonraları muhalifleri, bu kitapların konularını İmâmu'l-Harameyn'in "Nihâyetu'l-Matlab" eserinden, isimleri de "Vâhidî" adında diğer bir fakihin kitaplarından aldığı eleştirisini yönelttiler.¹²⁸ Gazzâlî'den geriye kalan gençlik dönemindeki hilaf ilmi, münâzarayla ilgili konular ve cedel ilmine dair bir kısım eserlerinin de karargâh dönemine âit olması gereklidir. Bunlar, eşsiz yeteneklerini göstermeye yönelik ciddi çabalarının izlerini taşıyor.

Nişâbûr'dan çıkış ve Bağdat'a gidiş arasında geçen ve bazı kitaplarını oluşturduğu bu zaman zarfındaki ömrü, tamamen ve kesintisiz olarak Sultan'ın bu seyyar ordugâhında mı geçti? Aslında genç bir fakihin ders, münâzara, te'lif ve tasnif uğraşısı ile vezirin maiyetiyle birlikte şehirden şehre dolaşması arasında fazla bir çelişkili durum yoktur. Çünkü vezir aslında fakih ve âlimleri zaten bu işler için etrafına topluyordu. Ancak vezir Nizâmü'l-Mülk, İmâmu'l-Harameyn'in vefat ettiği 478 yılından Gazzâlî'nin Nizâmiye Müderrisi olarak Bağdat'a gittiği zamana kadar Melikşâh'ın ordusu ile birlikte genellikle sefer halindedir. Keza 479'da Sultan ile beraber Bağdat'a geldi, o yıl Melikşâh'ın kızıyla evlenen Halife ile resmî görüşmede bulundu ve ertesi yıl Sultan'a eşlik ederek Bağdat'tan İsfahan'a 483 yılında da İsfahan'dan yine Sultan ile birlikte Mâverau'n-Nehr'e gitti. Acaba Gazzâlî bu yol-

128 Safedî, el-Vâff bi'l-Vefeyât, 1/276. Ayrıca bkz. Taşköprülüzâde, Miftâhu's-Sâ'âde, 2/202, Haydarâbâd baskısı.

ORDUGÂH

culuklar sırasından Vezîr'le birlikte miydi; yoksa Vezîr Nişâbûr'a döndüğünde, onu beraberinde sadece İsfahan'a mı götürüp oradan Bağdat'a gönderdi? Bu soruya eldeki kaynaklardan yola çıkararak kesin cevap vermek mümkün değil. Fakat, Vezîr'in bu genç bilgine göstermiş olduğu ilgi, Gazzâlî'nin Nişâbûr'dan karargâha gittikten sonra zamanının çoğunu Vezîr'in huzurunda geçirmiş olması gerektiği düşüncesini akla getirmekte. Aynı süre zarfında, Vezîr'in sistemi içerisinde değeri ve Vezîr'e yakınlığı öyle bir düzeye ulaştı ki, Vezîr ve Sultan tarafından Halîfe'nin yanına elçi olarak gitti; yıllar sonra Horasan uzlet ve inziva günlerinde bir takım anılar anımsadığı görevde...

Vezîr'in sistemi ile varolan bu ilişki ona, bir yandan asrin meşhur âlimleriyle haşır neşir olma imkânı, bir yandan da geçim derdi olmadan zamanının çoğunu mütalaa ve telif ile geçirebilecek kadar mâli imkan ve ortam sağlayabilirdi.

Gerçekten onun değerini Vezîr'e ve Sultan'a gösteren de bu sürekli irtibat idi. Bu durum, genç olmasına rağmen onun, Ebû İshâk Şirâzî ve Ebû Nasr Sabbağ gibi asrin büyük âlimlerinin üstlendikleri bir görevde getirilmesini sağladı. Ebû Hâmîd'in dünya düşkünü kimselerin kıskanmasına sebep olan mevki ve görkemi bu yıllarda söz konusu oldu.

Bağdat'a girişi sırasında değeri beş yüz dinarla ifade edilen pahalı elbiseler giymesi, süslenmiş bir bineğe sahip olmasından, Sultan ve Vezîr'in maiyetinde yıllarca mevki ve üstünlük peşinde koşmuş olması gerekir şeklinde bir çıkarsama yapılabilir. Bütün bunlar bir yana, sonraları gerçekleşen Bağdat'tan ayrılışı ve medrese ehli fakihlerin makam ve büyülükk hırsından duyduğu nefret ve üzüntüyü yansitan medreseden kaçışı bundan rahatsız olduğu içindir. Onun bu kaçışı, dünyalık makamı mevkii peşinde olanlarla uzun süreli sohbet ve hayır neşir olma geçmişinden kaçmadır; Nizâmiye'de kısa süren müderrisliğinden değil.

Ebû Hâmîd her halükârda, sahip olduğu o aydın vicdan, mânevî derinlik ve takva özlemi ile Nişâbûr'u karargâha gitmek

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

üzere terk ettiği andan itibaren kendi vicdanında hareketinin değer ve gerekliliğine dair derin ve sessiz bir çatışma hissetmiş olmaliydi. Bununla birlikte eğer o yıllarda henüz şöhret ve mevki peşinde bir genç olmasaydı belki de bu yolculuğa çıkmaya asla razi olmayacaktı. Kendi şatafat ve görkemleri uğruna onu şehirden şere sürükleyen Sultan ve vezîrinin otorite sistemi, gerçek dindar ve takva ehli için bir yaşıma, zulüm ve haksızlık düzeninden başka bir şey değildi. Elbette mevki makam düşkünlüğünü benliklerinden silip atan kişiler, Büyük Vezîr'i, zâhid ve takvalı görünme çabalarına rağmen "zâlim" olarak niteliyorlar ve eğer çok iyimser bakıyorlarsa "zâlimlerin en iyisi" şeklinde vasıflandırırlardı.¹²⁹ Ancak dizginlenemez mevki arzuları henüz doyuma ulaşamamış olan ve Tûslu vezirin himayesini, idealler dünyasının tamamını fethetme anahtarı olarak gören Tûslu genç fakih, Nizâmiye'de Nizâmü'l-Mülk'ün oğulları, yakınları ve adamları tarafından sürdürülen haksızlıklara aldırmayabilir ve şüphesiz o dönemde sessiz, sönükk ve sindirilmiş itirazlara kaynaklık teşkil eden zulümleri görmezlikten gelebilirdi. Keza Vezîr'in ve Sultan'ın, yönetim alanında birliği sağlamak için yaptıklarını ve genellikle haksızlık, zulüm ve yağmalamalarla yapılan bu hareketleri önemsiz sayabilir, Vezîr'i de emirlerine her türlü karşı çıkışın câiz olmadığı "ulu'-l emr" olarak görebilirdi.

129 Tecârubu's-Selef, 277



IV. BÖLÜM

BAĞDAD NİZÂMIYESİ'NDE

Ebû Hâmid Gazzâlî, Hicrî 484 yılının Cemâziye'l-evvel ayında Nizâmiye Müderrisi olarak İsfahan'dan Bağdat'a geldi. Vezîr Ni-zâmü'l-Mülk, İsfahan'dan Bağdat'a müderris olarak Gazzâlîyi gönderdiği zaman yazdığı fermanda onu "Zeynu'd-Dîn ve Şer-efu'l-Eimme" ünvanlarıyla anıyordu. Bu lakap, o günlerde otuz dört yaşındaki bir bilginin gururunu okşayıcı olabilirdi ve Gazzâ-lî bu yıllarda böyle lakap ve teşrifatlara, hatta bir edip ve kâtib olan ve daha sonraları vezîrlik makamına getirilen Enûşirevân bin Hâlid ile kavgaya girişecek kadar önem veriyordu.¹³⁰ Sürme-leri, altın süslemeli ipek elbiseleriyle ile onun mevkii ve ihtişamı bu sıralarda vezîrlere yaraşır bir nitelikteydi. Bu celâl, görkem ve azamet, Gazzâlîyi avamın gözünde muhtemelen feikalâde muhteşem gösteriyordu; ama şehrin dindar, zühd ve takva ehli-ni rahatsız ediyor ve hem de Bağdat fakihlerinin kıskançlık ve öf-kesini ona karşı körüklüyüordu.

Şehrin fakihleri arasında o sıralarda vâliler gibi ipek elbise ve altın yüzük kullananlarvardı ve görkem, haşmet ve büyülüklük gösterme alanında fiyaka satan serkeşlerle rekabete girişirlerdi. Fakat bunlar avam nazarında gîpta edilen, heybet ve değere sahip olsa da havassın gözünde şüphesiz nefret vericiydi. Hatta ay-

¹³⁰ el-Muntazam, 9/170

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

nı dönemde, Bağdat'ın kadısı İbn Bekrân Şâmî, Muşatteb Fergânî gibi meşhur bir fakihin şâhitliğini altın yüzük taktığı ve ipek elbise giydiği için reddediyor ve ipek elbise giyen Sultan ve Vezîr'in şehâdetinin bir tutam ot¹³¹ hakkında olsa bile kabullenilemeyeceğini açıkça söylüyordu. Keza şehrîn düşünen zihni açık insanları, fakîh ve âlimlerin bu büyütlenme ve görkemini, ilmin gerileme ve çöküşünün bir belirtisi olarak görüyorlardı.

Ama Bağdat bu dönemde şöhret ve mevki peşinde olanların pazar yeriydi. Hârûn ve Mu'tasım dönemlerinin azamet ve görkeminden, o günkü Bağdat Halîfesi için geriye bir şey kalmamış olsa da sembolik halifelik kurumu, bin bir gece Bağdat'ından hâtıraları hâlâ korumaktadır. Gazzâlî'nin hilâfet merkezine gelişte, uzak yerlerden gelen ziyaretçilerin bu şehrîne karşı göstermiş oldukları o şevk ve heyecanı göstermediği bir gerçektî. Ve bu yolculuk esnasında onun ilgi ve eğilimlerinin, daha çok medrese ehlîlinin gelenekleri, asrın fakîh ve âlimlerinin sohbetlerinin etkisinde olduğu görülüyor. Bu etki kendisinden sonra bile orayı görenleri, benzer vasıflandırmalara yönelik olmamaya kadar sıradanıdır. Örneğin Gazzâlî'nin vefatından yıllar sonra bu büyülü şehri ziyaret eden bir şairin, Bağdat'ı "Büyük Cennet", Dicle'yi de "Kevser misali" diye nitelemesi¹³² veya kendisinden bir asır sonra buralara gelen Endülüslü bir ziyaretçinin "Geçmişlerden kalan hayâlî manzara" olarak görmesi gibi.¹³³ Ancak onun için Bağdat, arzuların diyârı ve kendisinin ve babasının Tûslu bir fakihin ün ve şöhreti için sürekli taşıdıkları bütün hayallerinin ger-

131 A. g. e., s. 96

132 "Ruhlar ki kapısından geçtiler

En büyük cenneti ona yazdırılar

Bir ırmaktır ki kevseri adâlettir

Suyu selsâl (cennetteki tatlı su) ve selsebil (cennetteki tatlı ve akıcı su)dır." Tuh-fetu'l-Hârakeyn, Hâkâñî, Dr. Yahya Karîb baskısı, Tahran 1333 Hicrî-Şemsî, sayfa 100-103

133 Rîhle, İbn Cubeyr, Bağdat, 1937, s. 172

BAĞDAD NİZÂMİYESİ'NDE

çekleşmekte olduğu yerdi. Bağdat aslında bu dönemde, hâlâ İslâm bütün güçlerin sembolik (ad olarak) merkezi sayılmakla kalmamakta; aynı zamanda İslâm dünyasının fikrî ve ilmî hareketlerinin gerçek merkezi durumunda bulunmaktaydı.

Şehir iki bölümdü. Dicle, billur bir duvar gibi doğu ve batıyi birbirinden ayıryordu. Köprüler iki yakayı birbirine bağlıyordu. Horasan-İsfahan yolcusunun şehre girdiği taraf olan doğu yakası, o dönemde çok mamûr ve görkemliydi. Hilâfet sarayları, eşrafın bağ, bahçe ve binâları burada yer alıyordu. Batı kısmında meşhur Kerh mahallesi yer almaktaydı. Orada Şîa tâifeleri, hilâfete muhâlefet ocağını açık veya gizli hâlâ yanık tutmaktaydılar. Şehrin birçok mahallesi vardı ve her biri ayrı bir şehir durumundaydı. Kayıklar karşından karşıya geçmenin temel vasıtası idiler ve onların sürekli gidiş gelişleri nehrin kıyısındaki ve doğu ile batıdaki mahalleler arasında ulaşımı sağlıyordu. Kayıklar dışındaki araç ise köprülerdi. Şehrin havası hoş ve ferahlatıcıydı. Halkın çoğu o devirde Bağdat'ı bir yeryüzü cenneti olarak tanımlıyordu.

Gazzâlî, Nizâmiye müderrisi unvanıyla Bağdat'a geldiği zaman, bu "İslâm halifeleri şehri" aslında Selçuklular'ın elindeydi. Halife'nin vezîri, Nizâmü'l-Mülk'ün bir işâretiyle azledilir veya atanındı ve Melikşâh Bağdat'ın asıl sultani gibi şehrde girerdi.

Hatta, İran padişahlarına âit âdet ve gelenekler, Selçuklu Sultanı ve Vezîri ile birlikte bu halife başkentine girdi. Keza Gazzâlî'nin Bağdat'a gelmesinden birkaç ay sonra Melikşâh aynı yılın Ramazan ayında Vezîr ve görkemli bir alay ile birlikte şehrde gelip ertesi yılın Safer ayına kadar orada kaldığında, "Sede" şenliklerini Bağdat'ta eşsiz bir ihtişam ve tantana ile düzenledi. Sultan ve Vezîr'in bu sırada Bağdat'a gelişinin, her yerde karşılaşlıklarında Vezîr ve Sultan'ın sevgi ve iltifatlarına mazhar olan Gazzâlî için ne kadar imtiyaz ve itibar kaynağı olduğu tahmin edilebilir.

Bir İran geleneği olan Sede bayramı da, Horasanlı bir fakih olan Gazzâlî'nin Bağdat'ta her zamankinden daha çok parmakla

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

gösterilmesine vesile olmuştu. Bu Sede şenliği sırasında, kayak ve sandallarda yakılan mum ve meşaleler, geceleyin Dicle'yi eşsiz bir güzelliğe büründürüyordu. Nehrin iki yakasında çeşitli oyun ve gösteriler düzenlendi. Vezîr Nizâmü'l-Mülk devlet erkânı ile birlikte göz kamaştırıcı heybet ve şatafatla bütün bu merasimlere katıldı. Hatta, yangın, hırsızlık ve kargaşalardan dolayı genelde fâkırlık ve isyanın tuzağındaki bu şehirde böylesine oyun ve eğlenceyi kayıp ve haksızlık olarak gören şehrin mütedeyyin insanları bile bu macerada unutulmaz bir geceye şâhit oldular.¹³⁴ Şehrin görkem ve şatafatı, bugünkü, şöhret peşindeki genç Nizâmiye fâkıhi ve müderrisi için iç ferahlatıcıdır. O, bu yeni görkem ve azametin kaynağı olan Selçuklu sarayı ile ilişkî içinde olmaktan gurur duymaktaydı. Bütün bunlarla birlikte, bilgin ve fâkihlere yaraşır ün ve şan arayışında olan onun için, bu görünür güzelliklerin ötesinde, Bağdat mânevî bir çekiciliğe sahiptir. Bu câzibe, şehrin kütüphaneleri, medreseleri, câmileri ve ilim meclisleriyle ilgilidir.

Şimdi müderris olarak oraya geldiği Nizâmiye Medresesi, onun nazarında genç bir fâkihin şu anda ayak basmakta olduğu tüm arzularının erişilemez zirvesidir. Bu medrese ve İsfahan, Belh, Nişâbûr ve diğer yerlerde Nizâmü'l-Mülk tarafından yapılan ve hepsi Nizâmiye diye anılan medreseler, şöhretinin aksine İslâm dünyasında oluşturulan ilk medreseler değildi. Fakat, büyük Vezîrle irtibatı ve kuruluşunda güttüğü özel siyâset, Nizâmiye'ye özellikle de Bağdat'takine eşsiz değer ve ün kazandırdı.¹³⁵

Bağdat Nizâmiyesi, Hilâfet merkezine yaraşır görkem ve büyülüğe sahipti. Hatta, bir asır sonra otuza yakın büyük medresenin yer aldığı Bağdat'ta, Nizâmiye, hepsinden daha büyük görüyordu.¹³⁶ Vezîr'in büyük paralar harcayarak yaptırdığı med-

134 el-Muntazam, 9/57-58

135 Subkî'nin dediğine göre, talebelerin belirli bir ücret ödediği ilk medrese Nizâmiye'dir. Ama elbette İslâm tarihindeki ilk medrese değildir. Subkî, Tabakât, 3/137

136 Rihle, İbn Cubeyr, 1937 Bağdat basımı, s. 183

BAĞDAD NİZÂMİYESİ'NDE

rese, Bağdat'ın doğu yakasında yer alıyordu ve Vezîr Nizâmü'l-Mülk, çevresinde geniş pazar yerleri ve kervansaraylar yaptııp medreseye vakfetmişti; daha birçok emlak, dükkan ve hamam ile birlikte. Medresenin kuruluşunda yeni olan unsur, Vezîr'in özel himaye ve ilgisiydi. Vezîr orayı siyâsî hedefi durumunda olan bir amacın gerçekleşmesine yönelik bir merkez haline getirmiştir. Aslında o dönemde Selçuklular'ın birliğini ve Bağdat Halîfesi'nin gücünü tehdit eden faktör, Nizâmü'l-Mülk'e göre görünmeyen; ama giderek çoğalan İsmâîlîye hareketiydi. Vezîr bu konudaki tedirginliğini "Siyâsetnâme"de açık seçkin bir şekilde açıklamıştır. Görüldüğü kadariyla Vezîr, Nizâmiye medreselerini bu fırkaya karşı mücâdele alanında en etkin ve kalıcı çaba olarak telakki ediyor ve bundan dolayı, bu yolda harcanacak her türlü serveti, ordunun takviyesi ve ülkenin gelişmesi uğruna harcamış gibi âcil ve hayatı önemi haiz olarak algılıyordu.

Medrese, hem düzenli bir kütüphaneye ve hem de hastaneye sahipti. Ayrıca, İslâm dünyasının her tarafından gelen talebelere oda ve belli miktarda maaş veriliyordu. Medresenin kütüphanesi de genişlik ve büyülüklük açısından Nizâmiye'nin şanına yaraşır durumdaydı. Kitaplarının çeşitliliği de memurlarının meşhur edipler arasından seçilmesini gerektiriyordu. Ediplerin görevlendirilmesi, edebiyat ilminin eğitimini alırken her bir ilim dalından bir şeyler almalarından ve kütüphane memuru için daha çok hazırlıklı olmalarından kaynaklanıyordu. Nizâmiye kütüphane memurlarından Ebû Yûsuf Isferâyînî (ölm. 498) aslında çok değerli bir edip sayılıyordu. Diğer bir görevli Ebû Zekerîyya Hatîb Tebrîzî (ölm. 502) de edebiyat alanında birçok eser vermiş, bu cümleden Mütenebbî ve Ebû Temmâm'ın divânına şerhler yazmıştır. Nizâmü'l-Mülk, asıl bir davranış ile, medresede dahi şarap içmekten ve başkalarıyla âlem yapmaktan kaçınmayan bu ünlü edibi İslah etti. Rivâyete göre, medrese bekçileri Hatîb Tebrîzî'nin geceleri kütüphanede şarap içtiğine ve güzellerle âlem yaptığına dair Vezîr'e rapor verdiklerinde Vezîr, sadece onun aylık maaşını artırdı

ve Şeyh'in, masrafları çok olduğu için aylığını biraz artırdığına daır bir mesaj gönderdi. Şeyh, Vezîr'in gece işaretlerinden haberdar olduğunu anladı ve bu davranışlarını terk etti.¹³⁷ Daha sonraları medresenin kütüphanecisi olan Gazzâlî'nin gençliğindeki ders arkadaşı Ebû'l-Muzaffer Ebiverdî (ölm.507) de güçlü bir edib sayılıyordu; tarih ve nesebler alanında te'lifleri vardı. Bu kütüphanecilerin de medresedeki hocalar ve talebeler gibi hem münasip bir evi ve hem de belirli aylıkları vardı. Kütüphane kuralları hakkında kaynaklarda doğru dürüst bilgi yoksa bile, bir asır sonra, Yâkût Hamevî'nin Merv şehrindeki kütüphaneler hakkında söylediklerinden ve orada bazen iki yüz cilt kadar kitabı emânet olarak alabildiğini, bazıları için hatta rehin olarak para bırakmadığını belirtmesinden kütüphanelerin sağladığı kolaylıklarını anlamak mümkün.¹³⁸ Nizâmiye Kütüphanesi'nin kolaylıklar ve imkan açısından Halîfe Nâsır (575-622) döneminde hatta Nâsırî Kütüphanesi'nden daha iyi¹³⁹ durumda olduğu dikkate alınırsa, Vezîr Nizâmü'l-Mülk ve oğullarının, vezîrlik döneminde nasıl parlak bir durumda olduğu anlaşılıyor.

Medresede câmi de vardı ve vaazlar verilirdi, vekil ve yardımcılar vasıtasiyla öğrencileri telkin ve tekrara yöneltten müderrisler dışında medrese vaizleri de şeriat ilminden ibaret olan ilmi, halkın arasında yaygınlaştırıyordu. Bu faaliyetler, avam ve havassın Bâtinilik propagandasına yönelikmesine engel teşkil ediyordu. Müderrisler, özel önem ve konuma sahiptiler ve yüksek maaşla vezîr, sultan veya halîfe tarafından atanırlardı.

Gazzâlî müderris olarak geldiğinde Nizâmiye meşhur bir medrese idi. Bina Hicrî 459 yılında, Gazzâlî henüz dokuz yaşında iken yapılmıştı. Kısa sayılabilecek geçmiş öylesine parlak ve meşhur isimlerle anılıyordu ki, hatta eski ustâd ve müderrislerinin isminin hâtırası bile genç fakihî haya ve gurura boğuyordu. Ken-

137 Tecâruba's-Selef, 270

138 Mu'cemü'l-Buldân, 5/114

139 Tecâruba's-Selef, s. 334

BAĞDAD NİZÂMÎYESİ'NDE

di ismi, şimdi otuz üç yaşında iken, Ebû Nasr Sabbağ ve Ebû İshâk Şirâzî gibi büyük ve ölümsüz isimlerle yan yana geliyordu ve bu da onda iftihar ve hoşnutluk hissini uyandırıyordu. Onu en çok heyecanlandıran nokta ise o sırada Ebû İshâk Şirâzî'nin tahtına oturmak üzere gitmekte olduğunu düşünmesi idi.

Hâce Nizâmü'l-Mülk, bu Nizâmiye Medresesi'niaslında Gazâlî'nin onu Nişâbur'a geldiği zaman tanıdığı Ebû İshâk için yaptırdı. Ebû İshâk ise sahip olduğu takva ve şüpheli her şeyden kaçınma hususiyetinden dolayı ilk başta orada ders vermeyi kabul etmedi.¹⁴⁰ Rivâyete göre, halk ve talebelerin Ebû İshâk'ın dersini dinlemek için toplandıkları açılış günü, Vezîr de geldi ve Ebû İshâk'a gelip ders başı yapması için birini yolladı. Ebû İshâk gelmedi ve Hâce Vezîr, Bağdat'ta ilim ve takvası ile meşhur olan başka bir Şafîî fakîhi onun yerine atamak zorunda kaldı. Atanan yeni fakîh, Ebû Nasr Sabbağ'dı. Bu ders halkası yirmi günden fazla sürmedi; Ebû İshâk, Vezîr'in ısrarları sonucu burada ders vermeyi kabullendi. Bununla birlikte, namaz vakti gelince oradan ayrılır ve civardaki bir câmide namaz kılardı ve sıkça: "Duyduğuma göre, medrese binasının çoğu malzemeleri ve araç gereçleri gasp edilmiştir." derdi.¹⁴¹

Ebû İshâk, fıkıh konusunda eşine az rastlanır derinlik ve yeteneğe sahibti ve münâzarada onu alt edebilen kişi çok az çıktı. İhtilaf konularında yani Şafîî ve Ebû Hanîfe'nin üzerinde ihtilafa düştükleri konularda özellikle ona yetişebilecek kişiye nâdiren rastlanırdı. Rakibi Ebû Nasr Sabbağ bir defasında: "Eğer Şafîî ile Ebû Hanîfe arasında ihtilaflar olmasaydı Ebû İshâk için ilim diye bir şey kalmazdı." demişti. Bu yüzden Ebû İshâk, ilminin sadece bu ihtilaf konularıyla sınırlı olmadığını göstermek için "Mezâhib" kitabını yazdı.¹⁴² İlmî derinliği bir yana, Şeyh zühd ve takvası ile de ün salmıştı, bundan dolayı halkın nezdinde saygın-

140 Subkî, Tabakât, 3/231

141 İbn Hallikân, 1/396-397

142 Subkî, Tabakât, 3/92

lia sahipti. Şöhretine ve sahip olduğu ilmî haysiyetine rağmen sâdelik ve mütevazılığı düstur edinmişti; pahalı olmayan elbise giyer, genellikle az ve sâde yiyecekler tercih ederdi. Halkın tevecühünden dolayı kendisine olağanüstü saygı gösteren güç ve iktidar sahiplerine değer vermez, ilgisiz davranırdı. Vezîr'in isteği üzerine asrin fakihleri, Vezîr'in doğru itikad taşıdığını dâir şehâdetnâme, güven te'yidnâmesi yazdırıldı. Onun da bu konuda bir şey yazmasını istediklerinde sadece şu cümleyi yazdı: "**Vezîr Hüseyin zâlimlerin en iyisidir.**" Rivâyete göre, Vezîr bunu görünce ağladı ve "**hiç kimse ondan daha doğru yazmadı.**" dedi.¹⁴³ Halîfe'nin elçisi olarak Nişâbur'a gelmesi, aslında halkın hatırları içindi ve Halîfe Muktedî ve halkın İbnu'l-Leys'den Horasan yönetiminin Halîfe nezdindeki Vezîr'e duydukları rahatsızlıklarını ve şikayetlerini Sultan'a iletmeye gelmişti. Elbette bu sefer sırasında Sultan ile yaptığı müzâkerelerde, Sultan'ın kızını Halîfe'ye istemeyi başarmıştı. Bu evlilik sonucu Ca'fer bin Muktedî dünyaya geldi ve daha sonraları Sultan Melikşâh, onu Halîfe'nin veliahdı yapmaya çok uğraştı.

Horasan yolculuğu esnasında İmâmu'l-Harameyn ve bütün halk kesimlerinin Ebû İshâk'a fevkâlâde saygı ve hürmet göstermeleri, genç Gazzâlî üzerinde önemli etkiler bıraktı. Halîfe ve Sultan'ın değer verdiği, saygı gösterdiği, halkın tapınırcasına sevdığı büyük ve ünlü bir fakîh, onun için ideal bir örnekti. Ebû İshâk'ın 476 yılında vefat etmesi, Bağdat Nizâmiyesi'nin görkemli günlerini sona erdirmiştir. Post kavgası, birkaç yıl içerisinde Dâru'l- Hulefâ'nın bu büyük medresesinin muhteşem geçmişinden geriye bir şey bırakmamıştı.

O sırada Bağdat'ta bulunan Vezîr'in oğlu, Ebû İshâk Şirâzî'nin yerine Ebû Saîd Mütevelli'yi getirdi. Ebû Saîd meşhur fakihlerden di; ama bu seçimi beğenmedi ve İbni Sebbağ'ı onun yerine müderrisliğe atadı. İbni Sebbağ'ın ders vermesi de uzun sürmedi. Ebû Saîd, onun aleyhine kıskırtmalarda bulunduğu için görevden alın-

¹⁴³ Tecârûbu's-Selef, s. 277

BAĞDAD NİZÂMÎYESİ'NDE

dî ve çok geçmeden vefat (Cemaziye'l-evvel 477) etti. Ebû Saîd'in dönemi de çok kısa sürdü ve o da ertesi yıl Şevval ayında vefat etti.

Hâce Nizâmü'l-Mülk, bir süre sonra, meşhur bir fakîh olan ve Fîkih'ın yanı sıra Usul, Cedel, Nahiv ve Gramer alanında da güçlü olan Buhara eşrafından Ebu'l-Kâsim Debbûsîyi Nizamiye müderrisi olarak Bağdat'a gönderdi. Gazzâlî'nin bu Debbûsî ile ilgili ilginç bir anısı vardı. Debbûsî bir gün Nişâbûr'da İmâmu'l-Harameyn ile münâzaraya girdi ve İmam'ın talebeleri sözleriyle onu incittiler. Daha sonra İsfahan'da karşı karşıya geldiler, bu kez o, İmâmu'l-Harameyn'i talebelerinden dolayı azarlamış, münâzâra sırasında İmâm havlu atınca, Debbûsî onun talebelerini "ısrıcı köpekler" diye tanımlamıştı. Bu meşhur ve ün salmış fakîhin Nizâmiye'deki tecdîs hayatı da sadece üç yıl sürdü ve 482 yılında burada vefat etti. Hâce Nizâmü'l-Mülk, Debbûsî'nin vefatından sonra, ilk olarak Ebû İshâk Şirâzî'nin eski talebelerinden Ebû Abdullâh Taberîyi medresenin baş müderrisliğine getirdi ve çok geçmeden Ebû Muhammed Abdulvehhâb Şirâzîyi bu iş için Bağdat'a yolladı. Hiçbiri Vezîr'in beklediği şöhreti elde edemedi. Sonunda işin ortaklaşa yürütülmESİ ve her birinin birer gün arayla ders yapmaları kararlaştırıldı.¹⁴⁴ Fakat ihtilaflar ve özellikle de Nizâmiye Müderrisi'nin Bağdat'ın bütün büyük fakihlerince kabul görmesi gerektiğine dair anlayış, buraya önem veren Vezîr için tedirginlik kaynağı oluyordu. Bu arada Tûslu otuz dört yaşındaki genç bir fakih olan Ebû Hâmid Gazzâlî'nin Ebu'l-Kâsim Debbûsî gibi birisinin ölümünden iki yıl sonra Bağdat'a gelip Nizâmiye Medresesi'nin eski şöhretini ve etkinliğini yeniden ihyâ edebileceğini, eski şânına bir kez daha kavuşturabileceğini çok az kişi tahmin edebilirdi.

Hitâbeti, beyan gücü, otoriter kişiliği ve karizması genç fakihin Bağdat'ta çok erken meşhur olmasını ve beğenilmesini sağ-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ladi. Vezîr'in özel himâyesi ve karargâhtaki ikameti sırasında Bağdat ulemâsı, ekâbiri ile tanışıklık ve dostluk kurmuş olması da bu şöhret ve kabullenmeyi sağlamada kolaylık sağlamış olabilir. Gazzâlî'nin Nizâmiye dersleri büyük bir ilgi ve beğenî ile karşılandı. Kısa sürede dört yüzün üzerinde talebe-fakîh onun ders halkasına katıldı. Hatta Hanbelî âlimler, örneğin Gazzâlî'den on sekiz, on dokuz yaş daha büyük olan İbni Akîl ve Ebu'l-Hattâb gibileri, onun derslerinden istifade için gelirlerdi. İfâdele-rindeki fesahate ve geniş bilgisine hayret ediyorlardı.¹⁴⁵ Kendisiyle çeşitli oturumlarda münâzara da yapmış olan böyle yaşılı fakihlerle ilişki içerisinde olsa da, Gazzâlî'nin sahip olduğu kıvrak zekâsı ve uyanıklığı, onu rakiplerinin elinde oyuncak olmaktan kurtarıyordu.

Bağdat'a gittiği ilk günlerde fakihler yanına geldiler ve eski-den beri süregelen adet gereği, ders vermek üzere oraya gelen kişinin bir ziyafet verdigini ve dostlarla tanıştığını hatırlattılar; ay-rıca şunu ilâve ettiler: "Şimdi senin ziyafetinin de ilimdeki dü-zeyine uygun olması gereklidir."

Gazzâlî onlara şöyle dedi: "Öyleyse ziyafetin muhtevasını siz belirleyin, gününü de ben. Veya tersi..."

Onlar: "Bu ziyâfette nelerin yer alacağını sen belirle, günü-nü biz tayin edelim. Biz dâvetin, başka bir gün değil, bugün olmasını istiyoruz." dediler.

Gazzâlî: "Bu durumda, ziyâfette neler olacağı benim yet-kimde olduğu için bugün mümkün olan, sadece ekmek, sirke ve biraz da yeşillikten ibarettir." dedi.

Onlar: "Dâvette olması gerekenler tavuk, helva ve diğer şeylerdir." deyince, Gazzâlî: "Öyle ise dâvet, ancak iki yıl son-ra gerçekleşebilir." dedi.

Fakihler onunla baş edemediler ve: "Her ikisini de sen belir-

145 A. g. e., c. 9, s. 169 yine Bkz. c. 9, s. 212, Kadi Ebu'l-Huseyn Muhammed bin Ebî Ya'lâ, Tabakâtu'l-Hanâbile, c. 2, s. 258, Mısır 1952 ve Zeyl İbn Şîhâb, 1/142

BAĞDAD NİZÂMİYESİ'NDE

le tartışmada sana rakip olmak mümkün değil." dediler.¹⁴⁶

Ebû Hâmid'in münâzara alanındaki eşsiz gücü, daha çok Fîķîh, Usûl ve Kelâm konularında kendisini gösteriyordu. Nizâmiye fakihleri, Ebû İshâk'ın ölümünden sekiz yıl sonra onun kürsüsünde genç bir fakihle tanışıyorlardı; Ebû İshâk'ın Nizâmiye'deki görkemli ders hâtirasını yeniden canlandıracabilecek biriydi bu. Onun ders halkasına katılanlar, tatlı ifâdelerini ve eşsiz zekâsını her türlü övgüye değer buldular;¹⁴⁷ ders meclisleri giderek ün ve ihtişam kazandı.

Şöhreti ve ünü bu medrese hocalığı yıllarında sınır tanımada tüm İslâm dünyasına yayıldı. Hatta Mağrib'de Yûsuf bin Taşfîn, muhâliflerini etkisiz hale getirmek, lâyik olmayan komutan ve emîrleri görevden almak için aşırın ünlü fakihlerinden fetva araya girdiğinde, kendi iktidarı alanında meşhur olan Endülüs'ün ünlü kadılarının yanı sıra doğunun bu meşhur fakihinden de fetvâ isteme gereği duymuştı.¹⁴⁸ Bağdat'a gelişinin üzerinden birkaç yıl geçmekte olan Gazzâlî, bu konuda fetvâ yazdı. Doğuda yer alan bu Şafîî fakihin fetvâsının Kuzeybatı Afrika ve Güney Avrupa'da Yûsuf bin Tâşfîn için muhâliflerini azletme alanında etkili bir kaynak olabilmesi, başlı başına Bağdat Nizâmiyesi yeni müderrisinin doğu ve batıdaki olağanüstü şöhretini gösteriyor.

Bir rivâyette deniliyor ki, aynı yıllarda Mağrib/Fas Mehdîsi ibni Tûmert, Bağdat'ta onun huzuruna gelip "Sirru'l-Âlemîn" kitabı kendisinden okudu. Fakat bu rivâyeti kabul etmek mümkün değil; çünkü "Sirru'l-Âlemîn" kitabı Gazzâlî'ye âit olma-

146 Subkî, Tabakâtu's-Şâfi'îye, 4/113

147 el-Muntazam, 9/59

148 Gazzâlî bu fetvayı Bağdat Nizâmiyesi'ndeki müderrisliğinin sonrasında vermiş olmalı. Haberin aslı için bkz. ibn Haldûn, 6/187, Mısır 1284. Bu sözün yayılış tarihî hakkında Goldziher, ibn Tûmert kitabında (11-12) Nizâmiye'deki tedris yıllarının son dönemlerinde olmalı demektedir. Özellikle bu noktada tereddütleri vardır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Bedevî, Müellefâtu'l-Gazzâlî, 44-46

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ması ve sonraları ona mal edilmiş¹⁴⁹ olması bir yana, İbni Tûmert de yalnızca Hicrî 500'den sonra doğduğu memleketten ayrılmış ve Şam ve Irak'a gelmiştir. Gazzâlî ise, bundan yıllar önce Şam ve Irak'tan dönmüştür, Horasan'da yaşamaktadır.¹⁵⁰ Binaenaleyh bizatihî bu rivâyetin bu denli yaygınlık kazanması bile, Gazzâlî'nin Nizâmiye derslerindeki şöhretinin, dünyanın her tarafına yayılmış olduğunun bir göstergesidir.

Bağdat Nizâmiyesi'nde müderrislik yapmak, sürekli inceleme, tartışma ve araştırma gerektiriyordu. Ayrıca münâzaralarda üstünlük ve başarı elde etmek, mantıkta ve hatta felsefede birikim sahibi olmayı gerektiriyordu. Bununla birlikte Fîkîh ve Kelâm çevrelerinde, felsefededen o kadar nefret duyuluyordu ki, Nizâmiye fakih ve müderrisinin fikirlerinde ve sözlerinde, felsefeye tanışık olduğu hiçbir şekilde açığa çıkmamalı ve anlaşılmamalıydı.

Genellikle Ebû Hâmid'in derslerine katılan ve bazıları ondan daha yaşlı olan Bağdat'ın bu üç yüz ve dört yüz ünlü fakihî arasında, şüphesiz Horasan fakihini sınamaya ve hatta tuzağa düşürmeye gelenler devardı şüphesiz. Zira, ondan önceki Nizâmiye müderrislerinin de başları, sürekli tahrikler ve komplolarla dertte değil miydi? Hatta meşhur bir Hanbelî fakihî olan ve o günlerde Gazzâlî'den yaklaşık 20 yaş daha büyük olduğu halde onun derslerine devam etmekte olan İbni Akîl, bu tür tahrikler sonucu Mu'tezîlî eğilimler taşımakla itham edilmiş ve bir defasında Bağdat ulemâsı önünde hatalı olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştı.¹⁵¹ Aynı zamanda bu yaşlı, ama fevkâlâde cesaret-

149 Kitabın uydurma olmasının delillerinden biri, yazarın bir iki yerde Ebû'l-A'îl Ma'arrî'den bahsetmesi ve Ma'arrî'nin kendisine okuduğunu söyledişi şiirleri nakletmesidir. Halbuki Ma'arrî 448 yılında, Gazzâlî'nin doğumundan iki yıl önce vefat etmiştir ve görüşmüştür olmaları mümkün değildir. Daha fazla bilgi için bkz. Bedevî, Müellefâtû'l-Gazzâlî, 271-272

150 İbni Tûmert ve Gazzâlî ile görüşmesi hakkında bkz. yazarın "İbni Tûmert, Mehdiyi Mağribî" adlı makalesi, Mecelle-i Danişgâde-i Edebiyât ve Ulûm-i Însânî, Meşhed, 7. yıl, 4. Sayı, 1350 hicri-şemsî.

151 İbni Şîhâb, Kitâbu'l-Zeyl alâ Tabakâtu'l-Hanâbile, 1/142, Mısırlı, 1953

BAĞDAD NİZÂMÎYESİ'NDE

li ve açık sözlü Hanbelî vâizin, bu yabancı ve nispeten genç Şâfiî fakihin ders halkasında bulunuyor olması, onun dostları için korku ve tedirginlik kaynağı olmaliydi. Bu meşhur fakih ve vâiz bir defasında Bağdat'ta Nizâmü'l-Mülk'ün karşısında cesurca sözler söyledi ve gidip normal zamanlarda padişahların bile huzurunda ayakta dikildikleri bu Vezîr'in yanına oturdu. Yine aynı günlerde, Bâtinîler'in Sultan'ı aralarına aldıklarını işitince ona sert bir mektup yazdı ve onlarla ilişki içinde olmaktan kaçınmasını istedi.¹⁵² Bu Hanbelî Şeyh, Ebû Hâmid'in minberi önünde oturduğunda genç Şâfiî fakihin kendisini ne derecede imtihan ortamında hissedeceği açiktır. Ebû Hâmid'in derslerine katılmakta olan diğer bir fakih olan Ebu'l-Hattâb da, Horasanlı fakihin sözlerini bahane edip, mezheplerin önde gelenleri arasında mücâdele meydanı olan bu İslâm şehrinde dışlamaktan şüphesiz bir korku duymazdı. Nizâmiye'nin genç müderrisinin ister istemez düşünmesi gereken bu konular, onu bir taraftan kesintisiz bir şekilde araştırmaya ve diğer taraftan dikkatli ve tedbirli davranışmaya zorluyordu.

Gazzâlî, Bağdat'a gelişinin ilk döneminde bazen kendisini Hâce Nizâmü'l-Mülk'ün himayesine bağımlı hissediyordu. Onun Bağdat'a geldiği yıl içerisinde Hâce Nizâmü'l-Mülk de Sultan ile birlikte Bağdat'a geldi ve altı ay boyunca Sultan ve maiyetiyle birlikte orada kaldı.¹⁵³ Sultan'ın maiyetinin bu uzun süreli ikameti, Ebû Hâmid'e, Vezîr'in himâyesini rakiplerine daha çok hissetme fırsatı veriyordu. Bununla birlikte Vezîr'in himayesine fazla güvenilemeyeceğini çok erken anladığı görülüyor.

Hâce, bu sıralarda inatçı bir ihtiyyarı ve Sultan ile Halife üzerinde mutlak bir hâkimiyete sahipti. Ama işler artık onun elinde değildi; dizginler oğullarının ve akrabalarının elindeydi. Onun elinde olsa da değişen bir şey olmayacağı bir gerçekti. Fakat, yine de kendisi şeriat kuralları konusunda daha dikkatli ve hatta

152 İbn Receb, Zeylî Tabakâtu'l-Hanâbile, 1/147

153 Târîh-i Devlet-i Âli Selçuk, 75

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

tavizsizdi. İşlerin gidişâti, Vezîr'in dikkat ve tavizsizliğinin de adâleti temin edebilme ve Şeriat'ın güçlenmesini sağlama alanında artık bir işe yaramayacağı şekilde işlemektedi. Haddi hesabı olmayan mülkü ve serveti, onun adâlet peşinde olduğu ve Şeriat'a olan bağlılığı konusunda, genç Gazzâlî dışında herkesin şüpheye düşmesine yetiyordu. Ancak, kendisinin de "Siyâsetnâme"inde rahatsız olduğunu ifade ettiği dönemin düzensizlikleri Gazzâlî'nin gözünden kaçmıyordu. Vezîr'in kendilerine karşı mücâdelede fevkâlâde sert ve acımasız davranışları bu Bâtînîler'in ilerlemesi, biraz da umumun iktidardan rahatsızlık duymasından kaynaklanmamıştı? Hâce Vezîr, yaşadığı müddetçe, Nizâmiye'nin bu genç fakihine bir evlat nazarıyla bakmıştı. Gazzâlî şöhretini ve saygınlığını bir noktaya kadar Vezîr'in desteğine borçluydu. Gazzâlî bunu hissediyordu ve belki de bundan dolayı, şöhret ve saygınlık, kendisi için biraz tatsız geliyordu. Bu şöhreti başkasının varlığına bağlı gibi görüyordu. Selçuklu topraklarında, değeri ve şöhreti olan herkesin, bunları borçlu olduğu kimseydi bu.

Selçuklu Türkmenleri devletinde bu Tûslu köylü çocuğunun elde ettikleri, Emevî halîfesi Süleyman bin Abdülmelik'in sözünü hatırlatıyordu. Bu halife asırlar önce hayretini şöyle ifade etmişti: "İranlılar bin yıl hükümrانlık sürdürdüler; ama bir an bile Araplara muhtaç olmadılar. Araplar yüz yılı bulmayan hükümrانlık sürecince bir saat bile İranlılara ihtiyaç duymadan kalmamışlardır."¹⁵⁴ Selçuklu devletinin de Hâce Vezîr'in tedbiri olmadan devam edemeyeceği ve bir gün bile ona gereksinim duymadan yapamayacağı görülmüyordu. Hatta Sultan'ın kendisi bile Vezîr'in elinde bir oyuncaktı. Sadece şehvet ve gurur ile hareket ederdi. Ancak Vezîr de bütün güç ve itibarını onun gurur ve şehvetinden alıyordu.

Melikşah'ın Vezîr Nizâmü'l-Mülk'ü babası yerinde gördüğü ve

154 Ahbâr-ı Âl-i Selçuk, 54

Bağdad Nizâmîyesi'nde

saygı gösterdiği, sadece taht ve av ile yetindiği bir gerçeği.¹⁵⁵ Fakat, servet ve şehvet söz konusu olduğunda ne Hâce Vezîr'e ve ne de Şeriat'a riayeti gerekli görmüyordu. Bundan dolayı, gerçek takva ehli olanlar, onların kurulu düzeniyle işbirliği yapmakta genellikle kaçınırlardı. Bütün işi heveslerini tatmin etmek olan Sultan Melîkşâh'ın arzuları, bazen acımasız ve insanlık dışı bir hal alındı. Onun ilginç bir hevesi de avlanmaktı. Mâverâ-ü'n-Nehr veya Kûfe çevresinde bir av sırasında vurduğu ceylanların boynuzlarından ve tırnaklarından neredeyse minâre yapılabiliirdi.¹⁵⁶ Bir defasında, avladıkları binlerle ifâde edilen bu geyik avlarında çoğu kez sahra ceylanlarını yaralayıp bırakıyordu. Öyle ki ölümünden yıllar sonra oğlu Muhammed'in Kûfe çevresinde avladığı geyikler arasında Melîkşâh'ın yarasını taşıyanlara hâlâ rastlanındı.¹⁵⁷

Mal, mülk, servet söz konusu olduğu zaman Sultan, hiç kimse den çekinmez, kimseyi dinlemezdi; hatta büyük Vezîr Hâce Nizâmü'l-Mülk'ü bile. Bir defasında az daha Nizâmü'l-Mülk'ü, binlerce dinarı işkence tehdidiyle elinden almayı öneren damadı ve rakibi İbni Ebî er-Rîzâ'nın eline terk ediyordu. Nizâmü'l-Mülk bu ölüm tuzağından kurtulmayı başarınca, Sultan'ı bu rakibine karşı öylesine doldurdu ve kuşkuya sevk etti ki, gözlerini oyup köpeklerin önüne attılar. Sultan'ın soytarısını öldürmüş olan Nizâmü'l-Mülk'ün oğluna sultanın emriyle zehir verdiler ve Sultan'ın kendisi, babasına oğlunun ölüm haberini verdi ve başsağlığı diledi. Heves, arzu ve serkeşçe hislerden oluşan Sultan'ın karakterinin Hâce Vezîr tarafından denetim altına alınması ve Şeriat'a, âdâba ve insânî hasletlere uygun hale getirilmesi gerekiyordu. Şâirlerin ve övgücülerin Vezîr'in sitâyîşle bahsettikleri yeteneği, onun Sultan'ı avucunun içine alma becerisini göstermesiydi.

Nizâmü'l-Mülk'ü, gizli açık eleştiren, yeteneklerini önemsiz

155 el-Muntazam, 9/65

156 A. g. e., 9/35 ve 70

157 A. g. e., 9/155

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

gören aynı zamanda çok sayıda zâhid ve fakih vardı. Onun ve oğullarının halkın malî üzerinde tasallut kurmasını ve diğer İslâm beldeleri üzerine ordu göndermesini beğenmeyordular. Bir kısım gerçek Müslümanlar, kendi kendilerine, Müslüman şehirlerine yapılan bu baskınlar nasıl te'vîl edilebilir diye soruyorlardı. Servet biriktirmeye olan ilgisi ve hiçbir şeyin kendisini bundan alıkoyamaması bir yana, elbette Hâce'nin dindarlığa riyâsiz bir ilgisi vardı. Ezan sesini duyar duymaz elinde ne iş olursa olsun bırakır, namazı vaktinde eda etmeye dikkat gösterirdi. Aynı zamanda halk gibi olmaya çalışır ve halkın kendisini takva ehli, saf, temiz bilmelerini arzu ederdi.

Alçak gönüllülüğü ve şefkatı umum nazarında onu genellikle saygıdeğer kılmıştı. Rivâyete göre bir akşam başkalarının da bulunduğu bir yemeğe katıldı. Kardeşi ve Horasan Emîri de oradaydılar. Horasan Emîri, bir eli olmayan adâmın biriyle aynı tabağı paylaşma durumunda kaldı. Vezîr, onun bundan hoşlanmadığını anladı ve kardeşini Emîr'in yanına gönderdi, eli kesik adamı da kendi yanına oturttu ve onunla aynı tabağı paylaştı.¹⁵⁸ Bu tür şefkat ve alçak gönüllülüklerle kendisine yakın olanları cezbediyordu.

Ayrıca, dünyadan el etek çekenleri, bilim adamlarını ve dervişleri himaye etme alanında olağanüstü bir şöhret ve sevgi kazanmıştır. Şâfiî mezhebi konusunda taassup sahibiydi ve hatta, Bağdat'ta Hanbelîler aleyhine tahriklere girişmekten ya da onların karşıtlarını himâye etmekten kaçınmadı.¹⁵⁹ Bütün bunlara rağmen, Bağdat'ta kendisine sert ve acı bir dille öğütte bulunan Hanbelî väiz Ebû Saîd bin Ebû Emâme'ye sevgi ve şefkatle davrandı. Bağdat'ta, 479 yılında bir gün Nîzâmiye'ye gitti, kitap okudu ve hadis yazdı. Diğer şehirlerde, özellikle Nişâbur, Rey ve İsfahan'da yer yer hadis nakletmekle uğraştı ve hadis râvîlerinden olmak istediğini söyledi.¹⁶⁰

158 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 8/163

159 el-Muntazam, 9/4

160 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 8/162-163; el-Muntazam, 9/36 ve 66

BAĞDAD NİZÂMÎYESİ'NDE

Halkçılık ve din düşkünlüğü ile muhâliflerinin ve kendisini eleştirenlerin ağızına altın kilit vurmaya çalışıyordu. Nizâmiye'de hadis nakletmekten, Asker'de fakih ve süfîlerle haşır neşir olmaktan, salı ve perşembeleri genellikle oruç tutmaktan ve Bağdat'a giriş sırasında askerler şehir halkını rahatsız etmesin diye orduyu şehir dışında konuşlandırmaktan dolayı Hâce Vezîr'in gönlü hoşnuttu. Ama öte yandan Selçuklu Sultanı'nın iktidarını savunma gayesiyle Müslümanların halifesinin haysiyetini ayaklar altına almaktan, Halep'ten Kaşgar'a kadar her tarafı, sadece kendisinin ve Melikşâh'ın at koşturma alanı haline getirmekten çekinmemektedi. Vezîr Nizâmü'l-Mülk bu alanda o kadar acımasız ve insafsızdı ki, Halife'nin vezîri Ebû Şuca'yı dönemin haksızlıklarını ve yapılanları sert bir dille eleştirmesinden dolayı hak etmediği bir komplot ile devirdi. Onun tek günahı şu idi: Nizâmü'l-Mülk'ün elçisi Semerkand'ın fethedildiği müjdesini bildirmek üzere Bağdat'a gelince, Halife'nin vezîri âdet üzere karşıladı, hil'at verdi, "Hangi müjde? Bunlar, küfür diyarından bir şehri mi ele geçirmişler? Bunlar, Müslüman kanı dökmeyi nasıl helal saymışlar ve onların Üzerine niçin baskın düzenlemişler?" diye sormuştur.¹⁶¹ O günlerde her yerde konuşulan Ebû Sucâ'nın bu sözleri, Nizâmiye'nin genç müderrisini bir nebze düşündürmüştür.

İlmî şöhretinin gereği ders halkalarının yanı sıra Nizâmiye'de düzenlenen ilmî sohbetlere ayrıca Halife ve Sultan'ın mahfillerine de gidip geliyordu. Aynı yıllarda bir takım olaylara şâhit oluyor ve bunlar da onu, halkın durumunu ve ahlâkını, onların yargılarının gerçek değerini düşünmeye sevk ediyordu.

Gazzâlîyi derinden sarsan bir gelişme de Vezîr Hâce Nizâmü'l-Mülk'ün 485 yılı Ramazan ayında katledilmesi ve kırk gün sonra Sultan Melikşah'ın ölümü olmuştu. Gazzâlî bir anda, he-

161 el-Muntazam, 9/56. Hâce Nizâmü'l-Mülk'ün tahrîkleri sonucu Sultan, Ebû Şuca'yı tâkir etmek için azletti; nihayet Halife, hacca gitmesine izin verdiği halde Sultan onun Bağdat'a girişine engel oldu bu konulardaki mükerrer bahisler için bkz. Subkî, Tabakâtu's-Şâfi'îye, 3/57-59

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

saplaşmak isteyenler ve muhâliflerle dolu bu netâmeli şehirde kendisini yalnız bulmakla kalmadı; Sultan'ın tahriki ile Vezîr'in öldürülmüş olabileceğini gösteren tuhaf şâyialardan, mevki, makam ve beşerî azametin boş ve neticesiz olduğuna dair izler gördü,¹⁶² dersler çıkardı.

Sultan'ın tahrikiyle Bâtinîler'in Vezîr'i öldürmüştür olmaları ihtimali, Bâtinîler'e karşı o kadar nefret duyan Gazzâlîyi, şimdi kendisini bir komplot ve suikast tezgâhi şeklinde gösteren Sultan'ın kurulu düzeni ve tezgâhi ile işbirliği yapmış olmaktan rahatsız ediyor olmalıdır. Üstelik, Sultan'ın ömrünün son günlerinde Bağdat Halîfesi el-Muktedîbillah'ı aşağılaması, tehdit etmesi ve onu çocuk yaştaki oğlu lehine hilâfet makamından uzaklaştırma-ya çalışması gibi konulara, hilâfet çevresiyle de ilişkî içinde bulunan ve hilâfet sistemine önem vermek zorunda olan bu Nizâmiye müderrisinin ilgisiz kalması mümkün değildi. Bu tecrübelerin, Nizâmiye'nin genç müderrisini, topyekün Nizâmiye'nin varlığını borçlu olduğu bir garip sistemle işbirliği konusunda tereddüte ve düşünmeye sevk ettiği görülmeye.

Gazzâlîyi halktan ve halkın red ve kabulünden büyük ölçüde meyus kılan diğer eğitici bir olay ise meşhur vâiz Erdeşîr İbâdî'nin macerasıydı. Gazzâlî'nin Bağdat'a gelişinin üzerinden iki yıl geçmeden bu "Emîr Ebu'l-Huseyn İbâdî", Mekke ziyaret dö-nüşünde (Hicrî 486) Bağdat'a geldi ve Nizâmiye'de vâizlige baş-ladı. "Sûfî" de denilen asırın bu ünlü vâizi tatlı, sıcak, içtenlikli bir konuşma üslubuna sahipti. Nizâmiye'deki vaazlarında müthiş bir izdiham oluşurdu, öyle ki medrese avlusunun yanı sıra, sundurma, odalar, saçaklar oturulabilecek her yer, dinleyici kitlesiyle dolup taşardı. Nişâbûr yıllarında onun vaaz meclislerini görmüş olan ve konuşma, beyan ve hitâbetini bilen Gazzâlî, vaazlarına dinleyici olarak katılırdı. Özellikle de vaaz, Nizâmiye'de gerçekle-şiyordu ve İmam Gazzâlî, Nizâmiye müderrisi olarak orada olup

162 ibn Hallîkân, 1/397 Ayrıca "Mülâhazâtî Der Bâb-e Târîh-i Frân Cambridge"de ya-zılmış makaleye, Mecelle-i Danişgede-i Edebiyat, 1-17/54 bakınız.

BAĞDAD NİZÂMÎYESİ'NDE

biten her şeye nezâret ederdi. İbâdî'nin sözleri, halk üzerinde derin etkiler bırakıyor, zühd, takva, tevbe ve dürüstlüğe yöneltiyordu. Vaaz meclislerindeki izdiham öyle bir sınıra vardı ki, Nizâmiye dışında, "Karâh Zafer" mahallesinde vaaz toplantısını düzenlemek zorunda kaldı.¹⁶³ Vaaz esnasında halk işini gücünü bırakıp dinlemeye gelir, ağlar, inleyip sizler ve neredeyse baygınlık geçirirdi. Halkın Horasanlı bu vâize gösterdiği ilgi ve hürmet hatta abdest aldığı suyu teberru için testilere doldurup götürmeye kadar varmıştı; onu kerâmet sahibi görüyorlardı. Bu vaaz meclislerinin görkemini bir anlamda Nizâmiye'nin ihtişamı ve parlaklığını saymakta olan İmam Gazzâlî, bu vâiz ve sûfînin şöhret bulmasından ve kabullenilmesinden gurur duymaktaydı. Ama, genelin bu teveccühü ve ilgisi, bu konuda da her zaman olduğu gibi köksüz ve sarsılır bir özellik taşıyordu. Fakihler, vâizin bazı sözlerini beğenmedi, vaaz meclisini kapattılar. Onu şehrin dışına sürdükleri zaman o hiçbir yere sığmayan coşkulu cemaat kitleinden hiç kimse onun yardımına koşmadı.¹⁶⁴

Cürcan ve Nişâbûr'daki talebelik yıllarda halkın genelinin reddine ve kabulüne bel bağlayan ve şu anda Bağdat Nizâmiye'si'nin, müderrislik kursusünde iken halkın reddini veya kabulünü bir ölçü olarak algılayan Ebû Hâmid Gazzâlî, bu macerada hal-

163 Mu'cemü'l-Buldân, Mısır basımı, C. 7, s. 41

164 el-Muntazam, 9/76. Ebû'l-Huseyn İbâdî, birkaç yıl sonra (497) Merv'de vefat etti. Oğlu Muzaffer İbâdî de vâiz idi. O da babası gibi bir süre Bağdat'ta Nizâmiye ve Tâciye medreselerinde vaaz verdi. Et-Tasfiye fî Ahvâli'l-Mutasavvifa adındaki kitabı yazdı. Bu kitap "Sûfinâme" olarak meşhur oldu. Bu kitap Dr. Gulamhuseyn Yüsuffî tarafından tashih edilerek Tahran'da 1347 (hicri şemsi)’de yayıldı. İmâdî Şehriyârî ve Kavvâmî Râzî bu Muzaffer İbâdî hakkında şiir yazmışlardır. Râhetu's-Sudûr, s. 209'da İbâdî ve İmâdî konusunda söylenenler aslında bu oğul İbâdî hakkındadır. Böylece baba ve oğul her ikisi de meşhur birer vâiz imişler, her ikisi Bağdat'ta vaaz vermiş, her ikisi de Bağdat'ta önce ilgi görmüşler ve ardından muhalefetle karşılaşmışlar. Bağdat'ta vâizler, zayıf hadis kullandıkları gereğiyle özellikle Hanbelîler tarafından eleştirilirlerdi. Bkz. İbnu'l- Cevzî, el-Muntazam, 9/221-222

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

kın beğenip beğenmemesini önemsiz olarak görmekte veya bu-nu bir sorun olarak algılamakta haklı değil midir? Bundan önce, sahip oldukları ihtişam ve itibarın, kendi şahsiyetlerinden kay-naklandığını sanan bir çok kişi yanılmaktaydı. Zira aslında bütün bu itibarı, kendi ilim ve faziletlerine değil, Vezîr'in ve Sultan'ın himayesine ve Halîfe'nin kollamasına borçluydular. Ama şimdi bunlara dahi sırtını yaslayamazdı. Çünkü Bağdat'a gelişinin üzerrinden bir yıl geçmemişken ne Hâce Vezîr kalmıştı ve ne de Sul-tan. Vezîr ve Sultan'ın elinde bir oyuncak olmaktan öte bir an-lam ifâde etmeyen Halîfe ise onun için nasıl bir ahlâkî dayanak olabilirdi?

Bütün bunlara rağmen, Halife'nin bu genç müğerrise göster-diği saygı onun için fazla önemli olmasa da, umum nezdinde önemsiz değildi. Bu hürmet, onu, genellikle kendisini çekeme-yen iddia sahiplerinin elinde oyuncak olan avamın incitmelerin-den ve yermelerinden koruyabilirdi. Halîfe'yi özellikle bu günler-de avamın nezdinde saygıdeğer kılan sebep, Sultan'ın ömrünün son günlerinde ona karşı savurduğu tehditleridir. Sultan'ın bek-lenmedik bir zamanda ölümünü halifenin bedduasına bağlayan insanlar da vardı. Bu Halîfe'nin, hilâfeti süresince Selçuklular'ın elinde oyuncak olduğu bir gerçeği; ama Selçuklular da Melik-şâh'ın ölümünden sonra, bugünkü komplocuların elinde bir oyuncak durumundaydı.

Melikşâh'ın eşi olan Afrasyab Oğulları Hâkâni'nın kızı Türkân Hatun, Vezîr ve Sultan devre dışı kalır kalmaz meydanda at koş-turmaya başlamıştı. Yıllar öncesinden bütün arzusu daha çocuk olan oğlu Şehzâde Mahmud'u Melikşâh'ın veliahdi ilan etmek olan bu kadın, Vezîr Nizâmü'l-Mülk'ü bu konuda muhâlif gördü-günden, zahiren ona karşı tahrik ve komplonun içerisindeydi. Eğer söylendiği gibi, Vezîr'in katledilmesinde Melikşâh'ın eli de işin içinde ise, şüphesiz bu kadının tahriklerinin ve komplosu-nun, Sultan ile Vezîr arasında kırgınlık oluşmasında etkili olması gerekir. Türkân Hatun, gerçekten de müthiş bir iktidar hayali ta-

BAĞDAD NİZÂMİYESİ'NDE

şiyordu. Sadece Selçuklu sultanatını eline geçirmeye çalışmakla kalmıyordu; Abbâsîler Hilâfeti için de gizli planları vardı. Birkaç yıl önce Ebû İshâk Şirâzî'nin Horasan ziyareti sonrasında Halîfe Muktedî ile evlenen, Melikşâh-Türkân Hatun çiftinin kızı Melek Hatun'un Muktedîbillah'tan bir oğlu olmuştu. Daha sonra boşanan çiftin oğlu Ca'fer, annesiyle birlikte Melikşâh'ın yanında idi. Ca'fer, bir taraftan Abbâsî Halîfesi'nin oğlu, diğer taraftan Selçuklu Sultanı'nın torunuuydu. Şehzâde Mahmud gibi henüz çocuk olan Ca'fer, Türkân Hatun'un elindeydi: Bu fitneci kadın, sultanata Mahmud'u hilâfete de Ca'fer'i getirmek istiyordu. Böylece kadıncı hayallerinin ilginç dünyasında, kendisini hem asıl sultan ve hem de asıl halîfe olarak görüyordu. Makamperest bir Vezîr de bu planı onun gözünde süslüyordu. Bu Vezîr, Tâcü'l-Mülk Kummî idi. Sultan'ın yerine büyük oğlu Berkyaruk'un geçmesine taraftar olan Nizâmü'l-Mülk, biraz da Türkân Hatun ile Tâcü'l-Mülk'ün bu iktidar planlarının kurbanı oldu. Esrarengiz bir şekilde hastalanan ve görünürde zehirlenen Sultan Melikşâh, belki de diğer bir kurbandı. Nizâmü'l-Mülk'ü böyle bir komplonun kurbanı olarak görenler, Sultan'ın ölümünde de bu ihtimali düşünmüş olmaliydi. Ama Vezîr'in katledilmesine rıza gösteren bir sultanın kendisi de eğer gizli bir komploya kurban oluyorsa, ölümü halk arasında ne tür duygular uyandırabilir? İbretle: "Yezdân'ın kahrını gör, sultanın aczine bak." demeleri dışında hiçbir şey.¹⁶⁵

Tâcü'l-Mülk çok geçmeden Nizâmü'l-Mülk'ün köleleri tarafından lime lime edilip öldürülmesi ile elbette düzenbazlıklarının kefâretini ödemmiş oldu; ama Türkân Hatun'un planları da zorluklarla karşılaştı. Melikşâh'ın Halîfe'yi indirmeye yönelik yarılmış

165 Dîvân-ı Mu'zî, İkbal baskısı, 405

"Ay (yüzlü sevgili) bu pîrin emriyle cennete gitti.

Genç şah, onun ardından bir başka aya gitti.

Ansızın Allah'ın kahri sultani âciz kıldı

Allah'ın kahrına bak, sultanın aczini gör."

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

girişimi -Melikşâh, daha çocuk olan Ca'fer'i onun yerine oturtmak istiyordu ve bu da Türkân Hatun'un kıskırtmaları sonucu gerçekleşiyordu- Halîfe'yi uyandırdı, tedirgin etti. Böyle bir ortamda, Sultan'a av mahallinde kimin zehir verdiği kim bilebilirdi?

Melikşâh'ın ölümünden sonra Halîfe ve Türkân Hatun arasında süren müzâkerelerde, mesele fakihlerin müdahale etme noktasına kadar vardı. Bu alanda Muşatteb Fergânî Türkân Hatun'u destekliyordu, Gazzâlî ise Halîfe'nin tarafını tutuyordu.¹⁶⁶ Türkân Hatun, neticede Halîfe ile anlaştı. Halîfe, Türkân Hatun'un da Ca'fer'in hilâfete geçmesi iddiasından vazgeçmesi şartıyla, çocuk Mahmud'un Sultan'ın yerine geçmesini, onu yeni sultan olarak tanımayı kabul etti.

Gazzâlî böylece Müslümanlar'ın hayatında büyük ve hayatı bir etkiye sahip olan hilâfet ve sultanatın kaderinin, nasıl kadınca bir hayalin elinde oyuncak olabildiğini ayan beyan görüyordu. Acaba bu tür gelişmelere tanık olmak, onun gibi hassas ve ciddî tabiatla sahip birisini, böylesine arzu ve heveslere bulaşmaktan dolayı rahatsız etmiyor muydu?

Vezîr Hâce Nizamü'l-Mülk'ün desteklediği ve tahta geçmesini istediği için canından olduğu Berkyaruk, Türkân Hatun'un kıskırtmaları ve komploları sebebiyle zorluklarla karşı karşıya idi. Türkân Hatun, Selçuklu sülâlesinin bütün emirlerini ona karşı harekete geçirmişti. Fakat çok geçmeden dört yaşında çocuk olan Mahmud'un çiçek hastalığından ölmesi, Berkyaruk'u bu zorluklardan bir az olsun kurtardı. Birkaç ay sonra Türkân Hatun ve Halîfe Muktedî de ömrünün sonuna ulaştıklarında (Hicrî 487), sultanat ve hilâfet arzusuna yönelik kadıncı hayaller de yaz ortası gecesinin rüyaları gibi uçtu gitti.

Mevki makam düşkünlerinin gurur dünyasını, Melikşâh'ın, Hâce Nizâmü'l-Mülk'ün ve Halîfe Muktedî'nin mirasını Türkân Hatun'un elinde önemsiz bir oyuncak olarak görmüş olan Ebû

166 el-Muntazam, 9/62-63

BAĞDAD NİZÂMİYESİ'NDE

Hâmid Gazzâlî için, bu serüven boyunca öyle zamanlar oldu ki, artık bütün bu âlem, bir rüyadan, bir hayalden ve bir hiçten ibaret gözüktü. Yıllardır irfânî ve dinî düşüncelerin etkisinde, daha önce dünya hayatının bir gurur aracı olarak gördüğü Kur'ân ve Hadîş'in etkisiyle, şimdi o güç ve gurur duyulan mevkilerin yerinde yaslanmaya, gönül bağlamaya değer hiçbir şey göremiyordu. Tahsil ve eğitim arzusu gibi en masum ve en temiz istek ve arzularının da, hilâfet ve sultanat sürme arzusuna benzer bir şekilde kıskançlık ve garazlı keşmekeşliklerle kirlenebildiğine şâhit olunca onu, şöyle bir düşünce sarıyordu: "Derslerimi takip için izdiham oluşturan bu Nizâmiye fakihleri ve âlimleri acaba bu derslerden, hakikatin keşfini mi arıyorlar; yoksa münâzara ve tartışmalarda maharet sahibi olmayı mı?" Gazzâlî'nin de yakânen bildiği gibi birçoğu, münâzarada galip gelmeyi ve diğerlerine üstünlük sağlamayı düşündüğü kadar hakikatin kendisine ilgi göstermiyorlardı. Hatta kendisinde de, hakikat arayışını yer yer kişisel çekişmelere fedâ edebilen taassup ve gurur vardı. Ve belki de Ebû Hâmid, bir an için durup düşünme ve tefakkür ile, Yezîd hakkında verdiği ve onu lânetlemenin doğru olmadığına dair kendi fetvâsını da fakihlerin bu masumâne arzularıyla yorumlayabilirdi. Bu, ilk günden itibaren büyük gürültü kopardi ve kabulleneni ve karşı çıkan çok oldu.

Ebû Hâmid'in o günlerdeki şöhreti ve Nizâmiye müderrisliği unvanı, her taraftan fikhî meselelerin ona getirilmesine ve kendisinden fetva istenmesine yol açıyordu. Bu fetva alanında Gazzâlîyi zora sokan mesele, Şîâ'nın Yezîd'e düşmanlığı ve onun bir tür taassupla Şîâ'ya bakışıydı. Konu, Yezîd ve Yezîd'e lânet etmek meselesi idi. Gazzâlî, bu meşhur fetvasında Yezîd'in Huseyin bin Ali'yi öldürme emrini verdiğinin ve olaya karıştığını kesin olmadığını belirtmiş, bu durum kesin olsa bile bir nefsi kaltetmenin küfür değil fîsk olduğunu öne sürmüştü. Ayrıca Yezîd, tevbe etmiş olabilirdi, dolayısıyla değil bir insana bir hayvana bile lânet etmek şeriatta yasaklanmışdır diyerek: "Yezîd'in lânet-

lenmesi cāiz değildir." fetvasını vermişti.¹⁶⁷ Bu fetvâ, bazı sahabeleri açıkça lânetleyen Şîiler'in meskun bulunduğu Kerh mahallesinde ve Bağdat'ın birçok yerinde tepkiyle karşılandı.

Elbette Gazzâlî bu fetvâsıyla açıkça Şîâ'ya özellikle Bâtinîye'ye muhâlif bir görüş belirtmişti. Ayrıca bu, lânetleme ve beddua âdetini ortadan kaldırırmaya yönelik de olabilirdi. Nitekim, Amîdu'l-Mülk Kenderî, Selçuklular döneminin başında Eş'arîler'e karşı Horasan'da böyle bir âdet başlatmıştı. Üstelik Gazzâlî, biraz da Şîâ'ya âit bir gelenek olması sebebiyle lânet okumayı; nefret edilmesi, kaçınılmazı gereken bir vakia olarak görüyordu. Belki de Ali bin Ebî Tâlib'in sözlerini düşünüyordu. Hz. Ali, (r.a) iki dostuna şunları söylemişti: "Lânetleyen, kötüleyen ve hakaret eden olmanızı istemiyorum. Eğer düşmanların kötü hareketlerini ortaya koyar, onların hal ve hareketleri söyledir, yaptıkları böyledir diye anlatırsanız daha çok sevaba geçer."¹⁶⁸ Fakat, lânetlemeyi menetme alanında müsamahakârlığı, Yezîd'in kötülükleri üzerine örtü çekme ve ömrünün son günlerine kadar Mekke'yi kuşatma altında tutan, Kerbelâ olayından sonra Medine'yi yağma ve katliam alanına çeviren birisinin tevbe ihtimalinden dem vurma noktasına varırsa, bu, artık taassuptan uzak olamaz. Ve Ebû Hâmid Gazzâlî, taassubun tuzağına düşebiliyorsa, diğer birçok fakihin durumunun ne olacağı açıktır.

Gazzâlî, bu fetvâsında taassubun etkisini görmüyork olsa bile, Nîzâmiye fakihlerinin tavır ve sözlerinde müşâhade edebilirdi. Aslında ilmî münâzaraların temel âfeti, hatta Gazzâlî nezdinde bile hakikati yer yer taassuba fedâ etmesinin mümkün olmasıdır. İnsanın macera dolu hayalleri, birkaç ay içerisinde Sultan, Vezîr, Hanım Sultan ve Halîfe'yi birbirinin canına kastettirebiliyor, kısa süren bir dönemde sonra hepsini yokluğa sürükleyebiliyorsa, acaba medrese üstadlığı, tartışmalarda galip çıkma ve

167 İbn Hallîkân, Vefiyât, 2/449- 450; Dimyerî, Hayâtu'l-Hayvân, 1/246, baskı 1292

168 Nasr bin Mezâhim, Kitâb-ı Sîffîn, 115

BAĞDAD NİZÂMÎYESİ'NDE

münâzarada üstünlük sağlama şeklindeki masumca hayaller, insanın bütün zamanını bu yolda harcamasına değer mi?

Bu düşünce son birkaç yıldır Gazzâlî'nin yakasını bırakıyordu. Halife Mustazhîr, babası Muktedî'nin yerine geçince, Gazzâlî Irak İmamı -Irak Şafîilerinin İmamı- ünvanıyla bu meclise katıldı.¹⁶⁹ Nizâmü'l-Mülk ve Melîkşâh döneminde kendisi için gurur verici olan bu unvan, şu andaki savaş ve fetret devrinde Gazzâlî'ye boş ve ehemmiyetsiz olduğu çağrışımını yapıyor, düşünceye sevk ediyordu. Ondan önce defalarca zamanın halifesinin huzuruna çıkmıştı, daha sonraları inziva yıllarında, elçi olarak Halîfe'nin yanına gitmek üzere defalarca yolculuk yaptığı hatırlıyordu; ama Halîfe ile Sultan arasındaki ilişki biçimini ve on altı yaşındaki Halîfe el-Mustazhîr'in bu cülûs günlerindeki Selçuklu şehzâdelerine karşı acziyetini dikkatle müşâhade etmesi onu büyük oranda hilâfet kurumu hakkında karamsarlığa düşürüyordu. Bununla birlikte Halîfe, onun "Bâtinîyye" karşılı bir risâle yazmasını istediğiinde bunu "Ulu'l- Emr'in fermanı" olarak algıladı ve yerine getirdi.

Gazzâlî, o günlerde medrese hocalığı dışında vaktinin bir kısmını kitap yazmak ve fikhî mevzularda fetvâ vermek ile geçiriyordu. Nizâmiye'deki bu son günlerde, "El-İktisâd fi'l-İ'tikâd" adlı kitabı yayınlandı. Bu eserde akaid ve kelâmın önemli meselelerini, mantıkçıların üslubuyla ve derinlemesine izahlarla açıklıyor, tartışıyordu. Bu kitap, ustâdı İmâmu'l-Harameyn'in "Îrşâd" adlı eserini çağrıştıryordu ve Gazzâlîyi daha çok ilim iddiasındaki kilerin kıskançlığının hedefi haline getirdi. Ancak rakiplerin bu kıskançlık ve çekemezliği, özellikle de her yerde fetvâ arayanların Gazzâlî'ye başvurmalarını ve herkesin onun peşinde oluşunu gördüklerinde artış gösteriyordu. Hatta Bâtinîyye mensupları zaman zaman ona çeşitli sorular gönderiyor, cevap istiyorlardı. Kendisi bir eserinde, Hemedan'dan dört sual gönderdiklerini,

169 el-Muntazam, 9/72

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

bunlara cevap yazdığını belirtiyor.¹⁷⁰ O günlerde ilim talebeleri arasında revaçta olan Hilaf ve Cedel mevzularında Gazzâlî yine aynı dönemde birkaç kitap yazdı ve hayatı bu yıllarda tamamen münâzara ve dersin yanı sıra mütalaa ve tefekkür ile geçiyordu.

Gazzâlîyi ders, inceleme, tartışma ve hatta tefekkür ve müta-laadan özellikle bîzâr hale getiren durum, medrese fakihlerinin konuşmaları, sohbetleri ve dizginlenemez şekildeki mevki, makam düşkünlükleriyydi. Hatta genel halk nazarında saygın ve kabul gören fakihlerden bazıları, benliklerini gösteriş ve riyaya bulastırılmışlardı. Ebû Hâmid Bağdat'a geldiği sırada Şafîî bir fakih vefat etti. İbni Alek diye anılan Ebû Tâhir Îsfehânî adındaki bu kişi, meşhur bir fakih ve muhaddis olmasına rağmen neredeyse dünyada ondan daha dünyaya düşkün kimse yoktur dedirtecek kadar mal, mülk ve makama gönül vermişti. Zamanın emîrlерinden birine bir defasında ellî bin dinar borç para verdiği belirtiliyordu.¹⁷¹ Gazzâlînin ders halkasına katılmakta olan üç yüz, dört yüz kadar Nizâmiye fakîhi arasında bir çögünün makam ve mal dışında bir düşüncesi yoktu, Bağdat'ın bu fakih ve muhaddisleri arasında hür, takvalı, dürüst ve dünyalık her şeyden uzak insanların sayısı hiç de az değildi. Ama, fakihlerin mevki, makam ve dünyalık peşinde olduğunu görmek, Gazzâlîyi kendi ilminden ve ilmi sayesinde kendisi için oluşan ihtişam ve şöhretten bîzâr ediyordu.

Bu son yıllarda kelam alanındaki araştırmaları, onu felsefe alanında okumaya ve Fârâbî ile İbni Sînâ'nın görüşlerini incelemeye sevk etmişti. Felsefe dünyasını, çekiciliği olmayan, sapmalarla dolu bir dünya olarak görmüştü. Buna rağmen felsefe ile bu âşinâlığı onu, kelâmcılar ve fıkıhçıların tartışma, gürültü patırdı, söz ve tanımlamalarının içinin boş ve faydasız olduğunu farkına vardırmıştı.

170 el-Munkîz min ed-Dalâl, 118, Şâm 1934. Kitap hakkında bkz. Bedevî, Müellefât tu'l-Gazzâlî, s. 132-134

171 el-Muntazam, 9/58-59

BAĞDAD NİZÂMÎYESİ'NDE

Gazzâlî, Bağdat'a geldikten hemen sonra evlenmişti. Karargâhta, Nizâmiye müderrisliğini kabul ettiği zaman bekârdı; ama Bağdat'ta ikametinin üzerinden dört yıl geçtiği şu anda ev bark ve çoluk çocuk sahibi olmuştu. Müderris bir fakihin soğuk, rutin, sıkıntı verici ve kâğıt ve kitap hisârtısı dışında sessizliği bozan sezin sadece Kur'ân tilâveti ve dua olduğu ev ortamında kadın ve çocuğun varlığı elbette bir nebze sıcaklık ve aydınlichkeit verirdi. Ama Ebû Hâmîd, böylesine sıcak ve aydınlichkeit bir çevreyi kendi içinde ve ruhunda arıyor, istiyordu. Orası ise son altı ayda -ki Bağdat'taki ikametinin üzerinden dört yıldan fazla zaman geçiyordu- mânevî huzurunun yerini can yakıcı bir tedirginlik ve koyu karanlığa bırakmıştı. Tedirginlik ve gerginlik giderek müderrislik ve tedris işini onun için imkânsız hale getirecek boyutlarda idi.

Bâtinî fedâilerin sorumlu tutulduğu Nizâmü'l-Mülk'ün öldürülüşü, Bâtinilere karşı olan diğerleri gibi şüphesiz onun üzerinde de dehşet ve korku etkisi bırakıyordu. Gazzâlî, uzun süren bir bunalım neticesinde Bağdat'ı ve Nizâmiye'yi terk etmeden üç ay önce, 488 yılının Ramazan ayında, (Eylül 1095) Sultan Berkyaruk perdedârlarından biri tarafından yaralandı. Suikastçı yakalandı. Sîstânlı iki hemşehrisinin kendisini azmettiğini itiraf etti ve Sultan'ı öldürmesi için yüz dinar verdiklerini söyledi. Yaralayan kişiyi öldürdüler. Ancak o iki Sîstânlı her türlü işkenceye rağmen itirafta bulunmadılar. Sonuçta birisini filin ayakları altına attılar. Bu sırada eman diledi ve her şeyi söyleyeceğini belirtti. Filin önünden çektilerinde arkadaşına dönüp: "Ey kardeşim! Nasıl olsa öldürüleceğiz, sakın sırları ifşa ederek Sîstân halkını rezil etmeyesin." dedi.¹⁷² Her ikisi de öldürdü. Suikast elbette Bâtinilere yüklendi ve onların dehşeti hatta Selçuklu Sultanı'nın kalbine kadar işledi.

Acaba Nizâmiye müderrisliğini bırakması, Bâtinî fedâilerin tehdidinden kaçması, Gazzâlî'nin rûhî sorunundan kurtuluşu

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

İçin bir çeşit arayış içinde girmiş olmasının bahanesi miydi? Bazı araştırmacılar bu soruya olumlu cevap vermeye çalışmışlardır.¹⁷³ Fakat Gazzâlî'nin medreseyi bıraktıktan sonra yöneldiği Beytu'l-Mukaddes ve Şam diyarı, bu açıdan daha fazla güvenlikli değildi. Nizâmiye'nin büyük fakihî, acaba Selçuklular'ın genç sultânı Berkyaruk'tan tedirginlik mi duyuyordu? Berkyaruk'un saltanat döneminde, Gazzâlî, Şam, Filistin ve diğer şehirlerde gurbet hâli yaşıyordu ve bu süre zarfında asla eğitim, öğretim işiyle meşgul olmamakla beraber, onun tedrisâtı terk etmesinin bazı araştırmacıların zannettiği gibi gerçekten Berkyaruk'tan korkma sebebiyle gerçekleşmiş olması mümkün gözükmüyor.¹⁷⁴ Berkyaruk'un, Ha Muhtemelen uzun süren tedris, araştırma ve kitap yazma işleriyle uğraşması, ayrıca felseffî düşüncelere dalması ve kendisini zâhidâne eğilimlere yöneltten rûhî riyâzetlerle uğraşması, Gazzâlîyi, fizikî açıdan zayıflatmış ve sarsmıştı. Aslında baştan beri anlattığımız ve Gazzâlî'nin şâhit olduğu olaylar ve gelişmeler, kendisini düşünmeye sevk ediyordu. Bütün bu tedirginlikler onu asrın fakihlerine karşı karamsar hale getiriyordu. Nizâmiye Külliyesi, tedrisât ve araştırmalar, onun nazarında artık sıkıntı vericiydi. Geçmişte çok önemsemişti isim yapma ve ilmî zaferler peşinde koşma artık nefret vericiydi ve değerlezdi. Bağdat'ta Gazzâlî hakkında oluşan şöhret ve ün, onu yavaş yavaş bunların degersizliğinin ve önemsizliğinin farkına vardırdı. Bir ömür boyunca amaç edindiği mevki ve üstünlük arayışı bir anda degersiz hale geldi. Daha sonraları fîkrî dönüşüm unsurlarını değerlendirirken, öğrenciliğinin başında, kendisiyle dünyevî makam elde edilen ilim peşinde olduğunu; ama Allah'ın onu sakındırdığını, dünyalık arzusundan vazgeçirdiğini söylerdi.

Bundan dolayı geçmişin aksine giderek halka tepeden bakmayı ve ilmî gururunun doruğunda, kendisini halktan üstün

173 Jibre, F., "La Biographie" in Mideo, Le Caire, 1/91-94

174 Macdonald, Life of Al-Ghazzali, 98

BAĞDAD NİZÂMİYESİ'NDE

görmeyi artık sevmiyordu. Bu ruhânî/mânevî ateşin savaş ortamında bir gün büyük bir rûhî buhran ile karşılaşmış olmaliydi. Gazzâlî, aynı yıllarda kendi kendine, artık sadece "Horasan İmamı" değil, Horasan'ın ve Irak'ın tamamının da imamı olduğunu, yalnız fakihlerin değil, zamanın emir ve komutanlarının da karşısında eğildiklerini, saygı gösterdiklerini düşünüyordu.¹⁷⁵ Fakat, onun için ne bu fakihlerin hayatı bir değer ifade ediyordu ve ne de o sultan ve emîrlerin haşmet ve görkemi. Her şey boş, kof, bâtil, degersiz ve önemsizdi. Çok değerli uzlet ve halvet anları İmam Ebû Hâmid Gazzâlîyi, kendi serüveni ve kaderi üzerinde düşünmeye sevk ediyordu; bu, istirap verici bir düşünce ve tedirginlikti. Belki de bir anlık tedirginlik ve tereddüt ile kendisini bir yol ayrılmında buldu. Her şeyi olduğu gibi korumak mı veya her şeyi fırlatıp atmak mı? Hangisi? Mesele olmak ve olmamak idi. Olmak ve her gün yalan ve hile içerisinde mutluluk, neşe içinde olup asla yakın hakikate ulaşmamak mı; yoksa olmamak ve hakikat arayışını medrese ehlinin yalancı sükûnetine ve huzuruna tercih etmek mi?

Bir tarafta şöhret, genelin beğenisini kazanma iftiharı, müridlerin, yandaşların övgüsü, iktidar sahiplerinin hoşuna gitmek ve saygı görmekvardı. Diğer tarafta vicdanın sesi. Ve çağrııyordu: Ebû Hâmid niye bekliyorsun? Fırsat elden gidiyor, ömürden geriye ne kadar kaldı ki? Şu zamana kadar elde ettiğin bütün ilim bir riyâ, aldatma, gösteriş ve şüpheden ibarettir. Genelin beğenmesinin, beğenmemesinin ve reddinin, kabulünün ne bir değeri ve ne de bir faydası var. Niçin kararsızın Ebû Hâmid? Seni bu faydasız gurur ve yalana bağlayan şeytandır. Şeytana teslim olmak neden? Altı ay bocalama ve rûhî buhran boyunca bu düşünceler Gazzâlîyi rahat bırakmıyordu. Acaba gerçekten bu gurur ve iftihâr verici mevkiiin, görkemin ve büyülüğün kucağında kalmalı mıydı? Yoksa her şeyi terk etmek ve her şey-

175 İbn Asâkir, Tebyînü Kizbu'l-Mufterî, 292

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

den kaçmak mı gerekiyordu? Gazzâlî kaçmaya karar verdi; kendisinden kaçmaya ve sahip olduğu her şeyi ama her şeyi terk etmeye karar verdi. Bu kaçış ve terk edisin dinamosu medresenin câzibelerinden uzaklaşmak idi. Şüphe, tereddüt ve akı çöküntüye sürükleyen neden ve niçinlerden oluşan ezici bir cenderede onun insanlık ruhunu -erdem ve hasletlerini- vücutunda sıkıştıran her ne varsa hepsinden kaçıştı bu.

V. BÖLÜM

MEDRESEDEN KAÇIŞ

Ebû Hâmid Gazzâlî'nin Bağdat'ta terk ettiği, sadece Nizâmiye büyük müderrisinin görkemi ve heybeti dejildi; Cûrcan ve Tûs'ta başlayan ve ilim ehlinin masumca -ama bencilce- şöhreti ve mevkie üstünlük sağlama arayışı olarak özetlenebilecek, tantanalı bir hayat idi terk ettiği. Rivâyete göre Ebû Bekr bin Veli'd Karaşî adındaki bir fakih, onu bu "kaçış yolculuğu" esnasında münâzaraya davet edince "Bu Irak'ta çocukların için bıraktığım bir iştir." dedi.¹⁷⁶ Bu cevap bir münâzarada öne geçme, üstünlük sağlama tavrını sergiliyor olsa da aynı zamanda medrese dağdağasına duyduğu nefret ve hüznü göstermektedir. Medrese ehlinin yaygarası, şöyle veya böyle diyerek yapılan dedikoduları onu bir ömür -ki yaklaşık otuz yıl- boyunca Ehli Sünnet fakih ve âlimleriyle çatışma- ya sürüklemekle kalmamış; son yıllarda özellikle felsefeciler ve Bâtinîler ile de ciddî bir aklî çekişme içine çekmişti.

Gazzâlî, felsefecilere ve Bâtinîlere karşı savaşta galibiyet sağlamak için onların amaç ve öğretilerini doğru dürüst tanıtmaya çalışmak zorunda kalmıştı. Bu durum, ilk başta Meşsaâ felsefesi ve Bâtinî görüşleri üzerinde tâhrikat yapmak, hakikati aramak amacıyla değil; mücâdele ve çatışma amacıyla gerçekleşmişti. Bu çaba sonucu elde ettiği başarılar elbette bekleninin çok çok

176 Yâfi'î, Mir'âtu'l-Cinân, 3/226

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

üzerindeydi. Fakat bu araştırmada daha çok ilerledikçe arayışını samimiyetle ve hakikat için sürdürmesi gerektiğini daha fazla hissediyordu. Felsefecilerin görüşleri ile mücâdele kesinlikle İslâm gerçeğini savunma anlamına geliyordu onun için. Görünürde onu bu kîl-u kâl (tartışmaya matuf sözler, konuşmalar) ortamından ayrılmaya en çok zorlayan etken ise hakikat karşısındaki kendi durumuydu. Medrese ortamı kesinlikle hâlis ve samimi kalmasına imkân tanımıyordu.

Bağdat'ı terk ettiği günlerde ve hatta kurtuluş yolculuğundan inzivanın sükünetine döndüğü sonraki yıllarda onun gibi büyük bir müderris ve fakih için felsefeciler ve Bâtinîler ile mücâdele, gerçek bir mesuliyetti ve Gazzâlî bu mesuliyetin ötesinde felsefî ve Bâtînî öğretileri kabullenmemeyi aklî bir gereklilik olarak görüyordu.

Ebu Hâmid, Bağdat ve daha önce Asker'deki ikamet yıllarında Bâtînîleri düşündünce, memleketteki bütün kötülük ve perişanlıkları onlara yüklemek istiyordu. Onların varlığının aslında kalpten dışarı çıkartılamayan, pratiğe aktarılamayan rahatsızlıkların, şikayet mercii imkanı bulunmayan saldırılardan ve her halükarda mevcut haksızlık, perişanlık ve adâletsizliklerden kaynaklandığı, varlıklarını toplumsal huzursuzluklardan alındıkları bir gerecti; ama perişanlıkların çoğu da onların varlığından kaynaklıyordu. Gazzâlî, mevcut huzursuzlukları, düzensizlikleri düşündüğünde tıpkı Halîfe ve Vezîr Nizâmû'l-Mûlk gibi dünyadaki bütün bozukluklar ve kötüüklerin onlardan dolayı olduğunu görmekte kendisini haklı buluyordu. Hâce Nizâmû'l-Mûlk de "Si-yâsetnâme"inde bu fırkaya yüklenmediği takriben hiçbir kötülük bırakmamış değil miydi?

Bâtînîler, bu dönemde fakihler ve kelamcılar nezdinde Decal'ın fitnelerini hatırlatıyordu. Sözleri de birçok konuda Mecûsîler'in fikirlerini çağrılaştırıyordu. Belki de onların mezhebi o fikirlerden kaynaklanıyordu.¹⁷⁷ Üstelik onların tüm yaptığı, halk ara-

177 İsferâyînî, et-Tebşîr, Bağdat 1955, s. 125-126

MEDRESEDEN KAÇIŞ

sında rahatsızlık uyandırmak ve ulemaya karşı suizan oluşturmak ve yaymaktı. Saf avam için cevapsız bin bir çeşit sual gündeme getiriyorlardı. Bu sözlere hatta ulemanın cevap veremediği saf ve temiz yürekli insanlarca anlaşıldığında, ilmi ve dersi cemaatin gözünde yararsız gösteriyorlar ve gerçek ilim ve marifete ulaşmanın yolunun sadece İmam'ın öğretisi olduğunu iddia ediyorlardı. Gazzâlî'nin zihninin kabullenemeyeceği bir yaklaşımı bu. Diğer insanlar gibi hata etmesi söz konusu olan bir insanı körükörüne takip etmek niyeydi? Ne Kur'ân-ı Kerîm bunu söylemişti, ne de akıl. Vahiy alan Peygamber dışında tartışmasız tâbi olunacak kim olabilirdi? Bâtinîleri reddetmeye ve karşı çıkmaya zorlayan akılî bir etken de onun taklitten kaçınmasıdır. Peşinde gitmenin akılî bir zarûret olduğu Peygamber dışında, bir insanın her dediğine, diğer bir insanın neden ve niçinini sormadan kabul etmesi Gazzâlî nazarında doğru olmadığı gibi insanı dörtayaklılar seviyesine kadar alçaltabilirdi.

Bâtinîlerin iddiası söyleydi: İnsan aklı hakikati idrâk etmekten âcizdir, şek ve şüpheye düşünce doğru yol dışında kalır ve bundan dolayı İmam'ın -hata yapmaz, masum İmam- peşinde gitmelidir. Böylece hatta Kur'ân'da anlaşılması, idrâk edilmesi mümkün olan zâhirî anlamın yanı sıra gizli anlamların da var olduğunu, bunu bilmenin, idrak etmenin, İmam'ı -Fâtîmî İmamî- takip etme, ona uyma dışında mümkün olmadığı neticesine varıyorlardı.¹⁷⁸ Aklın problemleri çözmede âciz olduğu ve Kur'ân-ı Kerîm'i zâhirî, açık anlamıyla almamak gereği iddiasının kendisi, yine akilla tasdik ve izah edilmesi gereken bir iddiaydı. Fakat, hangi akıl, taklide yönelmeyi te'yid edebilir ve kendisini tamamen hâkimiyetten sakit kılabilirdi ki? Kendisini her türlü taklit bağından âzâde görmekte olan ve hiçbir konuda aklın dışında hiçbir şeye dayanmayan Gazzâlî, Bâtinîler'in bu iddiasını asılsız hezeyanlar ve Kur'ân hükmünden kaçmak için bir bahane olarak görüyor-

178 Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtinîye*, Abdurrahman Bedevî, 1964, s. 73. Ayrıca Krş. Goldziher, *Streitschrift*, 6-8 15 cf. 23

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

du. Yoksa onların bütün bu iddialarındaki hedefi "Fatîmî Hilâfe-tî" için ortam hazırlamak mıydı? Böyle olunca onlarla mücâdele-nin gereği de Abbâsîleri ve Abbâsî hilâfetinin haklılığını te'yid et-mekti.

Gazzâlî, yazdığı "Fedâihu'l-Bâtnîyye" adlı kitapta Bâtînîler'in rezâletlerini beyan etmekle aslında hilâfet ve sultanatın onlara karşı yürüttüğü mücâdeleyi te'vil ediyordu. Gazzâlî, Bâtînî öğreti-nin cevherinin, felsefecilerin ve Mecûs'un öğretisine dönüş ol-duğunu ve onların Kur'ân ve Şeriat ile bir ilgileri olmadığını ifa-de ettiği zaman doğal olarak halifeler ve Selçuklular tarafından onlara yapılan baskı ve eziyetler câiz ve gerekli sayılıyordu. Bö-y-lece Gazzâlî, Bâtînîlere karşı koymakla Halîfe'nin, Hâce Nizâ-mü'l-Mülk'ün ve Melikşah'ın siyâsetini onaylamaktaydı. Özellikle de Bâtînîler'in padişahları ve ulemâyi kötüleyerek Abbâsî halîfe-sini yerden yere vurmaları ve toplumdaki haksızlık ve kötülükler-den kurtulmayı imamlarının devletinin oluşmasına havale ediyor olmaları akıl işi olamazdı. Hakikat arayışi alanında her kapıyı çâ-lan ve Bâtînîler'in fikirlerini incelemekle bir süre meşgul olan Gazzâlî için, Nizâmiye Medresesi döneminde Bâtînîler'le mücâ-dele, felseffî bir konu olmaktan çok, sosyal bir sorun idi. Felseffî açıdan da "Ta'lîm" konusunun -ki Bâtînîler ma'sum bir öğretici imama inandıkları için "Ta'lîmiyye" diye adlandırılırdı- yıllarca Gazzâlî'nin zihnini meşgul ettiği doğrudur; ama el-Mustazhir'in hilâfet döneminde daha çok meselenin sosyal boyutu ile ilgileni-yordu. Bâtînîler, o günlerde genel düzen ve huzur için tehdit oluştuyordu ve Gazzâlî'nin onlarla mücâdele çabası, fîkrî bir taassuptan kaynaklanmıyordu, sosyal barış ve düzene verdiği önemden ileri geliyordu.

Selçuklular ve temsilcileri bu fırka ile mücâdele alanında bazen başka hesapları tasfiye için bahane buluyorlardı. Bundan dolayı olay, yeni zorluklar ve yeni düzensizliklere dönüşüyordu. Nizâ-mü'l-Mülk, kendi nüfûz ve iktidarına karşı çıkan herkese, hangi hizipten olursa olsun "Bâtînî" damgasını vuruyor, muhâliflerini

MEDRESEDEN KAÇIŞ

susturmak için bu itham ile onları İslâm karşıtı bütün akımlarla ilişkili gösteriyordu. Sonraki dönemde Ta'limiyye ile mücâdeleye özellikle Berkyaruk ve Muhammed bin Melikşah önem verdi.

Gazzâlî'nin Bağdat Nizâmiyesi'ni onlarla ilgili tüm söylentiler ve vesveselerle birlikte topyekün terk edeli epey zaman olmuştu; ama belki bir "hata" ile mücâdelenin başka "hatalar" a sebep olduğunu hissetmesi yüzünden, belki de bu konuda yaptığı işbirliğinden dolayı mutlu olamıyordu. Sultan Berkyaruk, Bâtinîler'le mücâdele bahanesiyle çok sayıda insanı onlarla irtibat içinde olmakla itham ederek tutukladı, öldürdü ve mallarına el koydu. Bu macera alanında iş, her kim başkasına karşı ise onu Bâtinîlik'le suçlama noktasına vardi.¹⁷⁹ Hiç kimse de takibât altına alınanları himaye etme veya savunma cesâretini gösteremiyordu. Çünkü kendisinin de aynı şeyle itham edilme ihtimali söz konusuydu. Sultan Muhammed, bu şüphecilik, kıskançlık, itham ve töhmet altında bırakma ortamını iyice yaygınlaştırdı, körükledi. Adamları bir gün Bağdat Nizâmiye Müderrisi ve Gazzâlî'nin öğrencilik arkadaşlarından Kiyâu'l-Herâsîyi Bâtinî olmakla suçlayıp -ve zâhiren isminin başındaki "Kiyâ" ünvanı sebebiyle suizan edilmesinden dolayı- tutukladılar. Ayrıca bir grup ulemâ onu desteklemek için harekete geçmeyinceye ve Halîfe serbest bırakması için emir vermeyinceye kadar bırakmadılar.¹⁸⁰

İstikrar ve adalet için mücâdelenin istikrar ve adalet karşıtı bir mücâdeleye dönüştüğünü gören Gazzâlî için bu gidişât, elbette hüzen ve keder sebebiydi. Muhtemelen kendi kendine, bu fırkanın çıkışının, iktidarın zulüm ve tecâvüz yaygınlığını sınırlama açısından o kadar da faydasız olmadığını düşünüyordu. Binaenâleyh Gazzâlî, Bâtinîler'le mücâdele alanında ferdî ve sosyal faktörlerin yanı sıra özellikle aklî gerekçelere de sahipti. Bundan dolayı onlara karşı ilk baştan itibaren, felsefenin reddi konusunda zarurî gördüğü yolun aynısını izlemiş, takriben aynı tavrı sergile-

179 el-Muntazam, 9/120

180 A. g. e., 9/129-130

mişti. Onlar hakkında yazdıklarıının yine onların maskara ve yergi malzemesi olmasını, töhmet ve yanlışlarla dolu olmasını istemiyordu. Böylece Bâtinîler'in kitaplarını ve öğretisini tam bir dikkat ve sabırla okudu. Bu alanda amacı, elbette bu fırkanın tarihini ve ele başlarının durumunu araştırmak değildi; iddiaları nelerdir, neye dayanıyorlar gibi soruların cevabını aramaktı hedefi. Bâtinîye karşıtı yazdığı temel eseri, bunu Abbâsî Halîfesi Mustaz-hirbillah'ın isteği üzerine yazdığını dolay "el-Mustazhîr" adıyla tanıdı. Bu kitaptan sonra da Bâtinîlere reddiye amacıyla, onların iddialarını ve doğurdukları şüpheleri cevaplandırma alanında başka makaleler de yazdı. "Kîstâsu'l-Mustakîm", "Hucce-tu'l-Hakk" ve "Cevâbu Mufassalu'l-Hilâf" bunlardandır. Bu kitaplar aslında Bâtinîler'in Hemedan'da ona yöneltikleri suallerin cevaplarıdır. Gazzâlî, el-Mustazhîr kitabında geçmiş ulemânın bazı eserlerini, bu cümleden Bakîllâni'nin (doğ 403) "Keşfu'l-Esrâr" ve Ebû Mansûr Bağdâdi'nin (doğ. 429) "el-Fark Beyn'el-Fîrâk" adlı kitaplarını dikkate almıştır.¹⁸¹ Ama Bâtinîler'e karşı yeni bir kitap yazma gereksinimi duyması, Halîfe'nin isteğinin ve ortamın zaruretinin yanı sıra, geçmiştekilerin bu alandaki eserlerini Bâtinîler'e karşı yetersiz görmesinden de kaynaklanıyordu.

Gazzâlî'nin Bâtinîlere karşı söylediğlerinin etkisi elbette büyütü; ama Bâtinî inançlara itirazları şer'î esaslara dayandığı kadar, aklî ispatlara dayalı gözükmüyordu. Bu cümleden Bâtinîler'in öğretisinin temelini çürütmek amacıyla Gazzâlî, Hasan Sabbâh'ın ma'sum öğreticinin varolmasının zarûretini ortaya koymaya çalıştığı meşhur sorusunu eleştiriye tâbi tutuyordu. Hasan Sabbâh "Fusûl-ü Erbaa" kitabında, muhâliflerle münâzara

¹⁸¹ Abdurrahman Bedevî'nin, Fedâihu'l-Bâtinîye'nin önsözünde, Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihâl'indeki bazı noktalara âTİFTA bulunup Gazzâlî'nin bunlardan haberdar olduğunu belirtmesi, açık bir yanıldır. Çünkü Şehristânî'nin kitabı 521 yılında yazıldı. Gazzâlî'nin talebelerinden İmam Muhammed bin Yahâ'a'nın yaşıtı olan ve 548'de vefat eden Şehristânî'ye âit bir kitabın Gazzâlî'nin faydaladığı kaynaklar arasında yer alması mümkün değildir. Hasan Sabbâh'ın "Fusûl"u da Gazzâlî'nin kaynaklarından biri olsaydı, adı risâlelerinde zikredilirdi.

MEDRESEDEN KAÇIŞ

sırasında onlara bir soru yöneltiyordu: "Hak/hakikat bilgisi için acaba akıl yeterli midir, değil midir? Eğer yeterli ise herkesi kendi aklı ile baş başa bırakmak gereklidir. Eğer yeterli değilse hak/doğru bilgi için öğreticinin ta'limi/öğretimi gereklidir ve İmam işte odur." Hasan Sabbâh'ın sorusuna karşı Gazzâlî, şu soruyu gündeme getiriyordu: "Acaba bu alanda iddia yeterli midir değil midir? Eğer yeterli ise bir iddiayı kabul, tersini kabulden öncelikli değildir. Eğer iddia yeterli değil ise aklın ay涵ası gereklidir." Gazzâlî'nin Hasan Sabbâh'ın tarzıyla sorduğu bu soru, aynı zamanda onun sorusuna bir cevap idi. Bu elbette Bâtinîler'in iddiasına çok iyi bir cevaptı. Bununla birlikte, dikkatlice ve mantıklıca tahlil edildiğinde bu cevapta anlaşılan İmam Fahr-ı Râzî'nin daha sonra "Münâzarât" risâlesinde belirttiği üzere¹⁸² sadece, marifet/bilgi babında aklın varlığının zarûrî olduğunu göstermektedir. Ama Gazzâlî'nin ispat ettiği, bu "**aklin gerekliliği**", aklın bu yolda "**yeterli**" de olduğunu hiçbir şekilde göstermemiştir. Fahr-ı Râzî'nin daha sonra ortaya koyduğu gibi, Hasan Sabbâh ayla ihtiyaç olmadığını iddia etmiyordu. Şunu iddia ediyordu: Akıl yeterli değildir, yoksa akıl olmaksızın "**muallimin**" öğretisini anlamak da mümkün olmayacaktır. Ebû Hâmid Gazzâlî, cevabında öğreticinin yeterli olmadığını, aklın da gereklî olduğunu göstermeye çalışıyordu; ama Bâtinîler'in inkâr edeceği bir şey değildi bu. Ebû Hâmid bu tartışmada aklın da "**yeterli**" olduğunu göstermediği için Hasan Sabbâh'ın iddiası tamamen reddedilmiş olmuyordu. Aslında Hasan Sabbâh'ın reddetmek istediği şey Eş'arîler'in iddiasıydı. Eşa'rîler, akıl yeterlidir ve artık "**muallim**"e gereksinim de yoktur, diyorlardı. Fakat Gazzâlî'nin kelâmı bu iddiayı ispatlamamıştı. Bundan dolayı daha sonraları, İmam Fahr-ı Râzî, Buhara'da Şeref Mes'ûdî ile giriştiği münâzara sırasında Gazzâlî'nin kelâmını bu alanda önemsiz saydı. Gazzâlî'nin bu konudaki sözü, belki de Fahr-ı Râzî'nin düzeltmesine muhtaç idi.

182 Kraus, P., Islamic Culture, 1938, cf Kholéif, A Study on Fakhr Al-Din Al-Razi, 144-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Ancak Gazzâlî'nin beyanındaki ihtişam ve ihlas, Bâtinîler'in iddialarını çürütmeye alanında Razî'nin istidlâl gücünden daha çok etkili olabiliyordu.

Bâtinîler'in mâcerâsı elbette İslâm dünyasının tamamı için gerçek bir tehditti. Bundan dolayı Gazzâlî, hatta medrese ortamını geride bırakıp bir dizi yolculuğa yöneldiği dönemde bile buna dikkat etmekten geri durmadı. Bâtinîler'in varlığı, özellikle Haçlı Savaşları'nın başladığı o yıllarda, üstelik hem Müslüman sultanatları ve hem de hilâfeti tehdit ediyordu. Onların esraren giz müthiş kalesi olan Alamut'un, çok önceden kendi hesabını Mısır Fâtîmî Halifesi'nden ayırdığı doğrudur; ama Selçuklular ve Abbâsîler için tasfiyesi gereken yeni hesaplar açmışlardı.¹⁸³ O çağdaki onde gelen yöneticilerin uykusunu haram ettirecek düzeye vardırmışlardı tehditlerini. Hiç kimseye güven kalmamıştı. Evlerdeki her bir hademe veya hizmetçinin Bâtinî bir fedâî olmasından isten bile değildi ve fedâî olduğu, ancak herhangi bir eyleme giriştiğinde anlaşılabiliyordu. Nizâmü'l-Mülk öldürülüştükten sonra Berkyaruk ve ülke genelindeki emirleri bu fedâîlerin korkusundan genellikle elbise altından zırh giyerlerdi ve buna rağmen kendilerini güvenlikte hissetmiyorlardı. Bâtinîler'in gizli bir örgütü açığa çıkarıldığında başka örgütler oluşurdu veya teşkilâtın aslı gizli kalmayı başarırdı. Fedâîler yer yer en ağır işkencelere uğratıldığından bile grubun sırlarından tek kelime dahi ifşâ olmazdı. Böyle bir ortamda; hilâfetin, sultanların ve vezîrlerin kendileri dahil tüm çevrelerinin fedâîlerin korkusundan rahat nefes alamadıkları bir durumda Gazzâlî, hatta Nizâmiye'den sonraki halvet ve uzlet yıllarında bile, onlara karşı kitap yazma ve inançlarını reddetme ve yerme cesâretini gösterebiliyordu. Bununla bir-

183 Alamut Kalesi 483'de Hasan Sabbah'ın eline geçti. Ayrintılı bilgi için bkz. Câmi'u't-Tevârih, s. 104-108. Yazarı, Reşîdüddîn Fâdlullah Hemedânî, (İsmailîler bölümü) Muhammed Takî Danişpejuh ve Muhammed Muderrîs Zencanî'nın gözden geçirimesiyle 104-108. Ayrıca Fırka-ye İsmailîye, Marshall G. S. Hatcsen, Feridun Bedrehaî tercümesi ile de karşılaşınız.

MEDRESEDEN KAÇIŞ

likte Şeriat'ı savunma alanında sadece Bâtinîler'le mücadeleyi yeterli görmüyor ve felsefecilere karşı etkin mücadele verilmesini gerekli savıyordu.

Kendisini Şeriat'ın savunucusu olarak gören Gazzâlî için filozoflarla mücadele miras aldığı bir vazife idi. Ondan önce Yunan felsefesine karşı hem fakihler ve hem de kelamcılar yüzlerini ekşitmişlerdi. Üstelik Eş'arî olan biri için felsefeciler de Mu'tezile gibi sapmış olanlardı ve sapmanın kaynağı idiler. Bazı hakîmler - hikmet ve felsefe ile ilgilenenler- akîde ve amel açısından her türlü yanlışlık ve sapıklıktan uzak duruyordu; ama onların öğretileri, Şeriat ve hükümlerine bağlı kimselerin nezdinde tehlike ve fesat kaynağıydı. Acaba bunların tedirginliği, hukemânın haddin den fazla akıl, aklî delil ve hissin tanıklığından neş'et eden şeylere dayanmalarından ve genelde bunları, vahyin belirleyiciliğinden nakil ve kalbî imandan daha üstün ve öncelikli görmelerinden mi kaynaklanıyordu. Buna, Gazzâlî açısından müspet cevap vermek mümkün. Gazzâlîyi felsefeciler hakkında öfkelendiren nokta, akla, olmadık derecede mübalağaya varan bir şekilde bir aşk beslemeleridir. Akla bu derecede bağlılık ise onların ne vahyi doğru dürüst idrâk etmelerine ve ne de hâkîkat arayışında başka hiçbir delili muteber saymalarına imkân veriyordu. Bu da inanç ilkelerinde şüphe oluşmasına sebep oluyordu ve fikirlerdeki sarsıntıının kaynağı da buydu.

İbn Sînâ ve Fârâbî gibilerin Müslümanlar arasında yaydıkları felsefecilerin görüşleri, Kur'ân ve vahiy ile uyuşmayan birtakım sözler içeriyordu. Böyle bir durumda, İslâm dünyasını tehdit eden karmaşa ve sorunlar alanında Gazzâlî'nin felsefecileri de Dehriyye ve Bâtnîyye ile eşdeğer görmesinde bir gariplik yoktu. Acaba o dönemde Dehriyye'ye mensup etkili ve belirgin kimşeler var mıydı? Gazzâlî, daha sonraları "el-Munkîz" kitabında felsefecilerden bir grup olarak Dehriyye'den bahsettiğine göre, onun zamanında bu isimle anılan kişilerin olduğu intibâını veri-

yor. Fakat Gazzâlî döneminin ustadlarından biri olan İsfirâyî'nin (doğ. 471) sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla Dehriye o sırada, aslında İslâm'dan önce yaşayanlarla aynı doğrultuda görülen kimselerdir.¹⁸⁴ Binaenaleyh o çağın fikir ortamında, zamanın ezeli (başlangıçsız) olduğunu iddia edenler olabilir.¹⁸⁵ Gazzâlî'nin belirttiğine göre, dünya için bir yaratıcının var olmadığını iddia ediyorlardı: Hayvan spermadan oluşuyor ve sperma da hayvanдан.¹⁸⁶ Bu düşüncenin sonucu, her türlü Şeriat kuralı ve ahlâk kaidesinden kaçıştı. Müslümanlar arasında yer yer şüphe ve fırrı gevşeme yapan bu zindiklik, bazı düşünürlere göre hatta bu merhaleye kadar insanları sürükleyebilirdi.

Muhammed bin Zekeriyya Râzî, İbni Râvendî ve benzerlerinin eserlerinin o dönemde hiçbir yerde açıkça okutulmadığı kesindi; ama filozof Ma'arrî'nin yergi ve şüphe dolu sesi şiir yoluyla hâlâ yer yer medrese ehlinin kulaklarında yankılanmaktadır. Kendi karanlık halvetinden her yeri karanlığa gömülü, sonsuz kötülük ve fesat içerisinde zanneden birisinin sesiydi bu. Aynı âmâ şâir değil miydi, Şeriat ehlinin sapıtmışlığı üzerine mersiye dizen, Yahudileri de Hristiyanları da sapıklık içinde bulan? Müslümanları tamamen yanlışlık içinde buluyordu ve güya halkın iki kısım olduğunu düşünüyordu: "Akı olup da dini olmayanlar ve dini olup da akıldan nasibi olmayanlar."¹⁸⁷ Bu tür fikirler, Şeriat'ı kendi şehvet ve arzularının gerçekleşmesine engel olarak gören ve her şeylerini servet ve şehvet uğrunda feda eden bir avuç yöneticinin üzerinde, kabul ve tasdik etmek biçiminde bir etki bırakıyor-

184 Et-Tebsîr, 131. Krş. Carra de Vaux, Ghazali, s. 57

185 Mefâtihi'l-Ulûm, Van Vloten baskısı, s. 1

186 el-Munkîz min ed-Dalâl, Ferîd Cebr basımı, s. 19

187 "Hanifler boyun eğdi, Hristiyanlar hidâyete ermedi

Yahudiler şaşkına döndü, Mecûsîler sapitti.

Yeryüzünde iki çeşit insan vardır,

Birinin aklı var dini yok, diğerinin de dini var aklı yok" (kitabın 219 ve 220. sayfalarında)

MEDRESEDEN KAÇIŞ

du. Bu kalbî tasdîk, her ne kadar Şeriat'ın hâkim olduğu o ortamda asla düşünce ve ifade kalbî içerisinde ortaya çıkma imkanını bulamıyor olsa da şiir ve hikâyelerinde, toplantı ve muâşeretlerinde bu inançsızlığın etkisi belirgindi. Vurdumduymazlıkla omuzlarını her şeyden silken ve çekinmeden, "Peygamberlerin sözlerini doğru saymamak gereklidir, halk rahat ve sevinçli iken bunlar geldi ve beyhude sözleriyle halkın zevklerini, sefalarını ve mutluluklarını kararttılar."¹⁸⁸ diyen bir şairin hezeyanları mülhidler arasında ağızdan ağıza dolaşıyor, fâsıkların işaret meclislerinde gizlice fısıldanıyor, zulümlerin ve adâletsizliklerin kaynağı oluyordu. Hatta Ebû Hâmid'in tanıdığı ve Vezîr Nizâmü'l-Mülk'ün saygı ve ihtiramla önünde eğildiği Ömer Hayyâm'dan ilhad ve zîndîlik kokusu veren birtakım sözler naklederlerdi. Böyle -ki Kur'ân-ı Kerîm'de de câhiliyye geçmişine işâret edilen Dehriyye zîndîliği¹⁸⁹ şiir ve ağızdan ağıza geçen hikâyeler yoluyla yankı oluşturuyordu. Bu sözlerin, ilhad eğilimindeki câhiller nezdinde, felsefecilerin "âlemin kadîm" oluşu alanında söylediklerinden kaynaklanan bir tanımlama gibi telakki edilmesi mümkün değildi.¹⁹⁰ Bundan dolayı da bu düşünce tarzı, Gazzâlî nezdinde felsefecilerin öğretisinin bir anlamda, benzeri sayılmaktaydı. Bu itikadın da aslında bir çeşit fikirden kaçış olduğu ve savunucularının her felsefi tefekkürün temeli olan mebde/başlangıç meselesini ortaya koymaktan âciz oldukları doğrudur; ama onların fikrî yapısı netice açısından vahiy ve Şeriat'ı alaya alan, inkâr eden bir çeşit felsefe idi. Bu yüzden Gazzâlî, onları vurmak için eline aldığı sopayı felsefecilerin de başına indirdi.

188 "Elçilerin sözünü gerçek sanma ancak yalan sözü söyledi"ler

İnsanlar müreffeh hayat içindelerdi, muhal olanla geldiler ve onları kedere boğdular."

189 Kur'ân-ı Kerîm, 45/24.

190 Daha fazla bilgi için bkz. Zerrinkub, Keşmekeş-i Edyân der Kalemrovî İslâm: Zênâdîka, Mahnâme-i Amuzeş u Pervereş, 42. Dönem, beşinci sayı, 1351 Hicrî-Şemsiî, Tahran.

Gazzâlî'nin felsefeyi reddetme amacıyla ortaya koyduklarının kendisi de, bir anlamda felsefeydi veya Meşşâî felsefesine yönelttiği eleştiri idi. O, Meşşâîler'in sözlerini tam bir titizlik içerisinde ve açık seçik olarak eleştiriyor, aynı zamanda onların söylemeklerinde vahiy ve Şeriat'la çelişen noktaları ifâde etmeye ve hatta bâtil saymaya çalışıyordu. Düşmana karşı kullandığı silah da düşmanı silahlandıran aynı şeydi: Felsefe, felsefecilerin sözlerinde küfür mahiyeti taşıyan yönleri belirleme alanında belki aşırı gidiyordu ve bir nebze pireyi deve yapıyordu; ama felsefecilerin sözleri onun nazarında çelişkili görülmüyordu, özellikle de yabancı felsefecilerin sözleri! Gazzâlî'nin onların kitaplarından kapsamlı bir şekilde- okuduğu kadariyla bütün bu sözler, bir dizi çelişkili laftan ibaretti. Birbirleriyle uyum arz etmeyen ve her biri diğerini geçersiz kıyan, çelişen iddialardı bunlar. Bu karşı söylemin tamamı, kâinatın "kıdem"î (başlangıçsızlık) ve "illet" (neden; cause) açısından yaratıcı (hâlik) ile kâinat (mahlukât) arasındaki ilişki konusundaki düşüncelerden kaynaklanıyordu. Felsefecilerin "illiyet" (nedensellik, causalite) mefhumundan çıkarıkları netice ve anlam, her Eş'arî kelamcısı gibi bu mefhumu olumsuz bulan Gazzâlîyi illiyet konusunda dikkatli bir inceleme zorluyordu. İngiliz filozof D. Hume'un bu alandaki araştırmalarını çağrıştıran bu inceleme, aynı zamanda Gazzâlî'nin felsefi konulardaki tefekkür, kavrayış gücünü göstermektedir.¹⁹¹

Gazzâlî, neden (illet) ve netice oluş (ma'lul) arasındaki ilişkiye incelediğinde, bu iki kavram arasında ilişki hiçbir şekilde "gerekli" değildir ve bu iki kavramdan birinin varlığını veya yokluğunu tasavvur etmek, bir gereklilik olarak diğerinin var olmasını veya yok olmasını zorunlu kılmaz, neticesine variyordu. Gazzâlî'ye göre illiyet (nedensellik; causalite) kavramına dayanmak, felsefeci-

191 Ayrıntılı bilgi için bkz. Hanif Nedvî, Sergüzeşti Gazzâlî (Urduca), 62-76. Sekâfet Dergisi'ndeki "Gazzâlî Kanzeriye-yi Ta'lîl" c.7, sayı July 1959, Ki mesele yeterli de-recede dikkatle ele alınmıştır (Urduca). Ayrıca bkz. Quadri, G., La Philosophie Arabe, 123.

MEDRESEDEN KAÇIŞ

leri daha büyük yanlışlıklara sürüklüyordu. Onları yanlışlığa sürükleyen şeylerden biri, enbiyânın mucizelerini inkâr etmeleri ve özellikle kâinatın kadîm (başlangıçsız; yaratılmamış) olduğu inancını taşımalarıydı. Mûcize konusunda, Gazzâlî, felsefecilerin neden ve sonuç diye tanımladıkları meselenin, olayların süreklilığı veya Allah'ın onların süreklilığı üzerindeki sünnetinden başka bir şey olmadığını düşündüğünde, -sünnetin geliş sürecine aykırı gözüken- mûcizenin meydana gelmesinde bir problem görmüyordu ve bunu inkâr etmenin bir çeşit câhillik ve câhilce ısrar olduğunu belirtiyordu. Fakat, hukemâ (filozoflar)nın illiyet mefhumuna olan inancının bir ürünü olan kâinatın kadîm olduğu mevzûsu Gazzâlî nezdinde Kur'ân-ı Kerîm'in beyanı ve Allah Teâlâ'nın kâinatı "yoktan" var ettiği hükmüne ters düşüyordu.¹⁹² Kâinâtın "hâdis" olduğunu reddeden felsefecilerin gerekçesi ise şöyledi: Eğer âlem hâdis (sonradan var edilen) olursa onu belirli bir zamanda yokluktan var eden Allah'ın irâdesinin kendisi de zâtının dışında bir nedenden öncelikli olması gereklidir. Çünkü, neden (illet)in, varlığın kendisinden olmazsa olmaz bir zorunluluk olarak ayrı olması gereklidir ve böyle olunca da problem çıkar. Kezâ kâinatın kadîm -ve ister istemez zamanın da kadîm- olduğunu kabul etmekten başka çare yoktur. Illiyet mefhumuna dayalı bu iddia, illeti olayların kategorik yakınlaşması olarak gören Gazzâlîye göre mantıklı değildi. Ve felsefecilerin irâde ve irâdeye ilişkin olanı karıştırdıklarını sanıyordu. Üstelik illiyet (nedensellik; causalite) mefhumuna dayanmak ve kâinatın kadîm olduğuna inanmak, felsefecilerin kâinatın çokluğu (kesret) ile tek (vâhid) varlıktır olan ilk başlangıç (mebde) arasındaki ilişki konusunda ara kategoriler -on kategori- olduğuna kâil olmalarına sebep oluyordu. Gazzâlî, bütün bu fikirleri ve sözleri, asılsız ve saçma sözler olarak görüyor ve eğer uyku benzeri bir durumda felsefecilerin aklına düşmüşse, bunu hasta bir ruh hâletinin ağır uykusun-

192 Kur'ân-ı Kerîm, 2/17 ve 30/27; 35/1.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

da zihni meşgul eden sözler olarak değerlendiriliyordu.¹⁹³

Gazzâlî'nin aynı dönemde "Tehâfutu'l-Felâsife" adlı kitabın dörtte birini reddine ayırdığı "kâinatın kadîm" olduğu meselesi, aslında eskiden beri felsefecilerle kelâmcıları karşı karşıya getiren en karmaşık, en dolambaçlı tartışmaydı. Hatta Eş'ariyye mektebinin kurucusu Ebu'l-Hasen Eş'arî (doğ. 324) de "Kitâbu'l-Fusûl"ında bu konuda felsefecilerle çatışmaya girmiştir.¹⁹⁴ Gazzâlî, felsefecilerin diğer konulardaki sözlerinin tamamının çelişkili olduğunu görüyordu ve "tehâfut" dışında bir kelimeyle tanımlamanın mümkün olmadığı düşünceler olarak değerlendiriliyordu. Binaenaleyh Gazzâlî'nin 'hakikat' ve 'yakîn' diye aradığı bilgi, özellikle dine bağlı inanç alanı ile ilgili olduğu için, felsefecilerin dînî inançları ilgilendiren konulardaki sözlerinde daha çok çelişki buluyordu. Eleştirel anlayışla Yunan felsefesine baktığında, Aristo felsefesinin, ispatı için yeterli kanıt taşımadıkça kabullenilmemesi, Eş'arî kelamının ise incelendiğinde dînî öğretinin reddi için yeterli kanıt olmadıkça reddedilmemesi gerektiğini düşünüyordu. Böylece şu neticeye varıyordu: Mantığın hükmüne göre zarûrî olmadıkça, felsefede hiçbir şey "mûmkün" değildi ve mantığın hükmüne göre kabullenilemez olmadıkça, dinde hiçbir şey "gayri mûmkün" değildi.

Gazzâlî, felsefecilerin sözlerinde Şeriat'ın zâhiri ile çelişen birçok iddia görüyordu. Ama daha sonraları oyun görüşlerini reddetmeye çalışan felsefeciler, bazı noktaları açıklamaya çalışılar: Gazzâlî'nin, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bazı sözlerinden çıkardığı sonuçlar, -Ebû Hâmid'den önce de fakihlerin böyle şiddet ve sertlikle bu iki ünlü hakîmden iki kâfir çıkaramamaları gibi- eğer daha çok hüsnu niyetle yaklaşılıyordu ve hakîmlerin eserlerine bakılısaydı şer'î açıdan o kadar kötü olmazdı. Fakat bu Ebû Hâmid idi ve hakikate aykırı her ne görürse kendisini ona karşı mücâdele-

193 Tehâfutu'l-Felâsife, 77-87. Felsefecilerin bu alandaki görüşleri için bkz. Saeed Sheikh, A History Of Muslim Philosophy, 601-608

194 İbn Asâkîr, Tebyînu Kizbu'l-Müfterî, 128, Şâm 1928.

MEDRESEDEN KAÇIŞ

de taraf gören hakikat arayışındaki hassas bir karakterdi. Her türlü sapma kokusunu alma konusunda o kadar hassastı ki, en küçük sapmanın farkına varır ve onunla mücâdeleye girişirdi. Keza maddenin kadîm oluşu, Allah bilgisi, rûhun ebedî olduğu ve illiyet gibi konularda onların sözlerinin vahiy ve şeriat akyarlığıının farkına varmaması ve bu alanda düşündüklerini sert ve açık bir ifadeyle dile getirmemesi nasıl mümkün olurdu?

Gazzâlî, bir an bile bırakmadığı Bâtînîler ve felsefecilerle mücâdelenin yanı sıra kendisini başka bir mücâdeleye girişmeye de zorunlu hissediyordu: Kendisiyle mücâdele... Fikh ve Kelam ile meşgul olmanın, Bağdat Nîzâmiye fakih ve müderrisi ünvaniyla şöhret bulmanın kendi benliğinde ektiği makam ve mevki düşkünlüğü ile mücâdele... Birkaç aylık bocalama ve kararsızlıktan sonra kendisini Bağdat'ı terk etmeye zorlayan, "kurtuluş seferi"ne, medreseden kaçışa hazırlayan işte bu düşünce idi.

Bu felseffî acının ötesinde, bu rûhî istiraptan başka acaba onu bu kaçış ve kurtuluşa çağırın başka sebepler var mıydı? Selçuklular'ın âile içi çekişmelerinin o dönemde psikolojik güvenini sarstoiği, Bâtînîlerin tehdidinin had safhaya ulaştığı ve hatta bir fetvasından -ki Mağrib Emîri Yûsuf bin Taşfîn'e vermiş ve o da kapsamı itibariyle bu fetvâyî kullanarak kendisini "emirü'l-müminîn" ilan etmişti- dolayı hâlâ Bağdat Halîfesi ve Selçuklu emîllerinin rahatsızlık ve kaygı duydukları doğrudydu; ama bunlardan hiçbiri, Gazzâlî'nin yüzüne açılan, tedrîs ve çalışmadan tamanen alıkoyan o "korku kapısı"nı tasvir ve te'vîl edemezdi.¹⁹⁵ Bâtînîler'in korkusundan dolayı bu "kurtuluş seferi"ne girdiği şeklindeki zan da makul gözükmüyor. Aslında Bağdat'taki Bâtînî tehlikesi, Şâm ve Beytu'l-Mukaddes'tekinden fazla değildi. Bu sebeple iki yıl sonra Mısır halîfelerinin eline geçen o bölgeye kaçmış olması mümkün değil. Selçuklular'ın iç çekişme macerası alanında da müderris bir fakihin makam ve konumu tehlike ve kargaşaya mühatap olacak durumda değildi. Üstelik ona birta-

¹⁹⁵ İbn Haldûn, el-'Iber, 3/119

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

kım kırgınlıkları olması söz konusu olan Türkân Hatun ve Halîfe Muktedîbillah da artık hayatı değerlilerdi. Yeni halîfe el-Mustaz-hîr ise kendisine saygı ve hayranlık besliyordu. Gazzâlî de Bâtinîler'den korkuyor olsaydı onlara karşı yeni bir kitap yazmazdı. Böylece Gazzâlîyi Bağdat'ı terk etme noktasına getiren asıl sebebin mânevî ve ruhî dönüşümüyle ilgili olması gerekiirdi.

Kendisi bu rûhî, mânevî inkilâbin ayrıntılarını "el-Munkîz" adlı eserinde anlatmaktadır. Onun böyle samimi bir itirafta gerçeği söylememiş olabileceği nasıl düşünülebilir? Başarılı bir fakihin görkem ve şöhrete kavuşmuş yaşam dünyası, uzun süredir onun burnuna iğrenç kokular veriyordu. Kur'ân âyetlerini mütalaa ve sûfîlerin Allah'a yöneltici öğütlerini inceleme, onun benliğinde, bu nefreti gün geçikçe artırmaya, güçlendirmeye kâfiydi. Abbâsîler ve Selçuklular arasındaki ilişkilerde kendisini gösteren dünyalık iktidar hırsı ve insanlıktan uzak komplotculuk, tedricî olarak Ebû Hâmid'in samimi ve hassas ruhunu her ikisinden nefret etme noktasına getiriyordu. Dinî ve aklî bütün ilimlerin ötesinde onun gönlünü kendisine doğru çeken sadece tasavvuftu. Kelâm, Felsefe ve Bâtinîler'in öğretisi alanında yıllarca araştırma ve düşünme, Gazzâlîye şunu göstermiştir: Eğer bütün bu iddia ve yaygaralar bir hiç hâsil etmişse, o hiç için birçok karmaşa olmuştu. Ciddî bir tecrübeye degen tek şey sadece sûfîlerin yolu idi. Elbette en sonunda onu tasavvufa doğru yönelten tek sebep, onların kitaplarını okumak değişti sadece. Hâris Muhâsibî, Ebû Tâlib Mekkî ve İmam Kuşeyrî gibilerin söz ve eserlerinin, sûfîlerin yolunu tanıma konusunda ona derinlik kazandırdığı bir gerçektî; ama bu tasavvufa yönelme çok önceden, hatta medrese ilmini almaya başlamadan önce de kalbinde yer etmişti. Babası aslında yarı sûfî idi. Ayrıca Cûrcan'da, Tûs'ta, Nişâbur'da, İsfahan'da ve Bağdat'ta, Gazzâlî'nin gitmiş olduğu her yerde çok sayıda sûfî vardı. Ve hatta Gazzâlî'nin fakihlerin mevki, şöhret ve makam amaçlı dünyasına ayak bastığı Asker'de ve Vezîr Ni-zâmü'l-Mülk'ün çevresinde de çokça sûfî yer alındı ve genellikle

MEDRESEDEN KAÇIŞ

korkusuz, hoşsohbet olurlardı. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Eş'arîyi sor-gulamadan taklide boyun eğmeyen özgür bir ruh için Nizâmi-yê'nin ve Halîfe ile Sultan'ın meclisinin kaidelerine teslim olmak elbette gerçek bir esarettir. Halîfe, sultan, vezîr, kadı ve dini si-hirli iktidar kulesine ulaşmak için bir parola olarak telakki eden fâkihlerin maskeli çehrelerinin ardından yer alan bunca hile, yalan ve riyâ, başka bir dünyanın insanı olan bu kişinin kalbine acı ve-riyordu.

Vakarlı, ama yalan ve aldatıcı bu sessizliği sürdürmek ve mev-ki, şöhret uğruna insanlık sesini duymazlıktan gelmek ne zama-na kadar sürecekti? Bu ses uzun süredir onun vicdanının derin-liklerinde yankılanıyordu. Ebû Hâmîd eğer bir Jean Jacques Ro-usseau veya bir Tolstoy olsaydı iç âleminde çektiği işkenceleri ve rûhî istıraplarını **el-Munkîz** kitabında tasvir ederdi; ama ne o böyle bir yazar ve ne de **el-Munkîz** öyle bir kitaptı. Bununla birlikte istırap ve tedirginlikleri konusunda yazdığı birkaç cümle, onun bu ruh haletine dâir önemli bilgiler veriyor. Birkaç ay bo-yunca onun ruhunu pençeleri arasında sıkıştırıp duran bu endi-şeler, neticede vücut sağlığının bozulmasına yol açtı. Rûhî istira-bin baskısı onu âdetâ yıkıma uğratıyordu.

Uzun süre önceden Gazzâlî'nin üzerinde etkili olmaya başla-yan, hastalığa benzer ruh hâli 488 yılı Recep ayında buhranın do-ruk noktasına ulaştı. Gazzâlî o günlerde konuşamayacak bir hal aldı; dili dönmüyordu. Garip bir duyguya kapıldı ve dilinin tutul-makta olduğunu düşünüyordu. Konuşmak istemiyordu ve hatta bir defasında ders anlatmaya gitti; ama konuşmaya takat getire-medi. Oldukça bezgin, solgun ve incinmiş bir hale gelmiş, uyku-dan ve yemekten kesilmişti. Ağızına aldığı ne su ve ne de yeme-ğin lezzeti, tadı kalmıştı. Yeme arzusu tamamen kaybolmuş ve yediklerini de sindiremiyordu. Yavaş yavaş hastalığı ağırlaşıyor ve neredeyse onu ölüme sürüklüyorodu. Tabipler çâre bulmaktan âciz kalmışlardı ve Üstad'ın sağlığı tehlikeye düşmüştü. Her şey, bu rûhî buhranın Ebû Hâmîd'in bedenini eritmekte ve yok etmek-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

te olduğunu gösteriyordu. Kendisini "kaçış ve terk" câzibesine teslim etmekten başka çaresi yoktu. Kendisi için üzün ve nefret kaynağı olan her ne varsa tamamen bırakmak ve bîzâr olduğu, hafakanlarının kaynağı Bağdat'ı terk etmek istiyordu.

Nereye gidecekti? Ne Horasan ve Irak İmamı ve ne de Nizâmiye Medresesi'nin ünlü ustası sayılabilceği bir yere gidecekti. Bağdat'ın büyük fakihinin görkem ve haşmetini ve hem de talebelerin, saf ya da garazlı övgücülerin el öpme, tevazu ve baş eğmelerini unutacağı bir yer olmalıydı burası. Beytu'l-Mukaddes'te bir tekkenin helâsını temizlese veya Şâm'da bir mescidi süpürürse olsa, bu özgürlükten elde edeceğî kalp huzuru, Nizâmiye'nin büyük müftü ve fakihî unvanıyla hilâfet merkezinde kendisini câhil vezîrin rezâletlerine tebessümle rıza göstermek veya şefkatsız halîfenin cinâyetleri karşısında beğeni edasıyla sessiz kalmak zorunda görmesinden daha fazla mutluluk ve vicdan rahatlığı sağlayabilirdi. Bu sıralarda belki de İbrâhîm Edhem'i düşünüyordu. Bu Belh şehzâdesi, içindeki bir ses kendisini kalbî huzur ve çekicilikler dünyasına çağırınca her şeyi terk etmişti; kadını ve çocuklarını bıraktı, taht ve tacı en önemsiz şeyler gibi fırlatıp attı, çoban elbiseleri giydi ve çöllere düştü. Elbette onun yaşamını efsânevî görenler vardı. Ama Ebû Hâmid, mânevî ve rûhî huzuru elde etmek için bütün makam ve mevkilerini bırakan ve hayatları hiç de efsane olmayan insanlar tanıyordu. Bu yıllarda yaşayan Nişâbûrlu Esad bin Mes'ûd, gençliğinde mevkiiini ve Dîvân¹⁹⁶ üyeliğini terk ve tevbe ederek evine çekilmemiş miydi? Padişah divanı içinden böyle kişiler çıkabiliyorsa bilginler arasında da bu tür mânevî eğilimlere rastlanması anormal bir durum olmazdı. Ancak, Ebû Hâmid'i Bağdat'ta haşmet ve mevkilerin doğrudan görmekte olan fakih ve kelamçı tâifesine, medreseden bu kaçışın onun için rûhî (mânevî) bir gereklilik, dînî bir zarûret olduğu nasıl izâh edilebilirdi? Bu fakihler arasında, vezîr ve emirler gibi servet ve bolluk içerisinde yaşayan, dış görüntüleri vezîr-

196 El-Muntazam, 9/125

MEDRESEDEN KAÇIŞ

lerin azâmet ve görkeminden asla aşağı düşmeyen kişiler tanıyordu. İsfahan, Nişâbûr ve hatta Cûrcan'da yerel emirler gibi yaşayan fakihler görmüştü. Müşatteb Fergânî öylesine süslü püslü bir giyim kuşam içerisindeydi ki hiç bir şeyi insana dini, âhireti ve Allah'ı hatırlatmıyordu. Bağdat'a geldiği günlerde meşhur bir hadis âlimi vefat etmişti; zamanın emirlerine bir defada ellî bin dinar borç verebilecek zenginlikte bir âlimdi bu. Şehrin zâhitlerine, "dünya ehli arasında ondan daha çok dünyaya düşkün hiç kimse yoktur." dedirtecek kadar mal ve serveti seviyordu. Gaz-zâlî hatta kendi vaziyetini düşününce ve özellikle Nizâmiye'ye gittiği günlerde kıymetli lüks elbiseler içinde büyük vezîr ve emîrlere benzediğini gördüğünde, hiçbir gerçek takva belirtisini kendisinde bulamıyordu.

Bağdat'taki görkem ve şöhretini terk etme alanında asıl yönlendirici faktörün küçük kardeşi Ahmed'in yer yer kınama ve serzenişleri olduğu söyleniyor. Yıllarca birlikte ders okudukları Ahmed, bir süredir sûfîlik yoluna ilgi duymaktadır. Rivayete göre, Ebû Hâmîd bir gün fakihlik gururu ve büyülü edasıyla vaaz ederken, sûfî meşrep kardeşi Ahmed gelip bir şiir okudu ve bu şiir olağanüstü bir şekilde onu etkiledi. Şiirde, niye başkalarını doğru yola çağırıyor, yol gösteriyorsun; ama kendin geride kalıyorsun diye muhatap kınanıyordu: "Ey yumuşamaz taş! Daha ne zamana kadar demiri bileyecesin; ama kendin keskin olamayacaksın?"¹⁹⁷ Rivâyete göre bu şiir, Bağdat'ı terk ve medrese-den kaçış konusunda Ebû Hâmîd'in kararlı olmasına sebep oldu. Bu nokta üzerinde biraz durmak gereklidir. Ahmed'in yer yer bu tür şiirleri ve sûfîlerin sözlerini Ebû Hâmîd'e okumuş olması mümkün; ama Ebû Hâmîd'i ders vermekten ve fîkihla uğraşmaktan ciddî olarak alikoymaya çalışmış olması doğru gözüküyor. Çünkü kardeşinden önce zühd ve nasihat yoluna girmiştir ve o yıl-

197 "Onlara destek verdiğinde arı gibi vizıldarlar, çalışlığında hızlanırlar
Hidâyete erdirirsin hidâyete ermezsin, vaaz verir kendin dinlemezsin.
Ey biley taş! ne zamana kadar demiri keskinletir kesmezsin"

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

larda tasavvufa ilgi göstermiş olsa da onun tasavvufu, Fıkıh ve ilimle uğraşmaktan alıkoyacak türden bir tasavvuf değildi. Üsteliğ Ebû Hâmid, Bağdat ve Nizâmiye'yi terk ettiğinde, Ahmed onun yerine bir süre tedrîsi üstlendi ve böylece Ebû Hâmid mûderrisliğinin gurur bağından kurtulurken Ahmed'in kendisi bağlı kaldı.

Gazzâlî, her halükârdâa uzun süre kalbini kasıp kavuran düşünceler ve tedirginliklerin etkisiyle neticede Bağdat'ı terk etti. Riyâset hırsını gönlünden söküp attı. Bağdat eşrâfinin ve hatta Halîfe'nin, onu bu yoldan vazgeçirmek için gösterdikleri çabayı, ilgiyi ve alakayı elinin tersiyle itti. Servetinin çoğunu fakirlere dağıttı ve bunu, maddî olan her şeyi tasfiye için gerekli gördü. Eski mevki makam arzusu ve dünya düşkünlüğünün bağılarından kurtuluşun son halkası olan bu hareketin ayrıntıları rivâyetlerde yer almıyor. Kendisinin de *el-Munkız'*da bu konuya sadece kısaca değinmekle yetinmesi ve servetinin âilesinin ihtiyacından geri kalan kısmını tamamen muhtaçlara verdiği söylememeksizin geçiştirmesi, yaptığı hayırlı bir işin ayrıntılarına girmeye takvasının elvermemesindendir. Bu, aynı zamanda *el-Munkız'*ın tam bir hayat hikâyesi olmadığını da gösteriyor. Fakat bu olayda, muhtaçlara dağıttığı uzun yılların birikiminin az bir meblağ olmaması gereklidir. Ailesine ayırdığı az kısmını ile Tûs'ta ekin alanı temin edebiliyor,¹⁹⁸ daha sonraları ev ve bahçesinin yanında küçük bir câmi ve tekke yapabiliyor ve yanına gelip gitmekte olan derviş ve talebelerin iâsesini sağlayabiliyorsa; fakirlere dağıttığı çögünün, dikkate değer bir servet olması anlamına gelir. Gazzâlî, yıllarca ordugâhta ve birkaç kez de Bağdat'ta Sultan ve Vezîr'in bahşışlerine mazhar olduğundan ve hatta Bağdat'a girişi esnasında elbiseleri ve bineği dünyalık mevki, görkem ve şatafatı, zamanın eşraf ve vezîrlерinin gibi edeceğî derecede olduğuna göre, servet ve mal varlığının da bu zâhirî görkem ve mevki ile orantılı olması akla yatkın gözükmektedir. Her halükârdâa bu servet

198 Mekâtib-i Gazzâlî, s. 43

MEDRESEDEN KAÇIŞ

veya servetin çoğunu fakirlere dağıtması, Gazzâlî'nin dünyalık ve zâhirî arzularıyla olan bağlılık zincirinin son halkasını da koparmış oluyor.

Ebû Hâmîd, ağır bir taş gibi kanatlarına bağlı ve bugünden aşırı bir istekle ile arzuladığı mânevî alemde uçuşunu engellemekte olan bütün ağırlıkların bu sonuncusunu da üzerinden söküp attığı an, kendisini özgür hissetti. Kaba bir yün aba giydi, İbrâhîm Edhem ve efsânelerin pîri gibi medreseden kaçış yoluna koyuldu; kaçış ve kurtuluş yoluydu bu yol.

VI. BÖLÜM

KURTULUS VE KAÇIŞ SERÜVENİ

Ebû Hâmid, 488 yılı Zilkâde ayında Bağdat'ı terk ettiğinde kardeşi Ahmed'i kendi yerine Nizâmiye Medresesi'nin müderrisliğine getirdi.¹⁹⁹ Belki de nihaî kararını henüz açıklamak istemi-yordu veya Bağdat hayatının çekiciliğini tamamen bırakamaya-bileceğini düşünüyordu. Terk ve kaçış düşüncesi kendisinde baş gösterdiğinden bu yana, defalarca her şeyi bırakmaya çalışmış-tı; ama Bağdat'ın câzibesi ona her defasında geri adım attırmış-tı.²⁰⁰ Dostlarından Ebu'l-Feth Muvesselî kendisine nasihatte bulunuşunu ondan rica edince, cevap olarak kendisini bu işe lâyık görmediğini ve "kendi elbisesi olmayan bîri, başkasına nasıl el-bise verebilir?" diye yazmasının, bu kararsızlık döneminde ger-cekleşmiş olma ihtimali yüksekti.²⁰¹ Nefsini arındırması gereğine yönelten ve Nizâmiye mevki, makam ve şöhretini terk etmeyi

199 Gazzâlî, el-Munkîz, s. 49'da Bağdat'tan ayrılış tarihini Zilkâde 488 diye kaydet-mesine rağmen Subkî'nin Tabakât, c. 4 s. 140'da Zilhicce 488 olarak belirtmesi bir yanılıgı olmalı. Keza, hacca gidecek bir kişinin Zilhicce ayında yola çıkması mümkün değil; çünkü yol bir kaç günlük değil.

200 el-Munkîz, 36-37

201 Risâletu'l-Vâ'z veya Mevâ'izu Gazzâlî kastedilmektedir. Bu risâle Cevâhîru'l-Gaz-zâlî külliyyâtı içinde hicrî-kamerî 1343 yılında Kahire'de basılmıştır. Subkî risâlenin bir kısmını nakletmektedir. Bkz. Tabakât, 4/112. Daha geniş bilgi için bkz. Bede-vî, Müellefatu'l-Gazzâlî, 190-191.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

zihinde dirilten de bu düşüncelerdir.

Kararsızlık ve bocalamalara son verip neticede Bağdat'ı terk ettiğinde, bütün dünyayı ayakları altında gören bir kişinin sevincini yaşıyordu. Geçmişte, şüphe ve gurur içerisinde başını dön-düren mevki düşkünlüğünün doruğunda iken belki defalarca ilim dünyasının tamamında ayakları altına almadığı hiçbir kale bırakmamakla övünüp durmuştu. Her şeyi -hatta medrese ehlinin mirası olan ilmi- arkasında bıraktığı şu anda, bütün dünya ve mevki makam arzularını başka bir doruktan bakarak ayakları altında görüyordu. Kaçış ve kurtuluş yolculuğunun zorluklarını kendisi için kolaylaştırın ve tahammül gücü veren de bu nokta olmalı.

Bağdat'tan ayrıldığında, Bin Bir Gece Masalları'nın şehrini bütün şatafat ve görkemiyle birlikte terk etmiş oluyordu. Ama Bağdat'ın insana vesvese verici câzibesine dayanamayıp donecek olursa, dönüş şekli Nizâmiye fakihlerinin başarısızlığının farkına varamayacakları bir türden olmaliydi. Bundan dolayı, ayrılacağı zaman hacca gideceğini söyledi ve onun amacının medreseden, Nizâmiye'nin makam, mevki, şöhret ve görkeminden kaçış olduğunu tahmin etmeyen fakihler, dönüşünü bekleyebilirlerdi. Kendisi el-Munkız adlı kitabında: "İçimde Şam'a gitmek arzusu vardı; ama Halife ve arkadaşlarının Şam'da yerleşip kalmamdan haberdar olmasını istemediğim için hacca gideceğimi söylediğim. Bir daha Bağdat'a dönmeme kararında olduğum halde, orayı terk etmek için böyle bir çareye başvurmak zorunda kaldım." diyor.²⁰²

Bağdat ulemâsının kınamalarından duyduğu korku, Ebû Hâmid'i böyle bir çare arayışına zorlamıştır. Onlar, Ebû Hâmid'in makam ve mevkiini varmak istedikleri en üstün derece olarak algılıyorlardı ve böyle yüksek makama ulaşmış birisinin rahatlıkla her şeyi bırakıp gideceğini tasavvur edemezlerdi. Fakat kendisi eğer Bağdat'ı kalbinden söküp atamayıp Nizâmiye'ye yeniden

202 el-Munkız, 37.

KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ

dönecek olursa, bu din âlimleri ona dünya düşkünü veya divâne demeyecekler miydi?

Gazzâl'ın Bağdat'ı terk ettiği günlerde (Kasım-1095) kış mevsimi yaklaşmaktadır.²⁰³ Kaçış yolculuğuna başlama konusunda tereddüt geçirmesinin bir sebebi de bu olabilir. Fakat kararsızlıklarını ve tedirginliklerini yendi ve neticede yola çıktı. Eski arkadaşı Ebû'l-Kâsim Hâkimî de yolculuk esnasında onunla birlikteydi.²⁰⁴ Bu da, yolculuğu sürdürme alanında ona moral veriyor, teşvik ediyordu. Nerede birbirlerinden ayrıldılar? Bu konuda net bir rivayet yok. Her ikisinin de Mekke yerine Şâm yoluna devam etmeleri mümkün. Her hâlükârdâ dervişlerin sâde giysisi ve hazırlıksız uzun kış yolculüğünün zorlukları, bolluk ve rahatlık içinde geçen bir hayatın neşe ve konforunu yeni terk etmiş biri için katlanılması güç gözükmektedir; ama Ebû Hâmid'e huzur ve sükûnet veriyordu. Kalbini temizliyor ve berrakkılık kazandırıyordu.

Acaba önce Bağdat'tan Mekke'ye gidip hacc farızasını yerine getirdikten sonra Şam ve Beytu'l-Mukaddes'e doğru yola koyulmayı ve hiçbir tanışıklık, iz ve belirti bırakmadan ortalıktan bir kenara çekilmeyi mi düşündü; yoksa Bağdat ve Horasan hacıları ile karşılaşmamak için Mekke'ye gitmeden doğrudan Şâm yoluna, uzlet ve inziva yoluna koyulmaya mı karar vermiş? Kendisinin *el-Munkîz*'da bir konuda söylediklerinde, Bağdat'tan bu bahane ile ayrıldığı hacca gittiğine dâir bir belirti yoktu. İçinde Şâm'a gitme isteği olduğunu, hacca gideceğini, Halife ve halkın Şâm'a gitmesine engel olmasından korktuğu için söylediğini belirtmesi, Bağdat'ta hacc niyeti olmadığını gösteriyor. Niyet etmeden hacca gitmiş olması da mümkün değil.

Eski dost ve sınıf arkadaşlarından Abdulgâfir Fârisî'nin bu konuda söyledikleri, Gazzâl'ın başta hacca, sonra Şâm'a gittiğini gösteriyor. Abdulgâfir'in rivayetini daha sonra başkaları da ak-

203 Takvim hesaplarına göre 1 Muharrem 499, Miladî takvimle 11 Ocak 1095 olduğundan Zilkade ayı da Kasım ayına karşılık gelmektedir.

204 Subkî, İbnu's-Sem'ânî'den iktibas ediyor. Bkz. Tabakât, 4/205.

tarmıştı.²⁰⁵ Ancak Abdulgâfir'in uzun süre ayrı olmalarından dolayı, Ebû Hâmid'in Şâm ve Irak'taki yaşamı hakkında, Horasan'daki hayatını bildiği oranda bilgi sahibi olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Ebû Hâmid'in kendisinin bu hacca dâir herhangi bir bilgi ve işaret vermediği bir durumda Abdulgâfir'in rivâyeti kabullenilemez. Üstelik Gazzâlî'nin yolculuğunun gurur, şöhret ve halkın teveccühünden kaçış amacı taşıdığını dikkate alırsak, daha düne kadar Nizâmiye'nin büyük müderrisi, Irak ve Horasan imamlarının ustası olan birisinin hacc yolculuğunu gizlice ve sessizce gerçekleşmesi mümkün olamayacağından, böyle bir sefer, aslında Bağdat'ta terk ettikleri her neler ise yeniden onlara dönüş olurdu.

Ebû Hâmid bunun için Bağdat'tan ayrılığında hacca niyet etmedi ve yolculuğu Allah rızasına yönelik olması için, gösteriş olmasın diye Allah Evi'ne gitme gibi bir düşünce de taşımadı. Bağdat'tan Şâm yoluna koyuldu ve hacca gitmekte olan kâfilelerle karşılaşmadı, tanınmamak için gizlice ve tanışıklık vermeden yol aldı. Allah'a giden yol, halk arasında geçer ve o bu uzun yolculukta halk gibi yaşamalı, onlar gibi oturup kalkmalı, giydiklerinden giymeli ve aynı zamanda tanınmamalıydı. Yamalı, yırtık pırtık elbise ile ama yıllar yılı medrese şatafatı içerisinde ruhunun yabancılı>taglığı kalp huzuru ve sükûneti içerisinde, sıradan bir yolcu-dervîş gibi Şâm'a vardı. Şehrin büyük camii olan Emeyye Camii'nde üzlete çekildi.

Şâm, o dönemde eşeine az rastlanır güzellikte bir şehirdi. Bağ ve bahçelerin güzelliği ve binalarının görkemi, her ziyaretçinin övebileceği ve hoşlanacağı türdendi. Ebû Hâmid buraya vardığında Şâm bahara hazırlanıyordu. Şehrin havası çok değişkendi; ama bazılarının dünya cenneti²⁰⁶ tanımlaması yapacağı kadar bağ, bahçe, yeşillik ve su arkları vardı. Beni Ümeyye'nin bu baş-

205 Subkî, 4/107-108

206 Tartışmasız bu yeryüzü cennetidir, Yâkût, Mu'cemü'l-Buldân, Beyrut 1956, 2/463.

KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ

kentinde ev bulmak zor ve pahalı idi. Ama bu, doğu ve batıdan tüccar, talebe, ziyaretçi ve süfîlerin kâfilelerle birlikte sürekli bu ilginçlıklar şehrine gelmesine engel teşkil etmiyordu.

Elbette Ebû Hâmid için Şâm'da ve yolculuğunda hoşuna gitmen şey, ne şehrin güzelliği, ne de tuhaftıklarıydı. Şâm, onun için halvetin güzelliklerini keşfetmek ve insan kalbinin ilginçlıklarına vâkif olmak yolunda bir bahane, bir aractır. Şâm'ın o dönemlerde dillerden düşmeyen peygamberlere dair kissalar, Âdem, Hâbil, Nûh, İbrâhîm, Hûd, Mûsâ ve Îsâ (a.s.) kissaları ile irtibatlı olması, Gazzâlî'nin ilgisini bir nebze çekmiş olabilir. Bu rivâyet ve hikâyeler bir yana, sahâbe, tabiîn ve eski zâhidlerin hikâyeleriyle anılan bir şehirdi Şam. Şehrin yanındaki dağda mağaralar vardı, duaların oralarda icabet bulduğu söylenirdi. Şehrin dışında, bazılarının Hz. Mûsâ'nın kabrinin orada olduğuna inandıkları, İbrâhîm'in makamı diye gösterdikleri, Hz. Îsâ'nın ineceği yeri aradıkları başka yerler de vardı.

Şehrin bütün güzellikleri ve ilginçlikleri içerisinde Ebû Hâmid'in ilgisini en çok çeken Emeviye Camii idi. Etrafında garipler ve yalnızlığı seçenler için zaviyeler yer alıyor ve caminin vakıfından onlara yardım ediliyordu. Elbette Ebû Hâmid, bu yardımıldan bir şey almıyordu. Bağdat'ı terk ettiği sırada, kendi el emeğiňin dışında hiçbir harcama yapmamaya ve hiç kimseden bir şey almamaya dâir kendi kendine ahdetmişti. Yolculuk ve uzlet ile geçirdiği yıllar boyunca, ya Kur'ân yazmalarından aldığı ücret veya ağır işlerde çalışarak kazandığı para ile geçimini sağladı. Ama Emeviye Camii onun için uzlet ve itikafa müsait idi ve bundan dolayı Şâm'a vardığında orayı kendisine uygun gördü.

Eski bir kilise olan bu caminin ihtişamı ve güzellikleri, bütün bağlardan yeni kurtulmuş olan Ebû Hâmid için muhtemelen bir önem taşımiyordu; ama bu güzellikler görenleri büyüleyici mahiyetteydi. Gazzâlî'nin oraya gelişinden yaklaşık otuz yıl önce (Hicrî 461) korkunç bir yangın, caminin güzelliklerinden çoğunu yok etmişti. Ancak ihtişam ve görkemi yine de dünyanın harikaların-

dan biri sayacakları kadar göz kamaştırıcıydı.²⁰⁷ Câminin yapısındaki Kutsal Yahyâ Kilisesi ve Rum Jüpiter Mabedi'nden kalma malzeme ve süslemeler, Hristiyanlara ve Rumlara âit hâtıralar ile İslâm dönemine ait özellikleri iç içe bir arada bulunduruyordu. Bu da Emeviye Camii'ni, dinî motif ve özelliklere âşina her ziyaretçi için ilginç ve şevk verici kılıyordu. Camiin girişinde asılı duran Hâlid bin Velîd'in mızrağı ise Rûm ve Bizans dünyasına ait her şeyi, sembolik bir dille İslâm'ın azamet ve galibiyetinin gölgelerinde gösteriyordu. Sahâbeler için belirlenmiş sembolik yerler ve o sırada camiin içinde yer alan Hz. Osman Mushafi²⁰⁸ Müslümanların fetih ve galibiyet dönemlerine âit hâtıraları tazeliyordu. Doğu ve batısında yer alan ve bir zamanlar Jüpiter Mabedi, sonra Kutsal Yahyâ Kilisesi olan iki minâreden de ezan ve Kur'ân sesi yükseliyordu şimdi.

Gazzâlî, yıllarca Nişâbûr ve Bağdat Nizâmiyesi'nde aradığı ruh sükünetini ve huzurunu nihayet bu caminin batı minaresinde bulabilmisti. Ebû Hâmid şehrle gelir gelmez bu camide yer alan bir zâviyede zamanının çوغunu geçirmeye başladı. Ondan yıllarca sonra itikafa girdiği zâviyeyi ziyaretçilere gösteriyorlardı. Birçok zâhid ve sûfî ondan sonra o köşede kalmalarına rağmen bu zâviye hâlâ "Gazzâlîye" diye anılırdı. Gazzâlî bu kurtuluş seferinin ilk günlerinde Şâm'da ne kadar kaldı? El-Munkîz kitabından, iki yıla yakın bir süre Şâm'da kaldığı, bu süre içerisinde riyâzet ve uzlet dışında hiçbir işe uğraşmadığı, yaklaşık olarak gününün tamamını Emeviye Camii minaresindeki odackta geçirdiği ve kapıyı üzerine kapattığı anlaşılıyor. Bununla birlikte, Şâm'a vardiktan sonra orada kalmadığı, birkaç gün sonra Kudüs'e gittiği ve oradan Şâm'a döndüğüne dâir bir rivâyet var. Gazzâlî'nin kendisinin bu konuda söylediklerini bırakıp, başka bir rivâyeti kabul etmek mümkün değil. Şeyh Nasr'ın vasiyeti ve Gazzâlî'nin onunla

207 (Dediler ki dünyanın harikaları dörttür: Sabha Köprüsü, İskenderiye Feneri, Raha Kilisesi ve Şam Mescidi) A. g. e. 2/4650

208 İbn Batuta, Sefernâme, Muhammed Ali Muvahhid tercümesi 78-79

KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ

görüşmediğine dâir uydurdukları hikâyeyi mantıklı göstermek için muhtemelen bu rivâyeti ileri sürmüşlerdi.

Şeyh Nasr ünlü bir zâhiddir. Gazzâlî'nin Şâm'a vardığı sıralarda, Emeviye Camii'nin batı minaresinde zâviyesi vardı. Gazzâlî'nin uzletgâhi olan yer, orasıdır ve sonraları "Gazzâlîye" diye anılan yer aynı yerdir. Endülüslü seyyah İbn Cübeyr, yaklaşık seksen yıl sonra Şam'a geldiğinde Gazzâlî'nin uzlet yeri hâlâ onun adıyla anılıyordu. Daha sonraları Yâkût da orayı aynı isimle anılır gördü.²⁰⁹ Deniliyor ki, Ebû Hâmid daha çok bu Şeyh Nasr ile görüşmek amacıyla Şam'a geldi.²¹⁰ Ancak Gazzâlî henüz Şam'a ulaşmadan Şeyh Nasr bir gün önce vefat etti. Şeyhin müridleri cenazeyi defnettikten sonra, dönüşte Şeyh Nasr'ın zaviyesinde oturan yamalı yırtık elbiseli bir yabancıyı gördüler. Bunu görünce, şeyhin vefatı esnasında "mezarımın başından döndükten sonra benim yerimde Acem birini gördüğünüzde, ona benden selam söyleyin ve bana nasıl davranışlarınız ona karşı da öyle davranışın." dediğini anlattılar.²¹¹ Şeyhin Acem için söylediğleri, bu yabancı dervişin durumuna uygun -ki bu Gazzâlî dir- düşüyordu. Ebû Hâmid böylece Şeyh Nasr'ın terbiyesinden geçmeden yerine vekil olarak geçiyordu. Bu hikâye, bir efsaneden başka bir şey değil. Görünen o ki, Ebû Hâmid ile Şeyh Nasr Mukadesî arasında bir çeşit mânevî bağ oluşturma amacına yönelik olarak uydurulmuştu. Gazzâlî'nin Şam'a vardiktan sonra orada birkaç günden fazla kalmaksızın hemen Beytu'l-Mukaddes'e gitmiş olduğu şeklindeki rivâyet de O, Şâm'a geri döndüğünde

209 İbn Cubeyr, 266. krş. Yâkût, 2/596.

210 Abdullâtfî et-Taybâvî, "el-Gazzâlî fî Dimeşk ve'l-Kuds", Mecelletu Mecmeu'l-Lugatu'l-Arabiyye, Şam, 1966, 1. cüz. s. 104. Şeyh Nasr'la görüşmek için Bağdat'ı terk ettiğine dâir görüşü makul değildir. Fakat, Şeyh ile görüşme düşüncesi, Şâm'a gitmesine az da olsa etki etmiş olabilir; ama güçlü bir etken değildir. Çünkü, onu Bağdat'tan, dersten ve medreseden koparan rûhî devrimdi; o, şeyh, mürşid, âlim ve muallim aramıyordu. Hedefi daha çok, bir inzivaya ulaşmak, sohbet arayışında değildi.

211 Subkî, Tabakât, 4/104

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Şeyh Nasr daha yeni ölmüş olsun diye uydurulmuştu. Ancak Gazzâlî'nin el-Munkız'da açık seçik söyledikleri dururken bu ef-sânevî hikâyelere nasıl güvenilebilir? El-Munkız kitabında belirtildiği üzere, Gazzâlî, Bağdat'tan Şam'a geldi ve iki yıl Şam'da kaldı. Bu durumda büyük bir ihtimalle Şeyh Nasr ile görüşmüştür.²¹² Ve belki de aynı Gazzâliye zâviyesinde onunla uzun müddet sohbet arkadaşı olmuştu. Gazzâlî, işte bu zâviyede özellikle Şeyh Nasr'in vefatından²¹³ (Hicrî-Muharrem, 490) sonra idé-âl bir inzivânın sûfîce mânevî lezzetlerini elde etti.

Şâm şehrinin ve onun gurur verici geçmişinin tüm ihtişâmını ayakları altında bulduğu mescidin batı minaresinde, kendi görkemli tefekkür ve halvet anlarında; mevki, makam sevgisinin, insanı Allah'a, iç âlemine ve düşünmeye çağırınan dünyanın azamet ve genişliği karşısında ne kadar boş ve beyhude olduğunu hissediyor ve dünyevî makam ve ihtişam diye anılan bütün o gurur ve aldatıcılıkları, mânevî hayatı fedâ etmiş olmaktan mutluluk ve huzur duyuyordu.

Gazzâlî, uzlet ve tefekkür ile meşgul olmadığı vakitlerde aynı yamalı elbise ve tanınmazlık içerisinde câmilere, sûfîlerin dergâhlarına ve hatta medreselere gidip gelirdi. Şâm'a geldiğinde önce bir tekkede dervişlere hizmet etmekle meşgul oldu. Orada hiç yüzünü ekşitmeden dergâhın helasını temizliyor, típkı bir bakıcı gibi dervişlere hizmet ediyordu. Dervişlere yaptığı bu hizmet, fakihlik gururunu kırdığından kendisi için terbiye vesilesi idi. Horasan'ın büyük sûfîsi Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın da gençlik dönemindeki riyâzetleri sırasında câmileri süpürdüğü ve dergâhları temizlediğini hatırlıyordu²¹⁴ Üstelik Gazzâlî, avamın giyinişyle aynı görünmekten ve dizginlenemez fakîhâne gururunu tahrir etmekten dolayı kendisini huzurlu hissediyordu. Bir gün bir medreseye gitti. Müderris, ders esnasında onun kitap ve sözle-

212 Zehebî, Siyeru'n-Nubela', 746, Ayrıca Bedevî, Müellefât, 528

213 Tebyînu Kizbu'l-Müfterî, 287

214 Esrâru't-Tevhîd, 22 ve 35

KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ

rini naklediyor ve bu konuda şöyle diyor, böyle diyor diye anlatıyordu. Bin bir türlü çaba ile kendisini medrese ehlinin gurur ve kibir ortamından zorla kurtarmış olan Gazzâlî, yeniden vesvese-ye düşme korkusu ile hemen medreseyi terk etti. Rivâyete göre, başka bir gün Emeviye Câmii'nde oturuyordu; fakihler ve ilim talebeleri, câmi içerisinde dinleniyorlardı. Bu sırada bir köylü geldi ve onlara şer'î bir mesele sordu. Bir cevap veremediler. Gazzâlî, olanları görüyordu ve köylü fakihlerin yanından ayrılmınca, kendi kendine, bu Müslümanın probleminin çözümsüz kalmaması gerektiğini düşündü. Onu çagırıldı ve sorusuna cevap verdi. Köylü, medrese fakihleri cevap veremezken bu fakir nereden bilecek diye aşağılayıcı bir gözle ona baktı. Bu konuşmaları uzaktan seyreden fakihler, kölüyü çagırdılar ve o avamın ne dediğini sordular. Köylü, onun verdiği cevabı aktardığında fakihler hayretler içinde kaldılar, yabancının yanına gittiler ve onunla sohbet edinice bilge biri olduğunu anladılar. Kendilerine fıkıhtan bazı şeyler öğretmesini istediler. Gazzâlî kabul etmek zorunda kaldı ve ertesi güne bıraktı; ama o gece bir kez daha medrese ehlinin vesvesesine dûçâr olmamak için Şâm'dan ayrıldı.²¹⁵ Irak'ta terk ettiğine yeniden dönüş, artık onun için mümkün değildi. Gazzâlî bu kurtuluş seferinde medrese ehlinin neticesiz vesvese ve kuruntularını artık düşünemeyecekti.

Gazzâlî, Şâm'dan ve gönül huzurunu bozmakta olan vesveselerden usanınca Kudüs'e doğru yola koyuldu. Kurtuluş şevki, hiçbir dost ve diyara gönül bağlamamasını ve hiçbir yerde duraklamamasını istiyordu. Yırtık elbiseler içinde, o kavurucu issız çölde yol alırken onu gören biri, Ebû Hâmid'in Bağdat'ı terk ettiğinde aklını da orada bırakmadığını kabul edemezdi. Tanışlarından Ebû Bekr bin Arabî, bu çölde onu görünce tanıdı. Ebû Hâmid, üzerinde yamalı elbise, sırtında su kabı, dervişler ve fakirler misali çölde yürüyordu. Onu daha önce Bağdat'ta görmüş ve Dâru'l-Hilâfe'nin dört yüz seçkin simasının onun önünde diz çöküp

²¹⁵ Subkî, Tabakât, 4/104-105

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

dersini dinlemekte olduğunu müşâhade etmiş olan İbn Arabî, onu bu halde görünce: "Ey İmam! Bağdat'ta ilim öğretmek, şu anki durumdan daha iyi değil miydi?" dedi. Ebû Hâmîd, sert bakışlarla onu süzdü ve bir şiir okudu. Şiir, dünya hayatının anımsızlığını ve zamâne insanların yanlış anlamalarını kinâyeli bir şekilde anlatıyordu.²¹⁶ Gazzâlî'nin Nizâmîye günlerindeki mevkii ve ihtişamını gören bir kimse, akıllı bir bilgenin bütün o görkem ve azametten kaçabileceğini tasavvur edemezdi. Hem de kendisini âvârelîk ve derbederliklere teslim etmek için bunları terk ediyorsa inanılması güçtü.

O dönemde Beytu'l-Mukaddes, yarım asır önce Nâsır-ı Hüsrev'in tanık olduğu gibi çeşitli ziyâretçilerle dolup taşıyordu.²¹⁷ Müslüman kitlenin dışında Hristiyan ve Yahûdîlere âit birçok ziyaret yerleri de burada bulunmaktaydı. Ancak birkaç yıl sonra Mısır'ın gölgesi Beytu'l-Mukaddes'in üzerine düştü ve ardından Haçlı Savaşları başladı. Beytu'l-Mukaddes, eski ve kutsal kalıntılarla dolu idi, şehrin bir yanında çöl, diğer tarafında ürkütücü bir vadi vardı. Câhil halk, mahşer günü cehennemin orası olacağını zannederdi. Cehennemin Uruşalîm'in (Kudüs) eski kabristanından daha gerçek bir vâdi olacağı doğrudur; ama o günlerde ve Müslümanların dilinde, şehrin tarih olmuş mezarlığının bu eski ismi, sadece kiyâmet gününe dair tasavvurlarda canlılığını koruyordu. Peygamberler şehri, o günde Müslümanların zihninde Mûsâ ve Yûşâ'nın, Dâvûd ve Süleyman'ın, Yahyâ ve İsâ'nın anılarını ve izlerini canlandırıyordu. Şehrin câmiinin mânevî bir heybeti ve görkemi vardı, ziyâretçileri kendisine çekerdi, çevresinde Ka'be'de olduğu gibi her bölgeden gelen Müslümanlar mekân tutmuştu.

216 Bu konuyu, Kâdî Ebû Bekr bin el-Arabi'den naklen Alâeddîn es-Sayraff, Zâdü's-Sâlikîn adlı eserinde belirtmektedir. Bkz. Şezerâtu'z-Zeheb, 4/13

217 Beytu'l-Mukaddes, o dönemde Nâsır Hüsrev'in gördüğü şekilde olmalı diye düşünerek, tasvirleri ondan aldık. Bkz. Nâsır Hüsrev, Sefernâme, 24-32. Muhammed Debir Siyâkî basımı, Tahran 113, hicrî-şemsî.

KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ

Ebû Hâmid, Beytu'l-Mukaddes'te eski dostlarından bazılarıyla görüştü ve bir süre birlikte oldu. Karşılaştığında Ebû Hâmid'in mânevî huzurunu ve gönül rahatlığını bozmanın ve beraberlikleri, ona Cûrcan, Tûs ve Nişâbur günlerinin anılarını hatırlatan bu eski dostlar, İbrahim Şebbâk ve Ebu'l-Kâsim Hâkimî idi. Bu terk ediş yolculuğu esnasında Gazzâlî, ne zaman ve nasıl medrese arkadaşlarıyla karşılaştı? Kaynaklardan bu konuda doğru dürüst bilgi elde edilemiyor. Fakat onların dostluk geçmişi ve yakınlığı, hayatın çeşitli meşgalelerinin uzun süre onları birbirinden habersiz bırakmanın çok ötesindedir. Şebbâk ile Cûrcan'dan beri dostluğuvardı ve Hâkimî ise Bağdat'tan ayrıldığı sırada onun mânevî istiraplarının sırdaşı ve yoldaşı olan birisiydi. Beytu'l-Mukaddes'teki ve Şam'daki yalnızlıklar ve avareliklerde bu dostlarla sohbet etmek, Gazzâlî için gönül huzurunun kaynağıydı. Mescid-i Aksâ'da birlikte ibâdet ediyor, İsâ (a.s) makamında onlarla sohbet ederek tefekkür ve itikafa dalıyordu. İsâ'nın makamı de-nilen yer mabede benzer bir mahzen gibiydi. Birkaç basamak ini-lerek içine giriliirdi ve mahzenin içerisinde bir beşik yere konul-muştı. Hz. İsâ (as)'nın bu beşikte büyüdüğünü söylüyorlardı. İçerde gümüş ve pirinçten büyük kândiller asılıydı ve geceleri yandığında mâbede hayâlimsi bir görünüm verirdi. Meryem'in ve Zekeriyyâ'nın mihrabı da oradaydı ve Meryem ile Zekeriyyâ'nın isminin geçtiği Kur'ân âyetleri duvarlara yazılmıştı. Sessizlik içindeki bu mahzenimsi mâbettte Gazzâlî ve arkadaşları, Kaz-rûnlu bir ârîfin ölüm anına şâhit olmuşlardır. Bir çalgıcının nağ-mesi veya bir şiir, bu ârîfin kendinden geçmesine yol açmıştır.²¹⁸

218 Subkî, Tabakât, 4/305 "Hâfız Ebû Sa'd bin Sem'ânî'nin, Iraklılara yazdığı 'Lukye-tu'l-Muştâk' isimli kitabında şunlar kayıtlıdır: Ebu'l-Fütûh Nasr bin Muhammed bin İbrâhîm el-Merâğı'nın şu hâtirasını dinledim. İmam Ebû Hâmid Gazzâlî, İsmâ-îl el-Hâkimî, Ebu'l-Hasen el-Basrî, İbrâhîm eş-Şebbâk el-Cûrcânî ve sâlihierden bir grup Beytu'l-Makdîs'te Hz. İsâ'nın kabri başında toplandılar. Biri şu beyti söyledi: 'Sana fedâ oldum, şayet aşk olmasaydı sen bana fedâ olurdun Gögsüm daralınca sana geldim, şayet sana olan arzumun nasıl olduğunu bîsey-

Gazzâlî, Beytu'l-Mukaddes'te de eski dostları orada olmasına rağmen zamanının çoğunu uzlet ve inziva ile geçirmeyi sürdürüyordu. El-Munkız adlı kitabında, her gün Mescidu'l-Aksâ'ya gitliğini ve kapıyı üzerine kapattığını -halk ile bütün ilişkilerini kesliğini- yazıyor.²¹⁹ Şehrin çevresinde de halvete çekilebilecek yerler ve ziyâret edilecek mekânlar vardı. Bunlar da yer yer Ebû Hâmid ve arkadaşlarını kendisine çekiyordu. Bu cümleden Beytu'l-Mukaddes'e altı fersah uzaklıkta Halîlurrahman (Hebron) şehri ve Hz. İbrâhîm'in türbesi yer alıyordu. Yol, baştan başa yeşillik, ekin ve bahçelerle çevriliydi. Bu türbede İbrahim, İshâk ve Ya'kûb (a.s) âilelerine âit altı kabir yer alıyordu. Buranın ziyâretçileri hiç eksik olmazdı. Şehitliğin bir tarafına ziyaretçiler ve yolcular için odalar yapmışlardı. Ayrıca, eskiden beri ziyâretçilere, bazen sayıları günde beş yüz kişiyi geçen misafirlere yemek de veriliyordu.²²⁰ Fakirler ve yolcular sürekli Halîl'in türbesine gider, Halîl misafirhânesinde ağırlanırlardı. Ebû Hâmid işte burada, İbrâhîm (a.s)'in makamında artık bundan sonra sultanların ve emirlerin huzuruna gitmeyeceğine dair kendi kendine söz verdi, ahdetti ve ömrünün sonuna kadar bu ahdine bağlı kaldı.

Ve İbrâhîm (a.s)'in kabrinin başında, Gazzâlî'nin ruhunun derinliklerinde Ka'be'ye gitme şevki canlandı. Acaba, Fâtîmîler'in Kudüs'ü ele geçirmeleri veya Haçlı savaşlarının başlayacağına dair söylentiler, onun gönlünü bu ârifler ve peygamberler diyalandan koparan ve Hicaz'a ve ardından Irak'a doğru yöneltен sebeplerin başında mı geliyordu? Bazları bu ihtimali söz konusu etmişti; ama bunu kabul etmek mümkün değil. Birinci haçlı seferinin başlamasından çok önce Gazzâlî'nin Bağdat'a dönmüş

din sen bana gelirdin.'

Ebu'l-Hasen el-Basîf bu şîiri dinleyenleri şiddetli bir ağrı bastığını gördü. Muhammed e-Kazrûnî bu grup arasındaydı ve öldü. Merâğî 'Ben onlarla beraberdim ve buna şahit oldum.' demiştir.

219 el-Munkız, s. 38, Beyrut baskısı.

220 Nâsır Hüsrev, Sefernâme, 43

KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ

olmasından dolayı değil. Bunun sebebi özellikle, bütün bağımlılıkları terk etmiş onun gibi özgür bir derviş, bu yıllarda ne Filistin üzerinde yeni bir sultanatın tahakküm kurmasından çekinirdi ve ne de haçlı savaşlarından. Üstelik, Haçlı savaşlarının uzun süreceğini ve yıllar yılı devam edeceğini o zaman tahmin edemezdi. Ayrıca bu Haçlı Savaşları, Şâm'da (Suriye, Filistin, Lübnan) ve Mısır'da uyandırdığı tedirginlik ve heyecanı Irak ve Horasan'da uyandırmamıştı. İç çekişmeler ve kargaşalar da Irak ve Horasan emirlerine Haçlılara karşı birlik oluşturma konusunda düşünme fırsatı vermiyordu. İç çekişmeler bazen, bir bölgenin Müslümanlarının diğer Müslümanların durumundan doğru dürüst haberdar olamayacakları kadar ileri düzeylere varındı. Böyle bir durumda, Haçlı savaşlarının başlama hengâmesinde niye uzlet köşesini terk etmedi diye Gazzâlî'ye niye serzenişte bulunalım? O yıllarda yaşamı, tamamen kendi nefsi ile mücâdele ile geçiyordu ve başkalarıyla mücâdeleye koyularak nefsiyle mücâdeleyi unutamazdı; kurtulmak istediği ilgi, arzu ve isteklerin içine yeniden dönemezdi.

Bununla birlikte, Hacc mevsiminde Allah evi ziyâretçilerinin tavır ve duygularına hâkim olan şevk, heyecan ve kabına sığmaz coşku, Gazzâlî'de de etkisini gösterdi. Ürkekliğini ve çekingeniğini azalttı ve eski ilgi, sevgi ve arzularına bağlı kalmadan -aynı hayat şartlarına dönmeden- onunla halkı barışık hale getirdi.²²¹ Halkın, din ve dünya işlerinde onun rehberliğine ihtiyacı vardı. Eski medrese dostlarının Şâm ve Beytu'l-Mukaddes'teki sohbetleri, inziva ve çöllerdeki avarelikler süresince benliğine sinmiş olan ürkeklik ve çekingeniğlik durumunu mutedil hale getirmiştir. Hatta Şâm ve Kudüs'te uzlet ve inzivadaki boş anlarını büyük bir eseri yazmakla doldurmuştu; "Ihyâ'u 'Ulûmîddîn" kitabı yazmaya başlamıştı. Gazzâlî, çoğunu bu kaçış ve kurtuluş yolculuğu esnasında yazdığını bu kitapta, ilim ve burhandan çok, tasavvufî ve irfânî izahlara yönelmişti. O âvârelilik, yurtsuz yuvasızlık yilla-

221 Zeki Mübârek, el-Ahlâk Înde'l-Gazzâlî, 15

rında Ebû Hâmid, hepsini geride bıraktığı fıkıh ve hadis kitaplarına nazaran, yolculukları boyunca ve tekkelerde sürekli iç içe bulunduğu tasavvuf ehlinin eserlerine ve öğretilerine daha çok ulaşabiliyordu. Bundan dolayı, sonraları, fakihler ve muhaddisler, bu kitaba birtakım eleştiriler yönelttiler.²²² Sûfîler ise, bunun aksine büyük önem atfetti. Kitap te'lifine, hem de "İhyâ" gibi bir eseri yazmaya girişmesi, Ebû Hâmid'de kaçış ve terk iştiyakının dindiğini, yalnızlık yıllarında halkın arasına dönmesi -artık onun için eski makam düşkünlüğü arayışlarına dönüş sayılmayacak kadar- dünyalık mevki makam, şan ve şöhret arzularını dizginlediğinin belirtisi idi.

Şâm ve Kudüs yolculukları Ebû Hâmid'in kaç yılını aldı? Rivâyetler arasında ihtilaf var. Ama bazı rivâyetlerin bu yolculukların on yıl sürdüğünü yazmış olmaları, görünürde, Gazzâlî'nin sonrası Horasan'da, on-on iki yıllık inziva ve uzletlerine defalarca değinmiş olmasından kaynaklanıyor. Ebû Hâmid'in uzlet ve inziva süresinin tamamı elbette Şâm ve Beytu'l-Mukaddes'te geçmedi. Bağdat ve Horasan'a döndükten sonra da yıllarca zamanını uzlet ve inzivada geçirmeyi sürdürdü. Aslında, Bağdat Nizâmiyesi'ni terk ettikten iki yıl sonra kendisini Bağdat'a yeniden dönüše hazırlayabildi; ama bu dönüş asla halkın arasına dönüş değil, inziva için yurduna dönüştür. 490 yılının Cemâziyelâhir ayında Ebû Bekr bin Arabî, onu Bağdat'ta gördü.²²³ Ne kadar Bağdat'ta kaldı? Kesin belli değil. Karînelerden anlaşıldığı kadarıyla, iki yıl sonra ne Bağdat'taydı, ne de Şam ve Filistin'de. Bu bölgelein hiç bir yerinde, o yıllar içerisinde, ayak izlerine rastlamak mümkün değil.

Eğer bu yıllarda Şam ve Beytu'l-Mukaddes'te ise, Haçlı savaş-

222 Bkz. el-Muntazam, 9-169-170 ve Subkî'nin muhâliflerin görüşleri olarak aktardıkları için bkz. Tabakât, 4/122-132. Subkî de İhyâ'da geçen ama kaynağını bulamadığı çok sayıda hadîsi bir araya getirmiştir Bkz. Tabakât, 4/145-172

223 Krş. Nefhu't-Tâb, 2/235. İbn Arabî'nin sözünün metni için bkz. Abdurrahman Be-devî, Müellefâtu'l-Gazzâlî, 546-547

KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ

çiların Şam'a girdikleri ve Müslümanlara karşı bunca zulüm ve iğrençliklere girişikleri 492 olaylarını görmüş olması gereklidir. Hatta ondan bir yıl önce, Fâtimî İsmâîîler'in Filistin üzerinde fazla kalıcı olmayan hâkimiyeti ele geçirme olayına şâhid olması gereklidir. Ancak, bütün bu olayları görüp de eserlerinde bir cümleyle bile dejinmemesi mümkün değil. Gazzâlî 492 yılında şüphesiz Bağdat'ta da değildi. Çünkü, o yıl içerisinde Beytu'l-Mukaddes'in düşme (Haçlı işgalii) haberi Bağdat'a ulaşınca ve Haçlılar'ın zulümleri Halife'ye arz edilince, Halife, Bağdat ulemâsından bir grubu çare arayışı için Selçuklu Sultanı'nın yanına gönderdi. Gidenlerin isimleri kaynaklarda yer alıyor; ama Gazzâlî'nin ismi yok.²²⁴ Horasan İmamı Gazzâlî'nin isminin bunların arasında olmaması, onun Sultan Berkyaruk ile görüşmekten kaçınmasını göstermekten öte, o sırada Gazzâlî'nin Bağdat'ta olmadığından belirtisi olmalı. Gazzâlî'nin böyle bir olay sırasında Bağdat'ta olup da Berkyaruk'tan çekinme bahanesiyle, kendisinin bir çeşit cihad saydığı bir konuda ulemâ ile işbirliğinden kaçınması imkansız görülüyor. Gazzâlî'nin, Beytu'l-Mukaddes ve Şam'daki uzlet ve inziva döneminden sonra Hacc farîzasını yerine getirdiği ve Bağdat'a döndüğü kesindi.

Bu dönüş öylesine dervişe ve sessizce oldu ki, tanıdıklarının çoğunuñ uzun süre haberi olmadı. Çünkü, Bağdat'a dönmekle - ve hatta daha sonra Horasan'da - sadece uzlet ve inziva zâviyesini değiştirmiş oluyordu; uzlet ve inzivanın kendisi olduğu gibi devam ediyordu. Belki de uzun süre, Haçlı savaşlarının haberi bu uzlet ve inziva zaviyelerinde ona ulaşmadı. Eğer ulaşmış olsa bile, çok önceden nefsiyle cihadı başlatmış olduğundan bu savaşa bir cihad olarak bakma zarureti duymamış olma ihtimali de söz

224 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil 8/189'da 492 yılı hadiselerini anlatırken şu kişilerin isimlerini zikretmektedir: Kadı Ebû Muhammed Dâmgânî, Ebû Bekr Şâşî, Ebu'l-Kâsim ez-Zencânî, Ebu'l-Vefâ bin Akîl, Ebû Sa'du'l-Helvânî, Ebu'l-Hasen bin Semmâk. Ayrıca diyor ki: "Onlar Helvân'da Sultan'ın vezîri Mecdû'l-Mülk Belasânî'nin öldürülüldüğünü öğrendiler ve ümitsizce geri döndüler."

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

konusuydu. İnzivanın o soğuk ve karanlık günlerinde, dünya onun nazarında değerini tamamen yitirmiş ve hatta dünyayı yok etme düşüncesi bile onu ürkütmezdi. Gazzâlî, her halükârda Şâm ve Kudüs'ten Hacca gitti ve Mekke'den Bağdat'a döndü.²²⁵ Bağdat'a dönmeden önce İskenderiye'ye²²⁶ gittiğini, câmiin minaresinde ikamet ettiğini,²²⁷ Sultan Yûsuf bin Taşfîn ile görüşmek için Mağrib'e (Fas) gitmek istediğini ve onun vefat haberini alınca, vazgeçip Bağdat'a döndüğünü söyleyenler olmuşsa da, bu doğru değildir. Araştırmacılar eskiden beri bu rivâyeten doğruluğundan şüphe etmişlerdir²²⁸ Zira, 490 yılında Bağdat'a ve Horasan'a gelmiş olan Gazzâlî'nin Irak ve Şâm'a yeniden dönmeden 500 yılında İskenderiye'ye gitmiş olması mümkün

225 İbnu'l-Esîr'in el-Kâmil, 8/17. Tarihî olayları kaydetmede eşine az rastlanır bir dikkate sahip olan bu tarihçinin sözü, Gazzâlî'nin Bilâd-ı Şâm'da ve Kudüs'teki ikametinin on yıl süregünü ifâde eden diğer rivâyetleri doğru kabul etmemize imkan vermiyor. İbnu'l-Esîr, Gazzâlî'nin, İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn'i bu Şam yolculuğunda yazdığını ve Dimeşk'teki birçok kişinin de bunu kendisinden dinlediğini yazmaktadır. Kitabın genişliğine ve tafsîlatlı olusuna dikkat edildiğinde İbnu'l-Esîr'in bu görüşünü şu anlamda almak gerekmektedir. Gazzâlî, Şam'da İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn adıyla yazdığı kitabı, daha sonra tamamlamış olmalı. Bağdat'ta ve Dimeşk'te ondan dinlenenler ise, İhyâ'nın yaklaşık olarak 490'da tamamlanan bölümleri olmalı.

226 İbn Hallikân, 3/353.

227 Yâkût, Mu'cem, 3/561.

228 Rivâyet Gazzâlî'nin muhaliflerinden ve İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn'i eleştiren bir kitap da yazan Ebû'l-Ferec bin el-Cevzî tarafından naklediliyor. Yâfi'î, Mir'âtû'l-Cinân 4/178'de, bu haberin, Gazzâlî'nin el-Munkîz'da söylediğlerine uymadığını belirtiyor. Bağdat'ta padişahlarla aynı ortamda bulunmaktan kaçnan, bütün mevki ve makamları bırakan Gazzâlî'nin bunca uzlet ve riyâzette sonra Mağrib padişahı ile görüşmek istemesi, makam ve mevkie yeniden ilgi duyması nasıl mümkün olur? Keza, Yûsuf bin Taşfîn'in yanına gitme isteği ve Yûsuf'un ölüm haberi üzerine bundan vazgeçmesi olayının da, sonraki yıllarda, Nişâbûr'daki müderrislik döneminin sonlarına doğru olması gereklidir. Buna dâir bir kayıt ve belge olmamasına rağmen bazı araştırmacılar böyle bir görüş ileri sürümüştür. Ayrıca, bkz. Smith, M., Al-Ghazâlî, 33. Fakat, Horasan'ın Mısır'dan uzak oluşu ve özellikle Gazzâlî'nin bu yıllarda ruh hâleti dikkate alındığında, bu ihtimal hatta Şâm'dan İskenderiye'ye yolculuk ihtimalinden daha zor gözükmektedir.

KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ

değil. Bu rivâyeti uyduranlar, Bağdat'ta Sultan ve Halife ile birlikte olmaktan kaçan bir kişiyi uzlet ve inziva günlerinde sultanlarla görüşme heveslisi gösterme amacını taşımaktadırlar aslında. Gazzâlî'nin kendisi, bu Mısır ve İskenderiye yolculuğuna hiçbir şekilde deiginmemişken, yanlışlık ve kasıt ihtimalinin yüksek olduğu bu rivâyete nasıl güvenilebilir?

Gazzâlî Bağdat'a döndüğünde kendisini artık geçmişteki vesveselerden ve Nizâmiye'de benliğini sarmış olan o mevki ve şöhret arzularından kurtarmıştı. Bağdat'ı ve Nizâmiyesini terk edeli çok olmuştu artık. Elbette Nizâmiye ve Bağdat eski görkem, gurur ve azameti ile hâlâ yerindeydi; ama Ebû Hâmid artık değişmişti. Bundan dolayı Nizâmiye'ye bir daha gitmedi. Bu medrese nin heybet ve görkemi ona mahvolmuş, silinmiş gururunu hatırlatıyordu ve Gazzâlî o haline dönmek istemiyordu. Ayrıca medrese ehlinin vesvese uğultuları ve dağdağasını yeniden ruhunun derinliklerinde hissetmeye gönlü elvermiyordu. Nizâmiye'nin karşısında, Ebû Sa'd dergâhı adında eski bir tekke vardı. Sûfîler ve yolu oraya düşen yolcular, orada bazen ikamet ediyor, zühd ve uzlete yönelen kişiler de bir kösesine yerleşiyorlardı.²²⁹ Dergâhin mensup olduğu Şeyh Ebû Sa'd, Ebû Hâmid'in Bağdat'a ilk yolculuğundan beş yıl önce vefat (Rebîulâhir, 479) etmişti.²³⁰ Nişâbûrlu bu şeyh, Bağdat'ta yüksek mevki ve makama sahipti ve zamanın şeyhlerinin şeyhi sayılıyordu.²³¹ Dergâhı huzur verici bir ferahlık ve sâdelikteydi. Giriş kapısı, yolcular develere binmiş halde içeri girebilecek kadar yükseltti. Dergâhı yapan kişi Ebû Sa'd Sûfî diye anılan Ahmed bin Muhammed'dir. Dâha çok Dûst-ı Dâdâ diye meşhur olmuştur ve Şeyh Ebû Saîd Ebu'l Hayr'ın elinden terbiye görmüş sayılıyordu. Esrâru't-Tevhîd'de belirtildiğine göre ismi Dâdâ olan annesi, Şeyh Ebû Saîd Matbahî'nin dergâhın-

229 Bkz. İbnu'l-Cevzî, el-Muntazam, 9/34, (Ebû Nasr Muhammed bin Ali'nin biyografi)

230 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 10/159

231 Esrâru't-Tevhîd, Behmenyâr baskısı, s. 294-300

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

daydı. O günlerde henüz küçük olan çocuğu, sevgiyle Dûst-ı Dâdâ diye çağrırlorlardı. Şeyh'in vefâtından sonra Dûst-ı Dâdâ, Bağdat'a gitti ve oraya yerleşti. Hilâfeti ciddi bir şekilde tehdit eden Arslan Besâsîrî kıyamında (446) Halîfe'ye çok büyük bir hizmette bulundu. Halîfe, bu iyiliğin anısına, Nizâmiye'nin karşısında kendi ribatını yaptırması için ona geniş bir toprak verdi. Bir ara büyük bir sel, Ebû Sa'd'ın hânkâhının (dergâh) yıkılmasına sebep oldu; ama o, burayı öncekinden çok daha güzel bir şekilde yeniden yaptırdı.²³² O, bu hânkâhta birçok vakıflar tâyin etmekle kalmadı, orayı mazlumlar için bir sığınma yeri haline de getirdi. Oraya sığınan herkesi, himayesine alıyordu. Aynı şekilde, bu el ve gönül açıklığı, buraya gelen sûffîler ve yolcular için de geçerliydi.

Ebû Hâmîd Bağdat'a-doneunce Ebû Sa'd'ın ribatına (dergâh) gitti. Bu da, daha önce Bağdat'ta bıraktığı âilesinin bu sırada orada olmadığını ve yurtlarına -Tûs- dönmek zorunda kaldıklarını gösteriyor. Hacc yolculuğu sırasında eski medrese dostlarından İbrahim Şebbâk anayurdu Cûrcan'a döndü, vaaz ve tedrîs işiyle meşgul oldu. Ebû'l-Kâsim Hâkimî dönüş esnasında Ebû Hâmîd ile birlikte aynı dergâha geldi. Gazzâlî, Bağdat'a yine dervîş kılığı ve eski pûskû elbise içinde girdi. Altı yıl önce Bağdat Nizâmiyesi'ne geldiğinde, onu görenler, aynı kişi ile karşı karşıya olduğuna inanamazdı. Gazzâlî, Nizâmiye Medresesi'ne müderris olarak geldiği sırada elbiselerinin değerini beş yüz dinar olarak tahmin etmişlerdi. Ebû Sa'd dergâhına vardığı o anda ise elbisesinin değeri birkaç kuruş ederdi.²³³ Gazzâlî, önceki gelişinin aksine bu defa nefsânî ve beşerî bütün bencilliğini, mevkî ve şöhret düşkünlüğünü Bağdat kapısının dışında bırakmıştır. Ebû Sa'd ribatında, fakihlik ve ustâdlık gururuna teslim olmadan saf ve temiz yürekli sûffîlerle ünsiyet sağladı. Bu yakınlığın, bu kolay be nimseme ve Nizâmiyeli yılların sonlarındaki mânevî buhranından

232 el-Muntazam, 9/10-11

233 A. g. e., 9/170

KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ

sonra tüm ruhunu sarmış olan bu sadeliğin belirtileri, yazdığı ah-lâk ve ibâdetlere dair eserlerine yansındı, hatta "Ihyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn" e.

Ebû Sa'd ribatında, genelde hadis konusunda fazla güvenilir olmayan bu saf kalpli sûfîlerden de rivâyetler dinledi, onların sözlerini ve nakletiklerini kendi mizacına uygun ve kabullenilebilir buluyordu. Bu cümleden ribatın müezzinlerinden İbni Zehrâ adında biri vardı. Horasan'ın Terzîş şehrindendi ve o günlerde 70 yaşında bulunuyordu. Kendisi aynı zamanda Şeyh Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın da eski müridlerindendi. İbni Zehrâ'nın o kadar gür bir sesi vardı ki, Nehru'l-Muallâ'daki Ebû Sa'd ribâtının damından ezan okumaya başladığı zaman, sesi, Bağdat'ın her yanından işitilirdi.²³⁴ Onun varlığı ve sesi, Ebû Hâmîd'e, Nişâbûr'da yaşadığı günleri ve orada duyduğu sûfîyane sözleri hatırlatıyordu. Bununla birlikte İbni Zehrâ, hadis konusunda pek sağlam biri değildi naklettiği şeyler hep itirazla karşılanırdı.

Ebû Sa'd hânkâhının bu tür sûfi ve zâhidlerinin sohbeti, elbette Gazzâlîyi, düşünce güzergâhından, medrese fakihlerinin ve kelamcılarının mizacından her geçen gün daha çok uzaklaştırıyordu. Dergâhı tercih etmiş olan kendisi de medrese ehlinin şâsasına ve dedikodularına hiç önem vermiyordu. Ebu'l-Kâsim Hâkimîye tevazu ve saygı ile davranırdı ve tekkenin bütün sûffîleri daha yaşlı olduğu için Hâkimîyi fakih-i ekber, Gazzâlîyi ise fakih-i asgar diye çağrırlardı.²³⁵ Gazzâlî, Ebû Sa'd ribatında zamanını uzlet, tefekkür ve sûfîlerle sohbetle geçirmeyi sürdürüyordu. Bağdat'a bu yolculuk esnasında, bir mektubunda açıkça belirttiği gibi,²³⁶ geçmişteki tanışıklığına rağmen Halîfe'yle görüşmeye bile gitmedi. İşi olmadığı için Halîfe'yle görüşmeyi gereksiz görüyordu.

234 A. g. e., 9/139

235 Mukrî, İzhâru'r-Riyâz, 3/91

236 Mekâtibu'l-Gazzâlî, İkbal baskısı, s. 45

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Bu Bağdat'a dönüş sırasında ziyaretine gelen eski tanışlardan biri de Vezîr Enûşîrevân bin Hâlîd idi. Rivâyete göre Gazzâlî bu görüşme esnasında azarlayıcı bir edâ ile ona öğütte bulundu ve eski dostunu hayretler içinde bıraktı ve üzdü. Gazzâlî, onunla görüşerek değerli vaktini boş harcamaması gerektiğini söylemişti. Görüşmeden sonra Enûşîrevân: "Bu adam gençliğinde unvan ve lakaplarının çokluğu konusunda bizimle aynı hizaydı; ama şimdi nereye varmış." demişti.²³⁷ Sûfîlik yoluna koymuş bir fakih ve mütekellimin sohbetleri tekke ehlinin hoşuna gidiyordu ve bir kısmı tam bir şevk ve heyecan ile onun sohbet halkasına yöneliyordu.

Ebû Hâmîd acaba Ebû Sa'd tekkesinde ders vermeye başladımı veya Nizâmiye'de terk ettiğine orada yeniden mi dönmüştü? Bu, Gazzâlî için henüz mümkün değildi. İhyâ kitabını veya bu büyük eserin o sırada tamamlanmış bölümlerini, tekke ehlinin ondan dinledikleri doğrudur;²³⁸ ama bu kitabı okumak, ders vermek sayılmazdı. Çünkü, İhyâ bir ahlâk ve arınma/tezkiye/tehzib kitabı idi; tahkîk, ders, ta'lîm kitabı değildi. Ebû Sa'd ribatındaki dostlar halkasında bu kitabın okunmasından hâsil olan netice ve ortaya çıkan etki, medrese ehlinin şek, şüphe ve vesvesesi değildi. Sûfîlerin elde etmek istedikleri maarifin ideali saydıkları ihlâs, arınma ve tezkiye idi. Ebû Sa'd tekkesindeki bu dostlar arasında, yıllar önce onu Bağdat Nizâmiyesi'nde görmüş olan ve çöldeki âvâreliği sırasında karşılaşlığında Gazzâlî'ye serzenişte bulunan Ebû Bekr bin Arabî de vardı.²³⁹

İbni Arabî, Ebû Sa'd tekkesinde Gazzâlî ile görüşüğünde takvimler Cemâziyelâhir 490'ı gösteriyordu ve Gazzâlî, Hacc seferinin sonunda Bağdat'a gelmişti. İhyâ kitabını Ebû Sa'd tekkesinde bu günlerde okuması, görüldüğü kadariyla bir çeşit vaaz ve işrad telakki ediliyordu. Müderrisliğe ve ders vermeye karşı he-

237 el-Muntazam, 9/170

238 Nefhu't-Tâb, 1/338-343

239 Şezerâtu'z-Zeheb, 4/13

KURTULUŞ VE KAÇIŞ SERÜVENİ

nüz ilgisiz olan Gazzâlî, bu lezzet ve faydayı tekkedeki dostlar- dan esirgeyemezdi. Fakat kitabıń ünü ve Gazzâlî nin sohbet meclisi tedricî olarak Ebû Sa'd tekkesinin dar alanının dışına taşı- ti. Öyle ki çok geçmeden bu kitabı dinlemek için kalabalık grup- lar tekkede toplanır oldu. "Gazzâlî 490 yılında Hacca gitmek²⁴⁰ için Bağdat'tan ayrıldı ve sonra yurduna döndü." şeklindeki ri- väyet eğer doğru ise bu yolculuğun da bir çeşit kaçış ve terk ediş için olma ihtimali yüksek. Halkın gelip gitmesi, kalabalık ve izdi- ham oluşturma ile gönül huzuru ve dinginliğinin bozulmasın- dan kaçıştı bu. Keza Ebû Sa'd tekkesinde ikametin Ebû Hâmid için sağlayabilecegi tek yarar, mäiseti düşünmeden zamanını üz- let ve tefekkürle geçirme fırsatı vermesiydi. İhyâ kitabını dinleme gayesiyle gelenlerin çokluğu ve tekkedeki dostların bu kitabı din- lemek için gösterdiği ilgi bu fırsatı ondan aldıktan sonra, Ebû Sa'd tekkesinde kalmak da Gazzâlî için artık huzur ve sükûnet kaynağı olamazdı. Ayrıca âilesi Horasan'da idi ve kendi deyimi- le orada küçük bir tarlaşı da vardı²⁴¹ ve onun ihtiyacını temin

240 İbnu'l-Cevzî, el-Muntazam, 9/87

241 Mekâtibu'l-Gazzâlî, 45: "Tûs'taki bir miktar geliri, bu zayıflara ve çocuklara yeti- yordu." Gazzâlî'nin, Nizâmeddin Ahmed bin Nizâmu'l-Mülk'e hitaben yazdığı özür içerikli mektubu (Mekâtibu'l-Gazzâlî, 42-45), bu noktada hatırlatmaya de- ğer. Gazzâlî, el-Munkîz kitabında da belirttiği üzere Bağdat yolculuğu sırasında âilesine yetecek kadar malını Irak'a götürdü. Nitekim bu konuya ilgili olarak şöy- le söylemektedir: "Tüm dünyada ulemâya yaraşır tarzda âilesinin geçimine yete- cek kadar bir mal, Irak'taki mallardan daha elverişli olmasına rağmen bunlara te- veccüh göstermedim." Bu durumda Tûs'taki gelirlerin de bu yıllarda elde edilmiş olduğu düşünülebilir. Her hâlükârdâ Gazzâlî'nin Irak malları konusundaki bu inancı, Ebû Saîd İstâhri ve diğer Şâfiî imamların bu konuda söylediğlerine dayan-maktadır. İstâhri'nin söylediğine göre, Ömer bin Hattâb, bütün Müslümanlar'ın köylerini vakfetmiş ve Irak bu şekilde, humus hükmüyle değil; fey' hükmüyle oluşmuştur. Bu durumda vakif amme-yi müslimîne dönmelidir. Malın kullanımı (=harac) da umûmun maslahatından yani ordunun erzakından, binalardan ve köprülerden geriye kalanlardan ibaret olmaktadır. Bunlar ayrıca, kadıların, fakih-lerin, yakınlarının, imamların ve müezzinlerin maşetini de kapsamaktadır. Nitekim İbn Sureyc, Irak haracını, yıl yıl elde edilen satış fiyatlarından ibaret görmekte ve

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

edebilir, üzleti ve inzivayı sürdürmesine imkân sağlayabilirdi. Büttün bunlar onu Bağdat'ı terk etmeye ve Horasan'a gitmeye birer çağrıydı.

onun kullanımını da bu mutlak maslahatlara ayırmaktaydı. Bu konuya ilgili ayrıntılı sözler ve görüşler için bkz. Gazzâlî, Fedâihu'l-Bâtinîyye, 189, ayrıca, Maverdî, el-Ahkâmu's-Sultâniyye, Mısır Baskısı 1398, 67-166 ve 65 164; Mesâlih ve ulemâının ondan yararlanırmaması konusunda bkz. İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn, 2/138. Ömer'in köyler ve Irak ile ilgili muamelesinde olduğu gibi -ki Halife, ondan Müslümanlar'ın gelecek nesilleri adına bekłentisi olduğu için, ayrıca arazinin taksimîyle ordunun köylerde yerleşip cihada devam etmeleri konusunda ortaya sorunlar çıkarmaması için fâtihan ile istiârede bulunmuş ve sonuçta bu arazinin durumunu adına fey' denen ve Kur'ân'da da 6-10/59 da geçen meseleye tatbik etmiştir.- bkz. Kitâbu'l-Harâc, Ebû Yusuf, 14. Her ne şekilde olursa olsun, Nizâmiye'yi terk edis döneminde, Gazzâlî ister kesin karar vermiş olsun isterse Bağdat'ı terk edecekine dair kararını açıkça ilan etmek istememiş olsun, âilesini Bağdat'ta bıraktı ve kardeşi Ahmed'i de onların başında bıraktı. İki yıllık Şam ve Hicaz yolculuğu sonunda Bağdat'a gelip Ebû Saîd dergâhına yerleştiğinde âilesi de bu zaman içerisinde Tûs'a dönmüş olmalı. Horasan'daki, Gazzâlî'nin en helal mallardan saydığı mesâlih mallarından elde edilen gelirlerin de âilesinin maişetinin temin edilmesinde kullanılmış olması mümkündür.

VII. BÖLÜM

FELSEFE KARŞITI FILOZOF

Ebû Hâmid'i kendi nefsinden kaçış sürecine taşıyan ve ayrıca asırın büyük fakihlerin tamamının arzuladığı ve en üst mertebe diye gördükleri her ne varsa hepsinden uzaklaştıran uzun süreli bu "kurtuluş yolculuğu", aynı zamanda bir çeşit "hicret" sayılır. Bu hicret, zîhnini ve düşüncesini kelâm ve felsefenin dar ve karanlık dünyasından irfân ve tasavvufun sınırsız ve aydınlık ufuklarına taşıdı. Medrese ehlinin şüphe, kuruntu ve vesvese kaygısından; tekke ehlinin huzur, sükûnet ve yakînine hicretti bu. Bütün varlığı bu düşünceden, kayğıdan ve arayıştan ibâret olan Ebû Hâmid ile ilgili olarak, hayat hikâyesinde onun bu düşünsel hicretini görmezlikten gelmek mümkün değil. Bu fikir ve zihniyet değişimini el-Munkîz adlı kitabında kendisi tasvir ediyor. Ve hayatının değişimi ve farklılaşması da düşünsel değişiminden farklı olarak, ama ondan kaynaklanan başka bir tasvîrdir. Bu düşünce, dinî tefekkür ve anlayışlar ortamında gelmişti, elbette her şeyden daha çok dinî renkler taşıyordu. İnsanın, dünya mâverâsındakilerle kendi mâsivâsı arasındaki ilişki, bu düşüncenin odak noktasıdır. Fukahâ (fakihler), hukemâ (filozoflar), mezhep ulemâsı ve çeşitli dinlerin bu konuda söylediklerinin tamamı, bu meraklı ve istekli zihin ve düşünce tarafından mıknatıs gibi çekiliyor ve süzgeçten geçiriliyor.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Ebû Hâmid henüz yirmi yaşına girmeden dinî ihtilaflarla tanıştı.²⁴² Medrese ve âile ortamının etkisiyle büyük bir şevk ve ilgi ile itikadler ve mezhepler alanında arayışa koyuldu. Bu araştırma şevki ömrünün sonuna kadar sürdürdü. Ve bu özellik, onu yıllarca, "hakikat" diye tanımladığı şeyin (bilginin) arayışları ile dolaştırdı durdu. Gençliği ve ilim tâhsili boyunca, her bir fırkanın itikad ve görüşlerinin sırlarını anlamak için âlimâne bir dikkat ve sabırla çalıştı.²⁴³ İtikadler ve dinlerle ilgili konulardaki mânevî ateşi, onu sürekli arayışa yöneltiyordu. Babasının dini dışında başka bir yöne yönelmeyen Hristiyanlar'ın çocuklarını görüyordu, Yahûdîlik dışında bir eğitim ve terbiye görmeyen Yahûdî çocuklarıyla karşılaşıyordu ve Müslümanlar'ın da babalarını taklid ederek kendi dini sürdürgüne şâhit oluyordu. Bütün bunları görünce kendi kendine soruyordu: Taklidin her yerde altüst ettiği, değiştirdiği o fitratın ne gereği var ve bu ortamda hakkı bâtilden ayırmak nasıl mümkündür? Bu düşünceler, mirasla intikal eden inançları, onun zihninde sarsıyordu.²⁴⁴ Bu tür sorulara cevap arayışından dolayı, işin başından itibaren mezhepleri ve itikadleri inceleme alanında kelâma ve mücâdelelere yöneldi.

Ehli Kitâb'ın yöneticilerinin ve bazı zîmmî kâtiplerin zorunlu olarak gelip gittikleri ve bu yüzden kelâmcıların mecburen onlara karşılaşmak zorunda bulundukları Asker'de ikameti, ayrıca Irak ve Şâm yolculukları, Gazzâlî'nin özellikle Hristiyanlık dinini yakından tanımmasını sağladı. Her ne kadar bu tanışıklık ve tanıma onu Hristiyanlık dininin ve ilâhiyatının etkisinde bırakacak türden olmasa da fikir ve ifâde biçimine kendine has bir renk kattı. Sadece kitaplarında ve konuşmalarında yer yer İsâ'nın (a.s) sözleri ve durumuyla ilgili ilgi çekici sözler belirtmekle kalmadı; bir defa-sında İncil âlimleriyle tartışmaya da girişti.

Din ve din ile ilgili konulara böylesine ilgi duyan, eğilen bir zi-

242 Gazzâlî, el-Munkîz min ed-Dalâl, 10

243 A. g. e., s. 10

244 A. g. e., s. 11

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

hin, doğal olarak ilâhî hikmete, Yunan felsefecilerin görüşlerine ve irfan ve tasavvufu incelemeye yöneliyordu. Kindî, Fârâbî ve İbnî Sînâ gibi aydın zihinlerin uğraşısı haline gelen felsefeye tamamen ilgisiz kalabilir miydi? Hikmet ve hukemâya karşı pek iyimser olmadığı bir gerçekti. Gayri İslâmî kültüre ait her şeye karşı muhâlefet bir anlamda onun kelâm eğitiminden geçmiş olmasının doğal bir sonucu idi. Fakat, hikmeti tanımadan hakîmlerin (hukemâ) düşünce ve izahlarının doğruluğundan nasıl haberdar olabilir ve onların görüşlerinin tutarsızlığına nasıl kanaat getirebilirdi? “Mîşkâtu'l-Envâr” adlı eserinden Platon ve Yeni Eflâtunculuk ile âşinâ olduğu anlaşılıyor. Bazı göndermelerinden de Ebû Hayyân Tevhidî'nin eserleri ve İhvânü's-Safâ Risâleleri'ni yakından tanıdığı görülüyor.²⁴⁵ “Tehâfut” ve “Makâsid” adlı kitapları da Yunan felsefesi alanındaki derinliğini gösteriyordu. Buna rağmen, zihninin baştan beri aradığı o ruhu ve mânevî huzuru felsefede bulamıyordu.

Gazzâlî için felsefe de, vehimlerden oluşan bir seraptan başka bir şey değildi. Bununla birlikte kalbî huzura kavuşturacak hâkat arayışında Gazzâlî, biraz da felsefenin ışıkları peşinde gitti. **Makâsidu'l-Felâsife** bu arayışın ürünüdür. İbni Sînâ'nın eserleri, felsefecilerin amaçlarını tanıma, Kindî ve Fârâbî gibilerinin sözlerini anlama konusunda ona yardımcı olmuştu. Bu düşünce ve görüşleri yeterince tanıdığı eserlerinde açıkça görülmektedir. Gazzâlî, felsefe denilen bu kuruntu verici seraptan çok erken ümidi kesti. Hatta **Makâsidu'l-Felâsife**'yi yazdığı sırada o görüşleri kabullenilemez ve yanlış buluyordu. Onun sahip olduğu zihin ve gönül, bu sözlerle ne yatışır ve ne de itminan bulurdu. Ulaşabildiği kadariyla, filozofların sözlerinin hasılâti, şüphe üzerine şüphe ve karanlık üzerine karanlık idi. Böyle bir durumda Gazzâlî'nin, Eflâtun ve Aristo takipçileri ve ona göre, kendilerini avamdan üstün göstermek istediklerinden dolayı halkın inançlarını aşağılayan

245 Subkî, Tabakât, 4/123. Ayrıca krş. Gazzâlî'nin İhvânü's-Safâ hakkındaki görüşü; el-Munkîz, 26

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ve eski Yunanlıların fikirlerine sarılan sınırlı sayıdaki o Müslümanlar konusunda sâizan ve tereddüt içerisinde bir yaklaşım sergilemesi çok doğaldı.

Tehâfutu'l-Felâsîfe adındaki kitabı ile aslında ürünlerini **Makâsidu'l-Felâsîfe**'de ortaya koyduğu bu arayışının neticesinde, felsefecilerin tutarsızlıklarını ortaya koymak istiyordu. Aristo'nun Ef-lâtun ve kendisinden önceki filozofların görüşlerini eleştirmiş olması ve reddetmesi, Gazzâlî'ye göre, felsefenin hesap ve mantık gibi olmaması ve tamamen hata ve itirazlardan uzak kalamamadan kaynaklanıyordu. Elbette, hukemânın -filozoflar- sözlerinden belirli istılahılara veya riyâzî (matematiksel) delillere dayalı olanları inkâra ve reddetmeye gerek görmüyordu ve bu konuda onlara hiçbir eleştiri getirmiyordu. Bu cümleden, filozoflar Allah'ı "cevher" diye tanımladıklarında, Gazzâlî'nin düşüncesinde bunda tartışılabilecek bir taraf yoktu. Çünkü, onların "cevher"den kasıttıkları şey, varlığı kendisinden olan, başkasına bağımlı olmayanıdır. Keza, ay tutulmasının oluşumularındaki delilleri hesaba dayalı olduğu için yanlış aramaya kalkışmıyordu. Hatta, bu konuda, bazı dinî rivâyelerle onların delilleri arasında beliren çelişkilerin te'vil edilebileceğini düşünüyordu.²⁴⁶

Yunan felsefesine mağlup olmayan Gazzâlî, saf Müslümanlar sorgulamadan onların görüş ve öğretilerine teslim olmasın ve yanlış yola girmesin diye filozofların iddialarının zayıflığının ve tutarsızlığının ifşa edilmesi gerektiğini inanıyordu. Bu noktada Gazzâlî'nin zihni, üstün İmâmu'l-Harameyn'in kullandığı eski bir silahın farkına vardı: Kelâm. Ancak onun etkisiz kaldığını görünce felsefenin reddi için felsefenin kendisine başvurdu. Fakat felsefeciler genelde kendi bilgilerinin, riyâzi ve mantık alanında derinlik kazanılmadan idrâk edilemeyeceğini ve bu ilimlerden yoksun olanların, kendilerinin sözleri üzerinde yol alamayacaklarını iddia ediyorlardı. Gazzâlî'ye göre bu iddia kabullenilemezdi. Sayı ilmiyle ilgili olan matematiğin, sayı ve sınırların mâverası ile ilgili konu-

246 Tehâfutu'l-Felâsîfe, 77-79 Süleyman Dünya baskısı, 1958.

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

larla bir bağının olmadığını düşünüyordu. Felsefecilerin bilgi ve bilime dair bazı sözlerinin, gökteki cisimlerle ilgili olarak birtakım mülâhazalara dayandığı doğrudur; ama felsefecilerin tabiat ötesi (*mâverâ*) ile ilgili söylediğlerini, onların kelâminin kaynağı olan nûcûm (astronomi) ve riyâziye (matematik)nin ayrıntılarını matematisel dikkat ile elde etmeden rahatlıkla anlayabiliriz. Bir binanın planının, yeterli güce sahip, canlı ve irâde sahibi bir mimar tarafından yapıldığını herkes tasdik edemez mi? Bunu anlamak, tasdik etmek, kabullenmek için bir insanın, bu binanın mühendislik hesaplarını, boyutlarını veya kullanılan taş ve direklerin sayısını bilme gereği yoktur. Mantık, hikmeti anlamak için gerekli olsa da, sadece felsefeye has değildir. Zira, kelâmcılar da mantığı bilirler ve cedel ilmi veya “*İlm-i nazâr*” diye tanımlarlar. Felsefe ehlinin söz ve iddialarını sorgulamadan; neden ve niçin ne bakmadan asla kabullenmemek gerektiği hususunda Gazzâlî için böylece tareddüt edilecek bir taraf kalmıyordu.

Gazzâlî, felsefecilerin sözlerinde yirmi nokta tespit ediyor ve eleştiriyor. Bunların dördü tabiat (fizik) bilgisine, gerisi tabiatın *mâverâsına*, *ilâhiyâta* dâirdir. Felsefecilerin görüşlerine reddiye olarak yazdığı *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde bu yirmi meseleyi şöyle sıraladı: Felsefecilerin âlemin ezeli, kadîm olduğuna dair görüşü yanlıştır; birinci mes'ele. İkinci mes'ele: Söz konusu ettikleri, âlemin ebedî (sonsuz) olduğuna dair iddiaları da aynı şekilde yanlıştır. Üçüncü mes'ele: “Allah, âlemin fâili ve sâni'i (yapıcısı)dır ve âlem de onun sun'u (yapısı) ve filidir.” şeklindeki sözleri mecazdır, hakikat değil. Çünkü, onların sözünden ve getirdikleri dellilerden, âlemin Allah'ın fiili ve sun'u (yapısı) olduğu hiçbir şekilde ispatlanamaz, düşünülemez. Dördüncü mes'ele: Âlemin sâni'i (yapıcısı) bulunduğu kendi kabullerine dayanarak ispatlamaları mümkün değil. Beşinci mes'ele: Allah'ın bir olduğunu ispatlamaktan ve iki Vâcibu'l-Vücûd'u var saymanın câiz olmadığını dellendirmekten âcizdirler. Altıncı mes'ele: Tıpkı Mu'tezile gibi felsefeciler de, ilk mebde için ilim, kudret ve irâde gibi sıfatların is-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

patının imkânsız olduğunda ittifak ettiler. Yedinci mes'ele: İlk mebde (evvel)in zâtının cins ve fasıl diye bölümlenemeyeceğine dâir görüşlerini ispat için sağlam delile sahip değiller. Sekizinci mes'ele: Felsefecilerin, "Evvel, mahiyetsiz ve basit bir varlıktır." sözleri asilsiz bir iddiadır. Dokuzuncu mes'ele: İlk mebde (evvel)in cisim olmadığına dâir iddialarını delillendirmekten âcizdirler. Onuncu mes'ele: Âlemin sâniî ve illeti olduğu hususunda da sağlam delil (burhan) getiremezler. On birinci mes'ele: Felsefeciler getirdikleri delillerle, Evvel'in kendisinden "gayrı"sını bileceği, cins ve türleri de külliî ilmiyle bileceğini doğru dürüst ispatlamaktan âcizdirler. On ikinci mes'ele: Evvel'in (Allah) hatta kendi zâtını bildiğini dahi ispatlayamıyorlar. On üçüncü mes'ele: Allah'ın (Evvel'in), cüz'leri (olan, olmuş ve olacak) bilmez şeklindeki sözleri bâtildir ve Şeriat'ın tamamına zarar verir. On dördüncü mes'ele: Gögün irâde ile hareket eden bir canlı olduğunu, devri hareketiyle Allah'a itaat eden bir canlı olduğunu konusunu, onların kendi kaynaklarıyla ispatlamaları mümkün değil. On beşinci mes'ele: Gökleri hareket ettiren maksadın olduğuna dâir sözleri doğru değil ve reddedilmesi gereken tarafları var. On altinci mes'ele: Filozoflar, göklerin ruhlarının bu âlemde hâdis olan bütün cüz'ileri bildiğini iddia ediyorlar. Onlara göre: "Levh-i Mahfûz'dan maksat aslında bu göklerin (semâvât) ruhları (nefisleri)dır, âlemdeki cüz'ilerin orada nakşedilmesi, mahfûzâtin insan beynine verilmiş olan hâfızada nakşedilmesine benzer; ancak bu, levhanın yayvan bir katı cisim olup, üzerine bazı şeylerin (objelerin) yazılmış olması anlamında değildir. Çünkü bu yazmanın çöküğü (kesret), levhanın genişliğini ve üzerine yazılanların ihâta edilmesini gerektirir. Yazılan şeyle (kitâbet) sonsuz olduğu için üzerine (yazı) yazılan şeyin de sonsuz olması gereklidir. Sonsuz bir cisim olamayacağına göre Levh-i Mahfûz da cisim olamaz. Zira, cismin üzerinde sonsuz çizgiler mümkün olmadığında, göklerin (semâvâtın) nefislerinin cüz'iyâta muttalî olduğunu kabullenmek zorundayız." Felsefe-

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

ciler bu iddiayı burhanla ispatlayamaz ve vardıkları netice de doğru değil. On yedinci mes'ele: Adetler konusunda sebep diye nitelendikleri şey ile müsebbeb olan arasında yakınlaşma gerekliliği şeklindeki iddiaları doğru değil. Onların tabiat hükmü (yasası) diye tanımladıklarının dışında, âlemde hiçbir vakanın olmadığına dâir görüşünü kabullenmek mümkün değil. On sekizinci mes'ele: Filozofların, "**İnsan nefsi rûhânî bir cevherdir ve kendisiyle kâimdir, cisim ve araz değildir.**" şeklindeki iddialarını ispatlayamıyorlar. On dokuzuncu mes'ele: Beşer ruhlarının (nefislerinin) varolduktan sonra yok olmasının imkânsız olduğu ve ebedî olup yokluğunun düşünülemeyeceği şeklindeki görüşlerinde de yanlıyorlar. "Allah'ın kudreti niye nefisleri yokluğa sürükleymesin?" diye sormak gereklidir. Yirminci mes'ele: Cesetlerin yeniden dirilişini inkâr etmeleri, cennetin nimet ve cehennemin azaplarının cismânî olarak değil de rûhânî hallerin kinâyeli ifâdesi olarak gormeleri yanlıştır ve Şeriat'a aykırıdır. Gazzâlî, bu düşünceler alanında sürekli, filozofların sapıttıklarını tespit ettiği konularla karşılaşıyordu. Gazzâlî'ye göre, âlemi kadîm saymaları, Allah'ı cüz'iyâtı bilen (alim) olarak görmemeleri ve cesetlerin (yeniden) dirilişini inkâr etmeleri onları küfre götürür. Bu üç noktanın dışındaki konularda ise görüşleri bid'attır. Ki bazıları bu bid'atleri de küfür saymışlardır.²⁴⁷ Bütün bunlar da hakikat vadisinde felsefenin, bir serabin yansımاسından başka bir şey olmadığını gösteriyordu. Ve gerçek yakîne -iman hakikatine- ulaşmak isteyen kişinin yeni bir yol araması gereklidir, akıl yolunun ötesinde bir yol.

Gazzâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'deki ifâde tarzı bir nebze kelamçıların üslubunu andırsa da felsefe telakkisi eleştirel yöne sahiptir. Öyle ki yazar, kendisini bir kelamçı gibi değil de bir filozof gibi gösteriyor; felsefe karşıtı filozof. Aslında Gazzâlî, felsefe tahsilinin başından beri ve hatta Nişâbûr'da İmâmû'l-Harameyn'in ders havzası dışında felsefecilerle görüşüp konuştuğu zamandan

247 *Tehâfutu'l-Felâsife*, 306-307.

itibaren felsefeyi hakikatin idrâki için bir vesile olarak telakki ediyordu. Bu telakki, mantık konusunda -ki mantığa olan ilgisi, daha sonraları İbni Salâh ve İbni Teymiye gibilerini kendisine karşı saldırya sevk etti- hatta kaçış ve terk döneminden sonra ve Horasan'daki uzlet yıllarında da Gazzâlî de varlığını ve önemini sürdürdü. Keza el-Mustasfâ adlı eserinin mukaddimesinde mantığı her tür ilmin ölçüsü ve girişi şeklinde tanımladı. **Kıstâsu'l-Müsta-kîm** adlı eserinde, mantık ehlinin yaygın kıyas türlerinden üçlü bitişik önermeleri denklik ölçütü ve birleşik şartlı önermeler; ayrık şartlı önermeleri de hak ve bâtilin ayırt edilmesi ölçüsünün sırasıyla gerekliliği ve şartı olarak göstermeye ve benzer delilleri Kur'ân-ı Kerîm'den ve kanıtlarından çıkarmaya çalıştı.²⁴⁸ Kezâ, **Tehâfutu'l-Felâsife**'nin mukaddimesine "Mantık" ilminin sadece felsefecilere mahsus bir ilim olmadığını ve bunun, kelamcıların Kelam san'atında (ilminde) "Kitâbu'n-Nazar", "Kitâbu'l-Cedel" veya "Medâriku'l-Ukûl" diye tanımladıkları ilim olduğunu, felsefecilerin farklı (garib) lafız ve ibârelerinden yola çıkarak mantık ilminin felsefecilere âit olduğu sonucunu çıkarmamak gerektiğini belirtiyor.²⁴⁹ Gazzâlî'nin ayrıca **Makâsidu'l-Felâsife**'nin mukaddimesinde, mantık konusunda, ekseriyetinin hakikate, doğruluğa götürücü olduğunu belirtmesi, tamamını doğruluğa götürücü

248 Kistâsu'l-Mustakîm'de (47-69) Gazzâlî, göstermektedir ki, kıyasın üçlü kısımları, teâdül ölçüsünde yakınlaştırılabilir, kıyasın ikili kısımları (muttasıl, munfasıl) şartları, tertip ve gereklilik içerisinde sağlanmalıdır. Bu her üç ölçüyü de o, Kur'ân'daki tartışmalardan çıkarmıştır. El-Mustasfâ'nın mukaddimesinde de usûl ilmi alanında mantık ilminin önemini vurgulamaktadır. Bu yaklaşımı da İbn Salâh ve İbni Teymiye gibilerinin sert eleştirilerine maruz kaldı. Gazzâlî'nin mantık ilmi ile ilgili görüşleri ve Müslümanların mantık ilmine yaklaşımı hakkında bkz. Jabre F., *La Notion de Certitude*, 97-113. Bu yazarın görüşünün aksine Prantil, C., *Geschichte der Logik*, II, 391-393'de belirtilen görüşler sadece Makâsidu'l-Felâsife'nin Lâtince tercumesine dayandığı için Gazzâlî'nin mantık alanındaki düşünselini tamamen yansıtmıyor. Krş. Nallino, C. A., "Ghazzali" in: *Raccolta di Scritti*, 284.

249 Tehâfutu'l-Felâsife, 71

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

görmediğini gösterir.²⁵⁰ El-Munkız min ed-Dalâl'da mantığın âfetlerinden (zararlarından) bahsetmesinde de hayret edilecek bir taraf yoktur.

Bağdad Nizâmiyesi'ndeki yıllarda elde edebildiği çok az zaman zarfında gerçekleştirdiği özenli ve eleştirel bir araştırmanın sonunda, hakikati idrâk alanında felsefeyi faydasız ve felsefecileri de hakikat arayışı alanında sapıtmış olarak gördü. Bu neticeye, sağlam ve kesin mantık delillerine dayalı itikadında herhangi bir sarsıntı geçirmeden, imanı ilgilendiren konularda ve arayışında olduğu hakikat dairesinde ulaşıyordu. Sokrat, Hipokrat, Eflâtun ve Aristoteles gibi çok büyük ve tantanalı isimler ile hendese ve mantık gibi ilimlerin, saf insanların aldanmasına sebep olmaması ve Müslümanlar'ın garip ve ilginç Yunan isimlerinin cazibesine kapılıp felsefecilerin tüm görüşlerini tıpkı matematik hesapları gibi kesin doğruymuş gibi görmemeleri için felsefecilerle mücadeleye girdi. Bundan dolayı *Tehâfut* adlı eserini yazdı.

Gazzâlî -Ebû Abdullah Mâ'zerî gibi bazı karşıtlarının söylediğい oranda olmasa da - daldığı felsefe atmosferinden kurtulamaması, zihninin hatta kelamcılar doğrulamak için felsefecilere taarruza girdiği anda bile bir filozof zihni olarak varlığını sürdürmesi oranındadır. Kendi çabasını felsefeyi çürütmek, tahrîp etmek olarak telakki ediyordu ve onun görüşleri Meşşâî felsefeyi Müslümanlar'ın nezdinde belli oranda geçersiz kıldı; ama eleştirel (karşılaştırmalı) felsefesi ve ortaya koyduğu -ve daha sonraları Avrupa'da René Descartes, Locke, Hume ve Kant'ın gündeme getirdiği- bilgi felsefesi (epistemoloji), Gazzâlîyi bir eleştirmen filozof, Meşşâî felsefesinin bir karşıtı ve aynı zamanda skolastik bir filozof olarak ortaya koydu. Orta Çağ Avrupasında, Makâsidu'l-Felâsife eserinin tercüme edilmesinden sonra daha çok Meşşâî bir filozof olarak meşhur olması ve *Tehâfutu'l-Felâsife* çabasının da yeterli yankıyı uyandırmaması sanki kaderin bir cilvesiydi. Tıpkı Gazzâlî'den asırlarca önce, Ahmed bin Hanbel'in Hâris el-Mu-

250 Makâsidu'l-Felâsife, 32

hâsîbî hakkında söyledikleri ve onu, hatta reddetmek, eleştirmek amacıyla olsa da Sünnet'e aykırı inançları gündeme getirmekten kaçınması için uyardığı gibi.²⁵¹ Gazzâlî, Makâsidu'l-Felâsife'yi tasnif ederken, kendisini zâhiren Ahmed bin Hanbel'in uyardığı zararların benzerlerinden güvende görüyordu. Aynı netice ne yazık ki onu da bekliyordu ve kurtulmak için medreseden kaçtığı şey, kendisine âit düşünceler olarak algılanacaktı.

Fakat, Gazzâlî'nin felsefecilerin öğretileriyle -aslında Fârâbî ve İbni Sînâ'nın öğretisiyle- mücâdelesi, onun tarafından aklın iflasının ilanı şeklinde algılanmamalıdır. Çünkü Gazzâlî son kitabı olan İ'lâmu'l-Avâm'da dahi aklî burhan yoluyla hakikati idrâk etmenin imkansız olmadığını kabul ediyordu. Ancak bir asır geçtikten sonra ve bütün bu süre içerisinde o derecede istidlâl gücüne erişen biri çıkmadıkça çok sınırlı sayıdaki insanın dışında kimse ona ulaşamazdı.²⁵² Gazzâlî'nin bu düşüncesi gösteriyor ki o, sadece mütekallimlerin resmî kelâmda iddia ettikleri gibi avamın imanını aklî delile (burhan) dayandırıbmaktan kuşku duymaktadır. İlâhî felsefe burhanında ve kelâm ehlinde görülen aklın temel alınışı meselesini, vahiy ve nübüvvetin öne sürdüğü konularda hakikati idrâk için kâfi görmemektedir. Keza, akıl ve burhanı tamamen devre dışı bırakmak ve hor görmek söz konusu değildir. Elbette, aklı, hakikati idrâkten tamamen âciz gören kişi ile, amelin asâletini kurtarmak bakımından, aklın mertebeleri bulunduğu söleyen ve en dar mertebelerinin ise genelde şüpheye, zanna ve vehme düçâr olması sebebiyle aklın bir kenara itilmesi gerektiğini savunan kişinin yaklaşımı arasında büyük bir fark vardır. Aklı bütünüyle reddeden görüş ile, bazı açmazlarından ve yetersizliklerinden dolayı onu bir kenara itip, vahiy ve nübüvvet öğretisine ve telkinine dair konularda, nübüvvetin müşkâtından (fanus) neş'et eden kalp nûru ile hakikat arayışına girenin kişinin yaklaşımı elbette farklılık arz eder.

251 El-Munkîz min ed-Dalâl, 28-29

252 İlcâmu'l-Avâm, 56

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

Gazzâlî'nin **Tehâfutu'l-Felâsife** adındaki eseriyle Yunan felsefeye yönelikliği bu eleştirilerini ilginç ve çekici kıyan bir nokta da, onun, felsefecilerin ilâhî ilme dâir konulardaki delillerinin, riyâziye (matematik, hesab, astronomi) alanındaki meselelere dâir delilleri kadar açık seçikliğe ve sahîglamlığa sahip olmadığı inceliğini dikkatle ortaya koyması ve bu nüansa dikkat çekmesidir. Ve bilgi felsefesinin (epistemoloji) temel bir faktörü sayılabilen bu konu, Gazzâlî'nin mantığın sahîglamlığını itiraf etmesine rağmen felsefeyi reddettiğini açıklar ve felsefecilerin mantığındaki burhan şartlarına riâyet etmeyi tavsiye konusunda gösterdikleri dikkat ve hassasiyeti ilâhî ilim alanında göstermediklerini, bu mes'elelerdeki delillerinin arka plan tertibinde genellikle işi hafife aldıklarını ve gereken ihtimamı göstermeden acele davrandıklarını vurgular.

Gazzâlî'nin felsefecilerin görüşlerine yönelikliği itirazların arasında onun nazarında hiçbir mes'ele, âlemin kadîm olduğu meselesi kadar önemli değildir ve zâhiren bundan dolayı **Tehâfutu'l-Felâsife**'nin yaklaşık dörtte birini bu konuya ayırmaktadır. O, bu alanda filozofların hem âlemin kadîm olma zarûretine dâir görüşlerini ve hem de kadîmden hâdisin sudûr etmeyeceğine dâir fikirlerini değerlendirmektedir. Meselenin bütün boyutlarıyla ilgili olarak felsefecilerin çeşitli delillerini de gündeme getirmektedir. Felsefecilerin görüşlerine verdiği bazı cevapları ise, Orta Çağ'da yaşamış Hristiyan bir bilgin olan Yahyâ en-Nahvî'nin (John Philopones) âlemin hâdis olduğunu ispata yönelik yazdığı bir kitabı hatırlatmaktadır. Bu benzerlik veya paralellik de, Gazzâlî'nin **Tehâfutu'l-Felâsife**'nin başlıca delillerini, Aristo felsefesinin bir yorumcusundan Yahyâ en-Nahvî'den aldığı söylenebilir. ²⁵³

Aslında felsefecilerin âlemin hâdis olmasını reddeden ve Gazzâlî'nin naklettiği şekliyle İbni Sînâ'dan aldığı görülen²⁵⁴ ilk de-

253 Şehrezûrî'nin rivâyeti için bkz. Gazzâlînâme, ikinci baskı, 411. Üstad Hümâyî'nın zannının aksine bu haber Şehrezûrî'nin rivâyeti ile sınırlı değildir ve Şehrezûrî'den önce Beyhakî Tetimmetu Sîvânî'l-Hikme adlı eserinde s. 24'de bu rivâyete yer veriyor.

254 Kitâbu'n-Necât, 415-417. Krş. el-Milel ve'n-Nihâl, 2/427-438

lil, takriben şöyle özetlenebilir: Âlem eğer hâdis olsaydı, hudûsu için bir müreccih (tercih edici bir neden) söz konusu olması gerekiirdi. Eğer müreccih işin içinde olmazsa âlem, hudûstan önceki "kuvve" halinde kalırdı. Fakat, bu durumda da bu müreccihin hudûsu içinde başka bir müreccîhe gereksinim olurdu ve bu zincir sürüp gider veya zâtında müreccihlerin sonsuza dek sürekli hâdis olduğu bir Allah'ın varlığına kâil olmak gerekir. Ama, kendisi kadîm olan Allah'ın zâtı, hâdisin müreccihlerine maruz kalmaz. Öyleyse âlem hâdis olamaz.

Gazzâlî bu delili zayıf buluyor ve birçok itiraz yöneltiyor ki bunları *Tehâfut*'te okumak gerekiyor. Ancak, bu yargıyı kozmolojide²⁵⁵ ilk çelişik durum (antinomy) olarak gören ve ziddini da onun gibi ispatlanabilir diye niteleyen Kant gibi Gazzâlî de, felsefecilerin bu deliline karşı çıkarken meselenin diğer tarafının, yani âlemin hâdis olması ve kadîm bir irâdenin onun varlığını belirli bir zamanda gerektiği noktasının doğru olduğunu belirtiyor. Gazzâlîye göre bunun kabulünde bir sakınca yoktur ve bir sorun varsa muhtemelen, giderilebilir türdendir.²⁵⁶ Gazzâlî'nin bu yaklaşımı İbn Rüşd'ün *Tehâfutu't-Tehâfut*'teki iddiasının aksine mugâlata değildir; bilginlerin âlemin ezelî olduğu inancına yönelttiği itirazlara dayanmaktadır.²⁵⁷ Felsefecilerin görüşünün aksine Kant'ın da (sonradan) formüle ettiği gibi, Gazzâlî de konunun çelişik (tenâzû) bir durum olduğunu, ziddinin da aslı gibi ispatlanabilir ve savunulabilir olduğuna dikkat çekmektedir.

Meselenin ayrıntılarını derinliğine incelemek, olayı felsefecilerin bütün küfür ve bid'atlerinin kaynağı olan Gazzâlî için hiç şüphesiz büyük bir öneme sahiptir. Yahyâ en-Nahvî'den İmam Eş'arî'ye kadar Şeriat ehli diğer bilginler de İlâhî şeriat inancı için gerekli olan hususların lüzumuna binaen âlemin kadîm olduğuna

255 Kant'ın kozmoloji alanındaki görüşlerinde yer alan dörtlü çelişki hakkında bkz.

Körner S., Kant, 113-118. Krş. Seyr-i Hikmet der Avrupa, 2/258-262

256 *Tehâfutu'l-Felâsife*, 80

257 *Tehâfutu't-Tehâfut*, 8

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

inanmayı şirke inanma ile eş anlamlı olarak telakki etmişlerdir. Ayrıca, ezeliyetini reddetmeyi de beraberinde getiren âlemin kadîm olduğu düşüncesini red, Gazzâlîyi âlemin ebediyetini de reddetme zorunda bırakmaktadır. Çünkü âlemin ezelî olması, kaynağını dinden alan "mebde" düşüncesiyle ve ebedî olmasının da yok olusun âlem üzerine âriz olmasının bir gereği olan "meâd" (yeniden diriliş) düşüncesi ile çelişmektedir. Bu durumda Gazzâlî için âlemin kadîm olduğunu reddetmek, ebedî olduğunu reddetmeyi de zorunlu hale getirmektedir. Ebediyetini ispat bir açıdan ezeliyetini de ispat olduğu için, bunu reddetmek ezeliyetini de reddetmekle irtibat halindedir ve bunlar, birbirine bağlıdır.

Felsefecilerin âlemin ebedî olduğunu dâir getirdikleri delillerin arasında Gazzâlî, Calinus'dan nakledilen delillerde, Kur'ân-ı Kerîm'de dünyanın son bulması ile ilgili olarak güneşin akibetine dâir ifadeye²⁵⁸ bir saldırı hissettiğinden olsa gerek; bunu, mantık alanındaki derinliğini ve muhâkeme gücünü gösterir bir beyan ile tahlil ve tenkit etmektedir. Günümüzdeki Calinus'a âit mevcut eserlerde yer almayan²⁵⁹ bu görüşün nakledildiği rivâyete göre Yunanlı bir bilgin diyor ki: "Eğer güneş yokluğu kabul etseydi, uzun bir süre sonunda onda zayıflama (zebûl) belirtileri meydana gelmesi gerekti. Halbuki binlerce yıldır devam eden gözlemler, onun miktarının ancak bu kadar (önceden olduğu kadar) olduğunu gösteriyor. Güneş, bu uzun süre boyunca zayıflamadığına göre, bu, güneşin cirminin bozulmadığını gösterir."²⁶⁰

Gazzâlî, mantık önermelerinin tahlili alanındaki yeteneği ile bu delil şeÂlinin bitişik (muttasîl) şartlı önerme olduğunu gösterdi ve ifâdesinin de şöyle olması gerektiğini ortaya koydu: Eğer Güneş bozulsaydı mutlaka ona zayıflama ilişirdi; ancak tâli (yan önerme) muhâldir, dolayısıyla öncül (mukaddime) de muhâldir. Ancak Gazzâlî diyor ki, bu önermeden bu sonucu çıkarmak gerekmez;

258 Kur'ân-ı Kerîm, 81/1-3

259 Cf. Van den Berg, S., Tahafut Al-Tahafut, II. 56-57

260 Tehâfutu'l-Felâsife, 112.

çünkü öncül doğru değil. Ancak ona bir başka şart eklenir ve örneğin şöyle denilirse doğru olabilir: Eğer Güneş bozulmuşsa mutlaka zayıfları ş olmalıdır. Bu ikinci (yan) önerme, bu öncülü bir şartın fazlalaşmasıyla lâzım kılabilir ki, o zaman şöyle denilmelidir: Eğer Güneş zayıflayarak bozuluyorsa, bu uzun süre zarfında zayıflamış olması gereklidir. Yahut bozulmanın ancak zayıflama yoluya olduğu açıklanmalıdır ki, öncülden tâli (yan) önerme lazımlı gelsin. Aslında Gazzâlî, bozulmanın (fesad) sadece zayıflama (zebûl) yolu dışında başka hiçbir yolla olamayacağının kesin olmadığını, zayıflamanın bozulma şekillerinden sadece birisi olduğunu söylüyor. Keza, bir şeyin en olgun halinde bulunduğu sırada aniden (bir anda) bozulması (yokluğa sürüklentimesi) da imkân dâhilindedir, muhtemeldir. Ayrıca, bozulmanın sadece (ancak) zayıflama ile olduğu kabul edilse bile, güneşe zayıflamanın sırayet etmediği nereden bilinmektedir? Gözlemlere itibar etmek mümkün değildir; çünkü Güneş'in miktarı gözlemlerle ancak yaklaşık olarak bilinebilir. Yeryüzünden yüz yetmiş defa veya buna yakın bir miktar daha büyük olan Güneş'ten örneğin dağlar büyülüğünde bozulmalar olmuşsa bu, duyularla anlaşılamazdı. Muhtemelen zayıflama vardır ve bu miktar gözlem ilmiyle bilinmemiyor, çünkü astronomik hesaplar takribi ve yaklaşık olarak yapılabılır.²⁶¹ Gazzâlî, bu izah ile âlemin ebediyetine inanma mes'eləsini başka bir delil getirmeye gerek duyulamayacak kadar akılsız ve bozuk bir iddia olarak görmektedir.

Gazâlî'nin felsefeye yönelttiği eleştirilerin arasında, akıl yürütmeye diğerlerinden daha çok karşılmış gibi gözüken düşüncesi, illiyet ilkesine yöneltiği eleştirisinde ortaya çıkmaktadır. Keza, alışkanlık eseri olarak, sebep diye tanımladıkları şey ile müsebbeb olarak niteledikleri şey arasını birleştirmek, asla zarûrî değildir demesi, konunun kendisi içinde aklın değerini redd gibi gözüksede, bu, aklı reddetmeye dayanmıyorsa; aklı, varlıklar arasındaki ilişkili konusunda doğru kullanma endişesinden kaynaklanıyor. Ayrı-

²⁶¹ Tehâfutu'l-Felâsife, 112-113.

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

ca, aklın soyut bir duyudan vehme dûçâr olmamasına ve makul olmayan ya da tutarlılığı kesin ölçüyle belirlenmemiş neticelere aceleyle teslim olmamasına gereken ihtimamın gösterilmesidir bu yaklaşım. Gazzâlî'nin, aslında Eş'ariyye'nin görüşleriyle, felsefecilerin başına balyoz gibi indirdiği bu yaklaşımı *Tehafut*'te kapsamlı olarak ifâde ediliyor. Bu görüşleri onu, bir anlamda Hume'un öncüsü kılmaktadır. Aslında böyle bir görüş, felsefe tarihinde görülmedik bir şey de değil, unutulup gitmiş bir konu da değil. Ancak, Gazzâlî'nin bunu beyan ederkenki tavrı, bir filozofun felsefe karşıtı mücâdelesini çağrıştırır türdendir.

Mucizenin gerçekleşmesinin²⁶² mümkün olduğunu açıklamak için söz konusu ettiği sebep ile müsebbeb arasında birleştirmenin gerekliliğini reddetme konusunda Gazzâlî, Yunanlı şüpheciler gibi ateş ve pamuk meselesini gündeme getirmektedir²⁶³ Gazzâlî bu noktada, şu meşhur problemi öne sürmektedir: Ateş, yanmanın sebebi ise bu durumda, ya kendi zâtında yakıcı özelliğe sahip olacak ya da yanıcı özelliğe sahip bir şeye ihtiyaç duyacaktır. Birinci ihtimalin doğru olması halinde ateşin, sürekli ve bütün şartlarda yanmaya sebep olması gereki ki, elbette böyle değildir. Örneğin ateş, suyu veya talk karışımı (doğal hidratlı magnezyum silikat) bazı maddeleri yakmıyor. İkinci halde de kendi tabiatı gereği yakmıyor ve yanmanın sebebi, fâili değildir. Gazzâlî, ateş ile yakma arasında varolan ilişkinin zamanın sürekliliğinden başka bir şey olmadığını belirtiyor. Gazzâlî'nin bu alanda söylediğlerinin takiben benzerini daha sonraları Hume ve diğer deneyci bilginler de ifâde etmişlerdir. Fakat, harikulâde -asla var olmayan illiyet kanunu dışı değil- olan enbiyâ mucizelerinin de, âdet ve meş'iyetin onun gereği olarak var olduğu, alelâde ve cârî bir maslahatın, peygamberin peygamberliğini ispatı, hayrin yaygınlaşması gi-

262 *Tehâfüt*, 224; Mucizenin gerçekleşmesi ve felsefecilere göre illiyet meselesiyle ilgisi için bkz. *Tehâfut*, 222-224.

263 Ateş ve pamuk örneği Yunanlı meşhur şüphei Sektos Ampirikos tarafından da anlatılıyor. Bkz. Van den Berg. S., Op. Cit., II. 176

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

bi daha üstün bir maslahattan ibaret olan başka bir maslahat için terk edilmesi, kenara itilmesi veya çiğnenmesi biçiminde ifâde edilmesi, G. W. Leibniz'in görüşünü hatırlatmaktadır. Leibniz de "Allah'ın carî olan kanun ve kuralları daha üstün bir maslahat için çiğnemesi mümkündür." diyor.²⁶³

Sebep ve müsebbeb arasında ilişkinin zarûretini red alanında Gazzâlî'nin kelâmı, dikkate değer bir delillendirme ve ispat gücüne sahiptir. Elbette bu sözlerde ilim veya akı olumsuzlama amacı söz konusu değil, ilmin (bilginin) sınırlını ve değerini incelemeye gündemdedir ve mesele, bilgi felsefesi (epistemoloji) ile ilgilidir. Gazzâlî'nin görüşüne şöyle bir eleştiri yönetilebilir: Sebep ile müsebbeb arasındaki ilişki (gerekliliği) nefyedildiğinde, her şeyin başka şeylerden türemesi mümkün olur; evdeki bir kitabın bir canavara dönüşmesi veya bir taşın kendiliğinden altına dönüşmesi ihtimal dahiline girer. Gazzâlî, olabilir diyor; "Fakat Allah, bizim için o mümkünâti yapmadığını bildiren bir bilgi yaratmıştır. Biz bu durumların vâcip olduğunu değil, mümkün olduğunu iddia ediyoruz. Olabilir de olmayıabilir de. Şeylerin alışkanlığının sürekliliği ve art arda gelmesi; zihnimizde onların (olayların) ayrılmaz biçimde (başka türlü olmayacak şekilde) geçmiş alışkanlıklara uygun olarak cereyanına imkân tanıyor. Neticede âdet süreci gereklilik değildir, çiğnenmesi de mümkündür."²⁶⁴

Sebep olarak nitelendirilen şey ile müsebbeb diye belirtilen şey arasında süreklilik zarûretini nefyetme (olumsuzlama) şeklindeki görüşü, deneyci bilginlerin dışında Malebranche ve Petro Niz gibileri tarafından da ifade edilmiştir. İzah şeklinde farklılıklar olmakla birlikte Yunan şüphecilerinin dışında diğerlerinin hiç biri bu meseleyi, akıl veya akıl metodun değerini inkâr olarak görmemiştir.²⁶⁵ Gazzâlî de her ne kadar *Tehâfutu'l-Felâsife*'de fi-

263 Ateş ve pamuk örneği Yunanlı meşhur şüpheci Sektos Ampirikos tarafından da anlatılıyor. Bkz. Van den Berg. S., Op. Cit., II. 176

264 Leibniz, *Theodicée*, 2., Cf. Van den Berg. S., Op. Cit., II. 183

265 *Tehâfutu'l-Felâsife*, 229-232

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

lozofların iman hakikatlerini delil (burhan) yoluyla idrâk etme alanında bir yere varamamış oldukları ve kendi aczîyetleri dîşında hiçbir şeyi ispat edemediklerini göstermeye çalışsa da, akıl ve aklî delilin önemini tamamen reddetmiyor. Ve hatta, peygamberlere özgü²⁶⁶ olarak tanımladığı şeyi, ruh, kader ve genel maslahatlar²⁶⁷ alanına giren konularda yakîn kaynağını kendisi bir çeşit aklî burhan yoluyla ispat ediyor. Akıl ve his âlemlerinin sürekliliğine dikkat çekerek ve ilmin his ve akıl açılarından mertebelerini mukayese etmek suretiyle -çünkü, bu aşamalar alanında bir ceninin idrâki ile bir çocuğun idrâki ve yetişkin bir kişinin idrâki arasında farklılık vardır- şöyle bir neticeye varıyor: Bilginlerin (hukemâ) akıl seviye (mertebe)sinin ötesinde daha üstün mertebelerin işin içinde olması mümkün değildir. Nitekim o mertebelerde ma'rifeti (bilgiyi), kalple his âlemini bir birine bağlayan pencere yoluyla değil; kalp ile melekût âlemi arasında var olan bir pencere yoluyla elde etme imkanı da söz konusu olabilir. Bu da mükâşefe ve ilhâmdir.²⁶⁸ Ayrıca, Nübüvet makamına özgü olan bu âlemleri idrâk ediş meselesini, sadece evliyâ için "zevk" (mükâşefe) yolu ile mümkün görmemekte; yakînın bu merhale sine aklî burhan (delil) yoluyla ulaşmayı ise, sınırlı sayıdaki seçkinler için de imkan dahilinde görmektedir. Bazılarının, aklî yakîne ulaşma konusunda Gazzâlî'nin bir çeşit "seçkinçi"lige inandığını söyleyenler, bu görüşe binaen bu sonuca varmışlardır.²⁶⁹ Ke-

266 Gazzâlî ve diğer Eş'arîler'in sözlerinin Malebranche ve Petrus'un görüşleriyle benzerliği de bazı açılardan dikkat çekicidir. Sebep ve müsebbeblerin sürekliliğini bir çeşit kendi kendine yakınlaşma ve ilâhî meş'yet ve sünnete ait olarak gören Malebranche bu görüşünü ifâde ederken, bir yerde tipki Gazzâlî gibi elin hareketini örnek vermektedir. "İnsan, elinin hareketinin kendi iradesine bağlı olduğunu zanneder, aslında Allah'tandır." Bkz. Entretiens sur La Métaphysique, VII, 11. Ayrıca Petrus, illet ve ma'lûl arasındaki ilişkinin gerekliliğini reddetmesinin yanı sıra enerjinin yok olmadığı ilkesini de bir gereklilik olarak görmüyor. Bkz. Seyr-i Hikmet der Avrupa, 2/21-22, 3/274-280

267 el-Munkîz, 39-44. Krş. İhyâ, 3-326

268 Jabre, F., La Notion de Certitude, 257

269 Wensinck, L. J., La Pensée de Ghazzali, 124

za, İlcâmu'l- Avâm ve Mi'yâru'l-İlm'de de bu konuya değinmektedir.

Binaenaleyh Gazzâlî'nin felsefî düşüncesi aklı kullanma (taakkul) karşıtı değildir; ama iman konularında kesin yakını halkın çoğunluğu için sadece Şeriat'a tâbi olma yoluyla mümkün görülmektedir. O yakının kaynağını da mükâşefe yoluna münhasır görmektedir –ki bu da nübüvvet haline özgürdür- ve onu idrâk etmek belirli bir "zevk" (mûşâhade) gerektirmektedir. Bunun en has aşamasına ulaşma yolu da, sûfîlerin yoludur. Onlar, bâtinî tasfiye yoluyla aklî dünyasının mâverasına nûfûz ediyorlar, onlar, aklın idrâkten âciz kaldığı şeyleri nübüvvet nurunda görmektedirler. Gazzâlî böylece, vahiy ve ilhâm dünyasına nûfuz etmemeyi iki vesile ile mümkün görmektedir; birlikte olacak şekilde mükâşefe ve muâmele. Gazzâlî, uzun fikrî serüveninin sonunda işte bu noktada tasavvuf vadisine ulaşmakta, *Tehâfut* adlı eserinde tekfir etmeye girişiği iki meşhur filozof olan Fârâbî ve İbni Sînâ gibi, o da neticede tefekkür seyriñin son sınırını, tasavvuf menzilinde durma olarak görüyor.²⁷⁰

Gazzâlî'nin Kelâm ilmine yaklaşımı bir sınıra kadar felsefeye karşı takındığı tavra benziyordu. *El-Munkîz*'da, Kelâm'ın neticesizliğine ve verimsizliğine felsefenin verimsizliğinden daha çok dikkat çekmektedir; ama bütünüyle reddetmemektedir. Keza, Kelâm ilminin temel konularını beyan etme alanında *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı eseri, felsefe meselelerini derleme alanındaki *Makâsidu'l-Felâsife* konumunda görülebilir. Ancak, *Faysalu't-Tefrika* ve özellikle *İlcâmu'l-Avâm*'da Kelâm'ın neticesizliğini veya kelâmcıların dayanaklarının zaafını ispat konusunda söylediğlerinin, *Tehafutu'l-Felâsife*'nin sert ve katı tavrını yansıtmasını beklemek yanlış olur. Çünkü, Gazzâlî dinî inanç konusunda Kelâm'ı zayıf görse de şek ve şüpheleri giderme alanında bütünüyle faydasız saymıyor. Genellikle, Kelâm ilminin ilaç gibi olduğunu, doktor tarafından ve gereken miktarda hastaya verildiği zaman

270 Quadri, G., *La Philosophie Arabe*, 137

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

ancak yararlı olabileceğini vurguluyor. *El-İktisâd*'da kelâmcıların delillerinin terkibini yaparken sadece zât, sıfat, nübüvvet, mead ve bu konuları ilgilendiren konularla yetinmesi, sınır ve zaruretlere riâyet etmeye gösterdiği özen sebebiyedir. Üstelik hocası İmâmu'l-Harameyn'in Nazar ilminin konuları ve delillerinin ayrıntıları hakkındaki iki kitabı (*el-Îrşâd* ve *eş-Şâmil*) o kadar kapsamlı boyutlarda idi ki, o konulara yeniden dalmak, Kelâm ilminin hatta imana dâir mevzularını farz-ı kifâye olan ilimler derecesinde telakki eden Gazzâlî için mümkün değildi.²⁷¹ Felsefe konularının aksine kelâm tartışmaları, Nizâmiye Medresesi talebeleri için bütün boyutlarıyla yaygın bir şekilde tanınan bir ilimdi. Bundan dolayı Gazzâlî, Kelâm ilminin zaafını beyan etmek için, önce kelâmcıların maksatlarını ortaya koyacak türden tipki *Makâsidu'l-Felâsife* gibi bir eseri yazmak ve daha sonra o maksatları onların delillerinden yola çıkarak eleştirmek gereği duymadı. Gazzâlî, Kelâm ilmini eleştiri alanında, felsefeyi tenkidinin aksine, iman ehlinin itikadı ile ilim ehlinin itikadı arasında bir çeşit tezat olduğunu göstermek istemiyordu. Çünkü Kelâm'ın kendisi, kelâmcıların iman ehlinin akaidini delillendirme çabasından ibaretti. Keza, "Tevhid ilmi"nin delillerini kapsayacak şekilde Kelâm ilmini, Felsefe ehlinin kaynaklarından alınmış delillendirmelere dalmadan *el-İktisâd*'da beyan etmişti. Bu kitap da *Makâsid* ve *Tehâfut* gibi Bağdad Nizâmiyesi'ndeki dönemin sonlarına doğru telif edilmiştir. Gazzâlî bu eserinde, kendine has ifade sâdeliğini ve delil gücünü kullanmaktadır. Eş'arî bir mütekellimden bekendiği üzere kendisinden öne Bakıllânî ve İmâmu'l-Harameyn'in ifâde ettikleri türden Ehli Sünnet akaidini yeni bir tarz ile beyan etmektedir. Eleştirileri ve uygun cevapları gündeme getirerek bu

271 Fârâbî'nin tasavvufu için bkz. Üstad Bedîuzzaman Feruzanfer, *Mecmua-ye Akâlat ve Eş'ar'daki, Fârâbî ve Tasavvuf*, 283-293. İbn Sînâ ile ilgili olarak özellikle el-İşârât ve 't-Tenbîhât kitapları için bkz. 3/95-363 Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın mülhid felsefe ile ilgili görüşlerindeki banzerlikle ilgili olarak bkz. "Hâtime" "Vasiyet-i Şeyh", İşârât kitabının sonu 3/419.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

itikadılar alanındaki her türlü tereddüdü gidermeye çalışıyordu. Ayrıca şüpheleri gidermek için bu delillerin faydalı olduğunu, şüphenin olmadığı yerde bu tür konularla ilgilenmenin gereksiz olduğunu ve insanın yakın bilgisine bir şey eklemediğini göstermeye çalışıyordu. *El-Mustazhirî* ve *Tehâfutu'l-Felâsife* isimlerinin bu risâlede zikredilmesi, bunu cedel ve münâzara ile ilgilendiği dönemde ve 488 yılından kısa süre önce yazdığını gösteriyor.²⁷² Zira, kısa süre sonra, Kelâm ehlinin tartışmalarını ve ispat tarzını avam için faydasız gördüğü kaçış ve kurtuluş yıllarda başka bir risâle daha yazdı. Bid'at ehlinin itikadlarının revaç bulma tehlikesi söz konusu olduğunda kelâmcıların bilinmesi gereklili gözüken delilleriyle sınırlı konuları kapsayan bu eser, *Risâletu'l-Kudsîye* adını taşımakta olup *İhyâ-u 'Ulûm* kitabının *Kavâidu'l-Akâid* bölümüne katılmıştır.²⁷³ Bu risâle, aslında kapsamlı olarak *el-İktisâd*'da beyan ettiği Kelâm delillerinin bir tür ziyenti durumundadır. Gazzâlî, şüpheleri giderme alanında faydalı olabilecek oranda Kelâm ehlinin delillerini öğrenmeyi farz-ı kifâye olarak görüyordu.

Bununla birlikte, bu tür delil ve kanıt getirmeleri, selef-i sâlihi'nin ilgilenmediği uğraşilar olarak gördüğü için, şüphe ve tereddüde yol açan felsefî anlamdaki neden ve niçinlere dalmaya götüren kelâmî konularla ilgilenmekten kaçındığı gibi, kelâmcıların çabasını da yol muhafizlarının işine benzetiyordu. Yol kesicilerin yolcuların hayatını tehlikeye düşürme tehlikesi var olduğu zaman, yolların güvenliğini sağlamakla görevli muhâfizlara ihtiyaç vardı. Yol kesiciler olmadığında muhâfizların uğraşısı da gereksiz olacaktır. Bid'at ehli olmadığı zaman da kelâmcıların delille riyle uğraşmak gereksizdir ve onunla uğraşanlar da bu yol muhâfizlerinin yaptığından başka bir şey yapmış olmazlar.²⁷⁴ Cüvey-

272 İhyâ, 1/29

273 33- Bouyges, M., *Essai de Chronologie*, 33-35

274 İhyâ, 1/29. Gazzâlî'nin kelâm alanındaki görüşü ve el-İktisâd için bzk. Jabre, F., *Notion de Certitude*, 75-95; Gardet-Anawati, *Introduction*, 157-160

FELSEFE KARŞITI FILOZOF

nî'nin el-İrşâd'ının el-İktisâd üzerinde etkisi belirgindir; ama Gazzâlî'nin beyan tarzı, Cüveynî'nin İrşâd veya Bakîllânî'nin Temhîd'inde olduğu gibi kuru, soğuk ve görüş sahiplerinin karmaşık ve iç içe girmiş delillendirmeleri şeklinde değildir. Sanki okuyucu ile sohbet etmekte ve samimi bir havada dertleşmekte dir. Gazzâlî, Kelâm ilmini öğrenilmesi farz-ı kifâye olan ilimlerden biri olarak görmenin yanı sıra, Kelâm konularınıirdelerken, yakın bilgiye ulaşmanın, nazariyenin delilleriyle değil de kalbî iman vasıtasiyla mümkün olduğunu göstermeye çalışıyordu. Bu nın kaynağı da vahiy ve nübüvvet ilhâmiydi. Gazzâlî için önem taşıyan şey, Kelâm delillerinin elde edilmesi değildir; insanın şüphe ve tereddütten kurtarılmasıdır.²⁷⁵ Fakat Gazzâlî'nin Kelâm ehlînin ifâdelerini, bununla ilgili şüpheleri giderme konusunda sadece vâcibu'l-kifâye olarak telakki ettiği gerçek iman, medrese ehlînin karmaşa ve tartışmalarının ötesinde daha sade, daha iddiasız ve daha derin bir alandı. Bu imanı savunmak için Gazzâlî, daha sonraları hayatının son günlerinde İlcâmu'l-Avam adlı kitabı yazdı. Nitekim, ruhun gerçek kaynağını şek ve şüphe bulanıklıklarından, burhan ehlînin aklı değil, his ehlînin aklının ötesindeki varlığıyla avamın imanı uzak tutar. Hatta avam, aklın değer ve sınırlarını almadan, vahiy kaynağından neş'et eden hakikate teslim olmakla, aslında aklın mâverâsındaki o dünyyanın etki alanında kendisini bulabilir. İşte bu yeni ufuk Gazzâlîyi Kelâm yolu ndan olduğu kadar aynı zamanda Felsefe ve eğitim yolundan da uzaklaştırıp tasavvuf alanına çekiyordu.

Gazzâlî'nin, muâmele (çaba ile elde edinilenler) ile mükâşefe arasında bileşik bir formül oluşturarak gerçek kimyayı saâdeti meydana getirmeye çalıştığı aklın mâverâsındaki bu alan, aslında dinî yakını çökmekten ve parçalanmaktan kurtarmak için ona bir fırsat veriyordu. Keza, Kelâm ve Felsefe, şüpheci aklın karşısında bu dinî yakını savunamıyordu. Gazzâlî'nin süfîlik fikriyâtının özeti budur. Bu, zihinselci bir düşünce miydi? Muhtemelen.

275 el-İktisâd fi'l-Hîkâd, Mektebet-i Ticâriye, Kahire, 8

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Akıldan kaçış mıydı? Asla. Onun saâdet için oluşturduğu kimyâyi, bugünün araştırmacısı şöyle anlamaktadır: Ondan dem vuranların dışındakiler için bir isim dışında başka bir anlam taşımadığı, belirsiz bir cevher. Onu elde etmek, kendine has bir ilgi gerektirmektedir ve kendisi de ilham ve tecrübe birliğinin bir ürünüdür. Mükâşefe ve muâmelenin ortak ürünüdür. Hiç şüphesiz muamele, yani amel, zikir ve riyâzet ile ilgili olan tarafının mükâşefe -müşâhade-i hakk- için bir mukaddime olarak telâkki edilmesi gereklidir. Öyle ki, muamele ilmi, mükâşefe ilmiyle sonuçlanmazsa muhtemelen gerçek yakîn gerçekleşmez. Kalbi, bir nûrla süsleyen ve her şeyin -din alanını ilgilendiren her şeyin hakikatinin açık ve şüphe götürmez şekilde insanda tecelli bulmasını sağlayan, yalnızca mükâşefe ilmidir.²⁷⁶ Muâmelenin faydası kalbi tasfiyedir ve o da ilâhî lütuf ile insânî cehdin her ikisinin ürünüdür. Ancak mükâşefe sadece ilâhî lütfâ bağlıdır ve insanın cehdinin onda bir etkisi yoktur.

Binaenaleyh Gazzâlî, bütün ömrü boyunca ve Nişâbûr Nizâmiyesi'nden Bağdad Nizâmiyesi'ne kadar kelâmcıların makalelerinde, felsefecilerin ve mezheplerin görüşlerinde aradığı, her yerde tam bir şevk ve heyecanla peşinde olduğu o kesin yakîni sadece sûfîlerin yolunda buldu. Bu yakîn kendisinin bütün hayatının yitiği olduğundan, Gazzâlî, Bağdad Nizâmiyesi'nin mevki, makam ve azametini, sadece zâhidâne uzlet ve inziva ile elde edilebilecek fırsatlar sayesinde "muâmele" yoluyla "mükâşefe" alanına girmek için onun yolunda kurban etmeye değer buluyordu. Bağdad'daki müderrisliğin son dönemini onun için ruhânî bir keşme-keş dönemine çeviren ve neticede kendisi için sadece şahâne bir yolu açan düşünce, medreseden kaçış düşüncesi idi.

Fakirlik, uzlet, âvârelîk ve yalnızlığın zorlukları arasında geçen; ama yolcuya nübûvet kandilinin nûruna ulaştıran bu ana yolun, neticede onu kalp tasfiyesine yöneltmesi gerekiyordu.²⁷⁷

276 İhyâ, 1/26

277 Şu tâbir el-Munkîz'ın başında geçmektedir: "Sûfîlerin kendini Allah yoluna hasre-

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

Bütün beyhude ilgilerin tasfiyesi gerekiyordu. Işığın geçmesine imkân vermeyen katı bir tabaka gibi ruhu gurur ve taassup perdesiyle örten ve gerçek nûru perdeleyen fakihlik ilminin gururunun tasfiyesi gerekiyordu.

Tartışma ve lakkırdalar dünyasından sıyrılmayı yakîn bilgisine ulaşmak için tek yol olarak gören Gazzâlî, peygamberlerin ilmine ulaştıran ve bilginlerin (hukemâ) ilminden daha kesin ve daha yakîn olan kalp tasfiyesi yolunu açıklarken, daha sonra sûfîlerin de tekrarladığı meşhur bir misal vermektedir. Hukemâ ve ulemânın ilmi elde etmeye çabalayıp kendi kalplerinin içine yerleştirmeye çalışıklarını, halbuki sûfîlerin ve evliyânın, sadece kalbi parlatmaya -cılalamaya- ve her türlü pastan temizlemeye çalışıklarını söylüyor. "Hükümdarlardan birinin huzurunda, Çinli ve Romalı sanatkârlar, kendi sanatlarının (resim) daha üstün olduğunu iddia edip rekabete tutuşunca, hükümdar bir oda belirledi ve bir duvarına Çinli sanatçıların resim çizmesini, karşı duvarda da Romalıların sanatlarını göstermesini istedi ve birbirlerinin çalışmalarını görmeyecekleri şekilde aralarına perde gerdirdi. Romalı, çeşitli boyalarla tasvirler yapmaya girişti. Çinli ise hiçbir boyaya kullanmadan duvarı cılalamaya koyuldu. Romalı, işim bitti deyince Çinli de işinin bittiğini söyledi. Padişah, Çinli hiçbir boyaya kullanmadan nasıl olur da işini bitirir diye hayrete düştü. Perdeyi kaldırdıklarında Romalının yanında resmedilenler Çinlinin tarafından daha parlak ve göz kamaştırıcı bir şekilde gözüktü. Kalbi tasfiye ile kalbini her türlü kir ve pastan temizleyen sûfîlerin ve velilerin işi de Çinlilerinki gibidir; âlimlerin, Romalıların öğrenerek ve kalplerine nakşederek ortaya koydukları ilmi, onlar, cılalamaya ve aydınlatma ile daha parlak şekilde elde ederler."²⁷⁸ Bu yol ile hâsil olan şey "zevk" -mükâsefe- tecrübe-

derek yürüyenler olduğunu öğrendim... Onların tüm hareketleri gerek zâhirde gerekse bâtında; yeryüzünde kendisiyle aydınlanılan nübûvet kandilinden ışığını almaktadır."

278 İhyâ, 3-21. Bu benzetme, tasawuf ve tasavvuf dışı edebiyatta çokça geçmektedir. Bkz. Bedîuzzaman Feruzanfer, Me’hzâl Kasâs ve Temsîlât-ı Mesnevî, 530.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

besidir ki, kıyas ehlinin ilminden farklıdır. Mukayese edilirse, bular, görme (müşâhade) ile haber alma (duyma) arasındaki fark gibi birbirinden ayrırlar. Bu yolla iman hakikatine dâir ilim sahibi olan sûfî, ma'lumu habere binâen tasdik etme yerine, eliyle dokunmuş ve kesin bilgi (yakîn) ile elde etmiş kişi gibidir.²⁷⁹

İhyâ-u 'Ulûm'da, tasavvuf ehlinin yolunun sıhhatini ifâde etmek için peygamberin ve sahabelerin sözlerinden örnekler zikreden Gazzâlî, elbette kitabı okuyucusunun her türlü şüphesini gidermeyi amaçlıyordu. Ancak, Bayezîd ve diğerlerinden naklen: "Âlim, kitaptan bir şeyler ezberleyen, ezberlediklerini unuttuğunda câhil hale gelen kişi değildir; âlim, eğitim ve ezberleme gibi vâsitalar olmadan kendi ilmini Allah'tan alan kişidir."²⁸⁰ demesi ise kendisindeki her türlü tereddüt ve sarsıntıyı giderme amacıyla yöneliktir. Belki de Cûrcan yolunda karşılaşıldığı ve yol kesicilerin yağması olayı ile ilgili bir çâğrışım vardır. Keza, daha sonraları el-Munkîz'da ma'rifet (bilgi) ile sınırları ve değeri konusunda beyan ettikleri, onun tasavvuf yoluna yönelmesinin gerçekten uzun arayışlar sonucu olduğunu ve felsefî kökleri bulunduğu güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Gazzâlî bu arayısta René Descartes gibi şüphe yolundan gitti; ama Blaise Paschal gibi yakîn sokağına yani kalp yolunavardı.

Gazzâlî'nin tasavvufa yönelmesi aslında girdiği diğer yollarda kendisini çıkmaz sokakla karşı karşıya görmesinden dolayıdır. Bu açıdan onun fikir tarzi, Pascal'ın düşüncesini hatırlatmaktadır ve bazı yönlerden dolayı aynı görmüşlerdir. Fakat Gazzâlî'nin şüphesi de Descartes'in şüphesi gibi, yakîne (kesin bilgi) ulaşmak için bir çeşit aklî mücâdeledir. Bu aklî mücâdeleden çıkış için girdiği yol ise, felsefecilerin ve kelâmcıların beklediğinden çok farklıydı. Bundan dolayıdır ki, ustادının hiç de kolay ve sıradan olmayan bu çıkışını doğru idrâk edemeyen talebelerinden biri, daha sonraları şunu söyledi: "Üstadımız felsefe bilgisini yuttu (kendi

279 El-Munkîzü min ed-Dalâl, 44

280 İhyâ, 3/23

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

alanına aldı) ve geri çıkarmak isteyince beceremedi.²⁸¹ Gazzâlî'nin akıl vasıtasıyla "yakîn"e çıkış yolunu bulamadığı doğrudur; ama yakîni de insanın ulaşamayacağı bir nokta görmedi ve kendince sûfîlik yoluyla ona ulaştı. Bu da kalbî mükâşefe yoluydu. El-Munkîz min ed-Dalâl adlı kitabında onun bu yoldaki ayak izlerini takip etmek mümkündür.

Gazzâlî'nin bu arayışta kendisini tamamen taklitlerden kurtaramadığını itiraf etmek gerekir. Çünkü onun hakikat ve yakîn olarak peşinde olduğu şey, aslında aynı taklitlerin mevzûsu idi ve kendi şüphesinden kurtuluş için bulduğu çıkış yolu da onlara dönüş anlamına geliyordu. Şeriat'ın ve enbiyâ öğretisi ehlinin dilinde gayb ve şehâdet âlemi veya melekût ve mülk âlemi diye isimlendirilen varlığın ön ve arka yönünün olduğu şeklindeki tasavvur, aynı taklitlerden onun zihninde kalmıştı. Gazzâlî'nin nübûvet nûrunun aydınlığında doğruluk ve yanlışlık derecesini anlamaya çalıştığı şey aynı âlemlerdi. Gazzâlî bu tür bir hakikati idrâk için, felsefe ve kelâm peşinde gitmeseydi, muhtemelen şüpheden ayrılması mümkün olmayacaktı. Burhan ehlinin akı bu âlemleri idrâk etmekten âciz kaldığı bir durumda elbette Gazzâlî için kendi yargısını dikte etmesi ve enbiyânın bütün öğretilerine sırt çevirmesi mümkün değildi. Hayatı boyunca gayb kapısının arkasında hakikatin doğuşunu bekleyen Gazzâlî, bu hallerin idrâkini nasıl akıl deliller ipoteği ile sınırlayabilirdi? Eğer enbiyâ, hakikatin kendilerine âyân olduğu ve halkın irşâd ve hidâyeti ile uğraşmakla memur kimseler ise, böyle bir durumda kendileri için eşyanın hakikatlerinin âyân olduğu, halkın irşâd ve rehberlik memuriyetleri olmayan başka kimseler de düşünülebilir. Gazzâlî nezdinde bunların bilgisi (ma'rifeti) melekût âleminden hâsıl olmaktadır, yakîn ile iç içedir ve **hakk-el yakîndır**.²⁸²

281 Ebû Bekr bin el-Arabî şöyle dedi: "Şeyhimiz Ebû Hâmid felseyi yutmuştu; ama onu kusmak istediğiinde başaramadı." Zehebî, Siyeru Â'lâmu'n-Nubela', 12; Bedîvî, Müellefâtu'l-Gazzâlî, 530

282 el-Munkîzu min ed-Dalâl, 54-55; Krş. İhyâ, 3/20

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Gazzâlî, mülk (evren) âlemini duyularla anlamak mümkün olduğuna göre melekût aleminin de başka bedenî duyuların ötesinde kuvvelerin yardımıyla anlaşılabilceğini düşünüyordu. İnsan nefsinı bu melekût âlemeyle kontak kurmaktan alıkoyan şey, aslında beden ve cismâniyet bağları ve ilgileridir. Eğer nefş, kendisini bu bağlardan kurtarabilirse, bu melekût âlemine yol alabilir. Burada önemli bir nokta da, Gazzâlîye göre ma'rifetin (bilgi) tamamen bir türden olmamasıdır. Bu, hissî ve şuhûdî olmak üzere iki çeşittir. Biri duyu ve akıldan azağını alır, diğeri de ilhâm ve kalbî imandan. Belki de şöyle söylenebilir: İnsan kalbinin iki penceresi vardır. Biri mülk dünyasına açılıyor ve his ve duyulardan ibârettir; diğeri ise melekût âlemine açılıyor ve şuhûddan ibârettir. Burada gerçek ma'rifetin bâtinî murâkabeye, uzlet ve inzivâya ihtiyacı vardır. Fakat kendisine ulaşma yolunun direkt keşf ve şuhûd olan bu ma'rifet (bilgi), her türlü tavsifin ötesinde bir durumdur; yani tanımlanamaz. Vasıflandırılamayacağı noktası da elbette bu bilginin tamamen vehimden ve hayalden ibâret olduğunu göstermez.²⁸³ Hayatın sıradan tecrübelerinde de çok şey vardır ki, insan düşünür veya hisseder; ama ifâde edemez. Bir şîiri iyi ve kötü rahatlıkla algılayan birisi, çoğulukla kendisinin o şîirden hissettiğlerini, aynı hissi duymayan diğerlerine ifâde edemez.

Gazzâlî'nin dünya görüşü de aslında bir anlamda onun irfânî tecrübeleriyle, kendisinin "zevk" ve mükâşefe diye tanımladığı şeyle irtibatlıdır. Bunu tasavvur etmek, başkaları için, bilgi yolu olarak duyu ve akıl dışında başka pencere kabullenmeyen kişiler için mümkün veya makul değildir. Ama his ve aklın ötesinde elbette mülk ve şehâdet âlemini idrâk için diğer bir vesile olarak mükâşefe nûru vardır. O da nübûvet kandili gibi nûrların tek kaynağı olan Allah ile iltilidir. Gazzâlî, sûfîlik öğretisinin ve filozofların tabirlerinin etkisiyle, Allah'ı bütün nûrların kendisinden kaynaklandığı gerçek nûr olarak gösterince, muhâlifleri onun bir

283 Macdonald, B. D., "Emotional Religion" in JRAS, 1901-2/278

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

bakıma Mecûsîliğin “*seneviyet*” (düalizm) anlayışına dönüş yapmak eğiliminde olduğunu ve nûr ve zulmet ikilemi varsayımlını kabule yöneldiğini söyleyerek eleştirdiler. Gazzâlî bu eleştiriye ve özellikle *Mişkâtu'l-Envâr* adlı eserine yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir.²⁸⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın göklerin ve yerin nûru olarak tanımlanması, Tevrât'ın ve hukemânın (filozoflar) görüşlerinde de benzer ifâdelerin bulunması *seneviyet* (ikilik) düşüncesi midir? Gerçek tevhid, ârife kendi varlığını görmeğe izin vermiyor ki bunun ötesindeki *seneviyet* -nûr ve zulmet- düşüncesine izin versin. İnsanın kâinatın tamamında vahdet (birlik) dışında hiçbir şeyi görmemesi ve hatta kendisini bile ayrı görmemesi şeklindeki bu tevhid, Gazzâlî'ye göre siddiklerin tevhîdidir ve büyük âriflerin nefsânî halleriyle bir çeşit uyumluluk arz ediyor. Bunun benzerinin Orta Çağ'ın meşhur dindarlarında, bu cümleden Thomas D'Aquinas ve Bonaventure'de de olduğunu belirtmişlerdir.²⁸⁵ Ârif, eğer kendi vücûdunu tamamen görmezlikten gelemiyorsa, muhtemelen onun kendisinin Allah'ın varlığından bir tasvir olmasından dolayıdır. Ârif, âlem-i asgar (küçük âlem) ve Allah'ın halîfesi olduğu için Allah bilgisine (marifetullah) uzanan bir penceredir. Onun dünyası da her ne kadar varlığını sonsuz nûra borçlu olsa da zulmetten (karânlık) tamamen berî değildir; ama bu zulmetin asâleti yoktur ve gerçek vücut, o nûrdan (kaynaklanan) başka bir şey değildir. Bu âlemde elbette şer vardır, zulüm vardır, fakirlik ve istirap vardır; ama bunlar olmadan ne hayırın oluşması mümkünü ve ne de adâletin; ne servetin neşvü nema bulması mümkünü ve ne de lezzetin. Var olan, mümkün olmayandan daha iyidir. Gazzâlî eğer Leibniz'in yerinde olsaydı onun *Théodicée*'si gibisini yazardı. Fakat asrin kuru mukaddesâtçıları da kesinlikle aleyhine yaygara koparırlar ve derlerdi ki, şu anda var olandan daha iyi bir dünya nasıl olur da mümkün olmaz. Allah için, sonsuz ilâhî kudret için imkân di-

284 Mekâtilb-i Gazzâlî, 12-23

285 Wensinck, A. J., Pensée de Ghazzali, 4, 9.

şı diye bir şey olamaz.

Ama kendisinden daha iyisinin mümkün olmadığı böyle bir dünyada, insan fitratı acaba iyilik üzere midir yoksa kötülük üzere midir? Sûfî olarak insan ve fitratı ile ilgilenen Gazzâlî burada her bir terbiye mekanizmasının kaynağı olan eski bir mes’ele ile karşıyadır. Gazzâlî de J. J. Rousseau gibi insan fitratını pâk ve her türlü kötü bulaşıkluktan uzak görmektedir. Diyor ki, fertlerde varolan ihtilaflara rağmen, rûh fitrat vasıtaları ile, eşyanın hâkikatini tanımak için hazırlıdır. Yoksa ruh Rabbânî midir? Bu durumda insanın vücutunda yer alan şer, fitrattan gelmiyor, elde etme (kazanım/ kesb) iledir ve terbiyenin (eğitim) etkisi sonucudur. Bundan dolayı terbiyenin halkın halleri üzerinde güçlü ve inkâri mümkün olmayan bir etkisi vardır. Nasıl ki beden dünyaya geldiğinde kâmil değildir, beslenerek takviye ediliyor ve olgunlaşyorsa ruh da doğum sırasında olgun değildir ve onu olgunluğa, kemâle ulaştıran da terbiye ve ahlâk eğitimidir.²⁸⁶ Aynı şekilde fitrat olarak, çocuğun her türlü tasvir, renk ve taassuptan uzak bir kalbi vardır. Kendi eğitimleriyle çocuğu Yahûdî, Hristiyan veya Mecûsî haline getirenler anne ve babalardır. İnsanın saadeti veya âsîliği alanında ta’lim ve terbiyenin sorumluluğu büyük bir önem arz etmektedir. Eğitim, sâlim fitratı kirletebilir veya parlatabilir; melekler seviyesine de çıkarabilir, şeytanın düzeyine de indirebilir.

Elbette hayat vesveselerle, aldatıcılıklarla ve gururlarla doludur. Bunların sâlim fitratı saptırması, hata ve bulaşıklıklar içine sürüklemesi mümkündür. İnsanın içinde yer alan iğva ediciliğin, insanı doğru yoldan her an için saptırması söz konusudur. İnsanın lezzetlere eğilimi, mala, mevkie eğilimi ve tecâvüz ve zulmetme eğilimi, derinlerden insanı hidâyete çağırın o fitrat nidâsını susturur. Bu, Peygamber’în hadîsine göre, insanın iki böğrü ara-

²⁸⁶ İhyâ, 3/59. “İşte böylece her yeni doğan çocuk temiz bir fitrat üzere doğar, ancak anne ve babası onu Yahudi veya Hristiyan ya da Mecusi yapar. Yani kötülükler eğitimle ve öğretimle kazanılır.” Krş. Rousseau, Emile, 1

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

sında yer alan o en kötü düşmandır ve ondan kurtulmak için ahlâkî riyâzete, nefsin terbiyesine ve murâkabesine ihtiyaç vardır.

Bundan dolayı sûffîler, terbiyenin aslini nefis ile mücâdele esası üzerine oturmuşlardır. İnsanın içinde yer alan ve insanı Allah yolundan saptıran böyle bir düşmana karşı ne yapmalı? Cihâd... Nefis ile mücâhededen ibâret olan cihâd-ı ekber... Elbette böyle bir mücâhedeyi faydasız gören, huy ve hasletlerin değiştirilemeyeceğini söyleyenler de vardır. Bu huy ve haslet aslında bâtinin boyu ve yüksekliği konumundadır. İnsan nasıl ki kendi bedeninin boyunu kısaltıp uzatamıyorsa huy ve hasletini de değiştiremez. Ancak, terbiye alanında değiştirmeye ve değişikliğe gitme söz konusu değil, İslah söz konusudur. Hiç bir terbiyenin hurma ağacını incir ağacına dönüştüremeyeceği doğrudur; ama bahçevanının çabası verimsiz hurma ağacını İslah edebilir ve varolandan daha iyi meyve vermesini sağlayabilir. Sûffîlik yolu olan nefis ile mücâdelenin amacı, nefsânî şehvetleri ortadan kaldırmak değildir, zayıflatmak ve değiştirmektir.²⁸⁷ Dinin amacı olan adâlet ve hakkın temini de dînî terbiye olmadan mümkün olmayacaktır.

Gazzâlî, kendisinin irfânî öğretisinin kaynağı olan ve tevekkülü gerektiren ameldeki ihlâsi, amelde ondan başkasını reddedecek dereceye kadar ileri götürmedi ve terbiye ve sülükun gereği olarak mu'tedîl olmayı şart koştı.²⁸⁸ Aslında Şeriat'ın hükmüne da uygun düşen bu orta yola riâyet etme, onu ahlâk ve terbiyenin önemine yöneltti. İhyâ-u 'Ulûm'un temelini terbiye ve ahlâk üzerine kurması da bu düşünenden kaynaklanıyor. Başka hiçbir şeyin, fesad ve haddi aşmak kadar umumun ahlâkına kötü tesir bırakmadığını düşünüyordu. Güvensizlik, halkın riyâkâr, fâsid ve fırsatçı hale getirdiği için böyle bir durumda İslahın ahlâktan başlatılması gereklidir. Gazzâlî'nin ahlâk ve terbiyeye o kadar önem vermesi boşuna değildir. Haddi aşma ve fesad çıkarmaktan başka bir neticesi olmayan felsefecilerle ve Bâtinîler'le mücâdelenin,

287 İhyâ, 3/54-55

288 İhyâ, 4/258-259

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

zor kullanılmadan ve ıslah yolu ile gerçekleştirilmesi mümkün müydü? Gazzâlî'nin cevabı, ıslahın mümkün olduğu ve insan ahlâkında doğru bir ıslah mümkün olduğunda gerçekleşmeyecek iyiliğin bulunmadığı şeklindedir.

Gazzâlî'nin ahlâk adıyla eğitime konu yaptığı şey, aslında sūfîce terbiyedir. Tasavvuf ve Hristiyanlığın bazı öğretileri arasında bu alanda var olan benzerlikten dolayı bazı araştırmacılar, Gazzâlî'nin ahlâkını yanlışlıkla bir çeşit Hristiyanlık ahlâkı olarak tanımlamışlar; kezâ, bu ahlâkın Hristiyanlık yönünü ifâde etme alanında mübâlağa etmişlerdir. Ahlâk ile ilgili konularda, başka hiçbir İslâm düşünüründe Gazzâlî kadar özgün, bağımsız ve açık bir fikir yapısı olmadığını burada rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun nezdinde, ahlâk ilmi, aslında ne Aristo ve Yunanlıların görüşlerine borçludur ve ne de Hristiyanlık öğretisine.²⁸⁹

İhvânu's-Safâ, Fârâbî ve Ebû Ali Miskeveyh gibilerinin eserlerinin onun ahlâk nazariyesine etki etmiş olması mümkün; ama bu etki, meselelerin bazı ayrıntılarından öteye geçmiyor ve onun öğretisinin bütünü açısından dikkate değer düzeyde değildir. Terbiyenin esas unsurları olarak zikrettiği sabır, şükür, tevekkül ve benzeri ahlâkî vasıflar, tamamen İslâmî kaynaklı olduğu gibi ahlâkın en kâmil numunesi olarak Peygamber'i göstermesi, onun ahlâk düşüncenin İslâmî kaynaklı olduğu konusunda bütün şüpheleri gidermektedir. İlâhi aşk -muhabbet- gibi ahlâkî unsurlar da onun ahlâk öğretisine felseffî tonlardan çok tasavvûffî özellikler kazandırmaktadır.

Onun ahlâk ilminin, Aristo ve Yunan bilginlerinin öğretilerinden etkilendiğini söylemeleri de haksız bir iddiâdır. Bu ahlâkın yapısı nefis murâkabesi temeli üzerine kuruludur. Bu da, onun nezdinde ahlâkî, tasavvuf ve Allah yolunda seyrû sülûkun mu-kaddimesi olarak kendisini gösteriyor. Ahlakî erdemler ve pâkîklar genellikle nefsânî eğilimlere zıt olduğu için insan iyi ahlâ-

289 Geniş bilgi için bkz. Saeed Sheikh, in A History of Muslim Philosophy, I. 625

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

ka eğilim gösterdiğinde nefsânî arzuları tasfiye olmakta ve kalp, ma'rifete ulaşmaya engel olan kirliliklerden temizlenmektedir. Gazzâlî'nin ahlâkının daha çok nefis ve nefsin âyetlerini ve faziletlerini tanıtmaya yönelik olduğu için günümüzde psikanaliz diye tanımlanan hususlara eğildiği doğrudur; ama bunu ahlâkî tanımak için sadece bir çeşit psikanaliz olarak görmek mümkün değil. Gazzâlî, ahlâk konusunu tartışırken sadece nefsânî ayıpları değerlendirmekle yetinmeyip, bu ahlâkî hastalıkları gidermeye yönelik çare arayışına da girmektedir.²⁹⁰ Bu alanda ahlâk âlimi, psikoloji uzmanının yanında aynı alanda iş görmektedir ve her ikisinin amacı da terbiyedir -sûfîce terbiye-

Nefis ile mücâdele alanında Gazzâlî'nin amacı içgüdülerini öldürmek değil, tasfiyedir. Gazzâlî'ye göre bu içgüdüler bitkilerin kökleri gibidir ve fazilet ağaçları ondan oluşur, onları hiçbir şekilde topyekün kesmemek gereklidir. Onun öğretisi, ruhbanlık değildir; haramdan kaçınmadır, adâlet ve hakikati çiğnemeye sebep olan her şeyden uzak durmadır. İnsanın hayatı elbette değerlidir. Ama, onu korumak diğerlerinin hayatını ortadan kaldırmak ve zehir etmek için bir gereklilik olamaz. Gayba inanan kimse için, duyular dünyasının ötesinde başka âleme istek duyan birisi için, dünya hayatı elbette zindandan başka bir şey değildir. "Dünya mü'minin zindanıdır."

Ancak, ölüm nedir? Görünürde bir çeşit kurtuluş. Aslında hayat, onda mü'minin sürekli istirap ve tedirginliğe boğulduğu, daima nefsânî şehevlerle mücâdele içinde olduğu şeydir. Böyle olunca da onun sonunun, mücâdele ve acılarla dolu çabandan kurtuluş sayılması ilginç değildir. Yine böyle bir durumda sürekli ölüm arzusunu taşımak ve devamlı ölümü düşünmek gerekmıyor mu? Bu kurtuluşun kendisinin korku, tedirginlik ve istiraptan uzak bir durum olmadığı doğrudur. Hatta takva ehlinin, iyi insanların ve peygamberlerin bile bu düşünce karşısın-

290 Carra de Vaux, Ghazali, 163

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

da titredikleri doğrudur.²⁹¹ Fakat, onun neticesi de sürekli bir vesvese ve istiraptan kurtuluştur, Allah'a dönüştür.

Ölüm,aslında sadece bir çeşit uykudur ve gerçekten tipki uyku gibi insanı, ruhun perdesi ve hicâbı olan his (duyu) ve mülk (şehadet) aleminden, mâvera âlemine götürmektedir. Başka bir deyişle ölüm de keşf uykusu, hicâbin keşfi gibidir. Üstelik hayatın kendisi de sadece zâhirî görenlerin zannettiğinin aksine uykuandan başka bir şey değildir. Sadece ölümle ondan uyanılabilcek ve hakikati görmeye engel olan his perdesinin yırtılabileceği bir uykudur. Eğer hayatın -ârifin bakış açısının gerektirdiği şekilde kendisi, insanın gerçek hayatı, meleküt dünyasının hayatını çeşitli rumuzlar dışında görmesine engel olan bir hicab ise, muhtemelen, ölüm de onda her türlü hicabın (perde) kaldırıldığı bir andır. Bundan dolayı Peygamber (s.a.v), "İnsanlar uykuya dalmışlar, ölüüklerinde uyanırlar." diye buyurmuştur.²⁹²

Böylece, hayat uykusundan uyanış olan ölüm, aynı zamanda bir çeşit mahşer ve yeniden diriliştir. Bu küçük diriliş (kiyamet) de büyük diriliş olan kiyamet gibi küçük âlem olarak tanımlanan insanı, yolun sonuna vardırır. Büyük âlemi sona erdiren büyük diriliş gibi, insanın küçük kiyameti de yer sarsılması, dağların savrulması, yıldızların kararması gibi alâmetlerle birlikte gerçekleşir. Gerçekten insanın ölümü de onun vücut dağını savurup, varlık temelini sarsıp, his gözünün aydınlığını karartmıyor mu?

Ancak ölüm, sadece küçük âleme (insan) has değildir. Büyük âlem de bütün genişliğine rağmen ölüme mahkûmdur. Büyük âlemin (âlem-i kebîr) ölümü, bir anda her şeye son verme şeklinde değildir. Her gün başka mertebede olan Allah Teâla'nın başka dünyaları ve başka yaratıları da vardır. İnsanın ölümü aslında onu, yeni kemâl dereceleri güzergâhına sevk eden yeni bir doğmuştur. O mertebelere, kemâl derecelerine ulaşmak, mülk (şehâdet) âleminde insan için mümkün değildi; çünkü bu yeni doğuşun eski hayat ve mülk âlemindeki hayat tarzı ile irtibatı

292 İhyâ, 4/23, Krş. Mîzânû'l-Amel, 75

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

olacağı doğrudur; ama gerçek imân, bu yeni doğuştan yine yeni kemâl dereceleri ve yeni saadetler bulmaktadır. İnsan, bu yeni doğuş ile mezarın öte tarafında, küçük dirilişin öte yanında yeni bir dünya ile, yeni sevinçler ve acılar ile karşı karşıyadır.

Ölüm elbette bütün âlemlerin kaderidir. Sadece Âdem'in çocuklarının dünyası olan mülk âlemi ölüme mahkûm değildir; meleklerin dünyası olan melekût âlemi de ölümden berî değildir. Keza, üst âlem olan kerrûbîlerin makamı ceberrût âlemi de bu kaderden kurtulamaz. Ölüme duyulan kesin inanç sayesinde oluşan sakinliğin, insanın gözünde hayatı önemsiz ve degersiz hale getirmesi normaldir. Ancak böyle kesin bir yakîn ile olsa da ölümü, basit ve sıradan bir olay olarak telakki etmek mümkün değildir. Bazen canın bedenden ayrılmış, dikenli ağacı yünün içinden çekip sıyrılmaktan daha zordur ve muhtemelen, üç yüz kılıç darbesinden daha acı vericidir.²⁹³ Peygamberlerden gelen rivâyettlere göre, can verildikten sonra da insanın önünde yollar ve aşamalar vardır ki onları düşünmek insanı titretiyor. Ve bütün âlemlerin kaderi olan ölümü kim gözünde canlandırabilir ve onun dehşet ve azameti karşısında kimin kalbi korkulara kapılmaz ki?

Elbette, mezarın ötesinde olan şeyler hakkında kimse haberدار değildir. Ama, Ebû Hâmid bu konuda Peygamber (s.a.v)'den nakledilen ve geçmişteki âriflerin rüyalarından aktarılan birtakım haberleri okumuştu ve onlardan korkunç bir tasvir gibi bir şey gözünün önündeydi. Uzlet ve inziva yıllarında yazdığı²⁹⁴ "ed-Durretu'l-Fâhire" adlı kitabında bu tasviri anlattı. Bu tasvirde el-

293 Ed-Durretu'l-Fâhire, 1878 Leon Gauthier basımı, s. 5

294 Bazı araştırmacıların, bu cümleden Asin Palacios'un, bu kitabın Gazzâlî'ye ait olması konusundaki tereddütleri yersizdir. Bkz Abdurrahman Bedevî, Müellefâtû'l Gazzâlî, 224, Ölüm hakkındaki Akâidü'l-Avâm diye bilinen kitabına gelince... Gazzâlî, ömrünün sonuna doğru üstâdî İmâmû'l-Harameyn'de olduğu gibi avamın akidesine eğilim göstermiştir. İhyâ'da da ona dair bir işaret bulunması sebebiyle Leon Gauthier'nin sözünü ve bunun Gazzâlî'ye ait olduğunu kabul edebiliriz. Gazzâlî'nin uzlet ve inziva içerisinde geçen son dönem fikrî yapısının uygun olması şüpheleri gidermektedir.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

bette avâmî dersler, neticesiz korku ve ümitlere dâir belirtiler yer alıyor. Ama belki de kendi ustâdî İmâmu'l-Harameyn'in son günlerindeki gibi Horasanlı kocakarların itikadı üzere ölmek arzusunda olan Gazzâlî için bu nasihat ve öğütler, şüphe ve tereddütten uzak iman gerçekleri olabilir. Bozguncuların, zâlimlerin ve Allah'tan korkmayanların elinde perişanlık ve kötülüklerle dolu hale gelen mülk âleminin ölümü, bir anlamda cehennem çukuruna doğru hareket olacaktır ki, bütün azap, işkence ve zorluklar, aynı bozgunculukların ve kötüüklerin ürünüdür. Canlılar dünyasına orada olup bitenlerden hiçbir belirti ve mesaj ulaşmadı. Fakat, bu konuda peygamberler vaadlerde bulunmuşlardır; onların sözünü dikkate almak zorundayız.

İnsanın içindeki vesvese şeytanı, bu dünyadaki lezzetlerin ve şehvetlerin peşin olduğunu yüksek sesle söylemeye ve o veresiyeye olandan kimsenin haberi yoktur, diye fısıldamaktadır; cennetin bahçesi olarak gösterdikleri âlemin kapısını da hiç kimsenin yüzüne henüz açmamışlardır. Bu durumda o peşin olan niye bırakılsın ve o veresiyeye olana ümit bağılsın? Bu düşünce karşısında Gazzâlî'nin -şeytânî vesveseye- verdiği cevap ondan önce zindiklara verilen cevabın aynısıdır. Ve Pascal'ın önermesi de ondan bir tabirdir: Eğer orası gerçek ise dindar adam kâr etmiştir. Eğer orası gerçek değilse, dindar adam kötüüklerden kaçınmaktan ne zarar görmüştür?²⁹⁵ Hatta, Gazzâlî'nin doğumundan az önce vefat eden âmâ şâir Ebu'l-lâ Ma'arrî de bunca tereddüt ve hayrete rağmen yine de kalbinin derinliklerinde şu düşünce ile teselli buluyordu: "Müneccimler ve tabibler, ölenler bir daha dirilmez diyorlar. Ben de derim ki, eğer doğru söylüyorsanız bile ben bir şey kaybetmiş olmam; ama eğer benim söylediğim doğru ise, işte o zaman zarar eden siz olacaksınız."²⁹⁶ Müslümanlar ve Hristiyanlar nezdinde hazır bir cevap olarak te-

295 İhyâ, 3/368-370

296 Gazzâlî, el-Erbaâñ, 215; İhyâ, 4/58 "Müneccim ve tabib ölüler dirilmez dediler.

Ben de dedim ki sözünüz doğruysa kaybedecek olan ben değilim. Eğer benim sözüm doğruysa ikiniz de kaybedersiniz."

FELSEFE KARŞITI FİLOZOF

lakki edilen bu açıklama, mülhid bir zindığı bir an için iknâ edebilir; ama mütefekkir -Gazzâlî benzeri- bir ârifi de iknâ edebilir miydi? Ve kendi kendine, takvâ ve dünyalıklardan kaçınmanın ötesinde itikad ve yakîn olmadan kurtuluş mümkün mü sorusunu yöneltmekten alikoyabilir miydi? Bu durumda yakînle dine sarılan kişi ile, yakîn olmadan ve aslında kesin bir imanla inanmadığı cehennem korkusu yüzünden vazifelerini ifa eden kişi arasında artık bir fark olmayacağıdır.

VIII. BÖLÜM

ESERLER VE ÜSLUP

Gazzâlî'nin "kurtuluş ve kaçış seferi"nden getirdiği ve fikir ve düşünce değişiminin tamamını yansıtan armağan, "İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn" adlı muhteşem eseri idi. İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn, o derslerden ve kitaplardan kaçıığı günlerde, mânevî dostlarına ve medrese dedikodularının dışında imana dâir bilgi ve marifet arayanlara okuduğu kitaptı. Bu kitaptan önceki eserleri, fakihlere ve kelâmîlara has tarzların ve yaklaşımın renklerini taşıyordu. Gazzâlî'nin düşünce yapısında yeni bir şahsiyet bu kitap ile doğdu.

Gençliğinde, Cûrcan'da yazdığı ders notlarını yol kesicilerin reisinden geri almak için ricada bulunduğu gün, çok geçmeden kendisinin kitaplar yazacağını, kitaplarından ve derslerinden alınacak notların, Horasan'dan Şam ve Kudüs'e kadar her yerde elden ele dolaşacağını muhtemelen aklının ucundan bile geçirmemiştir. Ömrünün çoğu, uzlet ve inziva yıllarında bile, aslında yazma ve te'lif ile geçti. Medreseden kaçış onun kitap ile ilişkisini koparmamıştı. Ders ve kitaptan duyduğu sıkıntı ve ümitsizliği boş zamanlarında yine kitapla gideriyordu. Ayrıca, onu medreseden kaçışa zorlayan faktör, fakihlik gururu ve medrese ehlinin mevkî düşkünlükleri ve dünyalık eğilimleri idi. Bunlardan kaçtı; ama sûfîlik edebî ve irfân ehlinin fikirleri, gurbetin en ücrâ köşesinde bile onun için ünsiyet ve güven temin edebiliyordu. Bundan dolayı

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

uzlet ve inziva yılları onun için verimsiz geçmedi ve de hayatının en değerli ürünü olan *Ihyâ-u 'Ulumi'd-Dîn* aynı yıllarda oluştu. Boş vakitlerinde *Ihyâ* gibi bir eseri veya bunun büyük bir bölümünü yazması, ömrü boyunca hatta bir an bile vaktini atâlet içinde harcamamasından kaynaklanıyor.

Hayatı boyunca zamanının neredeyse tamamını mütalaa, te-fekkür, araştırma veya ibâdet ile geçirdi. Ve eğer bunlardan biriy-le meşgul değilse o an kesinlikle kitap yazmakla meşgul oldu. Sü-rekli yazıyor, daima not alıyordu. Okuduğu her konuda, düşün-düğü her alanda, kendisine soru yöneltilen her mevzûda; Kur'ân alanında, Fıkıh konusunda, Kelâm, Mantık, Felsefe, Tasavvuf vb. her alanda bir şeyler yazardı. Acaba, daha sonraları, Gazzâlî'nin eserlerini okutmanın câiz olup olmadığını sorduklarında fakih Ebu'z-Zebîh Hazermî: "O, yazarların en büyüğü idi."²⁹⁷ diye yaz-makta haklı değil mi? Bu İslâm yazarlarının efendisinin vaktinin çoğu, kitap yazmak ile geçmeye başlamıştı. Bazı konularda baş-kalarının te'liflerini ona âit göstermeleri ve hem de bazı kitapları-nı farklı isimlerle -bir kitaba birkaç farklı isim- kaydetmeleri yüzünden eserlerinin sayısı hakkında da asılsız beyanlarda bulunmuşlar-dır. Kendisi, büyük bir ihtimalle ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu bir mektubunda, din ile ilgili ilimler alanında yetmişin üze-rinde kitap yazdığını belirtiyor. Muhtemelen din ile ilgili olmayan ilimler alanında yazdığı eserlerin sayısı da dikkate değer olabilir. Binâenaleyh, eserlerinin sayısı hakkında sonraları abartılı rakam-lar vermişler, iki yüz ve üç yüz sayısına kadar ullaştırmışlardır. El-bette bazıları bir kitabın birkaç ismidir ve bir kısmı da kısa maka-lelerden başka bir şey değildir. Bu eserlerin tamamına yakını Arapça ve çok azı da Farsça nesirlerdir.

Gazzâlî şiir istidadına da sahiptir. Ona âit birkaç Farsça ve Arapça dörtlük değil; bundan öte kitaplarında yer yer konuya il-

²⁹⁷ Cevabı şöyle olmuştu: "Muhammed bin Abdullah Seyyidü'l-Enbiyâ, Muhammed bin İdrîs eş-Şâfiî Seyyidü'l-Eimme, Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî Seyyi-du'l-Musannifîn." Bkz. Mir'âtu'l-Cinân, 505. yılın olayları.

ESERLER VE ÜSLUP

gili olarak geçmiş şairlerden alıntıladığı seçkin şiirler de bu yeteneğin hiç de yüzeysel olmadığını gösteriyor. Gazzâlî'nin şiir alanında şöhret bulmaması, zihninin bütünüyle ve sürekli olarak şairlik yeteneğinin tasarrufunda olmamasından; ruhuna galip gelen heyecan ve duyguların bir Ma'zî, bir Ezrekî ya da bir Lâmiî'nin ruhunu titreten heyecan, istirap ve duygularını gibi olmasından kaynaklanıyor. Ayrıca, gençliğini altın hayallerin dalgalarına gark eden o fakihâne yüksekten uçuşların dünyasında degersiz bulunan ve aşağılanan şairlik mesleğiyle anılmaya elbette râzi olmak istemezdi. Belki de bundan dolayı hayatı boyunca ne fazla şiir yazdı ve ne de ünlü ve meşhur bir şair olarak bilinmesine müsaade etti. Ona ait şiirler, şairin bu tarz ve üslup konusunda çok egzersiz yapmış olması gerektiğini gösteriyor. Ancak şiir, yüksekten uçmaya azmetmiş mızacının yetineceği veya dinmek bilmeyen, sarsılmaz ruhunun bütün heyecan ve istiraplarını dile getirecek durumda değildir. Gazzâlî eğer şairliği seçseydi belki de Nâsır Hüsrev veya Attâr gibi bir şair olurdu. Elbette onun şu anda elde olan şiirinde, hem muhabbet ve istirap açısından, hem de insan aklının kader karşısındaki hayret ve âcizliğinden söz edilmiştir. Hem süflerin mutluluğu ve özgürlüğü övülmüş ve hem de dünya düşkünü fakihlerin riyâkârlık ve ikiyüzlülüğü yerılmıştır. Bu şiirlerden bazılarının ona ait olmaması mümkündür; ama bunların bir kısmının bile ona ait olması, şairlik istidadının gücünü şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde göstermeye yetter.

Belki de Gazzâlî'nin şairlik yeteneğinin bir belirtisini, süflerin semâının câiz olduğundan bahsetmesi ve onu şehvetleri tahrik amacı taşımadığı durumda kalbin arınma -tasfiye- sebebi veya kaynağı saymasında aramak gereklidir. Eflâtun'un nagmelerindeki tınlama, Gazzâlî'nin kelâmındaki müzik övgüsünde yankılanmaktadır.²⁹⁸ İlginç olan, Gazzâlî ile Eflâtun arasındaki bu paralelliğin, Eflâtun'un Gazzâlî'ye etkisi biçiminde açıklanamayacağıdır. Bu,

298 Eflâtun, Cumhuriyet, 3. Kitap, "Phaidon", 36/42 Krş. Smith, M., Al-Ghazali, 110

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

birbirinden habersiz bir benzerlikten başka bir şey de olmayabilir. Ama daha da ilginci, Gazzâlî de tıpkı Eflâtun ve Eflâtuncular gibi, insanın müzikî dinleyerek aldığı zevki, rûhun bedenle ilişiği olmadan önce aldığı lezzet ve zevklerin hatırlanması şeklinde tanımlıyordu. Gazzâlî, yeni doğmuş bebeğin müzikî âhengini işittiğinde rahatlaması ve sakinleşmesiyle ruhun cisimle irtibatı olmadan önce tanıdığı nagmelerin hatırlanması arasında bir tür bağ kurmaktadır. Şâirlik istidadından ve eğiliminden yoksun olan birişi, acaba semâ zevkini genelde Şeriat'ı çiğnemek olarak algılayan bir toplumda böylesine açık bir dil ile müzikîyi savunup övebilir mi? Gazzâlî, şâirliği, kendi şânının alçalması sayan bir şâirdir. Eğer şiiri fikir ve düşüncelerini beyan vesilesi yapmak isteseydi, elbette tıpkı Nâsır Hüsrev gibi zâhidâne düşüncelerle yoğrulmuş, zamâne insanların eleştirisini ve şikâyetiyle dolu bir şiir vücuda getirirdi. Ama özellikle kaçış ve kurtuluş yolculuğu yıllarında bütün benliğini sarmış olan uzlet şevki ve sûfîlik huzuru, eğer şiir kâlibında ifâdesini bulsaydı belki de Attâr'ın beyanına benzer bir havası olurdu. Bu Nişâburlu şâir, gerçekten de sadece "Mantiku't-Tayr" mazmununu ve "Şeyh-i San'ân"ını yazmasını Gazzâlî'ye borçlu değildi. Bundan da öte efkâr ve elemelerinin çoğunda Gazzâlî'nin düşüncelerinden ilham almıştı.²⁹⁹

Gazzâlî, ruhunda taşıdığı şâirâne heyecanları da Nizâmiye fakihine yaraşır bir tarzda dizginlenmişti. Sûfîlerin vecd ve semâsına olumsuz gözle bakmadığı halde şâirlik mesleğini kendisine lâiyik görmüyordu. Ona göre, şiirle uğraşmak, dilin âfetlerinden sayılıyordu. Şâirliği; yalan, boş söz, saçmalama ve sövgü türünden nefsi helâk edici uğraşılar olarak algılıyordu. Hatırladığı kadarıyla Peygamber şâirliği men etmişti. Birkaç konuda şâirleri te'yid ettiğini de biliyordu; ancak Peygamber, şâirliği meslek ve meşrep edinmeyi de beğenmemiştir. Asrın belâğat ustâdı Abdulkâhir Cûrcânî'nin şiiri ve şâirliği³⁰⁰ güzel bir şekilde savunmasından haber-

299 Geniş bilgi için bkz. Yaddaştha ve Endîşehâ, 146-176

300 Delâ'ilü'l-İcâz, 9-23

ESERLER VE ÜSLUP

dar olmuştu; ama geçmişteki âriflerin ve takva ehlinin sözlerini ve özellikle şiir ve şâirlik hakkındaki nefretlerini ve rahatsızlıklarını ortaya koymalarını dikkate alması, Gazzâlîyi bu -kâfiye dizme-şâirlik sanatıyla uğraşmaktan alıkoyuyordu.

Gazzâlînin sahip olduğu şâirlik ve ruh ve istidadı, hem konuşmalarına ve ifâdelerine kendine özgü bir tatlılık ve çekicilik veriyor ve hem de nesirdeki tarz ve üslubuna etki ediyordu. Meclislerde onun takrir ve izahları, bir vâizin beyanına yaraşır düzeyde eşsiz bir etki ve nüfûz sağlıyordu. Kardeşi Ahmed, bu vaaz ve konuşma yeteneği açısından en üst derecede idi. Bundan dolayı, Bağdat Nizâmiyesi'nde Ebû Hâmid'in halefi olma imkânı var olmasına rağmen, bunu bıraktı seyahat ve vaaza yöneldi. Onun vaaz meclisleri Bağdat'ta bile popülerlik kazandı, Sultan ve Vezîr'in huzurunda da vaazlarda bulundu, halk arasında büyük bir rağbet gördü.³⁰¹ Fakat Ebû Hâmid vâizliği de sevmiyordu. Padişahın ve vezirlerin meclislerinde yer yer etkileyici konușmalar yapmakla birlikte vaaz ile uğraşmayı da kendisine lâyk görmüyordu. Bağdat'taki müderrislik döneminde bazen vaaz verdiyse de Bağdat'ı terk ettikten sonra, bunu da tamamen bıraktı. Ömrünün sonlarına doğru, Horasan'da yaşadığı sırada Sultan'ın meclisinde ateşli ve etkili bir vaaz verdi; ama o konuşmayı yapmaya tipki o medice gitmesindeki gibi, kendisini isteksiz ama mecbur hissetmişti.³⁰²

Her hâlükârda, şâirlik eğilimi ve istidadı Gazzâlînin meclislerine apayrı bir letâfet ve güzellik katıyordu. Hatta dersleri de şiir zevkinden ârî değildi. Bu kaçış ve kurtuluş yıllarda İhyâ kitabından verdiği derslerde bile toplantıyı genelde bir parça şiirle açıyordu. Derse başlarken bir defasında bir dörtlük okudu; kendisi de ağladı, diğerlerini de ağlattı.³⁰³

301 Risâle haline de getirilen vaazları daha çok mutasavvıflara has üslup taşımaktadır. Sözlerin bir kısmına müdahale (ekleme, çıkarma) edilmiş olma ihtimali yüksektir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, el-Muntazam, 9/260-262

302 Mekâtîbu'l-Gazzâlî, 6-10

303 Subkî, Tabakât, 4/112

Şâîrâne aşk ve şevki yazı tarzına da etki etti ve nesrine kendine özgü bir tatlılık ve akıcılık verdi. İfâde ve izâh tarzı, sâde, tatlı ve süslemelerden uzak ayrı bir letâfete ve çekiciliğe sahipti. Sürekli düzenli bir düşünceyi içerir ve her yerde sıradan algılayış ve düşünce düzeyine hitap ederdi. İşlediği konular genelde sıradan halk düzeyinin çok üstünde olmasına rağmen hoş ve cazip ifâdesi, bunları avamın idrâk edeceğî sâdeliğe kavuştururdu. Şüphesiz bu nokta, eserlerinin ün ve yaygınlık kazanmasının temel sebeplerinden biridir. Fârâbî ve İbni Sînâ'nın ifâdelerini biraz soğuk ve kuru hale getiren ilâhiyat ve hikmetleri ile ilgili konularda bile sahip olduğu o incelik ve vecizlik Gazzâlî'nin ifâde ve beyan tarzında yerini bir tür tafsilatlı izaha bırakmaktadır; ama asla biktirici değildir.

Gazzâlî'nin üslubu aslında veciz ile ayrıntılı tafsilât arasında yer alan bir ifâde şeklidir; felsefecilerin karmaşık tarzı ile hadisçilerin tekrarlarla dolu üslubu arasında bir tarzdır bu. Özlü veciz anlatım ile tafsilâtlı anlatım (itâb) konusunda, bu iki tarzın her birinin iyi ve kötü yanlarının olduğunu veya kendi deyimiyle "*yarar ve zararlarının*" bulduğunu düşünüyordu. Tafsilâtlı izahın faydası elbette şerh ve ayrıntıdır ki okuyucuya, başka kaynak arayışına düşürmekten ve konunun üzerinde fazla durup yoğunlaşmaktan kurtarır. Çok fazla ayrıntılara girilmesinden ve konunun haddinden fazla tekrar edilmesinden dolayı okuyucuya bikkinlik vermesi de onun zararı veya âfetidir. Veciz veya özlü anlatımın faydalı tarafı, konuyu idrâke ve algılamaya yakınlaşmasıdır. Zararı da okuyucunun yazarın ne demek istediğini veya amaçlarını anlamak için araştırmaya ihtiyaç hissettirmesindedir. Bundan dolayı vecizin yanlış anlaşılmalarına ve boşluklarına sebebiyet vermemek ve tafsilâtların bikkinliğine düşürmemek için orta yolu tutmaktadır.³⁰⁴ Bir düşüncenin onun kelâmında bazen defalarca tekrarlandığı doğru; ama bu, her defasında daha taze ve daha hoş farklı bir ifâde ile yapılmaktadır. Onun sözleri väizlerinkin gibi tekrarlarla dolu olsa da, bu tekrar, açık seçik şeyleri izah etmeye ca-

³⁰⁴ Fedâihu'l-Bâtinîye, Abdurrahman Bedevî baskısı, s. 8-9

ESERLER VE ÜSLUP

ışma şeklinde değildir; her konuda her türlü şüphe ve müphemliği okuyucunun zihninden gidermeye yönelikir. Belki de onun benzeri bir yazara çok az rastlanabilir; yöntemi böylesine ince, dakik ve aynı zamanda zengin içeriğlidir.³⁰⁵

Bu tarzın zarâfetinin zirvesi, özellikle yazışmalarında görülüyor. Bu mektuplar kaçış ve kurtuluş yolculuğu yıllarında onunla sıradan insanların dünyası, fakihlerin dünyası, ilim talebelerinin dünyası, vezirlerin ve asrın ekâbirinin dünyası arasında irtibat sağlayan bir bağıdır. Mektuplar, muhatabın durumuna göre ya Arapça veya Farsça idi. Fakat yazarının ruh hâletinin yansımaları, genelde fedâkârlık, çalışkanlık, zühd ve takvaya teşvik mâhiyeti taşıyorlardı. Mektupları daha sonra “Fedâilü'l-Enâm” adlı altında bir kitap haline getirildi. Bu kitabın müdahale, ekleme ve çıkarmalara uğramamış olma ihtimali düşüktür.³⁰⁶ Akrabalarından biri tarafından derlenmiş bu mektuplarda Gazzâlî, genellikle güncel konularla ilgili düşüncelerini dile getirmekte, kendi düşünce, tavır ve tutumunu savunmakta, dostlarını himaye etmekte, talebe ve tanıklarının sorularına cevap vermekte, vezirleri ve emirleri edep dâiresinde eleştirmekte ve yermekte, hatta zamanının gelişmelerini, durumunu bazen üstü kapalı ve bazen de açıkça eleştirmektedir. Bütün bunları yaparken sözleri sâde ve açiktır. Kur'ân ve Hadîs, tek kaynaktır. Aynı zamanda sözlerindeki tavrı ve üslubu, sadâkatı, okuyucuya kendisini onların etki alanından güçlükle uzak tutabileceği bir içtenlige ve samimiyyete sahiptir. Bunlar etkileyici, kalbi derinden sarsan ve yanık bir yürekten yük-

305 Carra de Vaux, Ghazali, 54

306 Tezkire-i Devletşâh'da (Tâhrîn 111) Gazzâlî'nin kısa bir mektubu nakledilmiştir.

Veziyre cevap olarak yazılan bu mektup olağanüstü bir güzelliğe ve çekici bir dile sahiptir. Fedâilü'l-Enâm'da, mektup Devletşâh nüshasından daha geniş olmakla birlikte aynı letâfette değildir. Bu da, daha çok Devletşâh'in başvuru kaynağı olan Târîh-i İstîzhârî'sinde değil, Fedâilü'l-Enâm'da tahrifat olduğunu gösterir. Gerçi, Devletşâh da dikkatsizlik ithamından masun değildir. Bununla birlikte, Fedâilü'l-Enâm olarak isimlendirilen derleme Gazzâlî'nin ilgi çekici bazı mektuplarını içermektedir.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

selen seslerdir.

Bu etki gücү, bütün eserlerinde görülüyor. Hatta Fıkıh, Kelâm ve Felsefe alanlarında yazdıkları az çok bu sâde, güçlü ve gönül ferahlatıcı üslubu yansımaktadır. Bu ifâde tarzı, sâdelik, berraklık ve etki gücü açısından yenidir. Özellikle halkın çoğunu muhatap alan eserleri, genellikle misal ve teşbihlerle yoğrulmuştur. İfâdeleri bazen kapalı ve müphem gibi gözükmüşse de, bu, daha çok teknik konularla ilgili risâlelerinde ve umum için olmayan kitapları için geçerlidir. Teşbih ve temsili kullanması, *İhyâ* ve *Kimyâ-yı Saâdet* gibi belli başlı kitaplarını şâirce ifâdelerin latif dalgalarında yüzdürmektedir. Bundan dolayı Farsça sâde nesrin latif bir örneği olan *Kimyâ-yı Saâdet*, Attâr ve Mevlânâ'nın eserlerinde ihtişamının doruğuna ulaşan beyan tarzının öncüsüdür. Genellikle insânî özellikleri ve maceraları, gülün, bitkilerin, dağın, taşın ve hayvanların maceraları ile mukayese eden bu istiâre ve teşbihler, Gazzâlî'nin eserlerinin dünyasını tıpkı Mesnevî'nin dünyası gibi; orada âdetâ her şeyin ruhunun bulunduğu ve her şey insan ile konuştuğu bir dünyaya dönüştürmektedir. Temsiller de onun düşünce ve iddiası hakkında olabilecek her türlü şüphe ve tereddüdü bertaraf edecek, zarif, ince ve tatlı anlatımı karşısında, insana teslim ve kabul dışında başka bir yol bırakmayacak şekilde kildedir.

Bu konuda örnek vermek gerekirse Gazzâlî'nin duyu ile ilgili izahı, sâdece bunlardan biri olabilir. Gazzâlî, duyu ve idrâk ile elde edilecek bilginin nisbî olacağını ispatlamak için fil ve körlerle ilgili meşhur temsili zikrediyor. Senâî'nin *Hadîka*'sında ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sında de yer alan bu hikâyedeki³⁰⁷ körler, filin nasıl bir varlık olduğunu anlamak için yanına gidip ona el sürüyorlar. Her birinin filin bir uzunguna eli değiştiği için fili de farklı şelyere benzetiyorlar: Sütun, yelpaze, boru, vs. Fil ve körler temsili, Gazzâlî'den önce Ebû Hayyân Tevhidî'nin *Mukâbesât*'ında da

307 Me'hazî Kasâsî Mesnevî, 96-98

geçiyor.³⁰⁸ Gazzâlîyi, Ebû Hayyân'ın kitaplarına borçlu olmakla niteleyenler, bunu dikkate almış olmalı. Ebû Hayyân da hikâyeyinin Eflâtun'a âit olduğunu belirtiyor; ama aslında kaynağı ondan da eskidir.³⁰⁹

Gazzâlî yine, âlemin işleyişini açıklamak alanında, "İnsanın sadece görünen ve yakın sebepleri gördüğünü ve bundan dolayı müsebbib olan Allah'tan gâfil kaldığını ve ona varamadığını" izah etmek isterken, bu iddiasını ispat için karınca, yazı ve kâğıt örneğini vermektedir. Mevlânâ'nın eserinde de yer alan bu hikâyede, karınca kâğıt üzerine yazılan yazıları görünce hayran kalıyor, bütün o şekilleri kalemin yaptığıni düşünüyor. Ondan daha açık göz başka bir karınca, kaleme hareket veren parmakları görüyor ve o şekilleri parmakların yaptığını zannediyor.³¹⁰ Ancak parmağı da elin ve kolun hareket ettirdiğini ve onunla irâde ve ruhun emrinde olduğu bilmek de eksik ve yetersiz kalmaktadır. Gazzâlîye göre, gözlerle hissedilen ve duyularla bilinen âlemin ötesinde bir şey göremeyen kimseler, aslında en düşük seviyedeki hizmetçileri pâdişahmış gibi algılayanlardır.

Diğer bir örnekte yine Gazzâlî, insanın aslında Hak Teâlâ'nın fiilleri olan şeyleri kendisine âit göstermek için boşuna uğraştığıni ispata yönelik olarak bir çocuğu misal vermektedir. Çocuk perdenin gerisinde hareket eden kuklaları seyrettiğinde onların kendi gücüyle bu hareketleri yaptığıni zanneder. İpin ucunun başkasının elinde olduğunu ve kuklanın sadece o kişinin parmaklarının hareketleriyle öyle oynadığını nereden bileyektir? Bütün bu gelişmelerde ipi de parmakları da görmeyenler çocuklardan farklı olmayanlardır. Bu gösterinin ardında kuklalara bağlı ince ipliği ve hem de ipin hareketlerinin tamamının kaynaklandığı güçlü parmağı, kalbî keşifle gören sadece âriflerdir.³¹¹ İnsanın sadece

308 Ebû Hayyân Tevhîdî, Mekâsibât, 259

309 Zerrinkub, H., Persian Sufism in its Historical Perspective, 185-216.

310 Gazzâlî, İhyâ, 4/242-243.

311 İhyâ, 4/95

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ipe gözlerini dikmesi ve ipe hareket veren sanatçının parmağını görmemesi dar görüşlülüktür. Filozofun gözü, âlemin işleyişinde, sadece sebepleri görüyor ve kuklalara bağlı bu iplerin ötesinde bir şey bulamıyor. Fakat ârif, ipin ötesinde parmağı ve parmağa hükmeden irâdeyi görür.

Gazzâlî'ye bu tür istiare ve temsilleri kullanmaya yardım eden etken, onun şâirlik istidadıdır; ama ilim ve zühd ile meşgul olması, bu yeteneği gölgede bırakmaktadır. Bu şâirâne estetik, bütün eserlerinde aynı derecede hissedilmiyor. Hayat serüveninin bâdi-releri de kendi dönemlerine ait çeşitli eserlerinde her yerde aynı tür yankıyı yapmamaktadır. Eğer bu üslub Allah vergisi ise, Gazzâlî'nin halindeki ve özündeki değişimin de onun ifâde üslubunda değişimlere yol açmış olması gereklidir. Ancak bu eserleri, süreci içerisinde ele aldığımızda sadece onun üslubunda bir tür gizli değişimi göstermekle kalmıyor; fikrî değişimlerini de ortaya koymuyor. Hatta bu eserlerde yer yer görülen çeşitli eğilimler de bu fikrî devinim ve değişimlerden kaynaklanıyor.

Gazzâlî'nin bazı eserlerinde eğer farklı eğilimler varsa, bunun bir bakıma mütalaa alanlarının çokluğundan ve yıllar yılı zihni celbeden ilim dallarının çok çeşitliliğinden kaynaklanması muhtemeldir. Felsefeciler, kelâmcılar, Bâtinîler, fıkıhçılar ve sûfîler gibi bütün fırkaların kitaplarını, dikkatle ve hakikati bulma amacıyla okuduğunu kendisi defalarca belirtmiştir. Bu kitaplarda bazen gerçekten kabullenilebilir sözler bulmuş olması mümkün değil mi? Bazı eserlerinde daha sonra karşı çıktıgı sözleri kabul ettiğine dâir belirtiler olması, hiçbir şekilde o eserlerin sıhhatinden şüphe etmenin gereklisi olamaz. Gazzâlî'nin, hukemânın (filozoflar) düşüncelerini reddetmeden önce, o düşüncelerin bazılığını benimsememiş olması ne malumdur? Ondan önce İmam Eş'arî de uzun süre Mu'tezîlî idi, daha sonra Mu'tezile düşüncesinden ayrıldı ve onlarla mücâdeleye girişti. Kendi belirttiğine göre şüphe ve tereddüt buhranları boyunca, daha önce öğrendiği her şeyden ve bütün düşüncelerinden şüpheye düşmüş, hepsini

ESERLER VE ÜSLUP

bir kenara itmişti. Bu durumda, daha sonra şüpheye düşülen veya inkâr edilen fikirlerin, söz konusu değişimden önce yer yer benimsenmiş -hatta sonraları bile bunlara inanılmış- olmasında garipsenecek bir şey yoktur.

Gazzâlîyi eleştirmek için bahane arama konusunda, kendisi daha hayatta iken ifrata düştüler. Bazı eserlerinde rastlanan ve hareketli, dinmek bilmeyen ama hakikat peşindeki bir zihnin duraksamaksızın deviniminin habercisi bazı müsâmaha ve tefrit sayılabilecek yaklaşımlarını da olduğundan daha büyük gösterdiler. Gazzâlî vefat ettikten sonra da, düşüncelerinin bir kısmına veya tüm düşüncelerine paralel düşmeyen Sünnî bazı fakihler, onun ürünlerini degersiz göstermek ya da aksine bütün yönleriyle kendileri gibi düşündüğünü ispat etmek için bazı eserlerin ona ait olması konusunda şüphe uyandırıyorlardı. Keza ondan bir asır sonra yaşamış olan İbni Salâh Şehrezûrî, “el-Maznûn bihi alâ Gayn Ehlihi” adlı kitabın Gazzâlîye âit olmadığını, sahte olduğunu söylüyordu. Elbette bu kitabın Gazzâlîye âidiyeti konusunda tartışılacak taraflar var; ama Şehrezûrînin şüphesi makul dayanaklıara sahip değildi.

“Maznûn” adıyla Gazzâlîye âit iki kitap var; “el-Maznûnu’s-Sağîr” ve “el-Maznûn bihi alâ Gayn Ehlihi”. Bunlar, başlık ve unvanlarından dolayı, ehil olmayanlardan gizli kalması gereken iki kitaptır. Ehil olmayanların ulaşmamasını, haberdar olmamasını gerektiren neler var bu kitaplarda? “Maznûnu’s-Sağîr”, ruh, üfleme (rûh ve sûr), nefis, kalem, levh ve benzeri konularla ilgili sorulara cevap mâhiyetindedir. Netice itibariyle, isminin çağrıştırıldığı kadar söylemememesi gereken sırları içermiyor. Şehrezûrî ve hatta Subkî'nin Gazzâlîye âit olmasından şüphe ettiğleri³¹² “el-

312 El-Maznûn Bihi Alâ Gayri Ehlihî kitabının Gazzâlîye ait olduğu konusunda şüphe eden İbnu’s-Salâh ve Subkî gibilerinin gerekçesi, kitabı bazı konularının felsefecilerin görüşleriyle benzerlik arz etmesi ve Gazzâlî'nin Tehâfut'ta felsefecilerin görüşlerini red alanında söyledikleriyle uyuşmadığı şeklindedir. Subkî ve İbnu’s-Salâh'ın çıkışmalarının aksine, Gazzâlî'nin, bunu felsefe ile ilgilendiği dönemde

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Maznûn bihi alâ Gayri Ehlih" ise rubûbiyet, melâike, mucize ve ölüm sonrası gibi konulara dâirdir. İbni's-Salâh Şehrezûrî, bu kitapta "kâinatın kadîm olduğu" görüşünün savunulduğunu, Allah'ın sıfatlarının ve cüz'iyâtı bilmesinin reddedildiğine dair sözlerin bu kitapta yer aldığı söylüyordu. Halbuki Gazzâlî, bu tür sözlerden dolayı felsefecileri tekfîr etmişti.³¹³ İbni's-Salâh, bu kitabı Gazzâlî'ye âit olduğunu tereddütle karşılamakla birlikte, mantığın bütün ilimlerin mukaddimesi olduğunu söylemiş olan bîçâre Gazzâlî'nin bu büyük günahını(!) affedecek ve "Ehl-i Sünnet'in hangi imamı mantık yararlanmıştır?" itirazını ona yönlitmeyecek kadar Gazzâlî'ye karşı müsamahakâr olmamıştır.³¹⁴ İbni's-Salâh'ı, bu kitabı Gazzâlî'ye ait olmadığı kanısına vardıran sebebin, kitapta yer alan mantık ve felsefe ehlinin görüşlerine benzer ifâdeler bulunduğu açıktır. Eğer, "Maznûn" kitabı gerçekten Gazzâlî'ye âit ise, bunu felsefeyle ilgilendiği dönemde yazmış olması muhtemeldir. Bu kitabı Gazzâlî'ye âit olduğunu göstermeye çalışan İbni Teymiye de felsefecilerin görüşlerine benzer aynı noktalara dayanmaktadır.³¹⁵ Böylece o kitapta "İh-

de, değişimden önce yazmış olmasına bir engel yoktur denilebilir. Fakat, sorun İhyâ isminin bu kitapta geçmesindedir. Onun Gazzâlî'ye ait olduğunu kabul etmek sadece, İhyâ'ya atıfta bulunulan bölümün sonradan eklenmiş olması halinde mümkün kür. El-Maznûn Bihi Alâ Gayri Ehlih veya Maznûnu's-Sağîr, Eş'ariye ve diğer düşüncelere yönelik eleştiriler ihtiâvî etmektedir ki, Gazzâlî'nin İhyâ'dan sonraki dönemde o görüşleri taşımış olması zor gözükmektedir. Her hâlükârdâ, bu kitap, Gazzâlî'nin telifinde deðindiði eserlerinden biri olmasa da bu iki risâlede aşıri görüşlerin bulunmaması, onların Gazzâlî'ye ait olmadıkları anlamına gelmez. İbn Tufeyl, İbn Rûsd ve Mûsâ Yahûdî Nerbûnî'nin iddiasının aksine Gazzâlî, cumhurun görüşüne ters düşen fikirlerden dolayı kavgalara yol açmamak için bu kitabına "Maznûn" ismini vermiş olabilir. Keza, konu daha çok incelemeyi gerektirmektedir. Her şeyden önce, her iki risâlenin gözden geçirilmiş, tahkik edilmiş özenli bir metninin yayınlanması gereklidir.

313 Subkî, Tabakât, 4/134; Krş. Zeki Mübarek, el-Ahlâk inde'l-Gazzâlî, 119

314 Zehebî, Siyeru A'lâmü'n-Nubelâ', Abdulkerîm Osman'ın Sîretu'l-Gazzâlî, 73. adlı eseriyle karşılaştırınız.

315 Nakzu'l-Mantık, 54-56, Kahire 1915.

ESERLER VE ÜSLUP

yâ"nın adının zikredilmesi, muhtemelen kitabı yapılan bir ilâveden başka bir şey değildir. "Maznûnu's-Sagîr" konusunda da tartışmaya mahal verebilecek hususlar var. İbni Arabî onu, Ebu'l-Hasen Mesfer Sebtî adlı başka bir yazar âit gösteriyor; nitekim bunu doğrulayacak bazı işaretler de bulunmaktadır. Böylece, "el-Maznûnu's-Sagîr" kitabı Gazzâlî'ye âidiyetinin sıhhatinde şüphe edilecek hususlar olsa bile "el-Maznûn bihi alâ Gayri Eh-lîh" adlı kitabı, sadece içerisinde felsefecilerin sözlerine benzer görüşler yer aldığı için Gazzâlî'ye ait olmadığını söylemek mümkün değildir.³¹⁶

Gazzâlî'nin en sonunda felsefecilerin, Bâtinîlerin ve kelâmcıların görüşlerini terk edip sûfîlerin görüşlerine yöneldiği doğrudur; ama burhana olan iştayı ve hakikat arayışının gereği olarak gelişen, kesin olmayana teslimden kaçınma özelliği onu terk edemezdi. Bu, uzun süre felsefecilerin eserleri üzerinde çalışmanın Gazzâlî'de takviye etmiş olduğu fîtrî bir yetenek idi. Acaba Gazzâlî, felsefedeni ve felsefecilerden uzak durmasına ve karşı olmasına rağmen, gerçekten felsefecilerin tarzı ile ilişkisini tamamen kesmiş miydi? Elbette hayır. Mağribî bir öğrencisinin bu konuda, "Üstâdımız, felsefecilerin sözlerini yuttu ve sonra dışarı dökmek isteyince yapamadı." şeklindeki sözü bir sınıra kadar doğrudur.³¹⁷ Şöyle ki, Gazzâlî felsefecileri bazı inançlarından dolayı küfür içinde görüyorsa da yine de kendi zihnini onların ispat ve delillendirme tarzından ve mantıklarının nüfûzundan kurtaramıyordu; şüphesiz böyle yapmak da istemiyordu. Felsefecilerin görüşlerini çürütmek için kanıt ve istidlâl yolunu seçmiş, felsefecilerin metodu ve onların silahı ile yine onları reddetmeye çalışmıştır. Burhan ve istidlâl eğilimi de onun ifâde tarzının temel unsurlarından biri idi. Bunun asıl özgünlüğü ise sâdeliği ve açılığıdır.

Gazzâlî'nin eserlerinin çokluğu elbette hayret edilmesine yol

316 Muhâdarâtü'l-Ebrâr, 1-125

317 Ebû Bekr bin el-Arâbî, Krş. İbn Teymiye, Muvâfakatu Sahîhu'l-Menkûl Bisârîhu'l-Mâ'kûl, Kahire 1951/2.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

açıyor. Fakat bu, sürekli araştıran ve tefekkür halindeki bir beyinden beklenmedik bir durum değildir. Çünkü Asker ve Nizâmiye günleri ve kaçış, kurtuluş yıllarının sessizlik ve yalnızlığında iniş çıkışlarla dolu geçen bir ömrün her anında, her bir kaygının Gazzâlîyi bir risâle veya kitap te'lifine zorlaması söz konusudur. Hanefîlerle rekabet düşüncesi, Eş'ariye'yi savunma fikri, felsefecilerle ve Bâtinîlerle mücâdele kaygısı ve tasavvuf ehlinin tarzını ve düşüncelerini müdafaa düşüncesi onu bu yönelişe iten sebeplerdir. Eserlerinin çoğu bu tür düşünceleri gerçekleştirmeye yönelik çabalarını açıkça göstermektedir ve bundan dolayı da çağının meseleleri ve ortamı ile ilgilidir. Kitaplarının arasında hatta bazıları talebelerin mevzularına cevap için hazırlanmıştır veya her hâlükârda medrese ehlinin bir ihtiyacına cevap vermeye yöneliktir.

Bu kitaplardan bazıları, beyan gücü ve te'lifin çekiciliğiyle yoğunmuş ispatlamanın sağlamlığı sebebiyle diğer dinlerin âlimlerinin ilgisini çekti ve taklit edildi. Âhirette faydalı olabilecek sâlih amel ile âhirette insana bir yarar sağlamak iyi işler arasındaki farkı açıklamaya dâir "Mîzânu'l-Amel" adlı kitabı bunlardan biridir. Gazzâlî'nin vefatından yüz otuz yıl sonra İspanya'nın Barcelona şehrinin Yahûdî âlimlerinden Abraham Samuel, bu kitabı İbranice'ye aktardı, kitabı bütünden Yahûdî öğretisiyle uygunluk arz edecek bir eser oluşturmak için kitapta yer alan Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini ve Resûlullah (sav)'ın hadislerinin tamamını Tevrat'ta yer alan mevzularmış gibi gösterdi. Gazzâlî, kitabı döneminin mevzuları alanında te'lif etmiş ve konuya ilgili olarak Müslümanlar arasındaki tartışmalara -yeniden diriliş mevzu-suna- cevap gayesiyle kaleme almıştı.³¹⁸

318 Mîzânu'l-Amel'in Gazzâlî'ye âit olması konusunda Montgomery Watt (JRAS, 1949) tarafından kuşku söz konusu edilmiştir. Konularının İhyâ'daki bazı konulara ve görüşlere benzerliği ve Mi'yâru'l-Ulûm'un sonunda isminin geçmesi, bu kuşkuya giderici mahiyettedir. Daha geniş bilgi için bkz. Bouyges, M., Essai, 28-30 ve Abdurrahman Bedevî, Müellefâtü'l-Gazzâlî, 79-81. Kitabın İbranice terc. için bkz. Steinschneider, M., Die Hebraische Uebersetzungen, 519.

ESERLER VE ÜSLUP

Saâdet kimyâsını terbiye ve ahlâkta arayan Gazzâlî, elbette çağdaşı bütün Müslümanlar gibi dünya ve âhiret saâdetinin ilim ve ameple bağlı olduğunu düşünüyordu. Fakat bu, hangi ilim ve hangi ameldi? "Mi'yâru'l-İlm" adlı risâlesinde o ilmin hangisi olduğunu göstermeye çalıştı. Ardından âhirette insana fayda sağlayacak "sâlih amel"in ne tür bir amel olduğunu ortaya koymak için "Mîzânu'l-Amel"i yazdı. Mi'yâru'l-İlm, aslında mantıktan başka bir şey değildi. Gazzâlî, Yunan felsefesine karşı bütün muhâlefetine rağmen ilim için mantıktan başka bir ölçü de tanımlıyordu. Gazzâlînin de rûhî serüveni neticesinde ulaşmış olduğu sūfiîlerin marifeti (bilgi, irfan) elbette başka bir şeydi ve bunun duyularla ve zâhire âit mevzûlarla bir ilişkisi yoktu. Ama his ve zâhir ile ilgili alanda hem burhan ve akıl ilmin ölçüsü idi ve hem de ilim kendi hudutları ile sınırlı idi. Gazzâlî, "Kîstâsu'l-Mustakîm" adlı eserinde ilmin kendine ait sınırı, düzeyi ve boyutu olduğunu gösteriyordu. Ve o sınır ve boyuta âşinâlığı olan kişinin, hatalardan berî olan birinin öğreticiliğine ihtiyacı yoktur. Gazzâlî bu risâlede, "tâ'lim" konusunda Bâtinîler'in görüşünü böylece asılsız ve geçersiz saydı. Bu nokta, her şeyden daha çok felsefî bir mevzû idi; ama aynı zamanda da güncel bir sorundu. Gazzâlî diğer birçok eserinde de asrının ilim atmosferinde günün meselesi sayılan konuları, araştırma ve değerlendirmeye tabi tutmaya çalışıyordu.

Gazzâlî için bahse mevzû olan konuların çeşitliliği, sadece araştırma ve mütalaa alanının genişliğinden kaynaklanmıyordu; biraz da asrin ilim mahfillerinde revaçta olan veya aktüellik arz eden mesele ve mevzûların önem ve âcilliğinden kaynaklanıyordu. Bundan dolayı risâle ve kitapları, onun çağının gündem ve sorunları dikkate alınmadan, sadece birbirinden kopuk eserler takımı şeklinde okunursa, bir şahsın tutarlı, derli toplu fikrî sürecini ve değişimini göstermeyebilir. Bu cümleden fikhî bir mevzûda onun yaklaşım tarzi, asrındaki olayların etkisini göstermektedir.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Örneğin, Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Sureyc-i Şâfiî'ye (ölm. 306 Hicrî) mensup olan Sureyciye meselesi bunlardan biridir. Fakihler bunu "Devru't-Talâk" veya "el-Mes'eletu'd-Dâire" diye tanımlarlar ve meşhur muhaddis Dârekutnî bu konuyu gündeme getirip şüphelere yol açtığı için İbn Sureyc'i eleştirmiştir.³¹⁹ Gazzâlî, Bağdat Nizâmiyesi'ne gelişinin ilk yılında bu konuda "**Gâyetu'l-Gavr fî Dirâyeti'd-Devr**" adında bir risâle yazdı. Risâlede bu konuda bir görüş belirtti. Birkaç yıl sonra aynı konudaki görüşü değiştirdi ve "**Gavre'd-Devr**" adında başka bir risâle yazdı. İkinci risâleindeki görüşü öncekine zıt idi. Konu fikhî bir mesele olan talak ile ilgili idi. Gazzâlî Bağdat'a geldiğinde Bâtînîler'in gizli propagandası ve biat sırasında gizli yemine dâir iddiaları revaçta idi. Bu konuda fetvâ veren bir fakihin günün şartlarını dikkate alma zorunluluğu vardı.

Meselenin aslı şuydu: Bir erkek hanımına, bir talak verirse, bu, daha önce ona üç talak verdiği anlamına gelir mi? Yani, bir defada üç kez talak vermek olabilir miydi, olamaz mıydı? Birinin üçünü birden tazammun etmesi uzaktır; zira daha sonraki talakin geçerli olması, öncekinin muteber olmasına bağlıdır. Önceki talak muteber sayılacak olursa, artık sonraki talakin kadın ile kasası arasında ortadan kaldıracağı bir nikah akdi söz konusu değil demektir.

Kendi bağlamı dışında ortaya konan bu mesele, bununla ilgili farklı görüşlerin ortaya konulmasına sebep olmaktadır. Bazıları, bir talakin gerçekleşebileceği yönünde hüküm verirken, bazıları da böylesi bir talakin asla geçerli olamayacağını ifâde etmekteydi. Her halükarda Gazzâlî, **Gâyetu'l-Gavr** adlı eserinde o günlerde özellikle Batînîler tarafından talakları üzerine gizlice yemin etmek zorunda bırakılan kimselerin lehine görüş belirterek bu talakin gerçekleşmeyeceğine dâir fetva verdi. Mustâzîhîrî, kitabının tasnifi sırasında da bu görüşe sahipti ve bu kitapta da meseleyi

319 İbni Tuğruberdî, en-Nûcûmu'z-Zâhire, 3/194 Kahire basımı.

ESERLER VE ÜSLUP

bu şekilde cevaplandırmıştı. Açıktır ki, bu görüş, Bâtinîlerin, gizli bey'at almaları sırasında bazı saf kimselere dayattıkları yeminler ve bu yüzden onların içine düştüğü bu sıkıntılı durumdan onları kurtarmaya dönüktü. Fakat daha sonra, bu görüşünü değiştirip bir tałakın geçerli olabileceğine dâir tam tersi bir görüş benimsemi. ³²⁰ Fiilî durumlara ilişkin fîkhî konularda şartlar ve ortam önemli bir etkendir. Böylece Gazzâlî'nin küçük risâleleri de telif zamanı dikkate alınarak değerlendirildiğinde, onun fikrî değişimine zamanın gereklerinin nasıl yansıldığı görülecektir. Bazı eserleri, sa-dece Gazzâlî'nin düşünce serüveni dikkate alınarak ona âit olduğu te'yid edilebilir.

"Ed-Dürretu'l-Fâhire" bunlardan biridir. Bu risâle, ölüm ve ölüm ötesine -kabir, cennet ve cehennem- dâir zâhidâne ve dar bir bakış açısını yansıtır. Fakat, "Mişkâtu'l-Envâr" kapsamlı irfânî ve felsefi yaklaşımlar içerir. Yunan hikmetinin ve özellikle Yeni Eflâtunculuğun etkileri bu eserde belirgindir. Bu iki risâleden her biri, hayatının ayrı dönemlerdeki düşünce tarzını veya ruh hâletini göstermektedir. Bir dönem, "el-Iktisâd fi'l-I'tikâd"da kelam tartışmalarını te'vil etmeye, temize çıkarmaya; zât, sıfat, nübüvvetin ispatı ve căzleri gibi kelâmî mevzûları önemli göstermeye çalıştı. Ancak, daha sonra "Ilcâmu'l-Avam"da Allah'ın zâtı, sıfatı ve fiilleri alanında selef mezhebinin doğru, kelâm ehlinin neden ve niçinlerinin halkın geneli için zararlı olduğunu, bundan kaçınmak gerektiğini göstermeye çalıştı. "el-Mustazhîr"de

320 Bkz. Müellefâtu'l-Gazzâlî, 50, 52; Hacı Halife, Keşfu'z-Zünûn (No: 11858) İstanbul baskısı. Bu kaynaklarda söz konusu risâlenin özellikleri belirtilmektedir. Bazı el yazma nüshalarda her iki risâle bir isim taşıyor, bazlarında benzer ve bazlarında ise çok farklı isimler söz konusudur. Bkz. Bouyges, M. 72. Krş. Bedevî, Müellefât, s. 50-52. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kitâbu't-Tuhfe Li'ibni Hacer el-Heytemî'nin Kitâbu't-Talâk, Kahire 1305, 7/112. İsmâiliye'nin yeminleri için bkz. Gazzâlî, Fedâihu'l-Bâtinîyye, Abdurrahman Bedevî basımı, s. 29 ve 168; Bu meselenin aslına ve Gazzâlî'nin ona verdiği ilk cevaba ilişkin bilgiler de bulunmaktadır. İbn Sureyc ile ilgili olarak bkz. Subkî, Tabakâtu's-Şâfiîyye, 2/87-96; Massingnon, L., Al-Halladj, 586; J. Schact, El (2), 3/974.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Eş'arî mezhebini te'yid doğrultusunda Şîî kelâmını reddetti; ama "Faysalu't-Tefrika"da, bu alanda, onun dünyasında görülmedik bir şekilde eşine az rastlanır bir özgür düşünce sergiledi. Bu risâlede, İmam Eş'arî'ye muhâlefetin, gâfillerin zannettiği gibi küfür ve zındıklık olmadığını, aynı şekilde mezheplerden herhangi birine karşı çıkışmanın küfür ve zındıklık söylemeyeceğini belirtti. Peygamber'i inkârin küfür olduğunu ve imanın da Peygamber'in getirdiklerinin tamamını kabullenmekten başka bir şey olmadığını vurguladı.

Bu eserlerin tamamı bir iki istisna hariç, günün ilmî meseleleriyle veya o meseleleri doğuran faktörlerle ve günün olayları ile ilgilidir. Bu tür meselelerle ilgili olmayan ve ders ve tartışma meşaleleri yüzünden Gazzâlî'nin çok az ilgilenme fırsatı bulabildiği eseri, "Risâletu't-Tayr" olmuştur. Bu risâle, Gazzâlî'nin tüm eserleri arasında benzersizdir. Ne yazık ki, diğer uğraşilar bu tür eserleri yazma alanındaki istidadını ortaya koymasına fırsat vermemiştir. Belki de bundan dolayı, bazıları bu kitabın Gazzâlî'ye âit olduğundan kuşku duymuştur. Ancak Gazzâlî'nin fikir ve beyan tarzı onda o kadar belirgindir ki diğerlerine -bu cümleden Şeyh-i Îşrâk'a- âit olmasını imkânsız kılmaktadır. Risâle, Gazzâlî'nin düşünce tarzına uymaktadır ve hayatının ilk dönemine ait olduğunu zannedenlerin iddiasının aksine, kaçış ve terk dönemine âit olması gereklidir.³²¹ Farsça bir tercümesi de mevcuttur ve kardeşi Ahmed'in adını taşımaktadır. Birçok eserini Gazzâlî'ye borçlu olan Attâr, "Mantiku't-Tayr" adlı eserini bu risâleden esinlenerek oluşturdu. Bu, irfânî hikâyeleri ortaya çıkarmada Gazzâlî'nin daha ileride olduğunun güzel bir örneğidir ve İbni Sînâ'yı ve onun felsefi hikâyelerini hatırlatmaktadır.

Gazzâlî'nin "Risâletu't-Tayr"ı, kuşların yolculuğuna dâir şâîrâne imalarla bezenmiş hikâyesidir. Yolda kendilerini bekleyen zorluklar ve engelleri düşünmeden Anka'ya ulaşmak için yola koyulurlar. Çok eziyetler çekerler ve önlerine çıkan zorluk ve engeller-

³²¹ Gairdner, W., Al-Ghazali, 109

ESERLER VE ÜSLUP

den dolayı çoğu yok olur. Bütün macerâlardan sonra nihayet Anka'nın huzuruna varabilenler, onun dergâhından istiğna (niyazsızlık)dan başka cevap duymadılar. Gazzâlî bu kuşlar efsânesinde (odyssée), âriflerin seyru sülükunu sembolik diliyle beyan ediyordu; onların Hak dergâhına şevk ve niyazının, niyazsızlık (istiğna)dan başka karşılığı yoktur. Bununla birlikte, Gazzâlî'nin kuşları ümitsizlige düştüklerinde Anka'nın kerem ve rahmeti onları koruması altına aldı ve kendisinin yanında huzura erdirdi. Attâr'ın *Mantiku't-Tayr*'ında olduğu şekliyle *Vahdet-i Vücûd*'un fena ve yok olma anlayışından uzak bu mânevî seyir, âriflerin sülükünün bir tasviridir. Gazzâlî, İbni Sînâ'nın "Tayr"ını dikkate alarak ve belki de "Kelile"nin bir hikâyesinden ilhâm alarak bunu, sembolik bir hikâye diliyle ifâde etmiştir.

Bu tür bir sanatsal yaratıcılığın, şahsî olduğu ve kendine özgü bir algılamaya ve zevke dayandığı doğrudur; ama o, bu şahsî sülükunu (gidiş, tarz) araya perde koymadan, işaret ve hikâye dili kullanmayarak başka bir eserinde ifade ediyor: *El-Munkîz min ed-Dalâl*. Gazzâlî bu kitabı, "kaçış ve kurtuluş yolculuğu"nun bitiminden birkaç yıl sonra ve aslında ömrünün sonuna doğru Horasan'da yazdı. Bu eser, günün meseleleri ve medrese ehlinin kuruntularının dikkate alınmadan yazılan nadir kitaplardan biridir. İlginçtir ki, bu hayat macerasında kendisini gösteren şey, onun ruhanî seyridir. Gazzâlî'nin ruhanî seyri, tasavvuftan başlamış, yine oraya ulaşmıştır. Fıkıh, Kelâm, Felsefe, Asker'deki ve Nizâmiye'deki hayatı, yalnızca onu başladığı yere tekrar ulaşımak için birazcık meşgul etmiştir. Başlangıçta taklidî bir nitelik taşıyan tasavvuf ilgisi, sonunda çağının felsefelerini değerlendirmeye dönük tahkiki bir niteliğe dönüşmüştür. Onun güzergâhı da medreseden, hânkâha (dergâh) doğru bir seyir izledi. Medresenin birkaç yıllık câzibesinden sonra on yıllık kaçış ve terk ediş merası, Tûs hânkâhında noktalandı.

Gazzâlî'nin hayatındaki değişimin köklerini, onun hangi dönemde hangi eseri yazdığını ve hangi fikirlere sahip olduğun-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

da aramak gerekir. Bu da kendisine ait olduğundan şüphe edilmeyen eserlerini, yaşam dönemlerinin tarihî seyrine göre inceleme克莱 mümkünündür.

Onun tahkik ve te'life başladığı dönemlerde, öğrenciler daha çok fıkha ilgi gösteriyorlardı. Bu alandaki en esaslı bahis de Ehli Sünnet mezhepleri arasındaki fer'î meselelere ilişkin ihtilafları konu alan İlm-i Hilâf'tı. Bu, aynı zamanda kendini ispat arzusundaki fakihler için bir araçtan ibaretti. Bu cümleden Ebû İshâk Şîrâzî, İlm-i Hilâf alanında öylesine bir şöhrete ulaşmıştı ki, muhâlifleri: "Eğer Şafîî ile Ebû Hanîfe anlaşacak olursa Ebû İshâk'tan geriye ilim diye bir şey kalmaz." demektediler. Ebû Hâmîd'in Cûrcan ve Nişâbûr'daki tahsil döneminde İlm-i Hilâf, fakihlerin imtiyaz kaynağıydı ve ilim öğrenenler için, bu alanda kitap yazmak çok önemli bir şey olarak telakki ediliyordu. O dönemde fakihlerinin bütün işi, medrese ehlinin bu ihtiyacına cevap vermekten ibaretti. Hatta bazıları, bütün ilmini sadece bu işe münhasır kılmıştı. Her şeyden önce bir fakih olarak tahsil hayatına atılan Ebû Hâmîd'in, Cûrcan'daki ders notlarından sonra bir fakih olarak tüm öğrenciliğinin altın rüyaları boyunca, kitap yazmak için elde ettiği ilk fırsattha, Fıkıh'a ve İlm-i Hilâf'a yönelmesi doğaldı.

Fıkıh alanında te'lif ettiği ilk kapsamlı eseri, "el-Bâsît"tir. Bunu Asker'deki (ordugâh) ikameti sırasında yazdı. Bu kitabı da Cûrcan'daki ders notları gibi biraz da üstâdi İmâmu'l-Haramîn'in bir kitabından özet çikarma çabasının ürünü idi. Buna rağmen, "el-Bâsît" konuların ayrıntılara girdiği için öğrenciler arasında fazla rağbet görmedi. Gazzâlî, onu kısaltmak, içindeki zayıf kavilleri, yersiz izahları ve gereksiz ayrıntıları çıkarmak zorunda kaldı. Ve bu yeni telife "el-Vâsît" adını verdi. Yani bu, orta düzeyde bir kitap idi, ne çok kısa ve ne de çok kapsamlı. Çok geçmeden onu da muhtasar hale getirmeyi, bazı eklemeler yapmayı gerekli gördü, yeniden gözden geçirerek, gereken düzeltme ve İslahları yaptı. Böylece oluşan yeni kitaba "el-Vecîz" adını verdi ve tahsil görenlerce büyük bir rağbetle karşılandı. "El-Ve-

ESERLER VE ÜSLUP

cîz” Şafîî fıkıh alanında bir şâheser olarak telakki edildi ve aşırı övgüler yağıdırıldı. Hatta: “Gazzâlî peygamberlik iddiasında bulunsayıdı muhtemelen mucizesi ‘el-Vecîz’ olabilirdi.” dediler.³²²

Gazzâlî, en önemli meşguliyet alanı olan fıkıh konusunda başka eserler de yazdı. Hepsi de meşhur olan bu kitaplardan biri “Hulâsatû'l-Muhtasar”dır. Bu kitap, İmâmû'l-Harameyn'inbabası Ebû Muhammed Cüveynî'nin diğer bir kitaptan yaptığı özetlemenin yeniden tasnifi idi. Fıkıh üzerinde yoğunlaşmak ve uzun süre bununla meşgul olmak, Gazzâlî'yi bu meseleyi araştırmaya ve bu konuda kitap yazmaya zorluyordu. O dönemde fakihlerin güçlerini deneme alanı olan Hilâf konusunda “Me'ha-zu'l-Hilâf” adlı kitabı yazdı. Gazzâlî'nin bu eseri, Hanefîler ve Şâfiîler arasındaki ihtilaf konularını incelemektedir. Daha sonra o kitabı te'yid mahiyetinde “Tahsînu'l-Me'haz” adında yeni bir kitap daha yazdı. Fıkıh ile meşgul olma, ne Bağdat Nizâmiyesi'nde Gazzâlî'yi bıraktı ve ne de kaçış ve kurtuluş yolculuğu yıllarında. Fıkha dâir eserlerinin çoğu özellikle Nizâmiye döneminde ve genellikle Bağdat'taki fıkıh öğrencileri için yazıldı. Gazzâlî fıkıh konusunda mümtaz bir şahsiyettir ve bugün bile bazlarının ona bir müceddid gözüyle bakmaları boşuna değildir.³²³

Gazzâlî özellikle düşünür, mutasavvîf ve filozof olarak şöhret olmasaydı, şüphesiz büyük bir fakih olarak da meşhur olurdu. Zira fıkıh, ilim hayatının başlangıcından itibaren diğer alanlardan daha çok meşgul olduğu bir ilim idi. Hatta, tasavvuf vâdisine adım attığı zaman bile fıkıhtan uzaklaşmadı. Ayrıca, İmâmû'l-Harameyn'in medresesine girişinden itibaren fıkıhın yanı sıra Usûl ve Kelâm da onun ilgisini çekti.

Usûl alanında ilk eseri olan *el-Menhâl*, İmâmû'l-Harameyn'in havzasında oluştu. Üstâd'ın açıklamalarına dayanan bu risâle Üstâd'a sunuldu, ama onda hoşnutsuzluk ve tedirginlik yarattı.

322 Zebîdî, İthâfu's-Sâde, 1/43

323 Muhammed Ebû Zehra, Mihricânû'l-Gazzâlî kitabından “el-Gazzâlî el-Fâkîh” adlı makale, 1961 basımı, s. 521-526

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Usûle dâir tartışmalar yer yer Ebû Hâmid'in önemli meşguliyeti haline geldi. "El-Menhâl"den ayrı olarak sonraları bu konuda, "Şifâ'u'l-Galîl" adında bir kitap daha yazdı. Bu kitapta illet, kıyas ve usûlün kapsamındaki fer'î hükümler hakkında incelemelerde bulundu. Kitapta İmâmı'u'l-Harameyn'in ismini geçmişte kalmış biri olarak ama olağanüstü bir saygı ve hürmet ile anmış olmasından dolayı, bunu İmam'ın vefâtından sonra; ama hâtirasının hâlâ canlı olduğu bir dönemde te'lif ettiğini anlıyoruz. Hüküm, kıyas ve illet meseleleriyle ilgili bir araştırma olan Şifâ'u'l-Galîl, ilim ehli arasında çok büyük bir ilgi topladı. Nitekim daha sonraları, Şeref Mes'ûdî, Fahr-ı Râzî ile bir görüşmesi sırasında bu kitaptan çok büyük bir övgüyle bahsetmişti. Muhtemelen bu etkili oldu ve İmam Râzîyi kitaba yönelik eleştiriler ve itirazlardan alıkoydu.³²⁴ Usûl, tıpkı fıkıh gibi, gerek ordugâhta, gerek Nizâmiye'de ve gerekse yıllar sonra Horasan'a geri dönüşünde her zaman Gazzâlî'nin meşgul olagıldığı bir alandı.

Nişâbûr'dan Asker'e, Asker'den Bağdat Nizâmiyesi'ne taşınması aslında Gazzâlî'nin hayatında değişimlere yol açtı; ama onun ilmî alâkalarını değiştirmedi. Sadece bu ilgiye daha fazla dinamizm kazandırdı ve günün sorunlarına daha fazla yakınlaştırdı. Fıkıh alanındaki fetvaları, usul ve kelama dâir risâle ve ders kitapları bu dönemde elbette, Gazzâlî'nin fikir faaliyetinin büyük bölümünü oluşturdu. Fakat, bu dönemdeki asıl faaliyeti özellikle Bâtnîyye ve felsefecilere karşı gösterdiği çabadır. Felsefe erbâbı ile mücâdelesi fikirleri felsefecilerin görüşlerine yakınlık arz eden Bâtnîyye ile mücâdelesinin devamı sayılır.

Gazzâlî, felsefecilerin öğretisini eleştiri alanında "Tehâfutu'l-Felâsife" adlı eseri yazdı. Bâtnîler'e karşı ise "Fedâihu'l-Bâtnîyye" diye adlandırılan "el-Mustazhîr"yi kaleme aldı. "Tehâfut" kitabının felsefecilerin temel görüşlerini ortaya koyan başka bir kitaba dayanması gerekiyordu. Gazzâlî bunu da, "Makâsîdu'l-Felâsife" adındaki kitabıyla gerçekleştirdi. Kitap için kullanılan di-

³²⁴ Râzî, el-Munâzarât, Matbaat el-Osmâniyye, sh. 27. Haydarâbâd 1355.

ğer bir isim de, "el-Makâsid fi Beyân I'tikâdu'l-Evâil". Gazzâlî, bu risâlenin başında ve sonunda, okuyucunun dikkatini felsefecilerin görüşlerini eleştiri mahiyetinde yazacağı bir esere çektiği için "Makâsid"ı, "Tehâfut"ten kısa bir süre önce yazdığı anlaşılıyor. Hiç şüphesiz 487 yılı civarında tedişle uğraşmakla birlikte, zamanının bir kısmını felsefecilerin gayeleri üzerinde araştırma ile geçirmiştir. Ertesi yıl, Muharrem 488'de "Tehâfutu'l-Felâsife"yi yazdı ve bu yıl sona ermeden (Zilkâde 488) Nizâmiye'yi terk etti.

"Tehâfutu'l-Felâsife", daha sonraları Hikmet (Felsefe) erbâbı ve özellikle İbni Rüşd tarafından eleştirilmesine rağmen, Müslümanlar'ın düşünceleri üzerinde derin izler bıraktı ve gerçekten İslâm felsefî fikir tarihinde bir dönüm noktası sayılabilir. Gazzâlî bu kitapta felsefecilerin görüşlerini sert bir dille eleştirdi ve onların eserlerinde yer alan müphem kelimelere rağmen, sözlerini Şeriat ve tevhide uygun görmenin mümkün olmadığını gösterdi. Hatta, birkaç konudan dolayı onları kâfir saydı ve ağır bir şekilde yerdî. "Tehâfutu'l-Felâsife" kelâm renklerini ve cedel tavrını taşısa da, yazarının hakikat arayışı içinde olduğu konusunda şüpheyeye yer bırakmayan samimiyet ve doğruluk ruhunu taşımaktadır. Hatta bazı araştırmacılara göre,³²⁵ bugünün okuyucusu bile, Huyme, Schleiermacher ve Ritschel düşüncesinin bazı yönlerini "Tehâfut"te kapsamlı olarak bulabilir. "Tehâfutu'l-Felâsife", felsefecilerin kelime ve kavramlarıyla doluydu. Yazar daha sonra özellikle mantık ile ilgili konularda bazı noktaları okuyucu için izah etme gereği duydu. "Tehâfut" böylece "Mi'yâru'l-Îlm" adlı kitapla tamamlanmış oldu. "Mi'yâru'l-Îlm" başlı başına bir kitaptır; ama "Tehâfut"ü tamamlayıcı mâhiyyettedir. Gazzâlî bu eseri buhran döneminde ve "Tehâfut"ün bitisi ile Bağdat'tan ayrılishi arasındaki kısa sürede bitirdi.

³²⁵ Saeed Sheikh, in History of Muslim Philosophy, s. 595. Gazzâlî'nin kendisinin Tehâfut'ü Kelâm kitaplarından biri sayması, Cevâhîru'l-Kur'ân adlı eserinde buna dâir söylediği sözlerden anlaşılıyor. Bkz. Süleyman Dünya, Tehâfutu'l-Felâsife, 54-55

Gazzâlî, Bağdat'ı terk etmeden önce, "Mekâsîd" ve "Tehâfut"ten sonra Bâtinîler'e karşı ve "el-Mustazhirî" adında önemli diğer bir eser daha yazdı. Bazıları bu kitabın, Gazzâlî'nin Bâtinîler'den korkup Bağdat'ı terk etmesine ve gizlice Şam'a ve Kudüs'e gitmesine sebep olduğunu iddia etmişlerdir; ama bu kesinlikle doğru değildir. Çünkü o dönemde Bâtinî tehlikesi açısından Şam ve Kudüs, daha güvenli olmadığı gibi, Gazzâlî daha sonra da Bâtinîler'le mücadeleden hiçbir zaman geri durmamıştı. Gazzâlî, bu kitapta, araştırma yöntemi ve bu fırkanın değerlendirilmesi açısından Ebû Mansûr Bağdadî'nin **el-Fark Beyne'l-Firâk** adlı kitabına dayanmıştır. Fakat daha sonra bu fırkanın tarihi ile ilgili bahislerden imtina ederek, onlarla iştigal etmeyi, efsâneler hakkında hüküm vermekle iştigal etmek saydı.³²⁶ Fakat tarihe olan bu kayıtsızlığı, daha sonra onun gibi bir ilim adamına yakışmayacak hataların ortaya çıkmasına sebep oldu. Örneğin burada ibret verici ama uydurma bir hikâye anlatıyordu. Bu hikâyede Süleyman bin Abdülmelik'i Abdülazîz'in babası正在说，Ömer bin Abdülazîz'i de Süleyman'ın torunu olarak gösteriyordu.³²⁷ Tarihle ilgili bu uyumsuzluklar, bu tür hatalara da düşmesine sebep oldu. Örneğin İsferâyînî, İsmâîlîye'yi ve Bâtinîye'yi, Hürremîye, Bâbekiye, Mezdekiyye ve Muhammere ile bir tutmuştu.³²⁸ Bu hataların, Hâce Nizâmü'l-Mülk'ün Siyâsetnâme'sinde de yer alıyor olması, bu grupları kötülemeşe yani bugünkü tabirle siyâsî propagandaya yönelikti. Fakat gerek Gazzâlî'nin gerekse de İsferâyînî'nin bundaki amacının ilmî bir eleştiri temeline dayanması gerekiirdi; zira başka türlü bunlara yakışmazdı. Gazzâlî, makalelerinin esasını, Bâtinîler'in, Allah'ı, Peygamber'i, haşrı ve meadı inkâr eden bir inanca sahip oldukları temeline dayandırmaya çalış-

³²⁶ Ebû Hâmid Gazzâlî, Fedâihu'l-Bâtinîye, Abdurrahman Bedevî baskısı, Kahire 9/1964

³²⁷ Fedâihu'l-Bâtinîye, 217.

³²⁸ A. g. e. 17-14, Krş. Ebû'l-Muzaffer İsferâyînî'nin et-Tebâsîr fi'd-Dîn adlı eseriyle karıştırınız.

ESERLER VE ÜSLUP

ması, tarihi iyi bilmemesinden ve gerek Bağdat'taki gerekse Selçuklular'ın egemenliği altında bulunan diğer yerlerdeki şiddetli Bâtinî karşıtı propagandaların etkisinde kalmış olmasından kaynaklanıyordu. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtinîye* diye anılan risâlesinde Bâtinîlerin iddialarının ve temellerinin çürüküğünü ilmî bir şekilde açıklamaya çalışmıştı. Bu durumda şu soru gündeme gelmekteydi: Bu grubun görüşleri, bu kadar temelsiz idiyse niçin halkın belli bir kesimi onların bu görüşlerine inanmaktadır? Deniyor ki: Bu inancı benimseyenler, ya bu kadar boş ve temelsiz inançlara kapılacak kadar akılsızdılar ya da daha önceki atalarının İslâm'ın gelmesinden dolayı zarar görmüş olmaları yüzünden İslâm inancına karşı besledikleri eski bir kinleri vardı ve daha çok riyâset peshindeydiler. Bazıları, halkın diğer kesimlerine göre daha seçkin olmak istemekteydi; bazıları, bu birtakım sözlerden dem vurarak Şîîlige ve Râfîzîlige katılmakta, Peygamber'in ashâbına kötü sözler söylemenesinin alışkanlık haline gelmesini istiyorlardı. Bazıları felâsife ve seneviye (düalizm) inancına sahip oldukları için bütünlükle dinleri ve peygamberleri inkâr ediyorlardı. Bazıları da, ibâdet görevlerini yerine getirmeğe hevesleri olmadığı için mükellefiyetlerden kurtulmak için bu inançlara bağlıyorlardı.³²⁹ Gazzâlî'ye göre Bâtinîler'den hiç kimse, akdederek ya da ihlâsla Bâtinî inancı izliyor değildi. Keza Bâtinîler'in, akîdedeki ihtilafların ve farklı görüşlerin çözümlenebilmesinin, hüccet sahibi masum bir imamın varlığını gerekli kıldığına dair inançları da Gazzâlî'ye göre makul olmayan bir iddiayıdı. Yıllar boyunca Fâtîmî dâvetçilerinin Bağdat'ın, Şâm'ın, Irak'ın ve Horasan'ın her yerinde halkı Abbâsî halifelerine karşı kıskırttıkları ve Fâtîmî imamı izlemeye çağrıdıkları o dönemlerde Bağdat Nizâmiyesi'nin büyük müderisi, onların düşüncelerinden ürpermekte ve bu düşüncelerin reddine ve eleştirisine dair yoğun bir çaba sarf etmekteydi. Ondan önce de birçok âlimin Bâtinîler'in inançlarına reddiyeler yaz-

329 Fedâihu'l-Bâtinîye, 33-36

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

diği doğrudur;³³⁰ ama Ebû Hâmid'in yaptığı iş meseleye son noktayı koymakta ve Bağdad hilâfetine yeniden teveccühün oluşmasını sağlamaktaydı.

"Bâtinîler'in imamının ve onlara mensup olanların öğretilerinin hatalı olduğu kabul edilecek olsa bile, Bağdad halîfesinin imâmetinin doğru olduğunu nereden bileyceğiz?" şeklindeki bir sorunun cevabını, Gazzâlî, *el-Bâbu't-Tâsi'* adlı kitabında ayrı ayrı bahisler şeklinde vermeğe çalışıyor. Bu kitap gerçekte, istenmeyen genç Abbâsî halifesi Mustazhirbillah'ın hilâfetinin te'yidi ni konu almaktadır. Gazzâlî, "İmâmete layık olabilmesi için halîfenin yapması vacip olan şeyler" adı altında bir sonuç bölümünü eklediği bu kitabını, Mustazhir'in cülûsunun ilk yıllarda te'lif etmiş olmalı. Böylece hilâfete yeni gelmiş biri için çevresine yeni ümitler verebilecekti. Gazzâlî, kitabının ilk bölümünde, uzun zamanlı hilâfete takdim etmek üzere bir kitap yazmak istediğini hatırlatmaktadır. Bu arada Halîfe'den, Bâtinîlere reddiye konusunda bir kitap te'lîf etmesi emri sâdîr olunca bunu gerçekleştirmek için çabucak harekete geçmiştir. Denildiğine göre, genç Halîfe, cülûsunun hemen başında Nizâmiye'nin büyük müderrisinin çağın büyük mezhebî ve ictimâî problemi haline gelen Bâtinîliğin reddine özen göstermesini istedî ve Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtinîyye* adlı kitabı, bu istege cevap olmak üzere *el-Mustazhirî* adıyla telif etti.

Bağdat ve Nizâmiye yıllarının sonuna doğru felsefecileri ve Bâtinîyye'yi eleştiriye yönelik kitaplar yazdığı gibi, bütünüyle kendisiyle irtibatta olduğu ve dünya ve mevki düşkünlüğünden uzak durduğu kaçış ve kurtuluş yılları boyunca da tasnif ve te'liften geri durmadı. Şam ve Kudüs seferleri sırasındaki inziva ve suskunluk döneminin ardından Ebû Hâmid, kendisini yeniden te'lif ve tasnif çabasının içinde buldu. Fakat bu sefer polemik, kendini ispat ve gösteriş içinde değildi. Elbette Gazzâlî'nin Fîkih, Kâlâm, Felsefe ve mezheplere dair eserlerinin hiç biri, onun ömrü-

330 Goldziher, I., *Streitschrift*, IV

ESERLER VE ÜSLUP

nün son dönemlerinde kaleme aldığı kitaplar kadar önemli bulunmadı. Fıkıh konusunda yazdıklarını daha sonra başkaları şerh edip tamamladı; Bâtinîlere reddiye için yazdığı kitaba, bir asır sonra Yemenli İsmâîlî bir dâvetçi tarafından çok sert bir cevap yazıldı. *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı kitabına, daha sonra İbni Rûşd tarafından sert bir karşılık verildi. Zâhidâne bir tahkirle terk ettiği dünyada Gazzâlî'nin etkisi, özellikle kurtuluş ve kaçış yıllarının inziva ortamında yazdığı "İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn", "Kîmyâ-yı Saâdet" ve "el-Munkîz min ed-Dalâl" gibi eserler vasıtıyla hâsil oldu.

Gazzâlî'nin inziva ve uzlet döneminde yazdığı eserleri kaç tanesi olursa olsun, "İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn" adlı büyük eseri, bu dönemdeki düşüncelerinin temel ürünüdür. Önem ve etkisi, bazılara "bütün İslâmî eserler ortadan kaldırılsa ve sadece 'İhyâ' kaysayıdı muhtemelen, Müslümanları yok olanlara muhtaç etmezdi." dedirtecek kadar ileri safhalara vardi.³³¹ İhyâ, var olan şekliyle, dinî ilim ve maarif alanında büyük bir eserdir ve Horasan'a dönmeden, kısa sayılabilen Şam ve Kudüs yolculukları sırasında bütün bölümlerinin bitmiş olması mümkün değildir. Gazzâlî'nin Bağdad'a döndükten sonra ve Ebû Sa'd ribatında ikamet ederken bazı dostlarının "İhyâ"yı ondan dinlemiş olmaları mümkündür; ama o yıllarda kitap tamamlanmış değildi, Hicrî 500 yıllarında te'lifi devam ediyordu³³² Müellifin, kitabın 40 bölümünden bazı bölümleri o sırada bitirmiş olması ve daha sonra Horasan'da belli bir düzen içerisinde varolan şekliyle tanzim etmiş olması, bize ulaşan bilgilere göre daha mantıklı geliyor. Belki de bundan dolayı "İhyâ"nın kırk defterinden bazıları, değişik isimlerle, bağımsız bir kitap şeklinde Gazzâlî'nin eserleri arasında zikredilmiştir.³³³ Bu kitaptaki beyan zarâfeti ve ihlâs ruhu, herkesi etkisi altında bırakacak bir mükemmeliyete sahiptir. Olağanüstü

331 Safedî, el-Vâfi bi'l-Vefeyât, 1/247

332 Bouyges, M., Essai, 42,

333 Bedevî, Müellefatu'l-Gazzâlî, 307-312

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

yaygınlık ve şöhret kazanmasının sebeplerinden biri de bu noktadır.

Buna da bazı eleştirilerin yöneltilmiş olduğu doğrudur. Bu cümleden, Bağdad'da İbnu'l-Cevzî, bunun yanlışları üzerine bir kitap yazmış, Endülüs'te Ebû Bekr Turtûşî, bunu, hata ve yalanla ma'lul diye nitelemiştir. Bu kitaba gösterilen müsamaha da Gazzâlî'nin bu kitabı sûfî rivâyetlerle te'lif etmiş olmasına olan güvenden kaynaklanıyordu. Binaenaleyh, kitaba karşı verilen mücâdele de bu kitabın benzersiz bir öneme sahip olduğunu ve benzeri görülmedik bir şekilde etki ve nüfuz oluşturduğunu göstergesidir. Gazzâlî'nin vefâtının üzerinden henüz on iki yıl geçmemiştir ki, Bağdat'taki bir kısım ilim talebesi, onun öğrencisi olan Ebu'l-Feth'den kendilerinin ders yapabilecekleri bir usûl kitabı istediler. Kendisinde olmadığı için zamanı bahane etti, onlar da gece yarısı kitabın kendilerine okunmasını büyük bir hevesle kabul ettiler.³³⁴ Hattâ Ebu'l-Ferec bin el-Cevzî, halkın bu kitaba olan şevk ve alâkasını anlayınca "Aglât-ı İhyâ" diye anılan kitabı bitirmeyi ve bundan bir özet çıkararak *Minhâcu'l-Kâsîdîn* adıyla kitaplaşdırmayı gerekli gördü. Hindistan'da Sultan Şemseddîn et-Tetmeş'in (ölm. 633) sarayında bu şekilde kabul ettiği³³⁵ nispeten eski olan Farsça tercümesi de onun şöhretinin eşsizliğini göstermektedir. Çünkü gelişigüzel bir şekilde tercüme edilmiş olan *Kimyâ-yı Saâdet* adlı eserinin de yeni ve tam metin halinde Farsça'ya tercüme edilmesi gerekmektedir.

İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn de tıpkı *Kimyâ-yı Saâdet* gibi, klasik şekilde "erbaa" diye dört bölüme ayrılmıştır; ama bunlar Erbaa Fîkh adını taşımamaktadır. Nitekim İhyâ'nın ilk rub'u (çeyreği) tıpkı diğer fîkh kitapları gibi ibâdât kısmını içeriyorsa da orada söz konusu edilenler, fîkhın aksine ibâdetlerin zâhirîyle ilgili ko-

334 Subkî, Tabakât, 4/42

335 Bedevî, Müellefâtu'l-Gazzâlî, 119. Bu tercümenin iki bölümü son dönemlerde Huseyn Hidivcem'in özenli incelemesiyle İran Kültür Vakfı Yayınları tarafından yayınlandı.

ESERLER VE ÜSLUP

nular değildir. Aynı şekilde Âdât, Muhlikât, Munciyât konularını içeren kitabın diğer bölümleri de sıradan fakihlerin bahsini ettiği bir anlamda dünyevî bir ilim³³⁶ olarak kabul edilebilecek fıkıh konularından değil, uhrevî fıkıh olarak kabul edilebilecek konular dan bahsetmektedir.

Bu cümleden *İhyâ*'nın dört erbaası, bu kitabı, birbirinden müstakil ama birbirine bağlı kırk kitabılık bir mecmua olarak göstermektedir. *İhyâ*'nın ilk ve ikinci cüzlerini oluşturan Rub-i İbâdât ve Rub-i Âdât, Gazzâlî'nin zâhirî hayat bâbındaki görüşlerini içermektedir. Rub-i İbâdât, Gazzâlî'nin, Ehl-i Sahv olarak anılan -Ehl-i Sekr karşıtı- sûfîler gibi, Şeriat'ın âdâbına riayet etmeyi, Allah'a yakınlaşmanın temel şartı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Rub-i Âdât, geçim, kazanç ve helal ve haram mâisâtlerle ilgili dir. Ülfet, uzlet, sefer ve mâisette yerine getirilmesi gerekenler, Peygamber'in sünnetinde aranmalıdır. Gazzâlî, bu rub'un sonunda kendi ruhuna dâir çok ilginç ve etkileyici bir tasvir yapmaktadır.

İhyâ'nın üçüncü ve dördüncü bölümlerini oluşturan Rub-i Muhlikât ve Rub-i Munciyât, Gazzâlî'nin bâtinî hayat ile ilgili görüşlerini içermektedir. Acaibu'l-Kalb'e dâir ilginç ve özenli bir şerh ile başlayan Rub-i Muhlikât, olmaması durumunda doğruluktan sapmaya sebep olan amellerin nezâretinin zorunluluğunu hatırlatmaktadır. Ayrıca cismânî ve nefsânî şehvetler peşinde koşmanın zararlarından ve dilin âfetlerinden bahseden bölüm, insanı, nefrine bulaşan, öfke, kıskançlık, mevki ve para düşkü-

336 Fıkıhın dört bâbı şunlardan ibarettir: İbâdât, Ukûd, İka'at ve Hudûd. Siyaset de Fıkıh'ın bunlara münhasır bahisleridir. Gazzâlî, Fıkıh'ın bu dört kısmıyla ilgili olarak *İhyâ*'da 1/11 bahsetmektedir. *İhyâ* da aynı şekilde dört bölüme ayrılmıştır: İbâdât, 'Âdât, Muhlikât ve Munciyât. *İhyâ*'da 1/9-11 açıklandığı gibi bu ayrılmış Fıkıh'ın bu dört bölümünü taklidten gerçekleştirilmişdir. Gazzâlî'nin Fıkıh'ı zâhiren dünyevî bir ilim olarak değerlendirmesi konusunda bkz. *İhyâ*, 1/24-28. Fıkıh'ın dört bölümyle ilgili açıklamalar için bkz. Edvâri Fıkıh, Üstâd Mahmûd Şehbânî, 2/10-14

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

lüğü ve gururdan sakındırmaktadır.

İhyâ'nın dördüncü bölümü sayılan Rub-i Munciyât, Gazzâlî'nin gerçek kurtuluş olarak gördüğü evliyâ ve sâlihlerin öğretileri ile ilgiliidir. Bunun ilk menzili tevbedir. Bunun ardından Gazzâlî'nin hatırlattığı, sabır, şükür, korku, ümit, fakr, zühd, tevhîd, tevekkül, muhabbet ve şevk gibi tarikat önderlerinin menzil ve makamlarının tecessüm etmesi, insanın gerçek kurtuluşunu mümkün kılmaktadır. Gazzâlî'nin tasvir ettiği ölümü anmak düşüncesi, Hayyam'da olduğu gibi bir anda yok olan bir şey değildir. Ölümü anmak, Hayyam'ın aksine Gazzâlîyi, zühde ve doğruluğa teslimiyete götürmekte ve nefsin, hayvânî hayatın kirlerinden kurtulmasını mümkün kılmaktadır.

Rub-i Muhlikât, Âdât ve İbâdât'ta açıklanan aşamaların seyri içerisinde Gazzâlî tasavvufunda, âriflerin işrâkînîn ve zevkinin bir son olmadığı, tersine bunların şeriat ve tarikat arasında bir bütün olarak telakki edildiği gösterilmektedir. Bu, Hâris Muhâsibî, Cüneyd, Ebû Tâlib Mekkî ve İmam Kuşeyrî tarafından öngörülen bir tasavvuftur ve bunların öğretilerinin nüfuzu, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*'in her yerinde açıkça görülmektedir.

Bu kitap, bir noktaya kadar hakikat peşinde koşanları hedeflemektedir. Bununla birlikte ilm-i muamelenin ötesinde bir, ilm-i mükâşefenin de bulunduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Kitap, yalnızca ilm-i muameleye dayalı olarak yazılmış olsa da Gazzâlî, bunu da ilm-i mükâşefe ile ilişkilendirmektedir. Bunu idrâk etmek ise vebâdir, kesbî değildir.

Sadece "İhya" adındaki büyük eseri tamamlamak değil, diğer bazı eserleri telif de Horasan'a döndükten sonraki uzlet ve inziva yıllarında Gazzâlîyi meşgul etmeye devam ediyordu. Horasan'daki uzlet ve inziva, Gazzâlî'ye "İhyâ-u 'Ulûm"u onun Farsça bir özetyle birlikte tamamlama, başka eserler yazma fırsatı verdi.³³⁷

ESERLER VE ÜSLUP

337 İhyâ'da, Gazzâlî'nin bu kitabı tasnif veya tekmil dönemine dâir ipucu veren cümleler yer almaktadır. Bkz. İhyâ, C. 2. s. 388 (son sayfalar). Bu cümleden İhyâ'nın ikinci çeyreğinin sonlarında c. 2/288. Ebû Hâmid, Kur'ân'dan hareketle şu açıklamalarda bulunuyordu: "Bugünün yok olacağı 500 yıldan beri yakındır. Hiç kimse buna itiraz etmeye güç yetiremez." Bu sözlerden, Asin Palacios, kitabın 499 ve 500 yılları arasında yazıldığı sonucunun çıkarıyor. Bkz. Asin Palacios, *Espritu-alidad I*, 35. Gazzâlî'nin ömrünün sonuna kadar, eklemeler yapmış olması, bazı tashihler yapması mümkündür; ama İhyâ'da geçen "yaklaşık" kelimesi 500'den bir süre öncesinin kastedildiğini gösteriyor. Ayrıca, Ebû Bekr bin Arabî'nin, 490'da Bağdat'ta İhyâ'yı ondan dinlediğine dâir kaydi ve Şâm ve Kudüs'te İhyâ'yı yazmaya başladığını gösteren belgeler dikkate alınırsa, Gazzâlî'nin Horasan'daki uzlet döneminde bir takım noktaları yeniden gözden geçirdiği veya eklemeler yaptığı sonucuna varılabilir. Bkz. Seyyid Murtaza, *İthâfu's-Sâde*, 1/25, 44. Krş. Bouyges, M., *Essai*, 41-44.

IX. BÖLÜM

DÖNÜŞ

Ebû Hâmid Horasan'a döndüğünde eyâlet, Sencer bin Melikşah'ın elindeydi. Orada her şey değişmişti. Gazzâlî de artık Asker dönemindeki mağrur ve şöhret peşindeki o fakih değildi. Ama gençlik dönemi dostlarından hangisi, kısa sayılabilen bir sürede bütün o fakihâne şöhret arayışı ve mevki arzusunun Ebû Hâmid'de yerini sûfîyâne temkin ve sükünete bıraktığına inanabilirdi? Tûs ve Nişabur'da hayat eski havasındaydı; ama Horasan'ın hükümü artık Irak ve Bağdat'ta eskisi gibi geçerli değildi. Irak'ta Berkyaruk, Azerbaycan ve Musul üzerinde hükümlânlık yapmakta olan diğer kardeşi Muhammed ile çekişmekteydi. Aile içi çatışma, Selçuklular'ın gücünü hızla çöküse doğru sürüklerekteydi. Şehzâdeler ve emirler (vâliler, komutanlar) Melikşah'ın mirasını kapmak için öylesine birbirlerine düşmüşteler ki Müslümanların hâli hiçbirini ilgilendirmiyordu. Beytu'l-Mukaddes'in elden çıkışıyla Mısır Bâtınları orayı kendi hükümlânlığı altına aldı ve birkaç yıl sonra da burası, Haçlılar'ın eline geçti. Bütün bunlar, Selçuklu şehzâdelerini âile içi savaştan asla alikoymadı. Bâtınlar Irak'ın başkenti yakınlarına -Şahduz İsfahan- kadar güç ve tahakkümlerini taşımışlardı. Ne Berkyaruk'un çabaları onları kimildatıyordu ve ne de Muhammed'in tehditleri. Horasan'da, henüz bu lûşa ermemiş olan ve Maşrik (Horasan ve çevresi) Meliki diye

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

anılan Sencer, vezîr ve emirlerinin elinde bir oyuncak idi. Sencer'in sarayına, kendisine övgüler dizerek hoşnutluğunu kazanan şairlerin yanı sıra, ulemâ da gelip giderdi. Ama bu fakihlerin amacı Maşrik Meliki'ne yaklaşmak ve şöhret kazanmaktı. Gazzâlî'nin bu ilişki biçiminden duyduğu nefret, onu Maşrik Meliki'nin çevresinden uzaklaştırdığı gibi bu tür fakihlerle muâşeretten de alıkoyuyordu.

Selçuklular'ın iktidar alanında ve hatta hilâfetin etkisindeki bütün topraklarda bir tür İslahat hareketine ihtiyacın olduğu bir dönemde, bu üzleti ve inzivayı sürdürmesinden dolayı Gazzâlî'nin, çağdaşlarımız tarafından "**sorumluluktan kaçmak**" ile it-ham edilmesi mümkündür. Ama Gazzâlî'nin sahip olduğu tarzını dikkate almadan, Martin Luther gibi bir asırın kötülüklerine karşı mücâdeleye kalkışmasını ondan istemek yersiz bir beklen-ti olur. Ferdin kurtuluşunun, toplumsal kurtuluşa göre daha fazla gerçekleşme imkanına sahip olduğunu düşünen ve bu se-beple medreseden kaçarak tekkeyi tercih eden Gazzâlî'nin şah-sında şüphesiz dinî bir İslahatçı aranmaz.

Ayrıca, o dönemde İslâm dünyasının, bir itirazcıdan çok, unutmuş sünnetleri ve âdetleri ihyâ edecek ve kalplere yeni bir şevk, heyecan ve sıcaklık üfleyecek bir müceddide ihtiyacı vardı. Üstelik bir itirazcının varlığı başlı başına, mezhep ihtilaflarının ümmet arasında oluşturduğu çatıtlakları ve uçurumu daha da de-rinleştirmesi ve hatta İslâm dünyasının o günlerde başka zaman-lardan daha çok muhtaç olduğu vahdeti tehlikeye düşürmesi mümkündü.

Gazzâlî kitaplarıyla, mümkün oldukça, dindârlığın gerçek rû-hunu âdet ve geleneğin yıkıntıları altında boğan şekilci yaklaşım-lara ve aynı zamanda imanın safliğini, ispat ehlinin şüpheleriyle bozan kelâmcıların niçin ve nasıllarına itiraz ediyordu. Hatta bir defasında kendisini eleştirenlere karşı, mezhep usûlü alanında burhana, mezhebin furuâtı alanında ise Kur'ân'a sahip olduğunu açıkça ilan etme cesâreti göstermişti.³³⁸ Ama, yersiz aşırılıkla-

DÖNÜŞ

ra karşı fiilî mücâdele, Gazzâlî'nin düşünce tarzı ile çelişmemekle birlikte ona göre öyle bir ortamda maslahata uygun düşmüyordu. Buna rağmen kendi tavrı bir bakıma ıslah programı dâhilinde inkılâpçı tonlar taşıyordu. Tedrisi ve medreseyi elinin tersiyetle itmesi, medreselerde boş ve usturuplu kelimeleriyle halkın aldatmaya, onları hakikat karşısında değil de kendi güç ve görkemleri karşısında baş eğdirmeye çalışanlara karşı bir başkaldırı ve itirazdır.

Gazzâlî'nin, fakihlerin tarzını ve Şeriat'a dâir mevzûlar işleme alanında onların kendine has üslûbunu bir kenara iterek yeni bir yaklaşım sergilediği "İhyâ-u 'Ulûmi'd- Dîn" kitabı, bu "pasif itirazçı"nın İslâm'da dinî düşünceyi ihyâ için yeni bir hareket tarzı sunmaya çalıştığı bir ders idi. Eğer Luther ve Calvin de kendi dönemlerinde kiliseyi, Gazzâlî çağında İslâm'ın karşı karşıya olduğu tehlikeye benzer bir tehlike ile yüz yüze görselerdi, acaba kendi cesâret ve gözü pekliklerini dinin her şeyini tehlikeye atabilecek o büyük kopmayı oluşturma alanında deneyebilirler miydi? Bu tehlike, Gazzâlî zamanında İsmâîliyye'nin varlığıdır. İsmâîliyye sadece hilâfeti ve zamanın devletini tehdit ediyor olsaydı, Gazzâlî belki de önemsemezdi. Fakat bu tehlike Şeriat'ın kendisini tehdit ediyordu ve bu da Gazzâlî'nin nazarında çok önemli idi. Bundan dolayı da hatta bu uzlet ve inziva günlerinde onlarla mücâdelededen vazgeçmiş değildi; uzlet köşesinden onlara karşı feryadını yükseltmekteydi. Gazzâlî'nin Horasan'daki uzlet ve inzivasi sırasında sükûnet ve sessizliği eski arkadaş ve dostlarının havaslaşının alamayacağı bir zâhidlik ve ihlas ile yoğrulmuştu. Eski medrese arkadaşları ve tanıdıklarından Abdulgâfir Fârisî gibileri, onu böylesine alçak gönüllülük ve sâdelik içinde gördüklerinde bir an için bu hâlin riya olduğunu düşünürlerdi. Geçmişte emsallerine aşağılayıcı bir nazarla bakan, bilgi ve beyan yeteneğini sürekli onların başına kakan birisinin bu günlerde tavır ve haréketleriyle sergilediği duruluk ve saflik öylesine garip geliyordu ki, ta-

338 Mekâtibü'l-Gazzâlî, s. 12. İkbal baskısı.

nışları buna inanmakta zorlanıyordu. Ama çok geçmeden, Ebû Hâmid'in eski halinden tamamen sıyrıldığını ve fakihlerin bir haslet haline getirdikleri o gurur ve sevdâları artık bıraktığını pratikte görüp orlardi.³³⁹ Öyle ki hatta kasıtlı olarak onu rahatsız eden kindar ve garazkârlara artık cevap vermiyordu. Gerçekten tamamen değişmişti ve dünyalık makam peşindeki fakih gitmiş, yerine hür ve mütevâzi bir sūfî ortaya çıkmıştı; nefsinin tezkiyesiyle uğraşan, kendi nefsinin dışında hiç kimse ile ilgilenmeyen yeni bir Gazzâlî doğmuştu. Büyük bir ihtimalle bu Horasan'daki inziva döneminde bitirdiği *İhyâ* dışında onu meşgul eden bir iş de *Kimyâ-yı Saâdet* idi. Bu kitabı, Farsça konuşanlar için *İhyâ*'nın bir özeti olarak te'lif etti.

Ebû Hâmid, halkla irtibatını tamamen kesen bu uzlet köşesinde, hem Sencer ve Berkyaruk'un izlerini ve hem de fakihlerin ve din bilginlerinin aşağılık rekabet endişesini kalbinden silmişti. Uzleti aynı zamanda, medreselerde olup bitenlere pasif bir isyandi. Yine Gazzâlî'nin inzivası, medrese ehlinin, kötüüklerin ve adâletsizliklerin gerçek sorumluları ile perde gerisindeki ilişkilerine karşı bir tepkidir. Buradaki inziva ve uzlet günlerinde de Gazzâlî'nin zamanı araştırma, te'lif, ibâdet ve tefekkürle geçiyordu. Gazzâlî buna rağmen, hatta bu inziva yalnızlığı içinde fildişi kulesine çekilemiyor, Müslümanların durumundan gafil kalamıyordu.

Yaşadığı şehir, çevredeki tüm iller gibi o yıllarda fitne ve doluydu ve emniyetsizdi. Şehrin dışında karnı aç haydutlar, şehrin içinde ise gözü aç haydutlar halkın tehdit ediyordu. Küçük bir bâhane ayaklanması yol açıyor ve ardından emniyetsizlik baş gösteriyordu. Bütün ekinleri mahveden 492 yılındaki soğuk, kışlığa sebep oldu. Ardından baş gösteren bulaşıcı hastalık, halkın çoğunun ölümüne sebep oldu. İmâmu'l-Harameyn'in oğlu Nişâbûr'da öldürülüdü. Onu katletmekle itham edilen kişiyi öldürdükleri an halkın galeyana geldi ve hatta etini bile yediler.³⁴⁰ Bu karga-

339 İbn Asâkîr, Tebyîn, 294-295

340 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 8/192

DÖNÜŞ

şa ve başıbozukluklar, hesap soracak birilerinin olmayışından kaynaklanıyordu.. Nişâbûr'un, Beyhak'ın veya Tûs'un herhangi bir yerinde kargaşa oluşunca kısa sürede başka yerlere de sığrardı.

Maşrik Meliki diye anılan Sencer ise henüz büluğa ermemiş bir çocuktu. Horasan'ı kölelerin, vezîrlerin ve yakınlarının eline terk etmişti ve kendisi Merv'de şarapla ve oyunla vakit geçirip çocuğu duygularını tatmin etmekle meşgul oluyordu. Horasan şâirlerinden Emîr Ma'zî ve Sencer'in çevresini saran bir grup yالaka ve asalak kafiyeci, Sencer'in dünyasında bir hayal cenneti kurmuşlardı. Vezîrlik, hatta Nizâmü'l-Mülk'ün oğullarının elindeyken de bu adâletsizlikleri gidermeye yönelik bir düzen tutturamıyordu. "Müslümanlar perişan oldu ve artık bıçak kemiğe dayandı."³⁴¹ cümlesi, Gazzâlî'nin, zamanın vezîri Mucîru'd-Devle'ye yazdığı mektupta Tûs'un o günkü durumunu tasvir için kullanılmıştı. Nizâmü'l-Mülk'ün oğlu vezîr Fahru'l-Mülk'e yazdığı diğer bir mektupta, sorumluluklarını yerine getirmeyen bu vezîrin kifâyetsizliğini şöyle ifâde ediyordu: "Şehir kitlik ve zulümden viran oldu. Senin Dâmgan ve İsferâyîn'de olduğuna dair haberler ulaştığı sürece hepsi korkuyordu, köylüler ürünlerini satıyordu ve zâlimler mazlumlardan özür diliyordu. Şimdi ise korku ortadan kalktı, köylüler sürülerini kaldırdılar ve firinciâr dükkânlarını kapattılar. Zâlimler, kolayca hırsızlık ve karışıklık çikarma cesâreti buldular, geceleri ev ve dükkânlarına kasteder oldular."³⁴² Bu zulüm ve karmaşa o sırada Sencer'in yönetimindeki tüm bölgelerde zayıfların, mazlumların ve güçsüzlerin sesini sînelerinde boğuyordu. Sadece güçlüler canları istediğiinde, vilâyetleri güvenli hale getiriyorlar ve başka bir menfaat söz konusu olduğunda kasırgalar estiriyorlardı.

Şehirlerin çoğunda iki efendinin uşakları arasında baş gösterecek en küçük bir kavga, bitmek tükenmek bilmeyen yağmalara

341 Mekâtibu'l-Gazzâlî, 59

342 A. g. e., 31

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ve kanlı olaylarla yol açardı. O dönemin Horasan'ında sayıları hiç de az olmayan büyük efendilerden biri, eğer bir kasabanın gençlerinden gereken saygı ve hürmeti görmezse, kasabanın bütün erkeklerini toplayıp kasabayı yağma edebilirdi ve olay şehirler savasına dönüşebilirdi.³⁴³ Küçük bir bahane mahalle veya kasabalar arası çatışmalara sebep olabiliyor ve genellikle de her iki taraftan çok sayıda insan ölebiliyordu.³⁴⁴ Halktan haraç almakta olan yönetim, bu huzursuzluk ve kargaşa kendi iktidar ve tahakkümünü tehdit eder düzeye ulaşmayana kadar asayışi sağlamak için bir girişimde bulunmazdı. Bu maceralarda sadece zayıflar gerçek zarara uğrardı; her şeyleri yağma edilir; ama onlar yağmalamaya girişemezlerdi.

Bu tür zulümleri ortadan kaldırmak için pek çaba sarf etmeyen eyâlet yöneticileri de gerekli gördüklerinde, halktan yılda bir defa değil bir kaç kez haraç alırlardı. Elbette haraç alınanlar, savunmasız zayıf ve gücsüzler olurdu. Aslında Horasan yönetimi kendisine verilmiş olan kardeşi Muhammed bin Melikşâh'ın emrindeki Sencer'in muhafiz alayı, her nereye varırsa genellikle yağma ve zulümden başka bir işe yaramazdı. Muhammed 494 yılında öbür kardeşi Berkyaruk ile savaşa tutuştuğu sırada paraya ihtiyaç duyunca Sencer'e bir adam gönderdi ve ondan mal ve hasta yatak istedi. Sencer de Muhammed'in istediklerini zayıf halk kesimlerinin elinden zorla aldı ve Nişâbûr'da halkın tamamı yoklukla yüz yüze geldi. Hatta o güne kadar eşine rastlanmamış bir şekilde, hamam ve hanlardan da eşya istedi.

Bu sırada on beş yaşını henüz geçmemiş olan Sencer, Muhammed'e katılıp diğer kardeşi Berkyaruk'un peşine düştüklerinde, Horasan ve Irak arasındaki tüm illerde şezadelerin ayağının bastığı belde viran oluyor ve kitlîkla yüz yüze kalyordu. Öyle ki Dâmgan, büyük bir yıkıma uğratıldı, neticede pahalılık ve yokluk baş gösterdi ve hatta birisi şehrin büyük camisinin önünde köpe-

343 Târih-i Beyhakî, 269

344 A. g. e., 268

DÖNÜŞ

ği kızartıp yiyordu. Yine bir adamı tutuklayıp bir çocuğun elini onun boynuna asmışlardı. Çünkü o adam çocuğu öldürüp yemişti.³⁴⁵ Daha baliğ olmayan bir sultanın yönetim alanında şikayet konusu olan düzensizlikler ve zulümler Türkmen devletinin eski-den beri süregelen haksızlıklarına bir de karmaşa eklemiştir.

Bu da, Sencer döneminin başlangıcındaki Horasan'ı Melikşâh döneminin sonundaki Horasan'dan farklı gösteriyordu. Keza Gazzâlî gençlik döneminde ve şöhret aradığı yıllarda Tûs'u terk ederken de şehir adâletsizliklerle ve zulümlerle boğuşuyordu. Fa-kat şimdi zorbalar hem kendi arzularınca ve hem de hükümdârin fermanı adına zayıfları eziyordu. Sencer'in kendisi, 495 yılın-da sadece Sebzivâr bölgesinde, baskı ve zor kullanarak köleleri ve acımasız memurları vasıtıyla çaresiz yoksul halktan yaklaşık yirmi bin dinar topladı.³⁴⁶ Tûs ve Nişâbûr'un durumu oradan fark-sızdı; ama hiçbir maddî değeri olmayan konularda ise şeriat ve adâlete saygı, zâhiren yerli yerinde duruyordu. Köylülerin vaziyeti bundan daha mı iyiydi? Kesinlikle hayır. Gazzâlî, bu dönemde dostlarına yazdığı mektuplarda, köylülerin hayat şartlarının zor-luğunu ve çaresizliklerini de tasvir etmektedir: Köyler yıkık; ağaç-lar sökük, meralar viran...

Böyle bir vaziyet, vicdan taşıyan her bir Müslümanı uzlet ve in-zivaya çekilmiş olsa da isyana sürüklüyorlardı. Ve uzlet ehli olan Gaz-zâlî'nin de bu itiraz ve karşı çıkış hem vezîrlere ve ekâbire yazdı-ğı mektuplarda ve hem de zamanın hükümdarları için yazdığı "Tuhfetu'l-Mülük" ve "Naşihatatu'l-Mülük" adlı iki risâlede kendisini gösteriyor. Bir köşeye çekilmiş olmasına rağmen mazlumlara yapılan haksızlıklarını gidermeye elinden geldiği kadariyla çaba gösteriyordu ve genellikle bunun için şehirlerin önde gelenleriyle yazıyordu. Onun imzasını taşıyan mektup da ekâbir ve vezîr-ler tarafından saygı görür ve onları etkilerdi. Yine aynı yıllarda Gazzâlî'nin bir dostu yolculuğa çıktıyordu. Allah'a ismarladık de-

345 A. g. e., 268

346 A. g. e., 269

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

mek için yanına geldi. Gazzâlî, Tûs evkaf mütevelliisi Aziz Beyhâkî'yi şikayet mâhiyeti taşıyan mektubunu Azîz'in amcası ve Vezîr Fahrû'l-Mülk'ün vekili olup "Muîn Sâbit" lakabıyla anılan Ebu'l-Kâsim Beyhâkî'ye ulaştırmasını rica etti. Belki de böyle bir görevi üstlenmek istemeyen yolcu: "Bir süre önce Herat'ta bu Muîn Sâbit'in yanındaydım. O bu yeğenini yanından kovmuştu. Bu arada İmâd Tûsî geldi ve Azîz'i öven bir tomar mektup getirdi. Senin el yazın da içindeydi ve bundan dolayı da Muîn bu adamdan hoşnut kaldı, bağışladı. O memnuniyet ne idi ve bu şikayet nedir?" dedi. Gazzâlî mektubu götüremesinde ısrar etti ve mektubu Muîn Sâbit'e ulaştırdığında bir şıiri de kendisine okumasını istedi: "Bize yapılan bu zulüm gibisini görmedim; bize zulmediyorlar ve bizim de bu zulme şükretmemizi istiyorlar."³⁴⁷

Uzlet köşesindeki Gazzâlî'nin yanına bir taraftan şikayetçiler geliyor ve zâlimlerin zulmüne engel olması için yardım talebinde bulunuyorlar, diğer taraftan zâlimler geliyor ve bir şekilde zorlama ve ısrar ile ondan memnûniyetini ve te'yidini istiyorlardı. Çekildiği köşesinde de sorunlar kapısını çalıyor ve rahat bırakmıyor.

Bütün bu üzüntü verici gelişmeler arasında hiç bir şey Frenkler'in Şam ve Beytu'l-Mukaddes'teki savaşları haberinden daha korkunç değildi. Horasan'a dönüşünün ilk yıllarda bu haber oraya ulaştı. Antakya ve Beytu'l-Mukaddes'in düşüşünün hemen ardından, Ebû Hâmid, Bağdad ve Ebû Sa'd ribâtını geride bırakmış ve Hacc farîzasını yerine getirdikten sonra yurduna ve âilesinin içine dönmüştü. Bu dönemde Irak ve Azerbaycan, makam peşindeki vezîrlerin tahrikiyle Melikşâh'ın oğulları arasındaki kanlı çekişmelerin arenası olmuştu. Şam (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan bölgesi) ise ansızın Fâtımîler'in eline geçtikten hemen sonra Haçlıların işgal fâciasını yaşadı.

347 Şiirin aslı şöyledir: "Bize erişen zulme benzer bir zulüm görmedim. Önce bize kötülük eder sonra da şükürle görmemezlikten geliriz." Subkî, 4/112-113

DÖNÜŞ

Nefis ile mücâhedeyle gark olmasına rağmen İslâm dünyasının Hristiyanlar'ın saldıruları ile ayaklar altına alınmasına seyirci kalması mümkün olmayan Gazzâlî, şüphesiz bu haberden büyük bir üzüntü ve tedirginlik duydu. Frenkleri bu günlerde Müslümanların topraklarını çığneyip geçme fırsatı veren faktörlerden biri de kesinlikle emir ve komutanların beyhûde çekişmeleri ve Selçuklular'ın âile içi ihtilafları idi. Beytu'l-Mukaddes'in düşmesi de gelen haberlerden anlaşıldığı kadariyla feci şekilde kanlı oldu. Bu kutsal şehrin düşmesiyle ilgili olarak bu günlerde Bağdat'tan Horasan'a elden ele dolaşan acı ve üzüm verici etkileyici bir kaside³⁴⁸ de Gazzâlî'nin İmâmu'l-Harameyn medresesindeki ders arkadaşlarından Ebu'l-Muzaffer Ebiverdî'ye âitti. Kaderin ne ilginç bir te-cellisi ki, Ebiverdî, daha sonra Ebû Hâmid'in ölümü üzerine de bir mersiye yazacaktı. Enverî'nin Gez vakasıyla ilgili kasidesi ve Sa'dî'nin Bağdad'in düşmesiyle ilgili kasidesini hatırlatan bu Arapça kaside, Beytu'l-Mukaddes'in işgalini Gazzâlî'nin sözlerinde aktarılan haberlerden daha acı verici şekilde tasvir etmekteydi. Katliâm, yağma, işkence ve zulümler... Bu konuda Bağdat, Şam veya Hicâz'dan ulaşan haberler de dehşet vericiydi. Hangi Müslüman o haberleri işitir de kalbi heyecan ve üzüntüyle sarsılmazdı. Sadece Mescidü'l-Aksâ'da yetmiş bine yakın Müslüman'ın Haçlılar tarafından katledildiği ve bunların arasında kutsal şehrde gelmiş olan çok sayıda âlim ve zâhid olduğu söyleniyordu. Frenkler'in bu konudaki bir rivâyeti, belki de daha ürkütücü bir dille doğuya ulaştı. Bu rivâyete göre şehrin bütün ahalisi kılıçtan geçirilmişti. Lâtince başka bir belgede "**Baştan başa şehrin tüm cadde ve meydanlarında kesik baş, el ve ceset yiğinları görülebiliyordu.**" deniliyor. O sıcak yaz günlerinde her taraf ceset doluydu. Frenkler bu katliam ve işgali "Tanrı Şehri"nin kendi elleriyle kurtuluşu, Müslümanlar'ın esâretinden çıkışını olarak telakkî ediyorlardı.³⁴⁹ Aslında, bu kutsal yağmacıları o şevk ve he-

348 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 8/189-190

349 Guillaume de Tyr, in Grousset, s Histoire des Croisades, I, 161

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

yecanla buraya doğru sürü halinde çeken faktör, her şeyden önce ganimet ümidi ve doğunun zenginlikleri idi.

Horasan'ın idâresini elinde bulundurduğu için kendisine Maşrîk Meliki denen Selçuklu Sultanı, Melikşah'ın oğullarından biri, bu günlerde Gazzâlî'den bir risâle yazmasını istedî. İstenen risâle Müslümanlığın amaçları, ulemânın itikadları, ihtilafları, ibâdetlerin hakikatleri ve güzel huy ve adâletin elde edilmesine dâir olacaktı. Böylece Gazzâlî, Tuhfetu'l-Mulûk adlı bir risâlesinde cihad mevzûsunu da öne çıkarma fırsatını elde etmiş oluyordu. Ve "kâfirlerin İslâm topraklarını işgal ettikleri, Müslümanların minberlerini söküp attıkları, Halîl (a.s)'ın ravzasını domuz ahını yaptıkları, Zekeriyyâ (a.s)'ın mihrabının ve Isâ (a.s)'nın beşiğinin kâfirlerin meyhânesine döndükleri.." bu günlerde işgalcile-re karşı cihadın gerekliliğini sultana hatırlatma imkânı bulmuştu. Bu kitap konusunda kuşkular öne sürmüşlerdir; ama şüpheye imkân verecek bir taraf yok. Ebû Hâmid'in diğer eserlerinde bu ki-tabın isminin geçmemesi ve kitabı metninde de Gazzâlî'nin di-ğer eserlerine işaret edilmemiş olması, onun Gazzâlî'ye âit olma-sı önünde bir engel ya da âit olmadığına dâir bir delil değildir. Çünkü hiçbir müellif bütün eserlerinde diğer eserlerini de yerli yersiz zikretmek zorunda değildir. Yazarın Ebû Hanîfe'nin mez-hebine saygılı ve övücü bir tarzda yer vermesi de bu kitabı Gazzâlî'ye âit olması konusunda bazılarını tereddüde düşürmesi mümkündür.³⁵⁰ Diğer bazıları da kitabı kesin ifâdelerini ve nis-peten şâirâne dilini *Kimyâ-yı Saâdet*'ten farklı bulabilir. Ancak, özellikle cihâdi teşvik boyutu taşıyan bir ilkeler manzumesinin söz konusu olduğunu dikkate almak gereklidir. Böyle bir ortamda Gazzâlî, sultanı cihada teşvik için bir an Hanefî ve Şâfiî ihtilafını görmezlikten gelmeyi ve özellikle de İslâm'ın tamamının tehlike-

350 Şeyh San'an'ın makalesinde (*Mecelle-i Yağma* 24/66-257) yazar, bu babla ilgi-li tereddüdünü belirtmektedir. Zira Gazzâlî, el-Vecîz'de Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in sözlerini nakletmektedir. Bu tavır Gazzâlî'nin kendi ruh häletini değil, Hanefî mezhebine mensup bir sultana hitaben yazılan mektubun konumunu gösterir.

DÖNÜŞ

de olduğu vakit, teferruata dâir bu ihtilafların önemsiz olduğunu sultana hatırlatmayı gerekli görmekle kalıyor; bundan öte Haneffî mezhebinden olan sultana etki etmek için ihtilaf ilmine olan vukûfiyetiyle Haneffî fakihlerin görüşlerini, Şâfiîler'in görüşleriyle birlikte nakletmeyi, sultanın meclisinin durumunu (mezhebî anlayış olarak) dikkate alan bir dil kullanmayı ve cihada teşvik konusunda derin etkiler bırakmayı gerekli olmuş olmasını da dikkate almak gereklidir.

Bu kitabın hangi sultanın istek ve sorularına karşılık yazıldığı kitabı metninden anlaşılmıyor. Ancak ona, Maşrik Meliki unvanıyla değil, İslâm Sultanı unvanıyla hitap edildiği için bunun Sencer olmadığı anlaşılıyor. Beytu'l-Mukaddes'in işgaline dâir haberlerin yayılmasından hemen sonra (492) yazıldığı için de Sultan Muhammed olması gereklidir. Çünkü Muhammed, bugünlerde sultanat elde etme amacını gütmeye başladı ve kendisinin sultanlığını ilan etti. Maşrik (Horasan) Meliki (Sencer) ile olan iyi ilişkileri de onu Berkyaruk'tan daha çok Horasan imamı olan Ebû Hâmid'e yönelmiş olabilir. Bu risâledeki ifâde tarzı ve kullanılan dil de Gazzâlî'nin bilinen o yalakaîik ve methiye düzmeğten uzak, azarlayıcı, sert üslubuna uygunluk arzetmektedir. Söz konusu fâcianın ıstırabından dolayı, hatta nefsiyle mücâhedenin en ciddî anlarında bile, âcil bir girişimin gerekliliği konusunda tereddüt etmediği açıktır. Eleştirenlerin ileri sürdükleri zanlarının aksine, Haçlılar ve Beytu'l-Mukaddes olayından haberdar olunca hemen tehlike çanlarını çalmaya başladı. Genç ve güçlü olmalarına rağmen âile içi çekişmeler sebebiyle Frenkler'in saldırıyla karşı karşıya olan Müslümanlar'ın durumunu umursamayan Selçuklular'ın rahat yaşam ve işaret âlemine yönelmelerine karşı yıldıdan, dalkavukluk yapmadan, övgü ve methiyeler dizmeden itiraz feryadını yükseltiyordu. Horasan'a döndükten sonraki bu uzlet ve inziva yıllarında onun ruh hâletini gösteren sert ve sitem dolu bir karşı çıkış ve itiraz söz konusudur. Gazzâlî bu olaylar sırasında Tûs'ta uzlet hayatını sürdürmektedir.

DÖNÜŞ

çıkmayan ölüm düşüncesi şimdi kendisi için bir nebze teselli kaynağıydı. Tûs'taki uzlet ve inziva yıllarda mütevazı bir şekilde, sâde ve özgürce yaşıyordu. Mal ve eşya olarak başkalarına muhtaç olmayacağı düzeydeki imkânlarla yetiniyor, mûridlerinin ve dostlarının getirdiği hiçbir şey kabul etmiyordu.³⁹¹ İlim ve Fî-kîh kendisini, asrın bir çok fakîhi gibi görkem ve haşmet belâsına dûçâr etmemiş olduğu için mutluluk duymaktaydı. Ömrünün geçmiş dönemiyle ilgili hâtıralarını dostlarına anlatırken, başta kendisiyle mal ve mülk elde edilen ilim peşinde olduğunu; ancak Allah'ın, kendi rızası dışında bir amaç peşinde olmasına dilemediğini ve kendisini uzlet ve inzivaya yönelttiğini belirtiyordu.³⁹² Çünkü, Allah rızası dışında bir şey orada yer alamazdı. Bu inziva yalnızlığında muhâliflerin yergi ve eziyetlerine rağmen Ebû Hâmîd bir süre gönlünü diğer endişelerden uzak tutabiliyordu. İhtîsam, makam ve mevkii düşünceleri gönül huzurunu bozmasın diye bunları bir kenara itmişti.

Evlat olarak birkaç kız çocuğu dışında erkek çocuğu yoktu. Ömrünün sonunda onları da düşünüyordu. Bağdat'a dâveti reddettiği ve "veda ve ayrılık"tan bahsettiği mektubunda, bu çocukların için babaîk duygularını ifâde ediyordu. Mektupta belirttiği diğer mazeretlerin yanı sıra, "Şehid sadrâzâm Nizâmü'l-Mülk... beni Bağdad'a çağırıldığı zaman, yalnızdım; sorumluluğunu üstlendiğim eşim ve çocuklarım yoktu. Ancak şimdi onlar var ve bırakmak, kalplerini kırmak asla câiz değil." diyerek bu konudaki gerekçesini de vurguluyordu.³⁹³

Ebû Hâmîd'in son günleri böylece âile ortamında geçti ve onlarla birlikteken hastalandı, yatağa düştü. Ayrıca kardeşi Ahmed'den naklettikleri ve ölüm anıyla ilgili söyledikleri doğruya ve bu sözler eğer orada hazır olanlardan birine dayanıyor ise kar-

391 İbni Asâkîr, Tebyîn, 294.

392 Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Hatîbî, Zehîbî'den naklediyor. Bkz. Zehîbî, Siyeru'n-Nube'lâ', 12/78 b; Krş. Bedevî, Müellefâtu'l-Gazzâlî, 537.

393 Mekâtîbu'l-Gazzâlî, 45

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Sencer'in vezîri Fahru'l-Mülk, Nişâbûr Nizâmiye Medrese-si'nde müderrislik yapması için 499 yılında Gazzâlî'nin Tûs'tan Nişâbur'a gelmesini istedi. Bu tarih, Tûs'taki inziva ve uzlet döneminin sonuna rastlamaktadır. Gazzâlî, Horasan'a döndüğü sıralarda Sencer'in vezîrligine geçen ve babası Nizâmü'l-Mülk gibi kendisine özel bir ilgi ve saygı besleyen bu vezîrle de sert ve azarlayıcı konuşurdu. Sert ve genelde azarlayıcı bir üslup ile nasihatlerde bulunur, kurnazlıkların ve aşırılıkların neticelerinden sakındırıldı. Yer yer, daha yeni bitirdiği *Kimyâ-yı Saâdet* kitabını okumasını tavsiye ederdi.³⁵¹ Fakat Fahru'l-Mülk'ün yeniden medrese-de ders okutmaya dönmesi yönündeki ricası, Gazzâlî için kabulü kolay olmayan bir öneriydi.

Ebû Hâmid, öğretimi bırakaklı ve medrese ehlinin dedikodu ve tartışmalarından kaçaklı on iki yıl olmuştu. Uzun süre uzlet ve inzivadan sonra üstelik içinde olduğu yıllarda derdine derman olarak görmediği, beğenmediği konuları konuşmaya ve tartışmaya yeniden dönebilir miydi? Ebû Hâmid tedâriси terk ettikten yıllar sonra Fahru'l-Mülk ve Sencer, şimdi ısrarla Nişâbûr Nizâmiye-si'nde ders okutmasını istiyorlardı. ısrarlar ve gerekçeler direnmeyi imkânsız kılacek düzeydeydi.³⁵² Dâveti, "*İlim fetret ve güçsüzlüğe uğramıştır.*"³⁵³ ifâdeleriyle gerekçelendirmelerinden, Fahru'l-Mülk'ün zorlaşmasının biraz da Nişâbûr ilim talebelerinin ısrarından kaynaklandığı sonucunu çıkarabiliriz. Ebû Hâmid başta bu dâveti ısrarla reddetti ve ömrünü uzlet ve ibâdetle geçirmek istediğini özür olarak gösterdi. Ancak Fahru'l-Mülk, bunu

351 Mekâtibu'l-Gazzâlî, 27-28

352 El-Munkîz, s. 49

353 Mekâtibu'l-Gazzâlî, 11. Bkz. el-Munkîz. Bu kitapta bu hareketi hayır vesilesi olarak gören sâlihlerin temennilerine deðinilmektedir. Allah'ın, o yüzyılın başında takdir buyuracağı İslâm müceddidinin Gazzâlî olacağına dâir bekentiler de söz konusu edilmektedir. "Her yüz yılın başında dini ihyâ eden biri gelir" tabirinde ihyâ kitabına da bir işaret vardır. El-Munkîz'daki bu tâbirin ekleme olduğu tasavvuru doğru değildir. Hiç şüphesiz Gazzâlî, biraz da bu ümitle Nişâbûr Nizâmiye-si'nde yeniden müderrisliği kabul etti. Bkz. Obermann, Phil. rel. Subj. Ghaz., 24

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

deşi Ahmed'in de o günlerde yanı başında olduğu söylenebilir. Ebû Hâmid Bağdad'ı (Zilkâde, 488) terk ettiği zaman Ahmed, Ni-zâmiye'de onun yerini aldı, eğitim işini sürdürdü ve birkaç ay sonra da (Safer, 489) Ebû Abdullah Taberî, Ahmed'in yerine geçti.³⁹⁴ Ahmed ise kardeşi gibi Bağdad'dan ayrıldı.

Ebû Hâmid'in Horasan'da olduğu o yıllarda Ahmed meşhur bir vâiz idi³⁹⁵ ve vâizler de âdet olduğu üzere sürekli yeni çehre olarak kalmak ve saygınlıklarını bir yerde aşındırmamak için bir şehirden diğerine sürekli sefer halindeydi. Bu sebeple bu dönemde Tûs'a gelmiş olması gereklir veya o dönemde Kazvin, Hemedan ve Bağdad arasında geçen yolculuklarına henüz çıkmamıştır. Her hâlükârda Ahmed'den naklettilerine göre o, şunları söylemişti: "Kardeşim sabah vakti abdest aldı, sabah namazını kıldı ve ardından kefenini istedi. Kefeni getirilince öptü ve gözlerinin önüne kadar kaldırıp: 'İşittim ve itaat ettim' diyerek uzandı, yüzünü kibleye döndü ve güneşin doğumundan önce ruhunu teslim etti."³⁹⁶ Rivâyete göre ölüm döşeğinde iken orada bulunanlardan biri ondan nasihat istedi. Gazzâlî, "İhlastan gâfil olma" dedi. Bu sözü son nefesine kadar tekrarladı.³⁹⁷

Başka bir rivâyette ise deniliyor ki, Gazzâlî hastalığı sırasında ölümün yakın olduğunu anlayınca, bir gün, bütün dostlarını ve yakınlarını yanından uzaklaştırdı ve hiç kimseyi odasında bırakmadı. Ertesi gün yanına geldiklerinde, kibleye doğru yöneldiğini, kefenini giymiş olduğu halde vefât etmiş olduğunu gördüler. Başucunda da bir kâğıt parçası buldular. Kâğıtta bir şiir yazılıydı. Şiirde, dostların ölüme inleyip sizlanmamaları gerektiği ve cesedin sadece bir süre kalınıp sonra terk edilen bir ev gibi telakki edilmesi gerektiği tavsiye ediyordu.³⁹⁸

394 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, 8/181

395 Kâbusnâme, Dr. Yûsuff baskısı, s. 161

396 Subkî, Tabakât, 4/106 İbnü'l-Cevzî'nin es-Sebât inde'l-Memât'ından naklediyor.

Ayrıca, bkz. Aynu İkdu'l-Cemân, 666; Krş. Bedevî, el-Müellefât, 520.

397 el-Muntazam, 9/170

398 İthâfu's-Sâde, 43; Krş. Smith, M., Al-Ghazali, 36-37. Kasidenin ilk beyti şöyledir:

DÖNÜŞ

kabul etmedi ve ibâdet bahanesiyle kendisini Müslümanlara faydalı olmaktan uzak tutamayacağına dâir mesaj gönderdi. Maşrik Meliki (Sencer)'nin isteğini de yansitan Fahrû'l-Mülk'ün açıklaması, Gazzâlîyi üzleti sürdürme kararından vazgeçirdi. Kendi kendine, uzlet ısrarı, hak arayışı ve bâtilden kaçış değil de rahatlık arzusundan kaynaklanıyor olabilir mi diye düşünüyordu? Bu konuda istişâre ettiği dostları da bu dâveti kabul etmeye teşvik ettiler.

Bütün gelişmeler şu düşüncesini güçlendiriyordu; tedrîs (ders okutma), bu yeni asırın başlangıcında Müslümanlığın unutulmuş fâriza ve sünnetlerini Nişâbur'da yeniden ihyâ fırsatını kendisine verecekti. Kendisi için oluşan bu fırsatı kaçırmaması gerekiirdi. *Fezâilu'l-Enâm* adlı eserde nakledildiğine göre, o sırada bütün dostları bu gidişi hayır ve iyiliğin başlangıcı, ilim ve şeriatın yeniden ihyâsına sebep olacak bir hareket olarak görüyordular.³⁵⁴ Kendisi de daha sonraları dostlarına, bu dâvet ve ısrar karşısında hakka dâvet fırsatını kullanmamayı ve ilim talep edenleri; bu imkândan mahrum bırakmayı câiz görmediğini söylemişti.³⁵⁵ İman ve hakikate dâir alanda kendisi yakîne (kesin bilgi) ulaşmıştı; artık diğerlerini yanlışlıklar içerisinde bırakmamaya çalışma gereği ortaya çıkmıştı. Dostları ona "asırınlarındaki müceddid" gözüyle bakarken acaba o, bütün bu istek ve bekâltileri görmezlikten gelebilir miydi? Keza, Bâtinîler'in Horasan'da eylemlere giriştiği, bir yıl önce Horasanlı hacıları Rey yolunda katliâma uğrattıkları bir ortamda uzlette ısrar etmeyi belki de rahatlık arayışında ve sorumluluktan kaçmada ısrar olarak görüyordu Gazzâlî.³⁵⁶

Neticede, vezîr ve padişahın huzuruna gitmeden ve eski ün, şan ve mevki arzularından hemen hemen tamamen kurtulmuş olarak 499 yılı Zilkâde ayında Nişâbur Nizâmiyesi'ne doğru yola çıktı. Gazzâlî için Nişabur Nizâmiyesi'ne dönüş, üstâdi İmâmu'l-

354 Mekâtîbu'l-Gazzâlî, 11

355 Subkî, Tabakât, 4/109

356 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 8/228

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Harameyn'in hâtırası ile birlikte eski dönemin yeniden canlanması anlamına geliyordu. Gazzâlî'nin zikrinde, o eski günlerin anılarından en canlı olanı Üstad'ın son günlerinde kelâmdan bîzâr halé gelmesi idi. Nizâmiye de İmâmu'l-Harameyn'in dönemindeki gibi artık Kelâm ehlinin tartışma ve münâzara merkezi değildi. Ebû Muhammed Semerkandî'nin hadis dersleri düzenlediği ve yıllarca her gün öğle namazından ikindiye kadar hadis dikte ettiirdiği Nizâmiye'de son yıllarda talebeler arasında kelâmcıların tartışmalarına fazla ilgi gösterilmiyordu.³⁵⁷ Gazzâlî de artık İmâmu'l-Harameyn döneminin münâzaralarına ve medrese ehlinin "neden ve niçin"lerine dönmek arzusunu taşımıyordu.

Gazzâlî hatta medreseye yeniden dönüşüne de inanamıyordu! Medreseye dönüş nasıl olabilirdi? Ömrünün en kahramanca hâsi lası medreseden kaçış olan birisi, on iki yıldan sonra yeniden medresedeydi! Onu medreseye getiren sebebin eskiden medreseden kaçışa zorlayan sebebin aynısı olduğu doğruydu; ama bu kez medresede kendisini yabancı hissediyor, dünyalık peşindeki fakihlerden duyduğu nefreti gizlemiyor ve onları kendisine karşı öfkelendirmekten kaçınılmıyordu.

Çoğu, Ebû Hâmid'i, İmâmu'l-Harameyn dönemindeki talebelik yıllarından tanıyan Nişâbûr fakihleri, ondaki değişime inanamıyorlardı. Onun yeni derslerindeki renk ve tonlar, İmâmu'l-Harameyn dönemininden tamamen farklıydı. Genç talebelerin Ebû Hâmid'in derslerine gösterdiği ilgi ve istek o kadar yoğun oldu ki Nişâbûr'un bazı ustadlarının öfke ve kıskançlığına yol açmaması mümkün değildi.

Ebû Hâmid'in Nişâbûr'a gelişinin üzerinden henüz üç ay geçmeden Vezîr Fahru'l-Mülk, 500 yılının Aşûra (10 Muharrem) günü aynı şehirde bir Bâtinî tarafından öldürdü.³⁵⁸ Onu Ebû Hâmid'in gerçek hâmisi ve dayanağı olarak gören Nişâbûr fakihleri, bu olaydan sonra, ortamı rakibe eziyet için müsait gördüler.

357 Kitâbu's-Siyâk, "Tevârîh-i Nişâbur" 7

358 Târih-i Devlet-i Âli Selçuk, 243; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 8/237, el-Muntazam, 9/149

DÖNÜŞ

Eğer bu rivâyet de doğru ise kefen istemesini ve can vermesini gören tek kişi kardeşi Ahmed'dir. Bununla birlikte rivâyette kuşkulu bir nokta var. Hayatı boyunca derin bir şairlik yeteneği olmasına rağmen şire ve şairlige fazla ilgi göstermeyen Ebû Hâmid'in ömrünün son anında şiir düşünmüş olması biraz zor gözükmeyecektir. Şiir zühd ve takva ehlinin asla rağbet etmedikleri bir şeydi.

Ölümün kiş mevsiminin başlangıcında kısa bir hastalıktan sonra gerçekleştiği anlaşılıyor. Bu mevsim, soğuk algınlıklarının ve türlü hastalıkların başladığı günlerdir. Hicrî 505. yılının Cemâziye-lâhir ayının on dördü, pazartesi günü ruhunu teslim etti. O sırada Tûs'ta kiş mevsimi başlamıştı ve milâdî 1111 yılının aralık ayının on sekizinde Tûs'un Taberân semtinde toprağa verdiler. Elli beş yıl önce, doğumu ile Tûslu bir iplikçinin evine neşe kattığı aynı yerde..

Hamdullah Mestûfî ve Subkî zamanına kadar onun kabri Taberân'da Tûs'un doğu kesiminde belirdindi ve Fadlullah Ruzbehân da Safevîler'in doğusu döneminde mezarnı terkedilmiş, yıkık ve virân halde görmüştü. Elbette, Yezîd'in ve Muâviye'nin lânetlenmesini ve hatta ilk üç halifeyi lânetlemeyi kendileri açısından bir gereklilik sayan, bundan dolayı da "hak olmayan mezhep" diye nitelendirilenlerin yönetimi altında, verdiği bir fetvâ ile Yezîd'in lânetlenmesini câiz görmeyen birisinin kabrinin viran olmaktan başka bir kaderi olamazdı.³⁹⁹

Fakat, hayatı ölümle sona ermeyen ve ölümden sonra da asır-

"Beni ölü olarak gören kardeşlerime de ki, beni ağlattılar ve bana hüzen bırakırlar."

Kaside 27 beyitten oluşuyor. Abdulgâñ en-Nablusî de kasideye bir şerh yazmış ve bu şerh "el-Kevkebu'l-Mütelâlî bi-Şerhi Kasîdeti'l-Gazzâlî" adını taşımaktadır.

Bu şerhte rivâyet biraz farklı anlatılıyor. Bkz. Bedevî, Müellefât, 434-436.

399 Günümüzde, Gazzâlî'nin kabrinin bulunduğu yer olarak bilinen nokta hakkında bkz. Dr. İsâ Siddîk, Arâmgâhı Gazzâlî, Encümen-i Âsâr-ı Millî Yayınları, Tahran 1347 hicrî-şemsî; Krş. Abdulhamid Mevlevî'nin "Hâruniye" hakkındaki makalesi, İlâhiyat ve Maarif-i İslâmî Dergisi, Meşhed, sonbahar ve kiş sayısı, 1352 hicrî-şemsî.

DÖNÜŞ

İmâmu'l-Harameyn döneminden beri kelâm ve münâzâralara ilgi duyan ve daha sonra tedrîci olarak hadis ilmine eğilim göstermiş olanlar için, Ebû Hâmid'in dersleri, medrese atmosferinde, tamamen garip gelen yeni bir terkip, tarz ve biçim oluşturuyordu. Gazzâlî bütün bu derslerinde fakihlerin ilmini, dünyevî makam ve mal elde etmenin bir aracı şeklinde gösteriyor ve gerçek imânın, bu mesele ve mevzûların çok ötesinde bir olgu olduğunu öne sürüyordu. Gazzâlî, İmâmu'l-Harameyn dönemi öğretim minden içerik itibariyle bu yeni öğretim anlayışına kadar uzun ve çetin bir yol katetmişti. Kendisi, yaşadığı serüveni, aynı dönemde bir çeşit itirafname olan "el-Munkîz min ed-Dalâl" adlı eserinde ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Ama "İhyâ" ruhunu taşıyan bu yeni öğretisi, özellikle "Mişkâtu'l-Envâr" adlı risâlesinde kendine özgü bir şekilde yansındı. Bu kitap, Nişâbûr'un ilim çevrelerinde yeni bir heyecan uyandırdı ve Ebû Hâmid'e karşı yaygara koparmak ve yeniden "medreseden kaçış" a zorlamak için muhâliflerin eline bir fırsat vermiş oldu.

Ebû Hâmid'in fikriyâtında bir çeşit mânevî işrâk (keşif ve zuhur: aydınlanma) sergileyen bu risâle, onun öğretim alanındaki düşünsel ve kelam sistematığını, çağdaşlarının anlama ve idrâk sınırlarının dışına taşırıyordu. Bu öğretide var olan işrâk (illuminate), Gazzâlî'nin zihninin, kelâmdan tasavwufa ve burhan (kanıt) alanından keşfe doğru dönüşümünü gösteriyor. Bununla birlikte, onun, akıl ve Kur'ân verileriyle, üstün derecelerin meleküt âlemi ve ilk nûr (nûru'l-evvel) diye tanımladığı "nûr" alanındaki sözleri, her ne kadar işrâkîlik renklerini taşısa da tamamen felsefî işrâk anlayışını ortaya koymuyor. Daha çok, Gazzâlî'nin kendine özgü meşrebini ortaya koymaktadır. Bu da irfân ehlinin öğretileri ile Kur'ân tarzı arasında bir birleştirme, toplamadır. Ayrıca Gazzâlî'nin muhâlifleri onun sözlerini, düâlizme benzetip eleştiriyorlardı; ama Gazzâlî'nin nûr ve zulmet (karanlık) tasavvuru, senevîye (düâlizm) tasavvuruna asla benzememektedir. Çünkü, düâlistler, nûr ve zulmeti karşıt eşit iki asıl (cevher) sayıyorlardı.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

larda öveni ve eleştireni çok olan bir şahsiyet topraktan kabre sıgar mı? Çağlar boyu, yeni fikirlerin doğmasına ve onun düşünce tarzına mutâbık olanlar bir yana, hatta fikriyâtına uygun olmayan felsefelerin oluşumuna da etki eden bir kişi, mezaryla sınırlanabilir mi? Onun hayatı, sıradan ve sade halk arasında başlayan ve sıradan halk arasında sona eren, hakikat peşinde bir araştırmacıdır.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Halbuki Gazzâlî nûru varlık (cevher) olarak görüyordu, zulmeti (karanlık) ise öz olmayan, yokluk olarak görüyordu. Her halükârda, bu risâlede Yeni Eflâtunculuk felsefesinin belirtileri olsa da İslâmî fikir tarzına dayanan biçim taşıyordu. Gazzâlî'nin genel düşüncesinin bu tür felsefî fikirlerle zıtlık içinde olmasından yola çıķılarak bu kitabın Gazzâlî'ye âit olmasından şüphe edilemez.³⁵⁹ Ayrıca bu risâlede zulmet ve nûr perdelerine (hicab) dâir söylenenler ve hakikate ulaşma alanında önünde perde olanların bu durumunun, maddî hayatın tutkularına bulaşmak veya akıl yürütme içinde gark olmaktan kaynaklanabileceğinin belirtilmesi, Gazzâlî'nin kendi asrındaki hakikati aramakla birlikte, kimileri fâkihler gibi makama ve mala esir olan ve kimileri de felsefeciler gibi kendi zayıf düşünce ve aklî delillerine dayanarak hakikati idrak etmeye yaya kalmış olanların bakış açısını da göstermektedir. Keza bu düşünce hem İhyâ'da vardır ve hem de daha sâde ifâdelerle bazı mektuplarında yansımıştır. Bu durumda, bu mânevîyâta dâir ve işrâkî inceliklerle dolu bu eserin Ebû Hâmid'e âit olmasından nasıl şüphe edilir?

359 Kitabın Gazzâlî'ye âidiyeti konusunda şüphe ifâdesi biraz mübalağalı. Risâlenin birinci bölümü Yeni-Eflâtunculuk ekolünün renklerini taşısa da Wensinck'in belirttiği türden tamamen Platon'dan alınmış veya iktibas edilmiş değildir. Bkz. Cf. Van A. J., Wensinck, Semietische Studien uit Natalenschap, Leiden 1941, p.p. 193-212. Bu alanda Gazzâlî'nin daha çok İskenderiye bilginlerine değil, Fârâbî ve İhvânî's-Safâ gibi İslâm filozoflarına borçlu olması gereklidir. Kitabın yetmiş hicabdan söz edilen son bölümünü kitaba başkalarının eklediği, Montgomery Watt, W. tarafından iddia edilmiştir. Ebû'l-A'lâ Affîfî'nin Mişkâtu'l-Envâr'ın önsözünde gösterdiği gibi bu görüşlerin benzerine İhyâ'da rastlamak mümkündür. Bkz. İhyâ, 3. kitabın son bölümü. Ayrıca, risâlede yer alan ve Gazzâlî'ye ait olması konusunda kuşkuya sebep olan te'vîci üslup da iddia edildiği derecede Gazzâlî'nin düşünce tarzına aykırı değildir. Çünkü, Gazzâlî'nin tevili Bâtinîlik boyutlarını taşıtmıyor. Onların aksine Gazzâlî, te'vîli, açık hükümden kaçınma izni olarak görmüyordu. Kitabın Ramazan 509 tarihli bir nûshası, İstanbul Şehid Ali Kütüphane-si'nde 1712 numarada kayıtlıdır. Tahrir tarihinin Gazzâlî'nin vefat tarihine yakın olması, risâlenin Gazzâlî'ye ait olması alanında ileri sürülen kuşkuları geçersiz kılmaktadır.



X. BÖLÜM

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

Halk üzerinde var olan etkilerini ölümün de durduramadığı, ölmüşünden asırlar sonraya kadar fikirlerinin ve eserlerinin etkinliğinin sürdüğü bir kimse hakkında yargıda bulunmak araştırmacıda azami dikkat ve ihtiyat isteyen bir iştir. Bu konuda aceleyle yargıda bulunanların çoğu aynı sebeple ölçüsüzce laf etmişler, tanımsızın peşin hükmü vermişlerdir. Bazı fakihlerin, içinde yer alan felseffî tonlardan dolayı Gazzâlî'nin fikirlerinden hoşlanmadıkları ve bu fikirleri kabul edilemez fikirler olarak tanıttıkları doğrudur; ama aynı renk ve tonlar, felsefecilerin de onun fikirlerinin felsefe karşıtı renginden kuşku duymalarına, felsefe ile mücadelenin samimiyetinden şüphe etmelerine sebep oldu. Felsefecilerin düşüncelerini çürütmeye çalışmakta o kadar ısrar eden birisini, Orta Çağ Avrupasının bir İslâm filozofu olarak ve İbn Sînâ ve İbn Rûşd ile aynı kategoride görmesi, o dönemde Avrupa'nın onun bütün eserleri arasında sadece bir kitabı tanımlarından kaynaklıyor. Bu kitap Gazzâlî'nin felsefecilerin amaçlarını açıklamak için yazdığı ve "Tehâfutu'l-Felâsife"ye bir giriş konumunda olan "Makâsidu'l-Felâsife"dir. Ancak Tehâfut'ten habersiz olan Orta Çağ, Makâsid'in yazarını bir "filozof" dışında başka bir şeyle nasıl tanımlayabilirdi?

Keza bu felsefe karşıtı filozofun skolastik düşünce (hikmet)

DÖNÜŞ

Fakat, bu yeni derslerinin içeriği ile asrin diğer ustadlarının sözleri arasında var olan bâriz farklılık, Gazzâlîyi, o ustadların elinde yetişenler arasında kendi öğretisi için münâsip bir anlayış bulamama gibi bir durumla yüz yüze getirdi. Bu risâlenin işrâk boyutu,aslında Gazzâlî'nin bu dönemdeki öğretim müfredâtını Bağdat dönemi müfredâtından ayıriyor ve Nişâbûr'daki derslerine farklı bir renk veriyordu. Bu durumun, Nişâbûr fakihleri ve onların yetiştirdikleri tarafından geliştirilen her türlü komplot ve tahrîkleri beraberinde getirmesi doğaldı. Ve **Fedâilu'l-Enâm** adlı eserde bu konuya ilgili söylenenler, ayrıntılarında mübâlağa ve hata barındırsa da çoğunun doğru olduğu söylenebilir. Bu rivâ-yete göre, Gazzâlî'nin **Mîskâtu'l-Envâr**'daki bazı sözleri de Nizâmiye'ye döndüğü yıllarda büyük gürültülere yol açtı.³⁶⁰ Bu da risâlenin Gazzâlî'ye ait olmasının sıhhatini daha da güçlendirmektedir.

Nişâbûr'daki medrese hocalığı döneminde Gazzâlî karşısında oluşan muhâlefet ve gürültü patırtılar, görünürde her şeyden önce **Mîskâtu'l-Envâr** konusundaki bir görüşme ile başladı. **Fedâilu'l-Enâm**'da belirtildiğine göre, **Nâsihatu'l-Mülâk**'un bir nüshasının arkasına kendi el yazısı ile yazdığı bir notta yazılanlar, bu kavga ve gürültünün hikâyesini ifâde etmektedir ve eğer bu not, ekleme ve eksiltme olmaksızın tamamen Gazzâlî'ye aitse fakihlerin bu mâceradaki tahrîklerinin önündeki perdeyi de güzel bir şekilde aralamaktadır. Söz konusu nota göre, Gazzâlî'nin Nişâbûr'daki öğretimi ilgi gördüğü için, çekemeyenler düşmanlığa ve komploya başvurdu. Gazzâlî'nin o sırada, te'liflerini daha yeni bitirdiği **Mîskâtu'l-Envâr**'ın ve **el-Munkîz**'ın birer nüshasını kendisine getirdiler. O dönemde âdet olduğu üzere kitabı nakletme, alıntı ve rivâyet iznini (icâzet) arkasına yazmasını istediler. O dönemde bu tür izinler, özellikle hadis ihtivâ eden kitaplar konusunda yaygın bir uygulamaydı ve amaç, hadîs metinlerini tahriften korumak, yalan yanlış ve uydurma sözlerin Peygamber

³⁶⁰ Fedâilu'l-Enâm, 11

Üzerinde önemli etkileri oldu. Bu cümleden Duns Scotus'un bazı görüşleri ile Gazzâlî'nin el-İktisâd'daki birtakım fikirleri arasında varolan benzerlikler, onun Avrupa medrese ehlinin felsefesi üzerindeki etkisini göstermektedir. Diğer bir belirti de, Gazzâlî'nin bazı öğretileri ile Nicolas d'Autrecourt'tan nakledilen görüşler arasındaki ilginç benzerlikler olabilir. Bu benzerlikler onun, Orta Çağ Avrupa felsefî gelişmelerine nüfûzuna ve hatta Yeni Çağ Avrupa felsefesine etkisine kesinlik kazandıracak kadar ileri düzeydedir.⁴⁰⁰

İslâm dünyasında, Gazzâlî'yi eleştirme alanında belki de hiçbir kesim felsefeciler kadar makul bir dikkat ve ihtimam göstermedi. Keza, Gazzâlî'nin muhâliflerinden bahsedildiğinde hatırlanan ilk güçlü isim bir filozofun ismidir: Gazzâlî'nin vefâtından on beş yıl sonra Kurtuba'da dünyaya gelen ve yine Gazzâlî'nin vefatından doksan yıl sonra vefât eden İbn Rûşd, Mâlikî bir fakih ve kadı olmasına rağmen Aristo'nun felsefesini açıkladı, şerhler yazdı. Şerhinde her ne kadar birçok defa Fârâbî ve İbni Sînâ'ya eleştiri yönelttiyse de, Aristo'yu savunma alanında daha çok Gazzâlî'ye saldırmayı gerekli ve kaçınılmaz gördü.

İbn Rûşd (520-595) sadece Gazzâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'si-ne karşı "Tehâfutu't-Tehâfüt" adlı eseri yazmakla kalmadı, diğer eserlerinde de eleştiriler yöneltti. Örneğin "*Faslu'l-Makâl*" ve "*el-Keşf an Menâhicu'l-Edille*" adlı kitaplarında genellikle kinâ-yeli veya açık bir dille Gazzâlî'yi değişken, rengârenk, temelsiz ve deriniksiz diye tanımladı. Bir yerde, Gazzâlîyi, "Onun bilgisi meseleyi anlamaya yeterli değil" şeklinde yermekte ve başka bir yerde, sürekli felsefecilere muhâlif olmaktan dem vurmakla beraber birçok görüşünün onlarla aynı olmasına itham etmekte-

⁴⁰⁰ el-İktisâd kitabının, Duns Scotus üzerinde muhtemel etkileri için bkz. Gardet-Anawati, *Introduction*, 208-209. Orta Çağ düşünürleri üzerinde etki bırakan Nicolas d'Autrecourt'un öğretisi için bkz. Gilson, E., *La Philosophie de Moyen Age*, 665-673. Gazzâlî'nin Nicolas d'Autrecourt düşüncesine muhtemel etkileri için bkz. Van den Berg., S., *Tahafut Al-Tahafut*, I/XXX

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

(s.a.v)'e isnadının önüne geçmek, râvi veya tasnif edenlerin hatalarının belirlenebilmesini sağlamaktı.

Ancak, kitap tasnifçisinin hüsnü zanni veya diğer sebepler bazen bu alanda aşırılıkların oluşmasına yol açıyordu. Zira, yer yer çocuklara, mümeyyiz olmayan kişilere ve muayyen olmayan şahıslara, örneğin: "Bütün Müslümanlar derler ki..." gibi genel ifâdelerle rivâyet ve alıntı yapma izni (icâzet) verilmiş oluyordu. Üstelik bu tür nakiller belli bir kitap konusunda değil, işittikleri, duydukları her şey konusunda yapılıyordu. Takva sahibi olanların bu konuda çok dikkat gösterdikleri bir gerçeği; ama Hadîs ve rivâyetlerle ilgili olmayanlarda daha az ihtiyat ve dikkat edilmekteydi. Bu konuda da nûshaları getiren kişiler veya getiriş tarzları eğer Ebû Hâmid'de kuşku ve sûizan oluşturmamışsa, tereddüt etmeksiz veya cüz'î bir incelemeyle "izni" kitapların arkasına yazıverirdi. Benzeri izinleri diğer kitapları için vermişti ve izin isteyen hakkında nâdiren kuşkuya kapılmıştı. Ama bu defa kuşku duydu ve nûshaları okuyunca üzerinde oynadıklarını ve başka şeyler eklediklerini gördü. Ekledikleri sözleri, kavga sebebi ve küfür lâfızları türündendi. Gazzâlî'nin bu namertçe hileden duyduğu tedirginlik ve öfke büyük olmalı. Çünkü bu kızgınlık, Horasan reisini bu hilekârı hapse atmaya ve hatta Nişabur'dan surmeye mecbur bırakacak kadar ileri düzeydi. Ancak mesele burada bitmemiştir; zira Gazzâlî'nin kötüüğünü isteyenler, bu komplonun içindeydi. Bu hilekârin olayı, Meliku'l-İslâm'ın (Maşrik Meliki) sarayına şikâyet noktasına vardırıldı. Tam bu sırada "**Menhûl**" adlı kitap gündeme getirildi. Gazzâlî'nin karıtları, bu kitapta Ebû Hanîfe'yi yeren ifâdeleri, düzenbazlıkla üzerine ekledikleriyle birlikte gündeme getirerek diğer Selçuklular gibi Haneffî mezhebine mensup olan Sencer'i Gazzâlî aleyhine kıskırttılar.³⁶¹ Bu kıskırtmaların baş gösterdiği günlerde, Vezîr Fahrû'l-Mülk öldürülüştü. Kâtil sorulama sırasında saraya yakın kişileri ve önemli konuma sahip olan bazı şahısları, kendisiyle işbirliği yapmakla it-

361 A. g. e., s. 12

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

dir. Yine bir yerde onu cehâlet ve şirretlikle suçlamakta ve felsefecilerin özellikle mantığın tecdîn ve tertibi alanındaki hakkını bile bile görmezlikten gelmemeliydi diye serzenişte bulunmaktadır.

Faslu'l-Makâl'da diyor ki, Gazzâlî "Faysalu't-Tefrika" da Kur'ân âyetlerini te'vîl alanında diğer âlimlerin görüşlerine ters sözler söyleyen kimselerin tekfîr edilemeyeceğini belirtiyor ve buna rağmen, İslâm felsefecilerinden ikisini âlemin kadîm (başlangıçsız) oluşu, cüz'iyâtı bilme ve bedenin yeniden dirilişi konularında kendilerine atfettiği düşüncelerden dolayı tekfîr etmektedir. Üstelik onların bu görüşlerinin yorumlanması durumunda kabullenilebilir olması da mümkün. Ayrıca Gazzâlî, bu görüşleri onlara atfederken hata etmiştir ve onların sözü, Ebû Hâmid'in anladığı tekfîre lâyık gördüğü anlamda da değildir.⁴⁰¹

İbni Rûşd ayrıca Tehâfutu't-Tehâfut'ün son bölümünde eleştirel bir dille şunları belirtiyor: Gazzâlî, felsefecilerin bedenlerin haşr olunacağını inkâr ettiklerini zannetmiştir ki bu doğru değildir. Üstelik hukemâ (bilginler), bu gibi dinî konularda, iyi işlere daha fazla teşvik sebebi olan unsurları daha az teşvik unsuru olanlara üstün görmüşlerdir. Keza, bedenin dirilişine inanma, halkın rûhî (mânevî) dirilişe inanmaktan daha çok takvaya ve iyiliğe yöneltici olduğu için daha fazla uygun görmüşlerdir. Ayrıca, felsefecilere göre Allah, cüz'iyâtı âlim değildir, şeklindeki Gazzâlî iddiası da bilginlerin (hukemâ) sözü değildir. Onların âlemin kadîm oluşuna dair sözleri de -ki Gazzâlî onları bundan dolayı kâfir saymıştır- Gazzâlî'nin zannettiği anlamda gelmemektedir.⁴⁰²

İbni Rûşd, Gazzâlî'nin kelâmını eleştirirken: "O bir yerde rûhî dirilişi reddediyor ve Müslümanlardan hiç kimse buna inanmıyor, diyor. Başka bir yerde sûfîlerin rûhî (ruhanî) meada inandıklarını söylüyor ve kendisi de bu inancı câiz görüyor." demektedir. Gazzâlî'ye çelişkili düşüncelere sahip olma ve samimi-

401 Faslu'l-Makâl, 10-17 ve 20-22, L. Gauthier basımı.

402 Tehâfutu'l-Felâsife, 586-588

DÖNÜŞ

ham etmeye çalıştığı ve bu hilesinde de biraz başarılı olduğu için,³⁶² Sencer'in dehşet içindeki saray çevresinde, suçsuz günahsız kişiler aleyhine komplot ve kışkırtmalara müsait bir atmosfer oluştu.

Gazzâlî'ye attıkları iftiralardan biri, onun ilhad (dinden çıkışma) içinde bulunduğu ve felsefecilerin fikirlerine sahip olduğu şeklindeydi. Kendisinin Nûr Sûresi âyetlerini, nûra ve insan ile Allah arasındaki hicaba dâir hadisleri tefsir etmek için söylediği nûranı ve zûlmânî hicaplar ile ilgili sözlerini, onu Mecûsî olmakla suçlamak için bir vesile olarak kullandılar. Ayrıca, İmam Mâlik ve Ba-killânîyi yermekle ve eleştirmekle itham ettiler. Gazzâlî'nin derslerine her ne şekilde olursa olsun son verdirmek isteyen fitneci-ler, kötülemede o kadar ileri gittiler ki, Sencer, onun hakkında kuşkuya düştü ve önu saraya çağrırdı. Ama, müderrişliği kabul ettiği sırada bile Sencer'in huzuruna gitmekten imtina eden ve bu kez kendisine karşı incitme ve hakaret ihtimali de görülmekte olan Gazzâlî, elbette bu gidişe razı olamazdı. Bundan dolayı oraya gitmemek için edep dâiresinde mazur görülmemesini istedi. Bununla birlikte, tahrikler ve komplolardan dolayı kendisi için güvenli bir ortam olmayan Nişâbûr'u terk etti, Tûs'a ve Meşhed-i Rızâ'ya yöneldi. Tûs'tan Maşrik Meliki'ne (Sencer) bir de mektup gönderdi. Mektupta, sadece, Sencer'i değil, "çok zulüm gören" "sürüleri soğuk ve susuzluktan kırılan" ve "aç ve susuz ev halkıyla" çaresiz kalmış olan³⁶³ Tûs halkını da adâletsiz davranışla suçladı. Bununla da kalmadı, ordugâha gitme konusunda da umursamaz ve feikalâde zâhidâne bir dille özür ileri sundu. Beytu'l-Mukaddes yolculuğu esnasında, Halîl (a.s)'ın huzurunda, bundan böyle hiçbir sultanın huzuruna gitmemeye, verdiklerini almama ve taassupta bulunmama konusunda ahdettığını belirterek ordugâha gitmemesi hususunda kendisini mazur görmesini, Allah'a verdiği ahdi çiğnemeye zorlamamasını Sencer'den istedî.³⁶⁴

362 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 8/237

363 Mekâtîbu'l-Gazzâlî, 4

364 A. g. e., 5-6

yetten yoksun olma ithamını, Endülüslü diğer bir filozof olan İbni Tufeyl de yöneltmektedir. İbni Rüşd'ün çağdaşı olan İbni Tufeyl, Orta Çağ felsefesinde irfân ve Yeni Eflâtunculuk akımının belli başlı düşünce özelliklerini taşımakta ve Avrupa edebiyatında J. J. Rousseau ve Daniel Defoe'nun öncüsü sayılmaktadır. Felsefi romanı *Hayy bin Yekzan* adlı eserinde diyor ki: "Gazzâlî genel halk kitlesine yönelik kitap yazdığı için maslahat gereği bir konuyu bir yerde üzerinde konuşulmaz olarak göstermiş ve başka yerde meseleyi izah etmiştir. Ayrıca bazen bir konuyu bir kitabında olumlu görüyor ve başka bir kitabında aynı fikri yanlış buluyor; bir şeyi bir yerde küfür, başka bir yerde câiz söylüyor. Keza, *Tehâfutu'l-Felâsife*'de bedenin meadını inkâr ettiklerini zannettiği bilginlerin sözlerini küfür söylüyor; ama *Mîzânu'l-Amel* kitabında aynı düşünceyi sûfilere âit söylüyor ve yine *el-Munkîz min ed-Dalâl*'da sûfilerle bütün görüşler alanında hemfikir olduğunu açıkça itiraf ediyor."⁴⁰³ İbni Rüşd'ün aksine ustası İbni Tufeyl aynı zamanda Gazzâlî'nin büyülüüğünü itiraf ediyor, mükâşefeye dâir eserlerini görmemiş olmaktan dolayı hayiflanıyordu. Burada önemli nokta şudur: İbni Rüşd ve İbni Tufeyl gibilerinin Gazzâlî'nin sözlerinde gördükleri çelişkiler ve birbirine karşı olarak gördükleri hususlar, Gazzâlî'nın fikrî değişiminden kaynaklanıyor. Bunlar bu fikrî devinim ve değişimi ya göz önüne almamışlar ya da gereğince önemli saymamışlardır.

İlgincen durum ise Gazzâlî felsefecilerle uyuşmanın mümkün olmadığı bir çekişme içindedir; ama buna rağmen bir grup fakih onu felsefecilerle hemfikir olmakla itham edip ağır bir şekilde eleştiriyor. Özellikle Horasan'da Şafiîler ve Eş'arîler Gazzâlîyi huccetüllâm, imam ve ustad olarak överken ve onu fakihlerin imamı, ümmetin rabbânî imamı, mûrşîd imam diye anarlarken, Horasan ve diğer bölgelerdeki Hanefîler ise İmâm-ı Âzâm hakkındaki yergilerinden dolayı onu eleştiriyorlardı.

403 Hayy ibn Yekzân, bkz. Zinde Bidâr, Feruzânfer tercumesi, s. 33-37

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

Gazzâlî'nin eserleri ve özellikle *İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn*'in yaygın bir ün kazandığı İslâm dünyasının batı bölgelerinde felsefeciler, onu felsefe ehlini asılsızca, boşu boşuna töhmet altında bırakmakla suçluyorlar ve felsefeciler Şeriat'tan ayrılmayı câiz görmedikleri halde felsefecileri bununla suçlarken kendisinin Şeriat'ın zâhirinden koptuğunu belirtiyorlardı. Fakat aynı bölgedeki Mâlikî fakihler de Gazzâlî'ye, niye felsefecilerin düşüncelerine dayanıyor diye saldırıyorlardı. Her iki grubu da Gazzâlî'yi eleştirmeye ve ona kızmaya yöneltlen faktör, aslında Gazzâlî'nin fikri değişimi idi. Bu değişim hem felsefecilerin rûhuna uymuyordu ve hem de doğudaki ve batıdaki fakihlerin düşünce tarzına.

Gazzâlî'nin düşüncelerini red alanında felsefeciler her yerde diğer karşıtlarından daha ateşli idiler. Şehrezûrî "Ravzatu'l-Ervâh" adlı eserinde Gazzâlî'nin Yunan felsefesine reddiye olarak *Tehâfut*'ünde yazdıklarını, İskenderiyeli filozof Yahyâ en-Nahvî'nin görüşlerinden alıntı diye tanımladı. İbn Rüşd ise Gazzâlî'nin felsefecilere yönelttiği eleştirilere karşı *Tehâfutu't-Tehâfut*'u sert ve acımasız bir dille kaleme aldı. Gazzâlî'ye muhâlif olanların ona karşı yazdıkları arasında hiçbir belki de İbni Rüşd'ün bu risâlesi kadar güçlü ve etkili olmadı; ama İbni Rüşd'ün ifâde tarzı felsefî olmaktan çok kelâmcıların üslubunu taşıyordu ve taassup yönü ağırlıktaydı.

Aslında akaid ve düşünceler konusunda Gazzâlî ile mücâdeleye kalkışanların çoğu mutaassip bir yaklaşım içindeydi. Bu da onların silahını işlemeye hale getirmektedir. Gazzâlî'nin hatta aynı meşrepten olanlarca aynı taassupla eleştirilere maruz kalması, işin ilginç tarafıdır. İbnu's-Salâh Şehrezurî (577-643) kendisi de Şâfiî olmasına rağmen, "Niçin mantığı bütün ilimlerin mukaddimesi saymaktadır ve el-Mustâsfâ'nın girişinde, mantık bilgisinden yoksun olanların ilmini niçin itimada şâyân saymamaktadır?" şeklinde eleştiriyyordu. Kendisi de tipki Gazzâlî gibi Eş'arî olan Mâlikî fakihlerinden Ebû Abdullah Mâzerî (536) tam bir Eş'arî gibi davranışmadığı ve Eş'arî'nin bazı görüşlerine itiraz etti-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Nişâbûr fakihleri onunla tartışmaya girişmek için Ordugâh'ta toplanmış,aslında onun kesinlikle onlarla münâzara etmekten kaçınacağını bildikleri halde, Gazzâlî ile münâzaraya girişmeye hazır olduklarını ilan ederek şöhret peşinde olduklarını ortaya koymuşlardı. Bu yüzden Gazzâlî, Ordugâh'a gitmek istemedi. Bu arada, Gazzâlî'nin müridleri ve yetiştirdiği talebelerinden bir grup Tûs fakihî, Ordugâh'a gitti ve Üstâd'ın görüşlerini savunmanın öğrencilerinin görevi olduğunu, kendilerinin buna hazır bulunuklarını, bu yüzden Üstâd'ın gelmesine gerek olmadığını, eğer iddia sahipleri kendilerinin üstesinden gelirlerse, o zaman Üstâd ile münâzaradan dem vurmaya hakları olacağını söylediler. Ordugâh o sıra da Tûs yakınlarındaki Turûğ mintikasında idi ve Fahrû'l-Mülk'ün öldürülmesinden sonra yetkiler, vekili Muînu'l-Mülk Beyhakî'nin (Muîn Sâbit) elindeydi. Muhâliflerin gürültü patırtıları da Ordugâh'ta giderek artıyordu ve ısrarla Sencer'den Ebû Hâmîd'i gelmeye zorlamasını istiyorlardı. Gelmesi gerektiğini ve Sultan'ın huzurunda kendi sözleri ile bu muhâliflerin ona yakıştırdıkları söz ve ithamları izah etmesi gerektiğini söylüyorlardı. Sencer, getirilmesi için kesin ferman vermek zorunda kaldı ve Gazzâlî tam bir zorlama ile Ordugâh'a gitti. Ordugâh'ta, Muîn Sâbit ve Sultan Sencer onu saygı ve hürmetle karşıladılar; Sultan, önünde ayağa kalktı, gereken ilgi ve saygı gösterdi.

Gazzâlî'nin bu görüşmede Sultan'a hitaben söylediklerinin metni **Fedâili'l-Enâm**'da yer alıyor; ama büyük bir ihtimalle üzerinde oynamış.³⁶⁵ Bununla birlikte, Gazzâlî'nin zamanın padişahına hitâben yaptığı konuşmada kullandığı ârifâne, muhteşem, eğilip bükülmeden ve yaranmadan uzak ifâde tarzi, metinde açıkça görülmektedir. Gazzâlî, bu konuşmada, dünya mülkünün kalıcı olmadığını genç padişahın gözünün önüne serdi; ibret ve kinâye dolu bir anlatımla ona: "Şu anda, geçmiş padişahlar Melikşâh, Alparslan ve Tuğrul, toprağın altından gönül diliyle diyor-

365 A. g. e., 6-10

DÖNÜŞ

lar ki: 'Ey aziz evlat! Sakın! Sakın!...'³⁶⁶ hatırlatmalarında bulundu ve geçmiştekilerin dilinden adâlete riâyetin ve iyilik yapmanın zarûretinin altını çizdi.

Bu konuþma Sencer üzerinde derin bir etki bıraktı ve bu ögütlerin bir özetini kendisi için yazmasını istedi. Gazzâlî'nin bundan sonra müderrisliği sürdürmekten muaf tutmalarına dâir isteği, Padiþah tarafından kolayca kabullenilmedi; ama muhâliflerin şâÿia ve dedikoduları ile Ebû Hâmid'in Ordugâh'a gelmesi, neticede ders vermeyi sürdürmesi konusunda Sencer'i ısrarından vazgeçirdi ve hem de Gazzâlî'nin Tûs'taki inziva ve yalnızlık kösesine yeniden dönüşünü sağladı.

Sorun bitmemiþti. Tûs'ta artık önceki sâkin ve gürültüden uzak uzlet ve inziva hâli Gazzâlî için artık mümkün olmadı. Tûs fakihleri ve öğrenciler sürekli ders okutması beklenisi içindeydiler. Sultanlar ve vezîrleri de yer yer, onun her hangi bir konuda kitap yazmasını veya gelip müderrislik yapmasını istiyorlardı. Hatta muhâlifleri bile artık kısırtma ve komplot fırsatı bulamamalarına rağmen yine de inziva yalnızlığında Üstâd'a ulaþıyor ve çocukça itirazlar ya da kasıtlı, inkâr mahiyetli sorular yöneltiyordu.

Gazzâlî bir iki kez bu sebeple eline kalem alıp kendisini ve düşüncelerini savunmak zorunda kaldı. *Fedâilu'l-Enâm*'da yer alan Farsça bir mektup onun düşüncesini savunma tarzının bir örneğini oluþturmaktadır. "El-Îmlâ fi Îskâlâtû'l-Îhyâ" adlı risâlesini de muhâliflere cevap olarak yine bugünlerde yazdı.

Bu risâlede, eleştirilere cevap olarak gündeme getirmek zorunda kaldığı mevzûlardan biri, yaratılış oluşumu ve mükemmelîyeti konusundaki görüşü idi: Dünya mümkün olan en iyi dünyadır ve varolandan daha iyisi mümkün değildir. Bu, Leibniz'in savunduğu görüşle aynı yaklaşımı sergilemektedir. Leibniz'den asırlar önce bunu beyan eden Gazzâlî, tıpkı onun gibi birçok eleştiriye maruz kaldı. Gazzâlî, el-Îmlâ'da bu düşünceyi izah

366 A. g. e., 12-23

ği gerekçesiyle ona saldırdı. Mağrib'de Mâlikîler, bu cümleden İbni Taşfîn (537), Kadı İyâz (544) ve İbni Harezm (558), çoğu felsefecilerin öğretilerine dayanmaktadır gerekçesiyle *İhyâ*'yı ateşe attılar. Bağdat ve Şam'da Hanbelîler, sûfîlige eğilim göstermiş olduğu gerekçesiyle ona ağır ithamlarda bulundular. Ebu'l-Ferec bin el-Cevzî, "İ'lâmu'l-İhyâ fi İglâtu'l-İhyâ" adında bir risâle yazdı ve *İhyâ*'daki hadîslerin çoğunun asılsız olduğunu gösterdi ve sûfîlerle ilgili söylediklerinin saçma ve bâtil olduğunu belirtti. İbni Teymiye de Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'nın girişinde mantığı bütün ilimler için gerekli saymasını eleştiriyor ve "*el-Kistâsu'l-Müs-takîm* adındaki kitabını niçin peygamberlerin öğretisine âit göstermiş? Halbuki kitaptaki bütün fikirler İbni Sînâ ve Aristo'dan alınmıştır." diyordu.⁴⁰⁴ Bâtinîler ve Şîa konusunda da aynı durum ortaya çıktı. Gazzâlî, onlara karşı kitap yazmasına ve özellikle Bâtinîlere karşı mücâdele etmesine rağmen, tasavvuf ve irfan alanındaki bazı te'villerinden dolayı Bâtinî olmakla suçlandı. Hatta Şîiler, onun ömrünün sonlarına doğru Şîî olduğunu söylediler ve bazen de Yezîd'in lânetlenmesini câiz görmeyen fetva-sından dolayı ağır bir şekilde eleştirdiler.

Bütün bu itiraz ve ithamlar muhâliflerin taassubundan kaynaklıyordu. Âdetâ onun çağının dünyası -asırımızın dünyası gibi- sanki en aydın zihinleri bile taassuba yöneltiyordu.⁴⁰⁵ Gazzâlî'nin kendisi de gerek felsefeciler ve Bâtinîler ile mücâdelede ve gerekse fâkihler ve kelâmcılar ile çekişmede taassuptan tamamen kurtulamıyordu. Ancak yanlışlığa düşmesine ve çığlığı kaçılmamasına engel olan sebep, kendi itikadlarına imanı idi; sarsılı-

404 *Kitâbu Redd ale'l-Mantikîyyîn*, 14-15, Bombay baskısı 1949.

405 Bu dönemde mezhebî ihtilaflar, genellikle ulemayı birbirlerini yermeye itiyordu.

Taassup, bazılarını haberdar olmadığı konularda bile başkalarına karşı suçlamalarda bulunmaya yöneltiyordu. İbn Hazm Endülüsî, aslında Şeyh Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın sadece ismini duymuştı; ama onun tasavvufunu Zâhirî mezhebine aykırı bulduğundan dolayı mezhebi hakkında konuşmuyordu. Bkz. Subkî, *Tabâkât*, 4/10.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ederken zarif ifâdelerle ve zekice tanımlamalarla şunları vurguluyor: Şu anda var olandan daha iyi, daha mükemmel bir dünya tasavvur edilemez. Çünkü, eğer Allah yapabildiği halde bir dünayı yokluktan var etmiyorsa bu cimrilik olurdu. Bu da onun kerem ve cömertliği ile uyuşmaz. Ve eğer yapamıyor idiyse, bu da, âcizlik olurdu. Zayıflık ve yetersizlik de onun ilâhî kudreti ile bağıdaşmaz. Ama, yokluktan var etmek olan yaratma 'halk etme' nin ön koşulu, "Allah Teâlâ'nın belirli bir vakitte âlemi halk etmeye koyulmuş olması" olduğu için, şu soru öne çıkmaktadır: Bu "belirli zaman"dan önce de yaratma imkânı olduğundan, Allah'ın bunu bu "muayyen zaman"a kadar ertelemesi, âcizlige mi yoksa cimriliğe mi yorumlanacak? Gazzâlî'nin bu izâhî ile felsefecilerin görüşü olan âlemin kadîm olduğu inancı arasında kıl kadar bir fark kalmışken, Gazzâlî, tam bu noktada zekice bir cevap veriyor: Bu, ihtiyâr (irâde ve seçim) ile ilgilidir; âcizlik ve cimrilikle bir alâkası yoktur. Ve fâil bir işi yapmayincaya kadar onun âcizliği ya da cimriliği söz konusu olamaz. Ancak onun, işini yaptıgında âcizlik ve cimrilik tasavvuruna yer bırakmayacak biçimde ve hikmetinin gerektirdiği şekilde yapması beklenmelidir.³⁶⁷

Evet, *el-İmlâ* kitabı, Gazzâlî'nin eleştirilere karşı düşüncelerini savunduğu bir eserdir. Bu tür itirazlar özellikle Tûs'a yeniden döndüğü günlerde Gazzâlîyi daha çok uğraştırmaktadır. Gerçek fâikhlerin tipki bir kasırgayı andıran itirazları çok erken dindi; ama Gazzâlî'nin ruhunda ve düşüncesinde acı bir ümitsizlik olarak iz bıraktı. Bu ümitsizlik giderek onun ruhunu kemiriyor ve öldürüyordu.

Nişâbûr'dan döndükten sonra Gazzâlî'nin temel uğraşısı yer yer muhâliflere cevap vermek ve Farsça konuşanlar için kitap telif etmek olmuştu. İbâhiye'nin reddine dâir Farsça bir risâlesi eğer müstakil bir kitap ise bugünlere yazılmış olması gereklidir. Aynı yıllarda âit Farsça diğer bir risâlesi de *Nâşihatü'l-Mülük* adlı eseriydi. Tûs'ta olduğu yıllarda bir kısmı avamdan olan ve Arapça bilme-

367 *Kitâbu'l-İmlâ*, ihyâ'nın hâsiyesi olarak, 1/178-179, Mîsr 1939.

DÖNÜŞ

yen müridleri ve dostları için Farsça kitaplar yazmayı gerekli göründü. Bu dönemde Horasan eşrâfîna yazdığı azarlayıcı mektupları da, yazarın, tipki muhafazakâr bir vâiz gibi güçülerin himâyesini elde etmek için zayıfları koruma vazifesini unutmak istemediğini açıkça gösteriyordu. Bu mektuplar, serzenişlerle ve sert ifâdelerle doluydu ve korkusuzca uyarıları içermekteydi. Öyle ki daha sonraki çağların ekâbiri bile o ifâdelere tahammül edemiyordı. Yine bir mektubunda Selçuklular'ın meşhur hazinedârını, mahşer günüyle korkutmaktadır; zira o gün ne Maşrik Meliki'nin ve ne de Maşrik Vezîri'nin kendisine yardımcı dokunmaya caktır. "Çünkü o gün kendilerinin yardımciya ihtiyacı olacaktır."³⁶⁸ Başka bir mektupta Vezîr Muînu'l-Mûlk'ü içki içmekten tövbe edip vazgeçmediği için kınamakta ve "Sultan bırakmıyor" şeklindeki özürün Allah nezdinde geçerliliği olmadığını hatırlatmaktadır.³⁶⁹ Mucîru'd-Dîn ya da Kiyâ Mucîr Erdistânî adlı diğer bir vezîre de kiyamet günü zâlimleri sorguya çektileri zaman, onların kalemlerinin dürüstlüğüne bile işe yaramayacağı hatırlatmasında bulunmaktaydı.³⁷⁰

Nasîhatu'l-Mülük bir dizi öğüt ve kissadan oluşmaktadır. Farsça yazıldığı için hem Sencer ve çevresi ve hem de Horasan çevresindeki genel halkın ondan faydalana bilirdi. Eldeki veriler, Sencer'in bu kitabı yazmasını Gazzâlî'den istedığını gösteriyor. Ebû Hâmîd bu risâlede, Kimyâ-yı Saâdet'in üslubunu kullanmakla kalmadı, bir takım konuları da alıntıladı. Bu risâleyi Sultan'ın isteği üzerine yazdığı bir gerçek; ama bu kitap ona, söylemenesinde yarar gördüğü bazı sözleri de söyleme fırsatını verdi. Gazzâlî'nin son yıllarını acı ve üzüntü dolduran ibret, takva ve ölüm düşüncesi bu ârifâne hikâyelerde ve öğütlerde beyan imkânı buldu. Bu öğütler ve ibret hikâyeleri, hem sultan için hem de halkın güçlü ve etkili bir dile ifâde edilmiştir.

368 Mekâtîbu'l-Gazzâlî, 62-63

369 A. g. e., 60-61

370 A. g. e., 58

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Sultan, sahip olduğu gücün, servetin, ihtişamın ve kendisine verilen bütün imkân ve fırsatların hesabını o gün vermeliydi. Bundan dolayı da bu günlerde bütün hareket ve davranışlarında mesuliyetini idrâk etmeli ve dikkatli olmalıydı. Makyavelist bir Türkmen beyinin değil, bir İslâm padişahının üstlenmesi gereken sorumluluk nedir? Kur'ân ve Hadîs bunun sınırlarını çizmişti. Üstelik İslâm sultani, adâlet ve emniyeti temin amacına yönelik yolu, geçmiş ümmetlerden, peygamberlerden, Zülkarneyn'den ve hatta Çin meliklerinden öğrenebilirdi. Ayrıca halîfelerin davranışlarında, sahâbenin sözlerinde ve zâhitlere âit haberlerde de padişahın gafil kalamayacağı noktalar vardı. Gazzâlî, Selçuklular'ın hasta saltanatı için bütün bu tecrübe ve nasihatlerden şifa olacak yararlı bir eser hazırlamaya çalışıyordu. Zira, duyguları nefsî şehvetler dışında hiçbir şeyle tatmin olmayan yağmacı ve çapucuları yola getirmeye ve mümkün olduğu kadar İslâmî adâletin tahakkuku için yolu açmaya yönelik son çabalarını göstermek istiyordu: Eğer umumun maslahatı sultana itaatı gerektiriyorsa, sultan da adâlet ve emniyeti sağlamakla sorumlu değil miydi? Ancak Gazzâlî'nin "**Medîne-i Fâzila**"sına (Kur'ân'ın ve İslâm'ın ilâhî Medinesi) göre sultan elinde şeriatın doğru ölçüsü olmadığı zaman elbette gerçek adâleti ve güveni temin ve icrâ edemez. Bundan dolayı Gazzâlî, Sultan'a her yerde Kur'ân ve Sünnet'ten ayrılmamasını tavsiye ediyordu. Asrin fakihlerinin makam düşkünlükleri ve rahat hayatları uğruna Sultan'ı nasihat ve işsaddan mahrum bırakmış olmalarına ve sultani öfkelendirmekten korkutları için onu şeytanın eline terk etmiş olmalarına hayıflanıyordu. Gazzâlî'ye göre sultanın iktidarının gereği olan ehemmiyyete ve tehlikeye kendisinin dikkat etmesi gereklidir ve bundan kaynaklanan mes'uliyetini müdrik olması lazım gelir. Bu kitabın birinci kaidesidir. İki: Bu tehlike ve mes'uliyeti idrâk etmeye kadar, ulemâ ile görüşme ve istişâreye gereken şevk ve iştiyaki hissedemeyecektir. Üç: Kendisinin haksızlık ve zulümden kaçınması yeterli olmamakta, etrafındakiilerin ve yöneticilerin (ordu mensup-

DÖNÜŞ

ları) de zulüm, adâletsizlik ve haksızlık yapmamalarına dikkat etmesi gerekmektedir. Dört: Kendi güç ve nüfuzu yerinde ve doğru kullanılmadığı zaman ne kadar tehlikeli ve vahşice olduğunu görmek için kendisini bir an olsun halkın yerine koymalıdır. Beş: İnsandan geriye isim ve hâtıra dışında bir şey kalmadığına göre, geriye iyi bir isim ve rahmetle anılacak bir hayat bırakmaya çalışmak gereklidir. Bu altın öğütlerin Sencer ve etrafındaki kiler üzerinde ne düzeyde etkili olduğu açıktır!

Nasîhatu'l-Mülük kitabına daha sonra misal ve hikâyelerden oluşan bir bölüm eklenmiştir. Her ne kadar latif ve ibret verici bir mahiyet taşısa da bu bölüm, Gazzâlî'nin düşünce ve ifâde biçimine uymuyor. Gazzâlî'ye ait olmadığı konusunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Aslında, Nasîhatu'l-Mülük'un Farsça metni nin varolan en eski ve tarih kaydı olan nûshalarında, bu ilâve bulunmadığı gibi, onların son bölümünde sözün siyâkı, insanda 'yazar satırlarına son vermektedir, söylemek istediklerini bitirmektedir' duygusunu uyandıracak bir niteliğe sahiptir. Ayrıca, yedi bâbdan oluşan bu ve siyâset ve adâlet konularında eski Fars padişahları hakkındaki hikâyeler ve İslâm öncesi gelenek ve göreneğe dâir misallerle dolu olan bu ek, başlı başına bir kitap gibi duruyor. Bu, siyâset ve adâlet konusunu kapsayan ve Nizâmü'l-Mülük'ün **Seyru'l-Mülük** türünden bir eserdir. Fikir ve ifâde tarzı açısından da Nasîhatu'l-Mülük'un metniyle fazla irtibat hâlinde değildir. Bu bölümün başlamasıyla okuyucu kendisini başka bir fikir ve dil ile muhatap buluyor.

Muteber ve nispeten eski Nasîhatu'l-Mülük nûshaları arasında sadece iki nûshada bu ilâvenin yer alması da kuşku uyandırıyor. Çünkü bu iki nûshadan Yugoslavia'da olanın tarih kaydı yok ve tahminle ne kadar eski olduğu belirlenemez. Üzerinde tarih olan Ayasofya nûshası da Hicrî 862 tarihini taşımaktadır ve bütün bunlar, son birkaç asra âit yeni nûshalara dayanarak bu ilâvenin, Nasîhatu'l-Mülük'a eklenmeyeceğini göstermektedir. Aslında mevcut eski nûsha 709 tarihini taşımaktadır ve İstanbul-

Fatih Kütüphanesi'ndedir. Ayrıca Nûruosmaniye Kütüphanesi'ne âit olan da Hicrî 853 tarihlidir ve ilâve yer almamaktadır. Bu da ilâvenin sonraki nüshalarda başladığını ve o bölümlerin *Nâşhatu'l-Mülük'*a sonradan ilâve edildiğini gösteriyor. *Et-Tibrû'l Mesbûk* adını taşıyan ve İbni Mestûff Erbilî tarafından Musul atabeklerinden biri için çevrilen Arapça bir tercümesi, 595 tarihini taşıdığı ve bu ilave de içinde yer aldığı için, o dönemden Gazzâlî'nin vefatından 90 yıl sonra bu ilaveyi *Nâşhatu'l-Mülük'* a ekledikleri sonucunu çıkarabiliriz. Ayasofya'ya ait olan ve 975 tarihini taşıyan diğer bir Arapça tercümede bu ilâvenin yer almaması, eklemeye olayının en az *et-Tibrû'l-Mesbûk'* a kadar uzandığını ama Ayasofya'ya âit tercüme nüshasının da dayandığı başka eski nüshalarda bu ilâvenin olmaması, Farsça nüshalarda da yer alan bu ilâvenin *et-Tibrû'l-Mesbûk'* dan Farsça'ya geçmiş olabileceğini gösteriyor. Bu ilâvede yer yer müellifin sözleri hakkında: "Kitabın efendisi diyor ki" tabiri kullanılıyor olması, mütercimin elinde sadece Arapça çevirinin olduğunu gösterir.³⁷¹ Eski nüshalarda *Nâşhatu'l-Mülük'* un takdim edildiği padişah olarak Sencer'in zikredilmesi, kitabın metninde Maşrik Meliki (Sencer) tâbirinin geçmesi, ayrıca *Fedâilu'l-Enâm'* da mülâkâtın Sencer'le yapıldığının kesin olarak yer alması ve ilâvenin yer aldığı nüshalarda Muhammed bin Melikşah'ın zikredilmesi bu ek konusundaki şüpheyi güçlendirmektedir.³⁷² Yine, bu ilâvenin metninde yer alan diğer bir takım belirtiler de Gazzâlî'ye âit olmasını imkânsız kılmaktadır. İlâvenin yazarının, Gazzâlî'nin eski Fars âdetlerine dair düşünceleriyle çelişir tarzda Fars padişahları hakkındaki hikâyelere çok önem vermesi, Gazzâlî'ye âit olması konusundaki kuşku için yeterli olmayabilir. Çunku, o dönemde bu tür hikâyeler sıkça kul-

371 Bkz. Celal Hümâyî baskısı metnine, 101, 104, 183, 261, 267, 281, 285 ikinci basım.

372 Yukarıdaki sözkonusu baskında *Nâşhatu'l-Mülük'* un mukaddimesine özgü nüshalar: 26'dan 36'ya kadar gelmektedir. Metne mensubiyeti konusundaki bazı müşkilere varlığına bakıldığında ilk baskının eklemelerin bu baskında da var olduğu söylenebilir.

DÖNÜŞ

lanılır ve ibret vesilesi de olurdu. Bu cümleden, Ebû Sa'd bin Ebû Emmâme'nin Bağdad'da Nizâmü'l-Mülk'ü derinden etkileyen meşhur vaazında bu tür hikâyeler yer alıyordu.³⁷³ Ve bu tür hikâyelerin anlatılması, efsânelere olan ilgiden dolayı değil geçmişten ibret almaya yönelikti.

Benzeri hikâyeler ve Fars padişahlarıyla ilgili Tâcnâme, Pendnâme ve hâtıralardan alınmış hikmetlerle dolu olan "Kâbûsnâme", "Siyâsetnâme" ve "Iğrâzu's- Siyâse" gibi diğer nasihatnâmeler, umum Müslümanların nezdinde asla kavmî yaklaşımalar olarak algılanamazdı. Buna rağmen, bu tür hikâyelerin tekrarı ve nakledilmesi, İslâm öncesi âdetlerin canlandırılmasını hoş görmenyen ve hatta Nevruz ve Sede şenliklerinin düzenlenmesini Mecûsîler'in âdetlerini ihyâ olarak gören Gazzâlî'nin düşünce tarziyla bağdaşmıyordu.³⁷⁴ Kimyâ-yı Saâdet'te ve mektuplarında, sultanın huzuruna gitmekten kaçınmayı söz konusu eden, pratikte bunu gösteren, Nizâmü'l-Mülk'ün evlatları ve Selçuklular'ın yöneticileriyle konuşurken sürekli sert ve azarlayıcı uyarılarda bulunan, yaptıkları haksızlıkların neticesi ile ve Allah'ın cezasının ağır olacağı ile korkutan ve şeriata uyma gereği konusunda hiçbir bahaneyi affetmez tavır içinde bulunan bir kişi, nasıl olur da Nasîhatu'l-Mülük'un son bölümünde, hiçbir bilgin ve sûfîye yaraşmayacak şekilde bu sultanları dalkavukça bir dile anar ve onlara yaranmaya çalışır? Kimyâ-yı Saâdet gibi bir kitaptan dolayı muhâliflerin eleştirilerini hatırlayan Abdulgâfir Fârisî gibi eski bir dostu bile onu eleştirek, keşke Ebû Hâmid Kimyâ-yı Saâdeti yazmasayı diye hayiflânmıştı. Şimdi Gazzâlî'nin çatıştığı Aristo gibi filozofların sözlerini, Şîî olan Deylemî Sultanı'nın ve Mu'tezilî olan Sâhib Bin İbâd'ın sözlerini hikmetli sözler diye nakletmesi, Sultan'ın şarap içmesini sürekli olmaması ve işlerinden alikoymaması şartıyla câiz görmesi gibi hususlar karşısında nasıl olur da yeni yaygaralar koparmazlardı ve aleyhine yazdıklarılarının, nasıl olurdu

373 Tecârûbu's-Selef, 272, 277.

374 Kimyâ-yı Saâdet, 407

da yankısı olmazdı?

Bütün bunlar dikkate alındığında, *Nâshatu'l-Mülük*'un bu "ilâve" ikinci bölümünün *Gazzâlî*'ye âidiyetini kabul etmek, onun bütün mânevî seyru sülûkunu reddetmek, tövbe ve uzletinden kuşku duymak anlamına gelir. Bunun kendisine âit olduğunu ispatlayacak hiçbir güvenilir nüsha bulunmamaktadır. Bu noktada *Gazzâlî*'ye ait olduğu kesin olan en eski nûshalar, zâhidâne bir üslupla kaleme aldığı *Kimyâ-yı Saâdet* ve bir İslâm melikinden (Melik-i Maşrîk) gerçek adâleti istemek için yazdığı mektuplarıdır.

Doğruyu ve gerçeği ifâde etmenin önündeki zorluklarına rağmen *Nâshatu'l-Mülük* risâlesi yazıldığından, uzlet ve halvetteki Ebû Hâmid, adâlet yol ve yordamını göstermek isteyen özgür ruhlu bir kişi olarak sözünü söylemiş oldu. Elbette onun icra edilmesine nezâret edecek gücü yoktu. *Gazzâlî*'ye karşı onca saygı ve hürmet göstermesine rağmen Sencer, işrete ve zevk ü sefaya boğulmuştu ve *Şeriat*'ın ondan ne istediğini kendisine kim hatırlatabilirdi? *Gazzâlî* de *Nişâbûr* macerasından sonra daha çok kendi ruh âleminin yalnızlığını gömüldüğü sessiz bir inzivânın yalnızlığında giderek ömrünün sonuna doğru yaklaşıyordu. Hayatın son demlerini hüzün ve kederle dolu uzlet ve yalnızlık içinde bitirmesi gereken *Gazzâlî*'nin sultanla ve devletle ilgili bu tür kargaşalarla ilgilenecek güç ve tâkâti kalmamıştı.

Gazzâlî'nin uzlet ve inziva günlerinin sükünetini yer yer altüst eden bu kıskırtma, iftira ve komplolarla iç içe geçen dedikodu tufanları, yalnızlık yıllarında onun için beklenenin çok üzerinde ağır idi. *Nişâbûr*'da ders vermesi ve saraya çağrılması mâcerasının tatlılıkla bitmesine ve hatta Sencer'in, ona karşı saygı ve tazimde kusur etmemesine rağmen, bu kasırga karşısında moral gücünü tamamen yitirdi ve kendisi için geriye kalan tek şey ümitsizlik ve hüzün oldu. Bu tartışmaların her ne kadar onu hatta inzivanın son günlerinde ilim ve te'rif ile uğraşmaktan geri kalma-maya yönelttiği görülmüyorsa da aslında ömrünün son dönemin-

DÖNÜŞ

de kaleme aldığı birkaç risâle, daha çok talebelerinin ricasını kırmamak için yapılan çalışmalarıdır. Ve biraz da Nişâbûr fakihlerinin kışkırtmaları sonucu yeniden uyanmış bulunan daha önce ezmiş olduğu o eski eğilimlerinin sonucudur.

Gazzâlî, Tûs'taki uzletinin bu son yıllarda zamanını medrese ve tekke arasında ikiye paylaştırdı. Ders okutma ve uzlet. Nişâbûr'dan Tûs'a döndüğünde hâlâ ders verme ilgisi sürüyordu. Bundan dolayı evinin yanında sûfîler için bir tekke ve talebeler için de bir medrese yaptırdı. Zamanını da talebeler ve sûfîler için ikiye bölmüştü. Bir kısmını tefekkür, te'lîf ve Kur'ân hatmine, geriye kalan zamanını ise ibâdetlere ayırmıştı. Ebû Hafs Dehistânî adlı hadîs hâfızı Nişâbûr'dan Tûs'a gelmişti. Gazzâlî, onu kendi yanında ağırladı ve ona *Sahîh-i Müslîm'i* okudu.³⁷⁵ Aynı şekilde ömrünün son dönemlerinde Ebû'l-Fetyan Tûsî'ye de birkaç *Sahîh* okumuştu.

Kaçış ve kurtuluş seferinin başından beri bütün yolculukları ve üzleti boyunca ilgilendiği tasavvuf ise, Şeriat ehlinin tasavvufu idi; bu, Şeriat dâiresindeki tarikattı. Bu yüzden, ma'rifete (hakikat bilgisi) dâir konularda bazen işrâk (mukâşefe) ehli bilginlerin sözlerine benzer ve vahdet ehlinin (varlıkların birliği) iddialarını anımsatan yaklaşımalar görülse de muamelâta (ibâdet, hukuk vs.) âit konularda kesinlikle Şeriat dâiresinden çıkmazdı. Sekr ehlinin yolunu benimsemiyordu. Bu yaklaşım onu Şeriat ilminden uzaklaştırıyor, medrese ehlinin tartışmalarına dönmek istememesine rağmen Şeriat'a dâir mevzulardan koparmıyordu. Keza, ondan önce de İmâm Kuşeyrî ve Şeyhulislam Ensârî, fıkıh ve hadisle uğraşmayı tasavvufa engel görmemişlerdi. Ömrünün sonuna kadar fıkıh, usul ve hatta kelâm gibi Şeriat ilimlerinden kopmamasının diğer bir yönü daha mevcuttu. Onun bu konudaki son sözünün tamamlanamamasına sebep olan Nişâbûr'daki polemikler, bir müceddid şevki ve heyecanı içinde derslerini başlatmış olan Ebû Hâmid'e, söylemek istediği şeylerin hâlâ ağzında yarı kalmış ol-

³⁷⁵ Abdulgâfir, *es-Siyâk*, 59 a; Subkî, *Tabakât*, 4/112

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

duğunu düşündürüyordu. Taşıldığı inziva arzusuna rağmen, Gazzâlî aynı zamanda bütün bu polemiklerin ortasında söyleyemedikleri şeyleri söyleme arzusunu da içinde taşıyordu. Bu yüzden, eski şevk ve heyecanını yitirmiş olduğu Tûs'taki bu inziva döneminin de Şeriat'la ilgili olan şeylere yazacağı son kitabında yer vermeğe çalışıyordu. Onun yıllarca süren suskunluğunu ve onun dersleriyle diğer fakihlerin dersleri arasındaki farkı gören Tûs'taki ve Nişâbûr'daki öğrenciler de Gazzâlî'nin yakasını bırakmamaktaydılar. Bu yüzden Ebû Hâmid, ömrünün son yıllarda uzlet, inziva ve sūfîyâne riyâzetlerle birlikte Şeriat ilimleriyle ilgili konulardaki tadrîs ve te'lifle de uğraşmaya mecbur kalmaktaydı.

Şeriat ilimlerine dâir birkaç önemli eseri aynı yıllarda yazıldı. Bu cümleden Fıkıh Usûlü'ne dâir kitabı "el-Mustâsfâ"yı vefâtından iki yıl önce Muharrem 503'te bitirdi.³⁷⁶

Bu dönemde yazdığı eserlerden "el-Mâksadu'l- Esnâ" Allah'ın isim ve sıfatlarına dâirdir ve sekr ehlinin makalelerinden çok farklı bir irfânî yaklaşım arz etmektedir. Keza "Bidâyetu'l-Hidâye" risâlesi de bu son dönemde yazıldı. Bu eserde zâhidâne hayat için öyle bir tablo çiziliyor ki, bugünkü okuyucu kendi kendine şu soruyu sorma ihtiyacı duyuyor: Eğer hidayetin bidâyeti (başlangıcı) bu ise, onun nihâyetini (sonunu) kim düşünebilir?

Son te'lifi ise, "Ilcâmu'l-Avâm an İlmu'l-Kelâm" adlı eseridir. Eğer eski el yazması bir nüshasındaki tarih doğru ise Gazzâlî, bu nu ölümünden sadece on iki gün önce tamamlamıştır.³⁷⁷ Müslümanları, Kelâm ehlinin soru suallerinden (neden ve niçin) kaçınmaya çağıran bu son mesajı, üstâdi İmâmu'l-Harameyn'in son mesajına çok benzemektedir. O da hayatının son günlerinde "Eğer Kelâm'ın beni sürükleyeceği noktayı bilseydim asla onunla meşgul olamazdım." demiştir.

376 İbn Hallîkân, Vefeyât, 3/354

377 İstanbul Şehid Ali Kütüphanesi 1712/1 numarada kayıtlı el yazma bir nüshada, Gazzâlî'nin bu kitabı Cemâziyelâhir, 505'de bitirdiği kaydedilmiş. Gazzâlî de 14 Cemâziyelâhir 505'de vefat etti. Bkz. Bedevî, Müellefâtu'l-Gazzâlî, s. 5 ve 231.

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

maz ve yakîne yakın bir imandı bu. Gazzâlî'deki bu sarsılmaz iman, onun fikrî değişiminin ve gelişiminin sonunda oluştu ki bu da onun değerler ve ilim konusundaki geniş ve özenli düşüncelerinin bir sonucuydu. Fıkıh üzerindeki değerlendirmeleri, Kelâm ve Felsefe üzerindeki araştırmaları onu yavaş yavaş şüpheye doğru sürükledi. Bu konudaki rûhî buhranını *el-Munkız min ed-Dâ'lâl*'da izah etmektedir. Kitapta, fikrî değişimi ve dönüşümü, tamamen hayat takvimine mutabık şekilde anlatılmamışsa da yazarın ruh hâletlerini yansitan genel tasvir, büyük önem arz etmektedir.

Gazzâlî'nin şüphesi -kendisinin *el-Munkız*'da ifâde ettiği gibi- öyle bir noktaya varıyor ki, mahsusâtın değerinden de hastalığa varan ölçüde şüpheye kapılıyor ve en sonunda ilâhî nûrun hidâyeti onu bu hastalıktan kurtarıyor. Gazzâlî'nin şüphesi bazı yönleriyle, Descartes'in "metod" alanındaki şüphesini hatırlatıyor. Aslında, Descartes'ten çok önce Gazzâlî, bilgilerini yeniden test etmeye çalıştı.⁴⁰⁶ Böylece, iman ile ilgili hakikatleri idrâk konusunda aklı bıraktı, yetersiz gördü ve Pascal gibi kalbe yöneldi ve keşfi öne çıkardı.

Gazzâlî'nin bu şüphesinin Descartes'in düşünce tarzıyla benzerliği, kalbî ma'rifet konusunda Pascal'ın düşüncesiyle Gazzâlî'nin fikri arasındaki yakınlık ve esas yaratılış hakkında Leibniz'in görüşlerinin Gazzâlî'nin görüşleriyle örtüşmesi, her ne kadar onların düşüncelerini Gazzâlî'den almış olmalarını gerektirmiyorsa da Gazzâlî'nin düşüncesinin genişliğini ve dikkatini göstermektedir. Şüphe alanında Descartes'in aksine Gazzâlî daha da ileri bir noktaya gitmekte ve şüpheden kurtulmak için yakîn (kesin) iman -ona göre akilla ulaşılacak bilgi- dan başka hiçbir delille yetinmemektedir. Ve bu noktada Gazzâlî, Pascal ile fikrî yakınlık sergiliyor ve tıpkı onun gibi kesin ve doğru bilginin gerçek dayanağını iman alanına âit bir noktada, aklın ötesinde yani kalpte

406 Gardet, L., *Mystique Musulmane*, 47.

DÖNÜŞ

"Minhâcu'l-Âbidîn" adındaki kitap eğer gerçekten Gazzâlî'ye ait ise, Gazzâlî bu eseri ömrünün sonlarına doğru yazmış olmalı.³⁷⁸ Hayatının son dönemindeki yalnızlık arayışına yönelik düşüncesiyle, bu kitap kadar benzerlik arz eden başka bir eser bulunmamaktadır. Buna rağmen, çok eskiden, en az Muhyiddîn İbni Arabî döneminden bu yana, çeşitli nüshalarda, bu kitap başka bir bilgine atfedilmiştir. Kitabın Gazzâlî'ye ait olması tartışma konusudur.

Yine ömrünün bu son döneminde, sürekli Gazzâlî'nin yanında bulunan genç bir talebe, bütün ilimler arasında âhirette işe yarayacak ilmin hangisi olduğunu açıkça beyan etmesini rica etti. Da-ha sonra büyük ihtimalle yine kendisi tarafından Arapça'ya çevrilen ve "Eyyuhe'l-Veled" adını alan³⁷⁹ "**Ferzendnâme**" adlı bu Farsça risâleyi bu istege cevap olarak yazdı. Gazzâlî bu risâlede, bu alandaki cevapların yazılmasının ve okunmasının doğru olmadığı bazı noktalar bulunduğu ve söylenebilecek olanların bazılarının da İhyâ'da ve diğer eserlerinde yer aldığı belirtiyor. Ancak bu alanda ona bazı öğütlerde de bulundu; bunlar, onun terbiyeye dâir, son görüşLERİYDİ.

Nişâbûr'dan sonraki bu hüzün dolu günlerde onu daha da

378 Yâkût (2/541), Minhâcu'l-Âbidîn'i, Ebu'l-Meâlî el-Hasan bin Ali bin el-Hasan ed-Dâverîye ait göstermekte ve demektedir ki: "Bunu Ebû Hâmid'in eseri olarak kaydetmişler. Halbuki, kendi eserlerinde kendi şiirlerine yer vermek Gazzâlî'nin âdeti değildir, bu eserde ise yazar kendi şiirlerini nakletmektedir." Muhyiddîn İbni Arabî ise Muhâdarâtu'l-Ebrâr (1-125, Mısır, 1324)'da bu kitabın Ebu'l-Hasan Ali Muzafferu's-Sebtîye ait olduğunu belirtiyor. Ayrıca bazı araştırmacılar kitabın Gazzâlî'ye ait olduğunu kaydetmişlerdir. Bu konudaki görüşler için bkz. Bedevî, Müellefâtû'l-Gazzâlî, 237-238.

379 Bu risâlenin bir nüshası, Mekâtbu'l-Gazzâlî'nin zeylinde, Üstad Abbâs İkbâl tarafından yayınlanmıştır (91-112). Fakat yayinci bunun "Eyyuhe'l Veled" risâlesinin aynısı olduğunun farkında değildir. Arapça "Eyyuhal-Veled" nüshasının mevcut Farsça nüshânın tercümesi olması gerektiğini kanıtlarından biri, Arapça metnin de Farsça bir beyit şiirin yer almıştır. Bu da, kitabın Farsça konuşanlar için ve Farsça yazıldığını gösteriyor. Krş. Ferzendnâme ve Eyyuhe'l-Veled, Tevfik Sabbağ, 13.

aramaktadır.⁴⁰⁷

Pascal'ın fikirlerinin Gazzâl'yle benzerliği tamamen rastlantıda olmayabilir. Bu meşhur Fransız filozof bir bakıma "Düşünce-ler" adlı eserini Gazzâl'ye borçludur. Çünkü İspanyol filozof Raymond Martin'in eserlerinde Gazzâl'ının kitaplarından *Mîzânı'l-Amel, İhyâ ve Makâsidu'l-Felâsife*'nin ismi geçmektedir;⁴⁰⁸ ve Pascal, "Les Pensées" adlı eserini te'rif ederken Martin'in eserlerinin Fransızca tercümelerinden yararlanmıştır.

Gazzâl'ının şüphelerini gidermeye yönelik çırpınışı bazı yönlerden St. Augustinus'un maddî bağılardan ve alâkalardan kurtulma çabalarını çağrıştırmaktadır. Descartes'in şüphesinin, daha kendisi hayattayken bile bazı düşünürlere Augustinus'u hatırlatması ilginçtir.⁴⁰⁹ Çünkü, Augustinus'un fikrî hâsilası, özellikle Gazzâl'ının daha sonra ulaştığına yani irfana yakındı. Gerçekten Gazzâl' de şüphe ve tereddüt düzleminde kat ettiği uzun ve karanlık yolun sonunda gerçek aydınlığı irfanda bulmuştu.

Gazzâl'ının tasavvufunda ilginç bir nokta da onun Hristiyanlığın bazı öğretilerine âşinâ olmasıdır. Elbette, M. Asin Palacio's'un, bu tanışıklığın önemine dair söyledikleri abartılıdır. Fakat, sadece, Şam ve Filistin'de değil, Irak ve Horasan'da Gazzâl'ının Hristiyan rahip ve keşşülerle tanınmış olması mümkündür. Kitaplarında sık sık İsâ Mesih (a.s)'dan sözler aktarması bu tanışıklığın neticesi olabilir. Hz. İsâ'nın takipçileri olduklarını iddia edenlere karşı yazılmış ve ona âit olarak gösterilmiş olan "er-Reddu'l-Cemîl" adlı kitap, eğer gerçekten kendisine âit ise, İhyâ'nın her bir bölümünden de anlaşıldığı üzere Gazzâl'ının İncil ve Hristiyanlık öğretisine âşinâlığı şüphe götürmez. Fakat bu âşinâlık, Gazzâl'ının düşünce tarzı üzerinde dikkate değer etkiler bırakacak düzeyde değildir. Onun tasavvufu, ne diğer sûfîlerin tasavvufuyla farklılık arz edecek türdendir ve ne de bu fırkanın diğer şeyhle-

407 Pascal, B., *Les Pensées*, Brunschwig ed., 459.

408 Raymond Martin, *Fugio Fidei*, Cf. Smith, M. Al-Ghazali, 225.

409 Gilson, E., *Etudes sur le rôle de la Pensée Médiévale*, 191

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

üzen konu, genellikle Nişâbûr fakihleri tarafından kışkırtılan muhâliflerin itiraz ve eleştirileriydi. O, uzlet ve inziva anlarında bu kınayıcı eleştirilerle kedere boğulurken, muhâlifleri, onun açıklamalarından ve izahlarından tatmin olmuyorlardı. Eleştirilerinden biri *Kimyâ-yı Saâdet*'teki bazı sözlerinin *Şeriat'a* uygun olmadığı şeklindeydi. Hatta bazı dostları da Gazzâlî'nin o kitabı yazması belki de daha iyi olurdu düşüncesini taşıyorlardı.³⁸⁰ Tüs'taki hânkâhi, sadece kendisinin üzüm ve keder anlarının sığınağı olmakla kalmıyor, dostlarını ve mûridlerini de onun çevresinde topluyordu. Bir defasında eğer *Fedâilu'l-Enâm* yazarının rivâyetine itimat edilebilirse onu çekemeyenlerin ve muhâliflerin yaygaraları karşısında açıkça: "Ben, ma'kûlat (akıl ile bilinebilenler) alanında burhan (kanıt) mezhebindenim ve *Şeriat* ile ilgili alanda ise Kur'ân mezhebindenim. Ne *Şâfiî*'nin üzerimde (üstün) bir çizgisi var, ne de *Ebu Hanîfe*'nin üzerimde bir beratı (imtiyaz, rütbe) var." demek zorunda kalmıştı.³⁸¹ Tenkitçilerin bir noktaya takılıp ayıplamadıkları ve sözlerine parmak basmadıkları gün yoktu. Bu cümleden, bir yerde "*Lâilâhe illallah avamîn tevhîdir ve Lâhûve illallah havassîn tevhîdidir.*" dediği için, Gazzâlîyi gerçek nûrun Allah olduğunu zanneden Mecûsîlik inancına sahip bir kişi olmakla suçlamışlardı. Yine "*İnsan rûhu bu âlemde yabancıdır ve üstün âleme özlem duymaktadır.*" diye yazdığı için onunla çekişmeye girişiyorlar ve bu, felsefecilerin sözdür diyorlardı. Bu tenkitlere verdiği cevaplardan, soru soranların bunları gündeme getirirken doğruluğu bulma amacı taşımadıklarına, duydukları hasetten dolayı eziyet etmek için bahâne olarak bunları öne sürdüklerine kesinlikle inandığı anlaşılıyor. Üstelik, bunun dermansız bir hastalık olduğunu düşünüyordu.³⁸²

*Ihyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn*larındaki polemikler o kadar ileri boyutlafa vardırıldı ki bu konudaki yanlış anlaşılmaları ortadan kal-

380 Abdulgâfir, *Muntehabu's-Siyâk*, 2 a; Krş. Subkî, *Tabakât*, 4/110

381 *Mekâtibu'l-Gazzâlî*, 12.

382 A. g. e., 13-23.

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

rinden daha fazla Hristiyanlığa özgü renkler taşıyacak cinstendir.

Gazzâlî'de Yeni Eflâtunculuğun etkisi vardır; ama tipki Hristiyanlık öğretisiyle olan âşinâlığı gibidir. Bazı araştırmacıların, "Gazzâlî, Kelâm ve İlahiyât alanında bir Müslüman, Felsefe ve Bilgi Felsefesi (Epistemoloji) alanında bir Yeni Eflâtuncu, Ahlâk ve İrfan alanında bir Hristiyan'dır." demeleri haksız bir iddiadır. Gazzâlî'nin fikrî değişiminin incelenmesi durumunda bunun, abartılı ve aceleci bir genelleme olduğu ortaya çıkacaktır.⁴¹⁰

Gazzâlî öğretisinin özü olan ve rûhî gelişiminin özetini sergileyen bu tasavvufun kaynağı neresidir? Şüphesiz, İmâmu'l-Harameyn döneminden ve hatta Cûrcan ve Tûs'taki tahsil günlerinden başlayan yarı sûfîlik terbiye, bu rûhî sülükün ilk menzilidir. Kendisini ilgi ve alakalarını terk etmeye zorlayan fikrî bunalım döneminde de bu rûhî eğilimin bir yansımıası görülebiliyor. Kendisi, el-Munkîz'da mânevî seyrini anlatırken, yer yer Ebû Tâlib Mekkî'nin Kütü'l-Kulûb adlı kitabıyla, Hâris Muhâsibî'nin kitaplarıyla, ve Cüneyd ve Bayezîd'den nakillerin yer aldığı sûfîlerin eserleriyle ilgilendiğini söylemektedir.⁴¹¹ Gazzâlî'nin ayrıca isimlerini belirttiği sûfîlerin diğer eserleri arasında, Risâletu'l-Kuşeyriyye'yi ve Hucvîrî'nin Keşfu'l-Mahcûb'unu burada zikretmek gereklidir. Bunlar, İhyâ-u 'Ulûm'un kaynakları arsanda sayılmaktadır. Acaba Gazzâlî'nin bazı muhâliflerinin onun düşüncesinin esin kaynağı saydıkları İhvânî's-Safâ'nın risâlelerinin ve Ebû Hayyân Tevhîdî'nin gerçekten onun üzerinde bir etkisi olmuş mudur? Felsefe konusundaki araştırmaları sırasında hukemânın kitaplarına olan ilgisine bakılırsa, bu mümkün. El-Munkîz'da İhvânî's-Safâ'yı yermesi de onlarla âşinâlığının bir belirtisi olabilir. Ancak kendisi bütün bu mütalaaları sonucunda, tasavvuf işinin sadece bilmekle bitmediğini, amel ve pratiği gerektirdiğini anladığını belirtiyor.⁴¹²

410 Wensinck, A. J., *La Pensée de Ghazzali*, 199.

411 el-Munkîzu min ed-Dalâl, Ferîd Cebr basımı, s. 35.

412 Bizatîhi o diyor ki: "Anladım ki onlar havassu'l-havastır. Onlara eğitimle ulaşmak

DÖNÜŞ

dılmak için yeni *Risâle-i İmlâ* adlı bir risâle yazmaya mecbur oldu. Gazzâlîyi bu uzlet ve halvet sakinliği içerisinde inciten polemikler, çoğunlukla art niyetli fakihlerin tahrîklerinden kaynaklanmaktaydı. Fakat Gazzâlî, bu yıllarda nefsânî güdülerden o kadar arınmıştı ki, bütün bu kışkırtmalar onu öfkeye sevk etmiyordu. Bazen gramer, kelime, cümle ve kısaca lügat ve nahiv diye tanımlanabilecek alandaki eksiklik ve hatalarla ilgili eleştiriler yöneltiliyordu. Gazzâlî, son dönemlerinde bu tür eleştirilere olgunluğa cevap veriyor, bu konularda iddialı olmadığını belirtiyor, bu konuda bildiklerinin sadece düşüncelerini ifâde etmeye yetecek kadar olduğunu söylüyor ve hatta eleştirenlerden bunları düzeltmelerini istiyordu.³⁸³ Kitaplarında yer verdiği hadisler konusunda da çok sayıda eleştiriyle karşılaşıyordu. Bu konuda da bir iddiası olmadığına dair cevap veriyordu; ama muhâliflerin iddialarının aksine hadis konusunda o kadar zayıf değildi. Bir ömür Kur'ân ve Hadîs ile geçmişti çunkü. Tarih konusundaki ilgisi de hiçbir zaman Kur'ân ve delile (burhan) olan ilgisinin düzeyine ulaşmadı. Ömer bin Abdülazîz ve onun Süleyman bin Abdülmelik'e intisâbı konusundaki tuhaf hatanın, sadece *Fedâihu'l-Bâtinîyye*'de değil, *Nâsîhatu'l-Mülük*'ta da tekrar edilmiş olması onun tarihe karşı ilgisizliğinden kaynaklanmaktadır. Kendisi de bu eksikliğin farkındaydı. Nitekim, Bâtinîye akâidi ile ilgili bir bahis sırasında: "Bu, tarihle ilgili bir meseledir ve bunu işin ehlîne havale etmek gereklidir." diye yazmıştı. Tarihçiliği, bir çeşit efsâneçilik olarak gördüğünden bu konuya çok fazla ilgi duymamaktaydı. Onun Yezîd ile ilgili haberlerde bile tarihe olan güvensizliği öyle bir noktaya ulaşmış olmaliydi ki, Yezîd'e lânet etmeye cevaz verme konusunda bile tereddüt etmekte ve hayatının son dönemlerinde Mekke'yi ve Medine'yi tehdit eden birinin bile tövbe etmiş olabileceğini muhtemel görmekteydi. Hadisler ve rivâyetlere karşı çok ilgisi bulunan eski sınıf arkadaşı Kiyâ-yı Herâsî,³⁸⁴ halîfe-

383 Subkî, Tabakât, 4/110, Abdulgâfir'den iktibas.

384 Yâfiî, Mirâtu'l-Cinân, 3/174. Rivâyetlere göre, o, Gazzâlî'nin aksine hadislere özel bir ilgi duyuyordu, münâzaralarda yer yer kıyas ve burhan (kanıt) yerine ha

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

ler tarihi konusunda Gazzâlî'den daha bilgili olmasından olsa gerek, bu ayyaş ve imansız halifeye lânet edilebileceğine dâir cevaz vermekte tereddüt etmemişi. Ona göre Gazzâlî'nin bu tereddüdü kınanmayı ve ayıplanmayı gerektirecek bir tutumdu.

Rivâyetlere olan ilgisizliğinden dolayı tarih konusundaki yetersizliği belki bir noktaya kadar hoşgörüyle karşılanabilecek olan Gazzâlî'nin, kitaplarında yer verdiği rivâyet ve hadisler, muhâlifleri tarafından zayıf ve illetli olmaları gereklîcesiyle eleştiriliyordu. Bu durum, Tûs'taki bu uzlet ve inziva günlerinde onu rahatsız ediyordu. Bundan dolayı Hadîs mütalaasına ve meşhur Hadîs üstadlarından Hadîs dinlemeye ağırlık verdi. Rivâyete göre, Hadîs öğrenmeye olan ilgisi sayesinde eğer biraz daha yaşamış olsaydı, bu konuda da herkesi geride bırakırdı deniliyordu.³⁸⁵

Gazzâlî muhâliflerinin ona dâir söylediklerinin tümü de elbette kötü niyetten kaynaklanmıyordu. Bazıları vesvese ile iç içe bir hüsünîyet taşıyordu ve Gazzâlî'nin sözlerinde, gerçekten bir takım Müslümanlar için sapma ve yanlış anlamaya yol açabilecek noktalar tespit ediyorlardı. Hatta Gazzâlî'nin Bâtinîlere, felsefecilere ve zîndîklara karşı yazdığı yazıları bile yer yer tehlikeli buluyor ve en azından sûîzan ile yaklaşıyorlardı. İnanç ve fikirler alanında bir ömür boyunca araştırma ve münâzaradan sonra onun durumu, Subkî'nin daha sonraları dediği gibi, güçlü ve yenilmez bir pehlivanın haline benziyordu. Pehlivan, bir grup saf ve temiz yürekli ahalinin gözleri önünde, İslâm diyarına saldıran düşman saflarına doğru yöneldi. Onları târumar etti, çögünün el ve ayaklarını kırıp muzaffer bir şekilde geri döndü. Üstünü başını yıkadı, çatışmada üzerine bulaşan kanları temizledi ve bu saf insanlarla birlikte namaza durdu. Ama onlar, elbiselerinin namaza uygun (temiz) olmadığı zannıyla kendilerini kenara çektiler ve ona inanmama gibi bir tavır sergilediler.³⁸⁶ Tûslu pehlivan hayatı boyunca İslâm için din

dîs ile cevap verirdi. Bkz. Subkî, Tabakât, 4/282.

385 İbn Asâkîr, Tebyîn-u Kizbu'l-Müfterî, 296. Krş. Abdulgâfir, Muntehabu's-Siyâk, 20 b.

386 Subkî, Tabakât, 4/129.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Bunun farkına varmasının ardından, onu Bağdat'ı terk etmeye, Şam ve Kudüs'te inziva ve üzlete çekilmeye, tasavvufî anla-
mıyla "keşf'e ve "hâl'e olan ilgisi yöneltti.

Mükâşefe yoluyla elde ettiklerini, bazı yerlerde anlatıyor; ama bu gibi konularda sözü, sadece değinerek ve kapalı bir şeklinde söylemeye ve perdeyi aralamaktan kaçınmaktadır. O hallerin nakledilmesinin ve sırların ifşâ edilmesinin izahına girmiyor. Ama yine de onun tasavvufu, sekr ehlinin, yüksektenden uçan irfanı türünden değil, sahv ehlinin öğretisi alanındadır. Bundan dolayı da İmam Kuşeyrî, Ebû Tâlib Mekkî ve Ebu'l-Hasen Hucvîrî'nin düşünsel tarzına uymaktadır. Kendisinin, sûfîlerin eserlerini uzun süre mütalaa ettiğini söylemiş olmasından dolayı, bir takım sözlerinin bu meşhur mutasavvîfların kitaplarında da yer alması şaşırtıcı de-
ğildir.⁴¹³

Kendi hayatında büyük değişimlere yol açan tasavvufu, aslin-
da onun felsefî tasavvurundan neş'et ediyordu; "değer" ve bil-
ginin sınırları üzerinde düşünmekten elde ettiği sonuçlardan kay-
naklanıyordu.

Gazzâlî, aklın hakikati idrâk etmekten âciz olduğu düşüncesi-
ni, diğer Eş'ârîler gibi, illiyet (causalite) nazariyesini eleştirek
elde etti. Ernest Renan'ın anlattığına göre, İngiliz filozof David
Hume de aslında bundan farklı bir şey söylemiyordu.⁴¹⁴ Ancak
Gazzâlî'nin küfür sebebi ve şækînlik kaynağı olarak gördüğü fel-
sefeye olan muhâlefeti, özellikle hayatının sonunda işrâka ve sû-

mümkürn değildir. Ancak zevk ile, hal ile ve vasıfların değişimiyle ulaşılır. Ve yine kesin olarak anladım ki onlar söz sahibi değil hal ehlidirler. Ve ilimle elde edilme-
si mümkün olmayanı elde etmemışlardır. Bu da dinlemekle ve akilla değil seyri sü-
lukla elde edilir." el-Munkîz, 35-36

413 Gazzâlî'nin tasavvufa dair görüşleri ile ilgili olarak hâlâ mukayeseli bir araştırma gereksinim var. Keza, Mekkî'nin Kütü'l-Kulüb ve Gazzâlî'nin İhyâ'sı arasındaki karşılaştırma için bkz. Şîblî Nu'mânî, el-Gazzâlî, s. 107. Ayrıca el-Munkîz ile Hâris Muhamâsibî'nin el-Vesâya'sını mukayese için bkz. A. J. Arberry, Smith, Al-Ghazâlî, 123-132

414 E. Renan, Averroes et L'averroïsme, 97.

DÖNÜŞ

ve mezhep muhâlifleriyle savaşmıştı. Felsefeciler, Şâ, Bâtiniyye ve Ehli-Sünnet itikadı konusunda şüphe ve tereddüt edenlerin tümüyle mücadele etmişti; ama şimdi, inziva ve sükünet günlerinde onu felsefe ehlinin eğilimleri içinde olmakla itham ediyorlardı.

Bu ithamlar başlayalı yıllar oluyordu ve Gazzâlî soğukkanlılıkla kendisini savunuyordu ya da hiç savunmuyordu. Bağdat Nizâmiyesi'ni terk ettiği zamandan beri tartışma ve münâzaradan kaçınmaya, medrese ehlinin dedikodularından uzak kalmaya ve fikrî huzuru tekkede aramaya çalışmıştı. Altıncı asırın başında "onun bir müceddid olmasını Allah (c.c) dilemişse" şeklindeki düşüncenin câzibesi, her ne kadar onu biraz olsun medreseye doğru çekmişse de medrese ehlinin dedikodusundan duyduğu nefret sürdürmekteydi. Ve Nişâbûr'dan döndükten sonra onu yeniden üzlet ve inzivaya çeken de bu nokta oldu.

Muhâliflerin fikir ve eserleri hakkında söylediklerinin bazen onu cevap vermeye zorladığı doğrudur; ama bu cevaplama artık münâzara değildi. Cevaplarında rakibe galip gelme düşüncesi yoktu. Ebû Hâmid'in bu itirazlara cevap vermesi, üstünlüğünü gösterme amacı ile değil; muhâliflerin hata diye sürdükleri şeylerin ve eleştirilerinin Müslümanların sapmasına yol açmasını önlemek içindi. Gazzâlî'nin tekkede huzur bulma arayışı, kendisi daha hayatta iken ulemâ ve fukaha üzerinde etkili olmaya başladı.³⁸⁷ Bir "müceddîd" sûretinin artık Gazzâlî'yi takip etmediği bu son günlerde de onun mânevî sığınağı, kendisinin yaptığı tekke de sessizliğe ve inzivaya çekilmek oldu. Hâlâ kalemi kırmıyor ise bu, dostları kendilerini tamamen sığınaksız ve ümitsiz hissetmesin diye idi. "Faysalu't-Tefrika"nın mukaddimesinde, düşmanlarının kendisi hakkında söylediklerinden rahatsız olmamalarını dostlarına tavsiye ediyordu. Ama Nişabur'daki polemiklerin ardından başlayan saldırular bir komplot eseriyydi, bu fakihlerin komplosuydu. Bu da, yavaş yavaş onu huzursuz ediyor, çileden çıkarıyordu. Tûs'taki üzlet ve inziva köşesinde de artık huzur ve

³⁸⁷ Muntehabu's-Siyâk, 29 (a) ve 71 (B).

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

fîlerin keşfine duyduğu şevk ve heyecanla iç içe geçen güveninden kaynaklanıyordu. Ernest Renan'ın "Felsefe ile meşgul oluctan sonra ümitsizlik ve şaşkınlıktan ırfana sığınan kimseler, genellikle felsefenin en büyük düşmanı olurlar." şeklindeki sözleri doğrudur.⁴¹⁵ Ve Gazzâlî, uzlet ve inziva döneminde felsefeden, *Tehâfutu'l-Felâsife*'yi yazdığı dönemdekinden daha çok nefret etmekteydi.

Bununla birlikte, Gazzâlî'nin nefret ve güvensizliğinin hedefi veya muhatabı özü itibariyle akıl ve akletme değildir. Onun olduğu, filozof, Meşşâf ve hatta kelâmcı (mütekellim) ve araştırmacı (muhakkik) adı altında, kendi sınırlı, dar anlayışından yola çıkararak hakikat için ölçü koymaya; kendilerinin düşünce tarzına ve delillendirme üslûbuna uygun düşmeyen her şeyi akla aykırı göstermeye çalışanların aklı ve akletmeleridir. Gerçek şudur: Gazzâlî, akla ve akıl yürütmeye inanmaktadır. Ancak, yakîn ma'rifete (kesin bilgiye erme) ulaşabilecek bir akıl ve akletme düzeyini elde etmeyi çok az kişi için mümkün görmektedir, özellikle de Felsefe ve Kelâm ehlinden çok az kişi için bunu mümkün görmektedir. Böylece, onun düşünce tarzı, ne tümüyle akı esas almaktadır (Rationalisme) ve ne de tümüyle imanı esas almaktadır (Fidéisme). O, bütün bunların dışında bir yaklaşım sergiliyor: Ona göre, çok az kişinin dışında kimseyin akıl yoluyla idrâk edemeyeceği şeyi, çok sayıda kişi iman (kalb) yoluyla tecrübe edebilir.

Gazzâlî daha sonraları bazı muhâliflerin iddiasının aksine, felsefecilerin görüşlerini eleştiri alanında rivâyet ve şuhûddan çok akla dayanmıştır. Aslında mantığı, sadece hakikatin idrâkinde değil -bütün bilgilerde- temel bir veri olarak kabul etmekle kalmamakta, iman ile ilgili konularda da aklî burhani, -en azından akı sapıntılarından ve garaz kırılıklıklarından pâk olanlar için- yakîn ma'rifete ulaşmanın bir aracı olarak görmektedir.

Felsefe ehlinin düşüncelerini eleştiri alanında da onun meraklı,

415 E. Renan, *Averroes et L'averroïsme*, 97.

sükünet elde edemez olmuştu.

Geride bıraktığı hareketli hayatının ellî dördüncü yılındaki bu tufan Gazzâlîyi tamamen hüzne ve ümitsizliğe düşürmüştü. Horasan zulüm ve haksızlıklar içinde inliyordu ve kendisine revâ görülen bütün bu eziyet ve fakihlerin saldıruları da bu manzaranın sadece bir görüntüüsüydı.³⁸⁸ Bağdad, Bâtınîler'in tehdidi altındaydı ve Hacılar yol emniyeti olmadığı için Hacc yolunun yarısından geri dönüyorlardı.

Gazzâlîye ulaşan bu tür haberler onu rahatsız ediyordu; ama ulaşan bir haber daha fazla üzülmesine yol açtı. Bu, Kiyâ-yı Herrâsî'nin vefat haberiydi. Gazzâlî'nin sınıf arkadaşı ve eski rakibi bir süredir Bağdad Nizâmiyesi'nin müderrisliğini yapmaktadır ve bir çok konuda Gazzâlî ile anlaşamıyordu. İmâmu'l-Harameyn'in medresesinde Gazzâlî ile aynı sınıfta olduğu zaman da bir arkadaştan çok tipki bir rakip gibi davranışmıştı. Ancak ne de olsa aynı ortamı paylaşmışlardı ve onu ikinci Ebû Hâmid ve bazı konularda daha üstün olarak görüpörlardı.³⁸⁹ Kiyâ'nın vefatı, komplot ve kıskırtmalar ortamında Gazzâlî üzerinde etki bırakmış olmalı. Dört yıl önce de diğer bir arkadaşı Tûs Kadısı Ebû'l-Muzaffer Ka-vâfî vefat etmiş. Ve Gazzâlî, kervanının gitmekte olduğunu görüyordu. Fahrû'l-Mülk'ün oğlu, bugünkü Halîfe ve Irak Vezîri'nin adına onu, aslında yıllar önce kendi arzusuyla terk ettiği Kiyâ'nın makamına oturtmak üzere Bağdad Nizâmiyesi'ne yeniden dönmeye davet ettiğinde, ümitsizlik ve hüzün dolu bir dil ile şunu yazdı: "Benim için firak ve veda zamanıdır, Irak'a sefer zamanı değil."³⁹⁰ Gazzâlî böylece tipki kaybettüğü arkadaş ve meslektaş gibi kendisi için erken bir ölümü önceden söylemektedir.

Bu erken ölüm gerçekten ona çok erken ugradı. Zâhiren, inzivanın zorlukları ve Nişâbûr mâcerasından sonra oluşan ümitsizlik duygusu, Ebû Hâmid'i yıpratmıştır. Son yıllarda aklından

388 el-Muntazam, 9/166 Krş. İbn Imâd, Şezerâtu'z-Zeheb, 4/7

389 Şezerâtu'z-Zeheb, 4/8-9, Kahire, 1350.

390 Mekâtilbu'l-Gazzâlî, 45

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Fârâbî ve İbni Sînâ'nın kitaplarını incelemekle sınırlı kalmadı. Diğer bilginlerin kitaplarını ve özellikle son dönem İskenderiye bilginlerinin Aristo'nun düşüncelerinin eleştirilmesine ve açıklanmasına dair eserlerini de yakından inceledi. *Tehâfutu'l-Felâsife*'de, Güneş'in sömlesi meselesinde Calinus'un görüşlerini aktarması ve eleştirmesi bu tanımı ortaya koymaktadır. Gazzâlî'nin felsefecileri eleştirmesi, dar bir ilmî alana dayanan ve kavram ve kelimelerin anlamları etrafında dolanan kelâmcıların cedeli türünden değil, bir tür eleştirel araştırmadır. Bu eleştirel araştırma, felsefecilerin ve karşıtlarının eserlerini dikkatli bir şekilde mütalaadan kaynaklıyor.

Ebu'l-Hasen Beyhakî ve Şemseddîn Şehrezûrî'nin onun *Tehâfut*'taki bazı görüşlerini, Yahyâ en-Nahvî'den aldığına söylemeleleri, aslında Gazzâlî'nin felsefecileri eleştirirken, zan ve söylentile-re dayanarak değil, inceleme ve bilgiden yola çıkarak konuştuğunu gösterir.⁴¹⁶ *Tehâfutu'l-Felâsife* kitabı hakkında söylenen bu kaynak ve alıntı ifâdesini de bir çeşit itham olarak görmemek gereklidir. Çünkü geçmiştekilerden bir takım delil ve görüşleri almak Gazzâlî'nin tecdîvî ve te'lîf işinin asilliğine bir zarar vermediği gibi, bilakis Felsefe ehlinin alanlarına hâkimiyetini ve geniş bilgisini de gösterir.

Aslında, *Tehâfüt*'te bütün ayrıntılarıyla incelediği ve Felsefe

416 Beyhakî, *Tetimmetu Sîvânu'l-Hikme*, 24; Şehrezûrî, *Ravzatu'l-Ervâh*; Kenzu'l-Hikme adındaki Farsça tercüme, 2/41 ve 43-44. Üstad Hümâyî, bu görüşe, Şehrezûrî dışında başka bir yerde rastlamadığını söylüyor. (Gazzâlînâme, 411. ikinci basım). Fakat, Şehrezûrî'nin bu görüşünün kaynağı kesinlikle *Tetimmetu Sîvânu'l-Hikme*'dir. Yahya en-Nahvî adında iki kişinin olduğuna dair Şehrezûrî'de oluşan kuşkunun da, Beyhakî'nin *Tetimme*'deki görüşünden kaynaklanması muhtemeldir. Ebu'l-Futûh Mestûff Nasrânî Tûsî'nin Hz. Ali'ye âit bir eman-nâmeyi -ki buna göre, başka bir Yahyâ (Yahyâ ed-Deylemî?) söz konusudur ve Fars bölgesinde yaşıamaktadır- ona vermiş olması, görünürde Yahya İskenderânî ve Fars'ta mukim bu Yahyâ en-Nahvî arasında bir bağlantı kurulmasında sorun oluşturuyor. Bu da, Şehrezûrîyi iki Yahya en-Nahvî'nin varlığına kail olmaya zorlamıştır; İskenderânî ve Deylemî, her ikisi de aynı hüviyete sahip kişiler olmalıdır.

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

ehlinin çoğu çelişkisinin kaynağı olarak gündeme getirdiği konu, âlemin kıdemini sorunuydu. Âlemin kıdemini (başlangıçsızlığını) kabul etmek, hem sıradan akıl için mebdeyi (başlangıç) ve meadı (dönüş, âhiret) tasdik etmeyi zorlaştırmakta ve hem de nübüvet ve şeriatları kabullenmeyi imkânsız hale getirmektedir. Böyle olunca Gazzâlî'nin felsefecilerle tartışmasını bu konuya başlatmasına ve kitabıın büyük bir bölümünü buna ayırmasına şaşırınamak gereklidir. Hiç şüphesiz Gazzâlî, eğer bu tartışma alanında Yahyâ en-Nahvî'nin görüşlerini dikkate almamış olsaydı, felsefecilerin amaçlarını anlama konusunda gereken verilere sahip olduğunu gösteremeyecekti. Çünkü, bu konu, özellikle son dönemde İskenderiye filozoflarında tartışılan temel konulardan biridir. Örneğin, Proclus'un âlemin kadîm olduğuna dair söylediğini, diğer bir filozof Yahyâ en-Nahvî ise reddederek âlemin hâdis (sonradan var edilmiş) olduğunu ispat etmiştir.

Proclus ve Yahyâ en-Nahvî'nin eserleri, İbni Nedîm'in *el-Fihrist*'inden anlaşıldığı kadariyla o dönemde İslâm dünyasında ve Felsefe çevrelerinde yaygın bir şekilde yer almaktadır. Öğretmensiz olarak Felsefe'yi araştırmak isteyen Gazzâlî, bu eserleri görmezden gelemezdi. Proclus, âlemin kadîmligini ispat için on sekiz bölümden oluşan bir kitap yazmış ve Yahyâ da reddiye olarak âlemin hâdis olduğuna dair on sekiz makaleden oluşan bir rîsâle yazdı. Proclus'un şüpheleri, felsefecilerin yanında meşhur ve bazılarını Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*'de zikretmektedir. Ebu'l Muzaffer İsferâyîn'nin de *et-Tebşîr* adlı eserinde Proclus'un âlemin kıdemini mevzuundaki şüphelerine değinmesi, onların ve fikirlerinin Gazzâlî'nin çağındaki şöhretini gösterir.⁴¹⁷

Beyhakî'nın *Sîvânu'l-Hikme* adlı eserinde diğer bir Yahyâ ile karıştırılıp Deylem'li olduğu ve Fars bölgesinde bir tapınağın sahibi bulunduğu söylenmektedir. Yahyâ en-Nahvî'nin kendi sözle-

417 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 2/427-438, Kahire 1948. Krş. Ebu'l-Muzaffer İsferâyîn, Görünüşe bakılırsa, Gazzâlî'nin, kendisinden Nişâbûr'da istifade etmiş olması gerekiyor. *Et-Tebşîr fi'd-Dîn*, Muhammed Zahid Kevserî baskısı. 131.

rinden ve Şehrezûr'ın rivâyetinden anlaşıldığı kadarıyla, adları Yahyâ en-Nahvî olan ve yaşantıları birbirine benzeyen iki kişi bulunmaktadır. Bu durumda söz konusu kişi "Philopones" isimli tercümesi olan "Muhib et-Te'eb" lakabını taşıyan kişidir. Bu da, Yahyâ en-Nahvî adından kastedilen kişinin, Yahyâ (Johannes) Grammaticus olduğunu gösteriyor. Bu Yahyâ, İskenderiye'nin Hristiyan filozoflarından biri idi ve teslis konusunda kilisenin görüşüne aykırı bir fikir taşıdığından kilise erbabının sert eleştirilerine uğradı. Hayatının ayrıntıları ve hatta yaşadığı tarih konusunda ihtilaf edilmişstır ve İskenderiye fatihî Amr bin As ile görüşüğüné dâir rivayetler de vardır; ama bu haberlerin sıhhati tartışmalıdır.⁴¹⁸ Her hâlükârda, İslâm'ı kabullendiği şüpheli olsa da, Kif-

418 Yahya en-Nahvî (Johannes Grammaticus), Hristiyan bilgin, Aristo'nun yorumcularından ve son dönem İskenderiye filozoflarındandır. George Sarton'a göre fizik ve mekanik alanındaki bazı görüşleri hayret edilecek derecede özgünlük arz ediyor. Bkz. G. Sarton, *Introduction*, I, 422. Proclus'un şüphelerine reddiye olarak kaleme aldığı risâlenin Yunanca metni şu anda mevcuttur ve 1535 yılında Venedik'te basılmış ve Latince tercümesi 1899'de Leipzig'de yayımlanmıştır. Eserlerinin bir fihristi de el-Fîhrîst'te yer alıyor. Bkz. Mısır baskısı, s. 356-357. El-Kindî de ondan etkilenmiştir. Müslümanların onun eserlerine âşinalık derecesi konusunda Sarton'un kitabında deðinilen aşağıdaki makalenin metnine ulaşmadım: M. Stenishneider, "Johannes Philoponus bei den Arabern", *Mém. de L'acad. des Sciences de St. Petersbourg* 1869, Tome 13/152-176. Bazıları onun "Hudûs-ı Âlem" risâlesinin mevcut nüshasından hareketle, (Sarton'un belirlemesine göre 529'dan kısa süre sonra Doğu Roma imparatoru Justinianus, felsefe okulu "Akademî"yi kapattı) 529 yılından sonra yazılmış olması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır. Bundan dolayı da Philoponus'a yaşadığı ve ilmî faaliyetlerde bulunduğu zamanı VI. asrin ilk yarısı olarak belirlemiþler. Böyle olunca da Peygamber (s.a.v)'in doğumundan önce ölmüş olması gereklidir. İslâm'ı kabul ettiğine dâir rivâyet de böylece doğruluðunu yitirmektedir. Keza, el-Fîhrîst'in yazarı İbni Nedîm, onun, Aristo'nun *Physica* (Fizik) adlı eserine yazdığı yorumdan bir bölüm aktarırken, risâlenin telif tarihine deðinmekte ve Diocletianus'a ait 343 Kibîf yılında olduğunu belirtmekte. İbni Nedîm'e göre bu tarih ile el-Fîhrîst'in yazılış tarihi arasında yaklaşık 300 yıl ara bulunmaktadır. Aslında bu imparatorun tahta geçiş tarihi olan 248 milâdî tarihî üzerine bu aradaki zamanın eklenmesiyle yazılış tarihi belirlenmektedir. Netice olarak, Diocletianus'a ait 343 Kibîf yılı, milâdî 627 yılına karşılık

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

tî'nin *Târîhu'l-Hukemâ*'sında geçen ve İskenderiye kütüphanesinin⁴¹⁹ Halîfe Ömer'in emriyle yakıldığına dâir uydurma haberin girişinde yer alan bu rivayetteki Amr bin As ile görüşmesi haberi, tartışmalı olsa da Şehristânî'nın sözlerinden, o dönemde bu kişiyi İslâm filozoflarından saydıkları anlaşılıyor. Amacı felsefecilerin öğretisini incelemek olan Gazzâlî'nin, Aristo'nun düşüncelerini açıklamak ve eleştirmek ya da diğer bazı Aristo yorumcularını eleştirmek için Yahyâ en-Nahvî'nin yazdıklarını okumuş olması doğaldır.

Gazzâlî'nin kıdemî reddederken söyledikleri ile Şehristânî'nın Proclus'un şüpheleri olarak naklettikleri karşılaştırılınca, Gazzâlî'nin bazı sözlerinde söz konusu şüphelere neşter vurduğu görülür. Ve Yahyâ en-Nahvî'nin özellikle bu şüpheleri eleştiren risâleinden yararlanmış olması garip değildir. Yahyâ'nın kendisinin de büyük bir ihtimalle kıdemî red alanındaki delillerinin bazlarını Revâkî filozoflardan⁴²⁰ aldığı düşünüldüğünde, bu faydalananların ve alıntıların, Gazzâlî için de bir hata sayılmayacağı söylene-

gelmektedir. Böylece, Amr bin As tarafından Mısır fethedildiğinde (640 milâdî) eğer hayatta ise, "Physica'nın Yorumu" adlı risâleyi gençlik yıllarında (İbni Nâdim'in kaydına göre) yazmış olması gereklidir. Tetimmetü Sîvânu'l-Hikme ve Târîhu'l-Hukemâ'dan anlaşıldığı kadariyla onun durumu hakkında birçok rivâyet bulunuyor; bir kısmı efsane, bir kısmı da olayları birbirine karıştırmaktan kaynaklanan yanlışlıklarla doludur. Bizans ve Mısır din bilginlerince afaroz edilmesi de tesis inancına yönelttiği eleştiriler ve imparator Heraklius'un yaymaya çalıştığı dinî düşünceyi kabul etmemesinden dolayı olmalı. Eğer iddia edildiği gibi İslâm'a yetişmişse, Amr bin As'ın Mısır'a girişini bir aydınlık müjdesi olarak karşılamıştır. Bkz. Hitti, Ph., The Arabs, 165. Cf Dodge, B., The Fihrist, II. 612-615. Ayrıca, Yahyâ'nın eserleri ve Yahyâ Philoponus ile Yahya İskenderânî (*Grammaticus*)'nın aynı kişiler olup olmadıkları konusu çok tartışmalıdır. Bunun Tehâfutu'l-Felâsife ile direkt ilgisi olmadığı için ayrıntılarına daha fazla girmiyoruz. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Krumbacher, K., Geschichte der Byzantinischen Litteratur, Zweite Auflage, 1897, I, 582 cf. 53

419 Kiftî, Târîhu'l-Hukemâ, Farsça terc. s. 483-486 İskenderiye Kütüphânesi'nin yakılması hakkında bkz. Zerrinkub, Kârnâme-i İslâm, birinci baskı, s. 36, 181.

420 Van den Berg, S., Tahafut, I/XXX

bilir. Yahyâ Nahvî'nin eski Müslüman kelâmcılar üzerindeki etkisi belirgindir ve meşhur Yahûdî bilgin İbni Meymûn da bunu belirtmiştir.⁴²¹ Yahyâ'nın, metni mevcut olan "Âlem'in Hudûsu" risâlesi, eğer bazı konularda, Gazzâlî'nin delillerinin aynısını içeriyor ise, bu aynı zamanda, Gazzâlî'nin felsefecilerin görüşlerini reddetme yönündeki birikimini, araştırmalarındaki kararlılığını ve inancını göstermektedir.⁴²²

Gazzâlî avam tarafından bâtil eğilimlerle itham edilmedi ki İbni Rüşd'ün dediği gibi Bağdad Nizâmiyesi'nin son günlerinde felsefeyi reddederek kendisini umum nazarında temize çıkarsın. Yine bir eserinin İbrânice tercümesinde belirtildiği gibi, *Tehâfut*'te avam için reddettiği görüşleri daha sonraları diğer bir risâlede havas için te'yid edecek şekilde kendi gerçek itikadının ziddîna hiçbir zaman söz söylemedi.⁴²³ Gazzâlî'nin *Tehâfut*'ü yazdıktan sonraki dönemde sahip olduğu düşünceyi doğru anlamak, onun kalb konusundaki görüşüne vâkif olmaya bağlıdır. Gazzâlî kalbi, rabbânî ve mânevî (ruhânî) bir lütuf ve vergi saymakta ve insan hakikatinin kendisi diye tanımlamaktadır. *Acâibu'l-Kalb* adlı kitapta, "İnsanın diğer yaratıklardan üstün olmasını sağlayan unsur, ma'rifetullahı bilme istidadıdır ve bu istidad başka hiç bir organ tarafından gerçekleşmez, sadece kalb yoluyla hâsil olur." diyor. Bundan dolayı ona göre, kalb ve vasıflarının hakikatini tanıma, dinin temeli sayılmaktadır.⁴²⁴ Gazzâlî'nin psikoloji ve ilâhiyatına işte bu nokta tasavvuffî renk vermekte, bilgisine şuhûd boyası katmakta veya bir çeşit zihnî eğilim sağlamaktadır.

Gazzâlî böylece sûfîleri takip ederek hakikati keşfetmeye yönelik olarak kalb yolunu diğer tüm yollardan daha sağlıklı ve dolaysız görmektedir. Ancak Gazzâlî düşüncesindeki kalb, rûhânî üstün hayatın bütünüdür, his ve nefs ona tâbidir, akıl onun bir

421 Gardet-Anawati, *Introduction*, 287

422 Van den Berg, S., *Op. Cit.*, II. Index

423 Munck, S., *Mélanges de Philosophie*, 380

424 Obermann, J., *Philos. und relig. Subjekt.*, 113.

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

cüz'ü sayılır ve asla akılla çekişen ve karşıt bir varlık değildir.⁴²⁵ Gazzâlî'ye göre kalbin en üstün dereceleri Peygamber'e aittir. Çünkü, ma'rifeti rabbânî ilhâmin keşfi yoluyla çaba ve kesb olmaksızın alıyor. Evliyâ, hukemâ ve ulemânın mertebelerinin her biri, onların hak yolundaki seyrin menzillerindeki derecelerinden kaynaklanıyor. Elbette her bir sâlik sadece kendi menzilini bilir ve geride bıraktıklarından da haberdârdır. Önündeki mertebelerin hallerinden habersizdir, bilmez; ancak onlara inanır. Bundan dolayı Peygamber'in halini kendisinden başkası idrâk edemez; nübüvvet hakikati diğerlerinin marifetinin ötesindedir ve ulaşamazlar. Nasıl ki cenin bebeğin durumunu idrâk edemez ve bebeğin bilgisi erişkin insanın haline ulaşamaz ise; aklî mertebeler ehli de keşf yoluyla ve ilâhî lütuf ve rahmet olarak evliyâ ve enbiyâya nâzil ve ma'lum olan şeylere ulaşamazlar. Şüphesiz bu rahmet ve lütfun bağışlayan ve ihsan eden açısından kısıtlanması ve engellenmesi söz konusu değildir; ama kendisi bu rûhânî bağışları karşılamaya, elde etmeye yönelen kalpler sadece o meziyete ulaşabilir. Bu karşılaşma, kalbin temizlenmesi ve bedenî ve ahlakî alâkalardan tezkiye edilmesi yoluyla hâsıl olur. Típkı beğenilen, iyi ve güzel sıfatlara sahip olmanın kalbi temizlemesi gibi, hayvânî sıfatların peşinden gitmek de kalbi karartmakta, insanın onunla hakikat çehresini müşahade etmesi gereken aynayı gölgelemekte, günah ve hata pas ve sis altında gizlemekte ve insan ile hak arasındaki râbitayı ortadan kaldırılmaktadır.

Kalbin aynaya benzerliği, Gazzâlî'ye göre marifet açısından da doğrudur. Kalbin malum hakikatlere göre durumu, aynanın eşya karşısındaki durumu gibidir. Eşyanın aynaya yansyan görüntüsü gibi eşyanın hakikati de kalp aynasına yansyan bir görüntüye sahiptir. Elbette ayna söz konusu edildiğinde, görüntünün yansımاسının mümkün olabilmesi için aynanın sadece gerçek bir ayna yüzeyine sahip olması yeterli değildir. Aynanın yüzeyinde kirin

425 Kalbin bu anlamda algılanışının tarihî seyri, Ahd-i Atîk, Ahd-i Cedîd ve eski Doğu âriflerinde algılanış süreci için bkz. Zerrinkub, H., Persian Sufism, 185-189, 216

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

veya pasın olmaması ve ayna ile aynada görüntüsünün aksetmesi isten şey arasında uzaklık ve perde (hicab) olmaması da gereklidir. Keza, ayna eğer söz konusu şey ile karşı karşıya olmazsa veya bir şeyin görüntüsünü aynada müşâhade etmek isteyen kişi, aynayı nasıl tutması gerektiğini bilmekse görüntü aynaya yansımaz. Gazzâlî bütün bu şartları kalb konusunda da gerekli görür. Eğer kalbin yüzeyi olması gerektiği gibi kâmil olmaz ve örneğin, kalbi temiz olmayan birinin kalbi gibi olursa elbette hakikatlerin tasviri ondan beklemeyecektir. Tıpkı pas ve kirin bu aynanın yüzeyini kirlettiği ve görüntünün yansımmasına engel olduğu gibi, kalp aynasının kir ve pası da günah ve şehvetten kaynaklanır. Ayrıca kalp ile hakikatler arasında eğer bir engel veya hicab (perde) olursa kalp eşyanın hakikatinin tasvirini idrâk edemez. Tıpkı, taklidin ve taassupların peşinde gitmenin hakikatin idrâkine engel olması gibi. Üstelik kalb aynasının yüzü hakikate dönük olmadığı zaman ve kalbin sahibi onu hakikatin çehresiyle nasıl yüz yüze getireceğini bilmediği zaman; hakikatin kalp aynasına aksetmesini beklemek boşunadır.⁴²⁶

Hakikatin yüzünün insan kalbine yansımmasına bu türden engel olmadığı zaman, kalb evrenin bütün remzlerine ve sırlarına vâkil olabilir. Yerin ve gögün yükünü çekmekten âciz kaldığı ve sadece insanın üstlendiği o “emânet” hakikatler bilgisinin ta kendisidir ki her insanın kalbi ona ulaşma istidadına sahiptir.⁴²⁷ Kalbi tezkiye eden kişi, imanın en üst derecesine ulaşabilir. Bu, âriflerin imanıdır. Gazzâlî, o “şerh-i sadr”⁴²⁸ için lazım gelen şeyin, bu iman türü olduğunu belirtiyor. Ona göre bu iman, nûr ve tecelli dir, istidlâle dayalı mütekallim imanı ya da taklide dayalı avam imanı değildir. Çünkü avamın imanı, örneğin falanca kişinin filanca evde olduğunu bilen kişinin bilgisi gibidir. Ancak onun bu ilim ve bilgisi falanca kişinin o evde olduğunu tasdik eden başkaları-

426 Kalb ve ayna karşılaştırması için bkz. İhyâ, 3/12-13

427 Kur’ân-ı Kerîm, 33/72

428 Kur’ân-ı Kerîm, 94/1

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

nin tanıklığına dayanır. Böylece, avamî imana sahip olan kişi, sadece kendisine haber veren başkalarının sözleriyle itminan hasıl eder ve imanı taklidîdir; asla doğru olmayan bir habere dayanması da mümkün değildir. Mütekellimlerin (kelâmcıların) imanı da her ne kadar avamın imanından daha kesin olsa da, onların durumu, falan kişinin sesini duvarın arkasından işitmiş ve kıyas ve delille falanın o evde olması gerektiğine karar vermiş kişilerin durumuna benzer. Hiç şüphesiz, o falanca kişinin o evde olduğunu kendisi tasdik eden kimsenin tasdiki, sadece diğerlerinin sözlerinden yola çıkararak falancaının o evde olduğundan haberdar olan kimsenin tasdikinden daha fazla güvenilir ve itminan sağlayıcı mâhiyettidir. Ancak onun yakîn bilgisinde yine de yanlışlık ve hasta payı vardır. Çünkü onun falanca kişiye âit zannettiği ses, aslında o kişiye âit olmayıpabilir ve bu konuda kuruntuya düşmüş olabilir ya da o falanca kişinin sesini birileri o evde kasden taklit etmiş olabilir. Ancak, kendisinde hiçbir şüpheye yer olmayan tasdîk (iman, inanma), ne başkalarının tanıklığına dayanan ve ne de duvarın arkasından duyduğu sese teslim olan bir tasdiktir. Bu kabul ve bilme, evin içine girip o falanca kişiyi evin içinde görmekle (müşâhade) hâsil olan tasdiktir. Gazzâlî'ye göre bu, âriflerin ve sıddıkların imanıdır ki onlar, yakîn nûrunu müşâhadeye ulaşırlar. Marifetin en üst derecesi de içinde şüphe ve hatanın olmadığı bu bilgidir. Fakat kalbî marifet olan bu bilgi türünde muhtelif mertebeler vardır. Keza, gözlemci (müşâhade eden), o falanca kişiyi karanlıkta, gizli bir köşede veya ince bir perdenin ardından görmüş olabilir. Veya gündüzün aydınlığında, evin orta yerinde arada perde olmaksızın açıkça görmüş olabilir. Bu iman mertebelerinin farklılıkları, kalbin kendisi için hâsil olması mümkün olan ilimlere nispetle hal farklılıklarından kaynaklanır.⁴²⁹

Kalb, hakikatin kendisinde tecelli bulma istadına sahiptir. Ama araç, gereç ve şartlar olmadan veya hakikatlerin göründüsünün yansımmasına engel olacak hicablar araya girerse tecelli

429 İhyâ, 3/14-15

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

hâsîl olmaz. Sûfîlerin, kalbin tasfiyesi ve korunmasına yönelik çabası, aslında hakikatîn kalb aynasına yansımاسını mümkün kılan şartları ve durumları bir araya getirmek içindir.

Ebû Hâmîd Gazzâlî'nin burhana (kanıt) dayalı marifet (bilme) karşısına koyduğu bu tür marifet, aslında kelâma âit mevzûuların çözümlenmesi alanında sûfîlik yolunu kullanmaktadır. Fakat bu yol, kendisinin de belirttiği gibi, mükâşefe lezzetini tadanların dışında kimseňin kabul etmesinin mümkün olmadığı bir yoldur. Mühâliflerinin onu akıl ve akletme karşıtı eğilimlere yönelmekle it-ham etmelerinde ve hatta Fârâbî'ninkine benzer bir düşünce yapısından, irfana yönelen Endülüslü İbni Bâcce'nin (Ö:533 hicri) onun düşünce tarzını makul görmemesinde bir gariplik yoktur.

Endülüslü bu meşhur bilgin, *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eserinde Gazzâlî'ye ve öğretimsiz, sadece uzlet ve halvet yoluyla mânevî (rûhânî) cevherlerin müşâhadesine ulaşmak isteyen sûfîlere ağır eleştiriler yöneltmektedir.⁴³⁰ Bâcce, *Risâletu'l-Veda'* adlı kitabında, Gazzâlî'nin bu iddia ile kendisi hataya düştüğü gibi başkalarının da yanlışlığa sürüklenebilmesine sebep olduğunu söylüyor.⁴³¹ Bu iddianın doğruluğuna duyulan kuşku, İbni Rûşd ve İbni Tufeyl'in, Gazzâlî'nin samîmiyet ve sadâkatine şüpheyle bakmalarına sebep oldu.

Günümüz araştırmacısı da aynı şekilde bu iddiayı aklı kullanma karşısında bir çeşit isyan olarak tanımlayabilir.

İsyan mı? Belki; ama aklı kullanmaya karşı değil; aklı kullanma (taakkul) ve akılçılıkta ifratın karşısında isyandır bu. Üstelik tartışma kelâm mevzûularıyla ilgili olduğu için taakkullarındaki bir eğilimden, kelimenin felseffî anlamıyla bahsedilemez. Galiba, Gazzâlî için temel sorun, daha sonraları Kant'ın karşı karşıya kaldığı sorunun aynısı idi. Her iki düşünür de -her biri kendi yolundan- şu noktaya vardı: İmanın temeli sadece gözlemci aklın yar-

430 Asin Palacios, M., *El-Regimen del Solitorio*, Por, Avempace 21, 29, Texto Arabe,

27

431 Munck, S., Op. Cit., 387

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

dımıyla kurulamaz. Gazzâlî'nin akla güvensizliği, daha sonra Kant'ın nazarî aklı eleştiri alanında söylediklerinden fazla farklı değildi. Hatta günümüzde de E. Mach ve L. Wittgenstein gibileri, Gazzâlî gibi, ama kendi özel ifâde tarzlarıyla bize şunu kabul ettirmeye çalışırlar: Tabiatın mâverâsiyla ilgili konular bilimsel tecrübe yoluyla değerlendirilebilir/ incelenebilir olmadığı için tanımsız (non-sense) konular alanına girer. Yani, hakkında sadece cevabın anlamsız olduğu değil; sualın de anlamsız olduğu şeyler alanı.⁴³²

Gazzâlî'nin eğer aklı kullanma karışlığı varsa, bu metafizik karşıtı eğilim olarak görülebilir ve bunu, samimiyetinden kuşku duymak için bahane olarak kullanmak haksızlık olur. Yaşadığı bunca serüvenin, samimi bir fikrî değişimden kaynaklanmaması mümkün değildir. Onun sarsılmaz bir yakının huzur ve mutluluğuna eriştiğine dâir iddiasından kuşku duyulabilir; ama bu yakın bilgiye ulaşmak için girdiği arayışlardaki samimiyet ve sadâkâtinden şüphe edilemez. Onu felsefe alanında derinlemesine araştırmaya yapmaya ve yeterli ihâtayı sağlamadan eleştiriye girmemeyle yönelten faktör, işte bu samimiyet ve ihlastır. Kendisi *el-Munkîz* ve *Makâsîdu'l-Felâsife*'nin giriş bölümünde, felsefenin giriş bölümünde, felsefenin yanlışlıklarını anlamak isteyen kişiler için bu derinlik ve dakikliğinin gerekliliğini açıklamaktadır.

Gazzâlî'nin hiçbir öğretmenden yardım almadan iki yıl içinde felsefecilerin bütün ilimlerini kavradığını söylemesi, zaman açısından mübâlağalı olabilir. Fakat burada önemli olan, felsefecilerin bilgilerini eleştirmek için onların eserlerini tamamıyla kavramaya yönelten şevk ve ilgidir. Çünkü, zamanın kelâmcıları gibi, felsefî eserleri yüzeysel okumayla geçştirmiyor. Keza, onun felsefedeki derinliği öyle bir noktaya vardı ki, Meşşâîler'in öğretilemini beyan etmeye dâir *Makâsîdu'l-Felâsife* kitabı, felsefecilerin kendi kitaplarından ileriye geçti. Hatta bu kitabın Latince tercümesi Orta Çağ Avrupa'sında yayılmış olduğu zaman, Gazzâlî ismi

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

bir İslâm filozofu unvanıyla dillerde dolaşmaya başladı. Albert Magnus, Thomas d'Aquinos ve Roger Bacon gibi düşünürler onu İbni Sînâ ve İbni Rûşd düzeyinde bir Arap filozof olarak tanımladılar. Bir kısım kilise erbabı veya keşişler, onun Makâsıdu'l-Felâsife'de yer verdiği görüşlere, kendisinin daha sonra Tehâfüt'te felsefecilere yönelttiği eleştirilerin aynısını yönelttiler.⁴³³

Felsefe ve iman, rûh ve Allah ile ilgili meseleleri akıl ve kanıt ile çözümlemeye çalışanların gösterdikleri çabalar, aslında Gazzâlî'ye göre sonuç veremezdi, başarısız kalındı. Bundan dolayıdır ki, Kelâm'ı kenara itti, Felsefe'yi de çözümün uzağında gördü. Ömrü boyunca sadâkat ve samimiyetle medresede aradığı yakîn iman, medresenin dört duvarı arasına ve kitapların hüzünlendirici sayfalarına sığacak değildi. Ta'lîm ehlinin, hüccete, masum imama dayalı düşüncesi de dinmek bilmeyen şüphe tufanını yaşımiş olan gönlünü dindiremiyordu. Kendisi için geriye sadece tasavvufun câzibesi ve vahye dayalı bir yakîne sarılmak kalmıştı. Hakkâk arayışındaki bu samimiyeti, neticede onu medreseden kaçışa zorlamıştır.

Fâkihleri ve kelâmcıları ona karşı olmaya yönelten etken, hiç şüphesiz, kelâmcıların münâzaralarına ve fukahânın tartışmalara duyduğu nefretti. Fâkih'ta ustâd ve müctehid olmasına rağmen bu ilme, Allah ile irtibat alanında çok önemli bir unsur olarak bakmadı. Fâkih, mevki ve makam elde etmek için bir araç şeklinde telakki ediyordu. Kelâm ehlinin münâzaralarına, kendisi, çağında bu alanda otorite sayıldığı halde ilgisiz bir gözle bakardı. İmam Kuşeyrî, Ebû Saîd Mihne ve Cüneyd'in mirası şeklinde algıladığı tasavvufu da sâde bir hayatı, avamın sağlığına dö-

433 Bu cümleden "de Erroribus Philosopharum" adında yazarı bilinmeyen ve 13. asırda (Mîlâdî) yazılmış Lâtince bir kitapta Makâsıdu'l-Felâsife'nin Lâtince tercümesinde yer alan görüşlerden dolayı Gazzâlî'ye ağır eleştiriler yöneltilmiştir. Oysa Gazzâlî, o görüşlere, kendisi Tehâfutu'l-Felâsife'de reddiye yazmıştır. Bkz. Nallino, C. A., "Al-Ghazzali" in Enciclopedia Italiana: vol 17-887 cf., Raccolta di Scritti, vol VI, 283.

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

nüş için bir vesile olarak görüyordu; bu, bir tür saflık, sâdelik ve geçmişe dönüş; sahabе ve tabiîn dönemini yeniden ihyâ idi.

Elbette, günümüz araştırmacısı, Gazzâlî'nin aklın iman hakikatlerini idrâk etmekten âciz olduğuna dâir düşüncesini rahatlıkla eleştirebilir ve bunu çağımızın gözlem ilimlerinin ölçüleriyle yola çıkarak degersiz sayabilir. Fakat Gazzâlî'den bu yana geçen yüzyıllar boyunca, hangi doğulu veya batılı felsefe, imana dâir ve Allah'ın varlığı, ruh ve yeniden diriliş (âhiret) ile ilgili alana giren konularda ortak bir usul, kâide ve çözümü Gazzâlî'nin kesin bilgiye ulaşmanın kaynağı olarak gördüğü imana dayalı şuhûd ile değil; aklî kanıtlarla ispatlayabildi, şüphe ve tereddüde yer bırakmadan izah edebildi? Gazzâlî'yi aslında skolastikliğin büyük bilgiyi Thomas d'Aquinos ile mukayese etmek gerekir ve birçok yönden Thomas'dan ileride olduğu rahatlıkla iddia edilebilir.⁴³⁴

Gazzâlî, ilgilendiği alan çokluğunun, her bir alanda etkin olmasına engel olmayan çok az sayıdaki düşünürden biridir. O fakih, kelâmcı, filozof, ârif ve sûfî idi ve bütün bu boyutlar onun hayatının gerçek tecrübelerini ortaya koymaktadır. Fıkıh alanındaki eserleri, nesiller boyu büyük etkiler bıraktı ve bazı kitapları konulara hâkimiyeti ve gösterilen dikkat açısından bir tür mûcize sayıldı. "El-Vecîz" adlı kitabının önemli bir bölümünü, Süryânî bir pis-koposun kendi fetvalar risâlesine alması, onun fıkıh alanındaki önemini ve etkinliğini gösteriyor.⁴³⁵ Kelâm alanında, onun düşünce tarzı gerçek bir asâlet örneğidir. Felsefe alanında da çabası, her ne kadar yapıcılıktan çok yıkıcı bir boyut taşısa da fikirlerinin etkisi azımsanmayacak derecededir. O, tasavvuf için hem itidale yönelikî armağan etti ve hem de şeriat ehlinin resmî olarak tasavvufu tanımmasını sağladı. Bütün bu ilim dallarında Gazzâlî kendisini taklit ehli olarak değil tâhkid ehli olarak ortaya koydu.

434 Sarton, G., *Introduction*, I, 739

435 Fıkıh külliyyâtından kasıt, Bar Hebraeus'ın (İbn 'İbrî) *İşârât* diye bilinen A Nomo-cane veya A Dehûdoié adlı eseridir. Geniş bilgi için bkz. Nallino, C. A, "il Diritto Musulmano nel Nomecanone Sirico Cristiano di Barhebreo", RSO, 9/542-580

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Kendisinden sonraki dünyada öğretisinin etkinliğini açık bir şekilde gösteren etken, tasavvuf alanındaki görüşlerinin nüfuzu dur. İbnu'l-Cevzî, İbni Teymiye, İbni Kayyim el-Cevziyye ve diğer bir çok bilgin ve fakih, aslında ona bundan dolayı ağır eleştiriler yönelttiler. Yine sûfleri fakihlerin bütün töhmet ve saldırılardan kurtarma ve temize çıkarma alanındaki etkisi, İslâm dünyasının kültürüne özel bir renk kattı ki bu da, son derece önemlidir.

Gazzâlî'nin öğretisinden etkilenen sûfî şeyhleri arasında, Abdulkâdir Geylânî ve Şehâbeddîn Suhreverdî'nin ismi zikredebilir. Abdulkâdir Geylânî on sekiz yaşında iken tahsil için Bağdad'a geldi. Tam da Gazzâlî'nin kurtuluş ve kaçış yolculuğu amacıyla Nizâmiye'yi terk ettiği yıl oraya gelmişti. Şüphesiz Nizâmiye'nin büyük ustâdının öğretim hâtırası ve neticede sûfîlik yoluna girmesi, onun üzerinde derin etkiler bırakmış olmalı. Geylânî'nin "Futûhu'l-Gayb" kitabında Gazzâlî'nin düşüncelerini hatırlatan noktalar çok belirgindir. Şehâbeddîn Ömer Suhreverdî'nin "Avârifü'l-Mâ'ârif'i de yer yer İhyâ-u 'Ulûm'dan izler taşımaktadır. Ayrıca, Muhyiddîn ibni Arabî, Ebu'l-Hasen Şâ'zelî, İmam Yâfiî ve Şâh Nimetullah Veli isimlerini de tasavvuf alanında Gazzâlî'den etkilenenlerin başında zikretmemiz gereklidir.⁴³⁶ Gazzâlî tasavvufu ile ilgili olan bu etki, onun özellikle Yunan öğretisi ile ve mevcut felsefe ile zıtlığını bir göstergesidir.

Medreseden kaçış dönemindeki düşüncelerinin bir sonucu olan tasavvufa yönelişinde Farmedî'nin sohbetlerinin, kardeşi Ahmed'in tasavvufa olan eğiliminin ve çocukluğunda babası vesilesiyle aldığı eğitimin çok önemli etkisi olmuştu. Nitekim Ebû Hâmid'in, medrese dedi kodularından bıkmasıyla başlayan serüveni neticesinde tasavvuf, Gazzâlî'ye, rûh için huzur, akıl için ise bir tür yakîn sunmuş oldu. Felsefe ve Kelâm'a dâir münâzaralarда nazârî (teorik) akılın, iman alanına giren hususları kavramakta âciz kaldığı sonucuna vardığında, aslında kendisini, birkaç haf-

436 Smith, M., Al-Ghazali, 204-215

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

ta -el-Munkız'da bu şekilde söylüyor- kalbini hükümlanlığı altına alan o sofistik şüpheden kurtulmuş buldu ve bir taraftan da, onun dinî hayatına asillik/orjinallik veren yakını (kesin bilgi), sūfîlerin şuhûd düzleminde gerçekleşebilir olarak gördü.

Keza, sofist şüphe kendisinin bu kavrama verdiği anlam itibarıyle onun ruhuna nüfûz etmedi. Onun bilgi alanındaki nazariyesine kendine has özellik katan olgu başka tür bir şüphedir: Eleştirel şüphenin amacı, bilginin değerini ve sınırlarını değerlendirmektir, her türlü ilmin imkân ve yararlarını reddetmek değildir. Böylece, Obermann'ın belirttiği gibi⁴³⁷ o, daha sonralar Kant'ın adım attığı yolun aynısının öncüsüdür. Gazzâlî'nin bu eleştirel şüphesinin bazı ayrıntıları, çağdaşı kelâmcılar, Ta'lîmiyye ve sūfîlerin düşünce tarzında yer almاسına rağmen, marifetin (bilgi) değerini ve sınırlarını irdeleme konusunda Gazzâlî, kendi dönemindeki tek korkusuz koşucudur. Zira Gazzâlî, kendi asrinin gelişmelerini ve akâidini bilen, sıradan Müslüman bir âlim olarak görülemez. Gazzâlî'nin, çağındaki fikirleri değerlendirirken sadece İslâm dünyasının ufkunu gözlemlemesi ve el-Munkız'da, "Eğer bir hakikat varsa dört firkanın kelamcılar, felsefeciler, Ta'lîmiyye ve sūfîler alanı dışında değildir." demesi, Gazzâlî'nin eleştirel şüphesinin küçük bir alanla sınırlı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.⁴³⁸ Çünkü, eleştirdiği ve tartıştığı Fârâbî ve İbni Sînâ gibilerinin felsefesi, o çağın dünya ölçekli felsefe düşüncesini yansımaktadır. Keza, Kelâm ehlinin münâzaraları, İslâmî fîrkaların alanından çeşitli dinlerin Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik ve hatta Brahmanizm tartışılmasına kadar uzanındı ve onların reddedilmesi veya ameliyat masasına yatırılması o çağdaki bütün fikir akımlarının ve dinlerin tartışmalara konu olduğunu gösterir. Gazzâlî'nin şüphesinin psikolojik ve şahsî köklere dayandığı ve daha çok, mevcut itikatlar karşısında kendi şahsî durumunu izaha yönelik olduğu şeklindeki bir tespit, onun şüphesinin eleştiri (sor-

437 Obermann, J., Op. Cit., 32.

438 Jabre, F., Notion de Certitude, 31.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

gulama) boyutunun, daha sonra Kant ve Hume'un ulaştığı netice ile kıyaslanmasına engel değildir. Çünkü, eleştirel düşüncenin oluşumu konusunda Kant ve Hume üzerinde iman ve kilisenin müspet ve/veya menfi etkisi göz ardı edilemez.

Gazzâlî'nin fikir hayatına, yöneltilmiş eleştirilere rağmen parlaklık ve azamet bahşeden şey, ifâde tarzındaki samimiyet ve sadâkattır. Geçmişte sadece onu çekemeyenler ve haset besleyenler, bunu kabullenmekten kaçınmışlardır. Gerçekten insan, Gazzâlî'nin dinî hakikat ve yakîn bilgiye dâir cümlelerini okuduğunda, İslâm dünyasının tamamının tanıklığını hissediyor. Filozofların bütün şüphe ve tereddütleri, maddeperestlerin bütün inançsızlıklarını ve ruh âlemine ilgi duymayanların bütün kayıtsızlıklarını, Gazzâlî'nin eserleri mütalaa edildiğinde parçalanıyor, dağılıp gitmeyen. Araştırmacı okura, İslâm dünyasının tamamını bütün yalınlığı ve saflığı ile müşâhade etmekte olduğu hissini verir Gazzâlî'nin eserleri. Nasıl Kur'ân okuyan bir kimse, sanki Allah'tan bir ses işitiyormuş hissine kapılırsa, Gazzâlî'nin sözlerine kulak veren kimse de sanki sessizliğe ve sükûta çağırın birisinin sesini işitiyormuş duygusuna kapılır. Bu sükût çağrısı, konuşan Kur'ân'ı dinlemek içindir. Bu seste ne acı var, ne de ümitsizlik. Huzur ve gönül okşayıcı melodi havası veren de budur. Bu sesin mutmain ve coşkun melodide dalga dalga yayılan ölüm, kabir ve azap tasvirleri, insanı ümitsizliğe ve bedbînliğe sürükleyecek türden değildir. "Âlemde varolandan daya iyi olabilecek bir şey yoktur." diyor. Leibniz'in "Theodisée"sinin yeni bir yankısı olduğu bu sedâ o kadar ciddî ve samimi bir tondadır ki, insanda her türlü ümitsizlik ve bedbînliği silmektedir. Bu gönüllere ferahlık veren sedânın sahibinin Müslümanların zihninde yer eden tasviri, insanı bir ruhun, samimi bir ruhun ve riyâsiz bir ruhun tasviridir.

Gazzâlî'nin, Fıkıh ve Kelâm'ın imanın olgunlaşması alanındaki başarısızlığına dâir eleştirisi, sûfîlerin çok önceden cılız bir sesle dile getirdikleri bir konu idi; ama Gazzâlî'nin otoritesi ve beyan gücü, muhâlefete mahal bırakmayacak şekilde bu düşünceyi or-

MEDRESE Mİ DERGÂH MI?

taya koydu.⁴³⁹ Fakihler ve hatta filozoflar tarafından karşı eleştirmeler yöneltildi; ama bu itirazların etkisi, Gazzâlî'nin iddiasını etkisiz kılacak düzeyde değildi. Eleştiriler sürdürülmedi ve bir etkinlik sağlayamadı. Bundan dolayı, bütün karşı çıkışlar, yavaş yavaş kutsal bir ışık hâlesine dalmakta olan onun tasvirini karartmadı, parçalayamadı.

İslâm dünyasını, kelâmcıların asılsız neden ve niçinlerinde duraklamaktan, fakihlerin dar görüşlüğü içinde sınırlı kalmaktan ve Bâtınîlerin küstahlıklarına yönelikten kurtaran bu şahsiyetin hayatı, takva ehlinin tamamı için kutsal bir hayatın numunesi olarak telakki edildi. Onun hayatı, İslâm dünyasına, insanın hakikat olarak tanımladığı hedefe varma uğruna başka şeylerin tamamını fedâ edebileceğini öğretti. Medreseden kaçış ve kendi deyişimle çağını ve çevresini fesâda uğratmış olan düzen ve yapıdan kurtuluş alanında gösterdiği eşsiz himmet ve cesâret öylesine büyütür ki onu, yaşamını gelecek bütün nesillerin gözünde eşsiz ve değerli bir hayat örneği olarak resmedebildi. Çağları aşabilen bir kahramanın hayatı bu.

439 Goldziher, I., Dogme et Loi, 151.



EK-1

TARIHÇE-İ HAYAT*

1) 450-465

- Tûs'un Taberân nâhiyesinde dünyaya geldi ve Ebû Hâmîd Muhammed adı verildi. (Yıl, 450 Hicrî kamerî; 1058 Milâdî.)
- Kendisinden küçük kardeşi Ahmed'le birlikte henüz çocukken babası Muhammed bin Muhammed bin Ahmed Gazzâlî Tûsî ve fat etti ve çocukların sorumluluğunu çok az maddî birikimle birlikte sûfî bir dostuna bıraktı. (457-460 arası)
- Babanın bıraktığı servetin bitmesinden dolayı, sûfî velînin arzusu doğrultusunda yatılı olarak medresede kalmak zorunluluğu doğdu. (464 dolaylarında)

2) 465-478

- Gazzâlî Tûs'ta bir süre İmam Ebû Ali Ahmed Râdkânî'nin yanında temel fıkıh (Şafîî) bilgisi öğrendi.
- Çok geçmeden Cürcan'a gitti ve orada İsmâîlî sülâlesinin meşhur fakihlerinden birinin yanında ilim tahsiline başladı. Üstadın derslerinden bir özet çıkarabilecek kadar orada kaldı. (470'den önce)
- Tûs'a döndükten sonra yaklaşık üç yıl kendi memleketinde kaldı, aldığı notları ezberlemeye çalıştı.
- Bir grup arkadaşla birlikte Nişâbûr'a gitti ve Nişâbûr Nizâmiyesi'nde İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Cüveynî'ye öğrenci oldu.
- Meşhur mutasavvîf şeyhi Ebû Ali Farmedî ve müneccim filozof hekim Ömer Hayyam ile tanıtı.
- Ders arkadaşları: Kiyâ el-Herâsî, Ebu'l-Muzaffer Kavâffî, Ebu'l-Muzaffer Ebiverdî, Ebu'l-Kâsim Hâkimî ve İbrâhîm Şebbâk.
- İmam Ebû Ishâk Şîrâzî Nişâbûr'a geldi, İmâmu'l-Harameyn ile gi-

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

riştiği münâzara Gazzâlî üzerinde dikkate değer etki bıraktı.
(475)

-İmâmû'l-Harameyn'in vefat etmesiyle Ebû Hâmid'in Nişâbûr'daki ikamet ve tahsil dönemi sona erdi. (478)

Telifleri:

- Et-Ta'lîka fî Furû'u'l-Mezheb: 470'den önce Cûrcan'da yazıldı.
- El-Menhûl min Ta'lîku'l-Uşûl: 478'den önce Nişâbûr'da yazıldı.

3) 478-488

-İmâmû'l-Harameyn'in vefatından sonra Asker'e (padişah otağı) gitti ve Vezir ile birlikte yolculuklara katıldı (478'den sonra).

Asker'e gelip gitmekte olan çağın meşhur âlim ve fakihleriyle mü-nâzaraya girişmesi ile tederîci olarak vezirin nezdinde beğeni ve ilgi gördü.

-Asker'e geldikten altı yıl sonra, Vezîr Nizâmü'l-Mülk, onu Zeynu'd-Dîn ve Şerefu'l-Eimme lakabıyla müderris olarak Bağdat Nizâmi-yesi'ne gönderdi (Cemâziyelevvel, 484).

-Bağdat'ta evlendi. Dört yıl sonra Bağdat'ı terk ettiğinde gelişî sırasındaki aksine evliydi.

-Vezîr Hâce Nizâmü'l-Mülk katledildiği ve Melikşah'ın olduğu yıldarda Nizâmiye'deki müderrisliğini sürdürdü (485).

-Halife el-Mustazhirbillah'ın cûlus ve bey'at merasimine katıldı. Halîfe onun Bâtinîye'ye reddiye yazmasını istedi. Yazdığı kitaba Fedâihu'l-Bâtinîye ve Fedâîlu'l-Mustazhiriye adını verdi (Mu-harrem, 487).

-Altı ay süren rûhî bunalımının ardından Nizâmiye ve Bağdat'ı terk etti ve Hacc bahanesiyle yolculuğa çıktı (Zilkâde, 488).

Telifleri:

- El-Basît: Şafîî fikhinin füruû'na dâirdir, Asker'deki ikameti döneminde yazıldı (484'den önce).

TARİHÇE-İ HAYAT

- **Me’hz el-Hilâf:** İhtilaf konularına dâirdir. İmâmı’l-Harameyn’İN “Esâlib”i tarzındadır, Asker’de yazıldı.
- **Şîfâu’l-Ğâlîl fî’l-Kiyâs et-Ta’lîl:** Fıkıh Usûlü hakkındadır. İmâmı’l-Harameyn’İN övgüyle bahsettiği bu kitabın, Asker döneminin ilk yıllarda yazılmış olması muhtemeldir (484’den önce).
- **Ğâyetu’l-Gevr:** Sureyciye meselesiyle ilgili olarak Bağdat Nizâmiyesi’nde bulunduğu ilk yıllarda telif edilmiş olmalı (Takriben 484’te).
- **Makâsîdu’l-Felâsife veya el-Makâsîd fî Beyân Îtikâdu’l-Evâîl: Tehâfutu’l-Felâsife’nin telifine başlamadan önce tasnif edilmiş olmalı (Yaklaşık olarak 487 yılında).**
- **Tehâfutu’l-Felâsife:** İstanbul Fatih Kütüphanesi 2921 numaradan kayıtlı el yazma nüshasındaki nota göre, bitiminin 11 Muharrem 488’de olması gereklidir.
- **Mi’yâru’l-Îlm;** Tehâfut’ten sonra ve muhtemelen el-Mustazhiî’rî’den önce yazılmış olmalı (Muharrem 488’den sonra).
- **Mîzânu’l-Amel:** “Mi’yaru’l- Îlm”den önce tasnif edilmiştir. Gazâlî’nin tasavvufa olan eğilimi bu eserde açıkça görülmektedir (Muharrem ve Zilkâde arasında 488’de).
- **Fedâihu’l-Bâtnîyye ve Fedâilu’l-Mustazhiriyye:** “El-Mustazhiî’rî” olarak meşhur oldu, Halîfe Mustahzîrbillâh’ın isteği üzerine telif edildi. Bağdad Nizâmiyesi’ni terk etmesinden hemen önce (Zilkâde 488’de).
- **El-İktisâd fî’l-Îtikâd:** Bağdad Nizâmiyesi’ndeki tediş döneminin sonrasında yazılmış olmalı (488 Zilkâde’den sonra).

4) Zilkâde 488-Zilkâde 499

- Bağdad’ı terk, sûfî elbiselerini giyerek Şâm (Suriye) ve Filistin’e yolculuk, Dîmeşk (Şâm) Camii’nde ve Beytu’l-Mukaddes’té itikaf, ikinci yılın sonunda Hacc farızasını yerine getirme (488 ve 489).
- Bağdad’da, memleketine dönüş yolunda, İhyâ-u ‘Ulâmi’d-Dîn

kitabının bu bölümünü bir süre Ebû Saîd ribatında (tekke) tedris etmişti. İhyâ'nın Şâm ve Kudüs yolculuğu esnasında yazımını durdurmuş olduğu bölümlerini 490'da yazdı.

- Tûs'a döndü ve uzletini yıllarca burada da sürdürdü, zamanın bir kısmını kitap te'lifine ayırdı.
- Bağdad Nizâmiyesi'ni terk ettikten on bir yıl sonra, on ikinci yılın başlangıcında Nizâmu'l-Mülk'ün oğlu Vezîr Fahrû'l-Mülk'ün Nişâbûr Nizâmiyesi'nde müderrislige başlama dâvetini kabul etti (499 Zilkâde).

Telifleri:

- İhyâ-u 'Ulûm'i-d-Dîn: Te'lifi Şam'da başladı, Tûs ve Nişâbûr'da sona erdi (489-500 arası).
- Tuhfetu'l-Muluk: Beytu'l-Mukaddes'in Haçlılar tarafından işgal edilmesi haberlerinin ulaşmasından sonra yazılan Farsça risâle (492'den sonra).
- Kıtâbu'l-Vecîz: Fıkıh'a dâir. Mektebeti Kahire (Şafîî fıkıhı -916 numarada)'de yer alan el yazma nûshadan 495 yılı Safer ayında bitmiş olduğu anlaşılıyor.
- El-Kistâsu'l-Mustakîm: Bâtinlere reddiye niteliğindedir. Kuvvetli bir ihtimalle inziva döneminden önce yazılmıştır (Yaklaşık olarak 499'da).
- Kîmyâ-yı Saâdet: Horasan'da yazıldı. Gazzâlî Nişâbûr'da yeniden müderrislige başladığında halkın elinde olduğu kesin (499 civarı).
- Bidâyetu'l-Hidâye: İhyâ'dan sonra yazılmış, Nişâbûr'daki müderrisliği sırasında halkın elindeymiş (499).

5) 499-505

- Fahrû'l-Mülk'ün ısrarı ve Sencer'in arzusu üzerine Nişâbûr Nizâmiyesi'nde tedrise (müderrislik) başladı (499 Zilkâde ayı).
- Vezîr Fahrû'l-Mülk bir Bâtinî tarafından öldürülüdüğü sırada mü-

derrisliği sürdürmektedir (Muharrem 500).

-Nişâbûr fakihleri tarafından çıkarılan yaygara ve saldırular neticesinde Sencer'in huzuruna çağrıldı, tadrîs hayatını terk edip Tûs'taki uzlet hayatına yeniden dönmek zorunda kaldı (502 ve ya 530 civarı).

-Kiyâu'l-Herâsi'nin vefatı üzerine, Bağdat Nizâmiyesi'ne yeniden müderris olarak dönmesine dâir dâveti reddetti (504).

-Tûs'ta inzivada iken 55 yaşında vefât etti ve Taberân'da toprağa verildi (14 Cemâziyelâhir 505).

Telifleri:

- El-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meânî Esmâillâhi'l-Hüsna:** İhyâ'dan sonra Munkız'dan önce yazıldı (500 yılı civarında).
- **Faysalu't-Tefrika Beyne'l İslâmi ve'z-Zendeka:** "Kîstâsu'l-Mustâkîm"den sonra ve "el-Munkizu min ed-Dalâl'"dan önce telif edilmiş olmalı (Yaklaşık olarak 500'de).
- El-Munkizu min ed-Dalâl:** Yazar elli yaşında iken Nişâbûr'da yazılmış (Yaklaşık 501 yılında).
- El-Mustasfâ min İlmi'l-Uşûl:** İbn Hallikân'ın rivâyetine göre, Muharrem 503'de bitti.
- El-İmlâ' an İşkâlât (Muşkil)i'l-İhya:** Nişâbûr'dan ayrıldıktan hemen sonra veya Nişâbûr'daki müderrisliğinin son günlerinde yazıldı (505 yılında).
- Nâsîhatu'l-Mulûk:** Nişâbûr'u terk ettiği dönemde yazılmış olmadığı, Farsça yazılmış (503 sıralarında).
- İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm:** Gazzâli'nin son eseridir, vefatından birkaç gün önce bitirmiştir.

EK-2

ESERLERİ

Bu listede elinizdeki kitapta ismi geçen kitaplar yer almaktadır. Şüpheli veya aynı esere farklı isimlerin verilmiş olması ya da başka bir nedenle bu kitapta zikredilmeyen eserler için M. Bouyges ve Abdurrahman Bedevî'nin elinizdeki kitabın kaynakçasında belirtilen fihristlerine bakılması gerekiyor.

- 1-İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn.
- 2- El-İktisâd fî'l-İ'tikâd.
- 3- İlcâmu'l-Avâm.
- 4- El-İmlâ' fî İşkâlâtı'l-İhyâ
- 5- Eyyuhe'l-Veled (Ferzendnâme)
- 6- Bidâyetu'l-Hidâye
- 7-El-Basît
- 8-Tahsînu'l-Me'haz.
- 9-Tuhfetu'l-Mulûk
- 10-Et-Tâlika
- 11-Tehâfutu'l-Felâsife.
- 12-Makâsidu'l-Felâsife
- 13-Mufassalu'l-Hilâf (Cevâbu Mufassalu'l-Hilâf)
- 14-Huccetü'l-Hakk.
- 15-Hulâsatû'l-Muhtasar
- 16-Ed-Dürretu'l-Fâhire fî Keşfi 'Ulûmi'l-Âhire.
- 17-Redd-i İbahîye (Farsça)
- 18-Er-Reddu'l-Cemîl alâ Gayri't-Tevrât ve'l-İncîl.
- 19-Risâletu't-Tayr
- 20-Er-Risâletu'l-Kudsiyye
- 21-Risâletu'l-Va'z (Mevâizu'l-Gazzâlî)

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

- 22-Nasîhatu'l-Mulûk
- 23-Sîrru'l-Âlemîn
- 24-Şifâ'u'l-Galîl
- 25-Ğayetu'l-Gavr fî Dirâyetu'd-Devr
- 26-Gavr ed-Devr
- 27-Fetevâ
- 28-Fedâihu'l-Bâtinîye
- 29-Fedâilu'l-Enâm
- 30-Faysalu't-Tefrika.
- 31-El-Kîstâsu'l-Mustakîm
- 32-Kîmyâ-yı Saâdet.
- 33-Me'hazu'l-Hilâf
- 34-El-Mustasfâ fî 'Usûli'l-Fîkh
- 35-El-Mustazhirî (Fedâihu'l-Bâtinîye)
- 36-Mîşkâtu'l-Envâr
- 37-El-Maznûn Bihi Alâ Gayri Ehlih
- 38-El-Maznûnu's-Sağîr (El-Maznûn bihi Alâ Ehlih)
- 39-Mî'yâru'l-İlm
- 40-El-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'llah
- 41-El-Menhûl min Ta'lîku'l Usûl
- 42-El-Munkîz min ed-Dalâl
- 43-Mînhâcu'l-Âbidîn
- 44-Mîzânu'l-Amel
- 45-Nasîhatu'l-Mulûk
- 46-El-Vecîz
- 47-El-Vasît
- 48-El-Erbaîn fî 'Usûli'd-Dîn
- 49-El-Edeb fi'd-Dîn.
- 50-El-Kavâidu'l-Aşara
- 51-Cevâhîru'l-Kur'ân
- 52-Me'âricu'l-Kuds

EK-3

KAYNAKÇA

Bu kısa kaynakçada kitapta inceleme, eleştiri, değerlendirme veya tartışma konusu olan Gazzâlî'nin temel bazı eserlerinin baskısı, yeri ve tarihleri verilmektedir. Kitabın metni içinde veya dipnotlarda hakkında bilgi verilen kitaplar burada zikredilmedi.

Kaynakçada ayrıca, Gazzâlî'nin hayatı, eserleri ve düşünce dünyasının çeşitli yönlerini inceleyen kitaplardan bir demet bulacaksınız. Elinizdeki kitabı notları, yazarın uzun yolculukları sırasında derlendiği için, Gazzâlî'nin eserlerine dair bilgilerde yer yer farklı baskılar söz konusu olabilir. Gazzâlî'nin eserlerinin tercümelerinden de sadece elinizdeki kitabı metninde, dipnotlarında veya açıklamalarda zikredilenler bu kaynakçada yer alıyor. Çünkü araştırmalarımızın amacı, konuya ilgili her ne varsa bir araya toplamak ve bütün konuları incelemeye tâbi tutmak değildir. Yazarın bazı başvuru kaynakları da dipnotlarda veya ilgili yerlerde belirtildiği için bu bölüme alınmıştır.

A) GAZZÂLÎ'NIN ESERLERİNDEN

- İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn ve Maa Kitâbu'l-Muğnî an Hamli'l-Esfâr. Üç haşîye ile birlikte: 1) Ta'rîfu'l-İhyâ. 2) El-İmlâ an Îskâlâtû'l-İhyâ. 3) Avârifû'l-Mârif. Kahire 1358 h.k
- El-Erbaân fî Usûli'd-Dîn, Kâhire 1328 h.k; ayrıca Kâhire 1344 h.k
- El-İktisâd fî'l-İtikâd, Mektebetu't-Ticâriye basımı, Kâhire, tarihsiz, ayrıca 1327 h.k
- İlcâmu'l-Avâm an İlmu'l-Kelâm, Kâhire 1305 h.k
- El-İmlâ An Îskâlâtû'l-İhyâ, İhyâ-u 'Ulûm'un hâşîyesi olarak Mektebetu't-Ticâriye tarafından basılmış ve ayrıca "B" bölümünde belirtilen "İlhâfu's-Sâde"nin hâşîyesi şeklinde basılmış, Kâhire 1311 h.k
- Eyyuhe'l-Veled, Viyana'da Almanca tercümesiyle birlikte 1838'de yayınlanmış; Kahire baskısı 1349 h.k ve Beyrut 1959.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

- Bidâyetu'l-Hidâye**, Kâhire 1349 h.k
- "**Tuhfetu'l-Mulûk, Ebû Hâmîd Muhammed Gazzâlî**", Muhammed Taki Danişpejûh, Edebiyat fak, yay. Meşhed, 1344.
- **Tehâfutu'l-Felâsife**, Bouyges baskısı, Beyrut 1927; Süleyman Dünya'nın tahkiki ile birlikte üçüncü basım, Kâhire 1958.
- İmam Gazzâlî'nin yedi kitabı kapsayan "**El-Cevâhiru'l-Ğavâlî min Resâilu'l-İmam Huccetu'l-İslâm el-Gazzâlî**" kitabı: "**El-Edeb fi'd-Dîn, Eyyuhe'l-Veled, Faysalu't-Tefrika, El-Kavâidu'l-Aşara, Mişkâtu'l-Envâr, Risâletu't-Tayr, Er-Risâletu'l-Vâ'ziye**" Mısır 1343, h.k
- Cevâhiru'l-Kur'ân, Kâhire, 1328 hicrî kamerî.
- **Ed-Durretu'l-Fâhire fi Keşfi 'Ulûmi'l-Âhire**, Fransızca tercümeyle birlikte L. Gauthier tarafından basılmıştır 1878.
- **Fedâihu'l-Bâtinîye**, Abdurrahman Bedevî'nin tahkik ve çabası ile, Kâhire 1964.
- **Faysalu't-Tefrika Beyne'l İslâm ve'z-Zendaka**, Mustafa el-Kabâñî'nin gözden geçirmesiyle, Mısır 1316, hicrî kamerî, Beyrut 1959.
- **Kimyâ-yı Saâdet**, Bombay 1321, hicrî kamerî; Tahran 1319, hicrî şemsî.
- **El-Mustasfâ min İlmu'l-Uşûl**, Mısır 1322-24, h.k.
- **Mişkâtu'l-Envâr**, Dr. Ebu'l-A'lâ Affîfî'nin tahkiki ile birlikte, Kâhire 1328 hicrî kamerî.
- **El-Maznûnu's-Sağîr**, el-İnsânu'l-Kâmil'in hamîşinde, Abdulkerim Ceylî, Kâhire 1328, hicrî kamerî.
- **El-Maznûnu'l-Kebîr**, el-İnsânu'l-Kâmil'in hamîşinde, Abdulkerim Ceylî, Kâhire 1327, hicrî kamerî.
- **Me'âricu'l-Kuds**, Kahire, 1340 hicrî kamerî.
- **Mi'yâru'l-İlm**, Kahire, 1329, hicrî kamerî.
- **Mekâsidu'l-Felâsife**, mantık bölümü; G. Beer tarafından Leiden baskısı 1889, Mantık, Tabiiyat, İlahiyâtı da kapsamaktadır. Ayrıca, Süleyman Dünya'nın tahkiki, Dâru'l-Maârif, Mısır 1961.

KAYNAKÇA

- El-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsna, Mısır 1322, hicrî kamerî, Beyrut 1968.
- El-Munkîz min ed-Dalâl, Kahire 1304, hicrî kamerî. Ayrıca Ferîd Cebr'in Fransızca tercümesiyle birlikte, Beyrut 1959.
- Mî'zânu'l-Amel, Kâhire 1328, hicrî kamerî.
- Nasîhatu'l-Mulûk, Celâl Hümâî tashihi, Tahrân 1317, Âsâr-ı Mülki Millî Yayıncılık, ikinci basım, 1351 hicrî şemsî.
- El-Vecîz fî Fîkhî Mezhebi's-Şâfiî, Mısır 1317 hicrî kamerî.

B) TERCÜME VE ŞERHLER

- İthâfu's-Sâdetu'l-Muttakîn Bişerhi Esrâru İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn, es-Seyyîd Muhammed bin Muhammed el-Hüseynî el-Zübeydî, 10 cilt, Kâhire 1311 h.k
- İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn Tercümesi, Müeyyyeddîn Muhammed Harezmî, Hüseyin Hidivcem'in incelemesiyle, Bunyâd-ı Ferheng Yay. Tahrân 1351-52, hicrî şemsî.
- Sergüzeşti Gazzâlî, (El-Munkîz'in Urduca tercümesi) Muhammed Hanif Nedvî'nin mukaddimesi ile birlikte, Lahor 1959.
- Mezâku'l-Ârifîn, İhyâ'nın Urduca terc. Mevlâna İhsan, 4. cilt, 1955.
- El-Mâârifu'l-Akliye ve Lubâbu'l-Hikmetu'l-Lihye, bkz. Dario Cabanelas.
- Makâsidu'l-Felâsîfe, Dr. Muhammed Hazâîlî tercümesi, Tahrân 1338 hicrî şemsî.
- Asin Palacios, M., El Justo Medio En La Crancia, Madrid 1929 (El-İktisâd fi'l-İ'tikâd, İlcâmu'l-Avam, Mihakkün Nazar ile Mi'yâru'l-Ulûm, Maksadu'l-Esnâ ve el-Mustazhîr'den bazı parçaların İspanyolcasını kapsamaktadır.)
- Bagley, F. R. C., Ghazali's Book of Counsel for Kings, London 1964.
- Bauer, H., Die Dogmatik Al-Ghazalis, Halle 1912.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

- Bousquet, G.H., *L'ihya ou verification des sciences de la foi, Analyse et index*, Paris 1955.
 - Brugsch, M., *Die Kostbare perle ueber tod und jenseits, uebersetzt*, Hanover, 1924.
 - Dario Cabanelas, "un opuscolo de Algazel; el libro de las instrucciones intelectuales", *Al-Andulus*, Vol, XXI fasc. i. 1952.
- Bu baskı, kitabın üç bölümünü kapsamaktadır ki, bunun Arapça metni, kitabın beş bölümünün önsözü ve İspanyolca tercümesi ile birlikte basılmıştır. İbn Tufeyl döneminde bu risâle Endülüs'te Kitâbu'l-Maznûnu'l-Gazzâlî, adıyla şöhret bulmuştu. Ona göre bu şöhretin herhangi bir temeli bulunmamaktadır.
- Field, C., *The Alchemy of Happiness*, translated from Hindustani, London. N. D.
 - Frick, H., *Ghazalis Selbstbiographie, Ein vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig 1919.
 - Gauthier, L., *La Perle Precieuse de Ghazali*, Genéve 1878.
 - Muckle, J. F., (Edit). *Algazali's Metaphysics, A Medieval translation*, Toronto 1933.
 - Pretzel, Otto, *Die Streitschrift des Ghazalis Gegen die Ibahija*, München 1933 (Er-Reddu ale'l-ibâhiye).
 - Ritter, H., *Das Elixir der Glückseligkeit, in Auswahl uebertragen*, Jena 1923.
 - Rullio, J., *La Logica del Gazzali posada en rims por Ramon Lull*, Annuaire de L'institut d'Etudes Catalans, 5, 1913-1914.
 - Wilzer, S., "Untersuchungen zu Ghazzali's Kitab at-Tauba", *Der Islam*, 1957.

C) HAYATI VE ESERLERİNE DAİR FİHRİSTLER

- Mehdi Beyânî, Ebû Hâmid Gazzâlî, Zendegî, Âra-ı Felsefiyi o der Kimyâ-yı Saâdet ve el-Munkîz, Mecelle-i Mehr, ikinci yıl, Tahran.
- Şîblî Nu'mânî, el-Gazzâlî (Urduca), Muhammed Senâullah Han baskısı, Lahor, 1906.

KAYNAKÇA

- Abdullatif et-Taybâvî, "el-Gazzâlî fî Dimeşk ve'l Kuds", *Mecelletu Mecmua el- Lugatu'l-Arabiyye*, Dimeşk 1966.
- Gazzalînâme, İmam Ebû Hâmid Muhammed bin bin Muhammed bin Ahmed Gazzâlî Tûsi'nin Felsefi Düşünceleri, İnançları, Eserleri ve Biyografisi, Celal Hümâî, Gazzalînâme, Tahran 1318 hicrî şemsî.
- Abdurrahman Bedevî, *Muellefâtu'l-Gazzâlî*, Kahire 1961.
- Asin Palacios, M., *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols. Madrid 1934-1941.
- Asin Palacios, M., *Algazel, Dogmatica, Moral, Ascetica, Prologo de Menendez y Pelayo*, Zaragoza 1901.
- Bouyges, M., *Essai de Chronologie des oeuvres de al Ghazali*, par M. Allard, Beyrouth 1959.
- Gaeirdner, W. H. T., *An Account of Ghazzali's Life and Works*, Madres 1919.
- Gosche, R., *Ueber Ghazalis Leben und Werke*, Abh. der konig. Akad. der wiss. zu Berlin 1858.
- Jabre, F., "La biographie et L'oeuvre de Ghazali reconsiderées a la lumiére des Tabakat de Subki" in *Mélanges de L'institut Dominican d'Etudes Orientales du Caire*, 1954.
- Macdonald, D. B., "The Life of al-Ghazzali", *Journal of the American Oriental Society*, 1899.
- Montgomery Watt, W., "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali" in *Journal of Royal Asiatic Society*, 1952.
- Nallino, C. A., "al-Ghazzali", in *Raccolta Di Scritti*, VI, 1948.

D) GAZALİ, DİN VE KELAM

- M. Ebû Zehra, *el-Gazzâlî el-Fakîh*, Makâleti fî Kitâbi Mihricânû'l-Gazzâlî, Mısır 1961.
- Arnaldez R., *Controverses théologiques chez Ibn Hazm de Cordoue et Ghazali*, Paris 1956.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

- Beaurecueil, S-e., "Ghazzali et St. Thomas d'Aquin sur la Preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et sa comparaison avec les vues thomistes", BIFA 1947.
- Asin Palacios, M., "un faqih siciliano, contradictor de al Ghazzali", in centenario di Michele Amari, vol II.
- Asin Palacios, M., Los Precedentes Musulmanes del Pari de Pascal, Santander 1920.
- Goldziher, I., Streitschrift des Ghazali Gegen die Batinijjasekte, Leiden 1916.
- Montgomery Watt, W., The Faith of al Ghazali, London 1953.
- Padwick, G. J., "Al-Ghazali And the Arabic Versions of the Gospel" in Muslim World 1939.
- Robson, J., "al-Ghazzali and the Sunna", Muslim World, 1955.
- Van, Leewen, A. Th., Ghazzali als apologet de Islam, Leiden 1947.

E) GAZALİ VE FELSEFE

- "Tehâfutu't-Tehâfut li İbn Rüşd", Gazzâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife, İbn Rüşd'ün Tehâfut ve Hocazâde Bursevi'nin Tehâfut kitaplarını kapsayan Kitâbu'l-Tâhkîm, Mısır baskısı 1303 hicrî kamerî.
- Faslu'l Makâl ve Takrîr Mâ Beyne's-Şerî'a ve'l-Hîkmet min el-İtti-sâl, L. Gauthier'in Fransızca tercüme ve mukaddimesi ile birlikte Paris basımı, 1948. Kitap, tipki Tehâfutu't-Tehâfut gibi Gazzâlî'nin felsefi görüşlerine ve sözlerine reddiye niteliğindedir.
- Süleyman Dünya, el-Hakîka fî Nazâri'l-Gazzâlî, Mısır 1947.
- De Boer, T. J., Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901.
- Jabre F., La notion de certitude selon Ghazali, Paris 1958.
La Notion de Marifa chez Ghazali, Beyrouth 1958.
- Montgomery Watt, W., Muslim Intellectual, Edinburgh 1963.
- Muhabat Türker, Üç Tehâfut Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti, Ankara 1956.

KAYNAKÇA

- Obermann, J., *Der Philosophische und religiose Subjektivismus Ghazalis*, Vienna 1921.
- Quadri, G., *La Philosophie arabe dans L'Europe médiévale*, Paris 1960.
- Saeed Sheikh, "al-Ghazali", in M. M. Sharif's *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I, Wiesbaden 1963.
- Van den Bergh, S., *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, English Translation with notes, GMS, Oxford-London 1954.
- Wensinck, A. J., *La Pensée de Ghazzali*, Paris 1940.

F) GAZZÂLÎ, TASAVVUF, AHLÂK

- Ahlâk inde'l-Gazzâlî, Muhammed Zekî Mübârek, Mısır, 1924.
- Carra de Vaux, *Ghazali*, Paris 1902.
- Foster, F. H., "Ghazali on the Inner Secret And Outward Expression of Religion" in *Muslim World*, 1933.
- Massignon, L., "Le Christ dans les Evangiles selon al-Ghazali", *Revue des études islamiques*, 1933.
- Smith, M., *al-Ghazali, the Mystic*, London 1944.
- Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazali*, Aligarh 1969.
- Wensinck, A. J., *The Relation Between al-Ghazali's Cosmology And His Mysticism*, Amsterdam 1933.
- Zwemer S. M., *A Moslem Seeker After God*, London 1920.

G) DİĞER KAYNAKLAR

- Şeyh Ebû Ali Hüseyin bin Abdillah Sînâ, *el-Îşârât ve't-Tenbihât*, Muakkîk Nasîreddin Muhammed bin el-Huseyn et-Tûsî'nin buna şerhi ve Allâme Kutbeddîn er-Râzî'nin şerhinin şerhiyle beraber, Tahran Baskısı, 3 cilt, 1379 hicrî kamerî.
- Muhammed bin Hâmid el-İsfehânî, *Târih-i Devlet-i Âl-i Selçûk*, Mısır 1900. Eş-Şeyh el-İmâmu'l-Feth bin Ali bin Muhammed el-Bendârî el-İsfehani'nin kısaltmasıyla.

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

- **Tetimmetu Sîvânu'l-Hikme**, Ali bin Zeyd el-Beyhakî, Pencab Dâru'l-îlm hocası Muhammed Şefî'nin incelemesiyle, Lahor 1935.
- El-Cevâhiru'l-Muzîe fî Tabakâtı'l-Hanefiyye, Muhyiddin Abdulkâdir el-Hanefî, 2. bölüm. Haydarâbâd Nizâmiye Ansiklopedisi, Meclis baskısı. 1332 hicrî kamerî.
- Ebu'l-Fellâh Abdulhayy bin el-İmâd el-Hanbelî, **Şezerâtu'z-Zeheb**, 8. cüz. Kâhire 1350-51 hicrî kamerî.
- Şeyhulislam Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvahhâb bin Takîyyeddîn es-Subkî, **Tabakâtı'ş-Şâfiîyyetu'l-Kubrâ**, ilk baskı, Matbaatu'l-Huseynîye, Mısır 1324(?) basımı.
- **Mir'âtu'z-Zamân fî-Târîhi'l-A'yân** Birinci bölüm (ikinci bölüm) Şemseddin Ebu'l- Muzaffer Yusuf bin Kazoğlu et-Turkî, 8. bölümden, Haydarâbâd 1951.
- **Mir'âtu'l-Cenân ve İbretu'l-Yekzân**, İmam Ebû Muhammed Abdil-İlah bin Es'ad Yafiî, 4 cilt, Haydarâbâd 1337 hicrî kamerî.
- Fahreddîn Râzî, **el-Munâzarât**, Matbaatu'l-Osmâniye, Haydarâbâd, 1355 hicrî kamerî.
- bdulgâfir Fârisî, **Muntahabu's-Siyâk**. **Kitâbu's-Siyâk ve Ahvâl-i Nişâbûr** kitabının Farsça özetiinin ilavesiyle tercümenin altına bkz. Frye, R. N.
- **El-Muntazam fî Târîhi'l-Mülük ve'l-Umem**, yazarı eş-Şeyh el-İmâm Ebu'l-Ferec Abdurrahman bin Ali bin Muhammed bin Ali bin el-Cevzî, Dâiretu'l-Mârifû'l Osmaniye, birinci baskı, Haydarâbâd, 1359 hicrî kamerî.
- **Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâü Ebnâü'z-Zamân**, Ebû Bekr bin Hallikân, 6 cilt, Kâhire 1949.
- Asin Palacios, M., **El Regimen del solitario for Avempace**, Madrid-Grenada 1946.
- Beaurecueil, S. de L., Kawadja Abdullah Ansari, **Mystique hanbâlite**, Beyrouth, 1963.
- Bertels , E., **Sufism I Sufiskaia literatura**, Moskva 1963.

KAYNAKÇA

- Frye, R. N., (edit) **The Histories of Nishapur**, Harvard oriental series, London the Hague-Paris 1965.
- Goldziher, I., **Le Dogme et la Loi de l'Islam**, Nouveau tirage, Paris 1958.
- Gilson, E., **Etudes sur Le Rôle de la Pensée medievale dans la Formation du système cartesien**, Paris, 1951.
- Munck, S., **Mélanges de philosophie juive et Arabe**, Paris 1859 reéd, 1927.
- Renan, E., **Averroës et l'Averroïsme**, 8ème ed. Paris 1925.
- Steinschneider, M., **Die hebraische Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher**, Berlin 1893.



INDEKS

İNDEKS

SAHİS İSİMLERİ İNDEKSİ

A

- Abbas İkbal,
Abdulazîz
Abdulhamîd Mevlîvî,
Abdulgânî en-Nablûsî
Abdulkâdir Geylânî
Abdulkâhir Cürcânî
Abdulkerim Osman
Abdullatîf Taybâvî,
Abdusselam bin Yusuf Kazvinî
Abraham bin Samuel
Âdem (Hz.)
Ahmed bin Hanbel (imam)
Akîlî
Alâeddîn Sayrafî,
Alâüddevel Ferâmerz
Albert, Magnus, (Büyük Albert)
Ali bin Ebî Tâlib
Alparslan (Selçuklu Sultanı)
Amîd Horasânî
Amîdu'l-Mülk Kenderî
Amr bin As
Amr bin Habak
Aristoteles,
Augustinus,
Autrecourt, Nicolas, D'-

Bakîllânî

Banyâsî, Mâlik bin Ahmed el-

Bâyezîd Bestâmî

Bedevî, Abdurrahman

Bedreî, Feridun

Bedî', Ebu'l-Fazl

Behmenyar, Ahmed

Bendârî el-

Berkyaruk

Besâsîrî, Arslan

Beyhakî, Azîz

Beyhakî, Ebu'l-Hasan,

Beyhakî, Ebu'l-Kâsim,

Bokratî

Bonaventura

Bouyges, Maurice

Butro, Emile

C

- Ca'fer bin Muktedîbillah
Calinus
Calvin
Comte, Auguste
Cuveyînî, Ebû Muhammed (îmâ-
mu'l-Harameyn)
Cüneyd

Ç

B

Bacon, Roger

D

Dada

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Dânişpejuh, Muhammed Takî	Ebu'l-Berekât
Dârekutnî	Ebu'l-Feth Abdurrezzâk
Dâverî, Ebu'l-Meâlî el-Hasan bin	Ebu'l-Feth Kuşk, Hakîm
Ali bin el-Hasan ed-,	Ebu'l-Feth Merginânî
Dâvûd (a.s)	Ebu'l-Feth Mûsulî
Debbûsî, Ebu'l-Kâsim	Ebu'l-Feth Usûlî
Debir Siyâkî, Muhammed,	Ebu'l-Fetyân Tûsî,
Defoe, Daniel,	Ebu'l-Futûh Ahmed bin Muham-
Derî, Ziyâeddîn,	med el-Gazzâlî
Descartes, René	Ebu'l-Futûh Mestuffî Nasrânî Tûsî
Devletşah	Ebu'l-Futûh Nasr bin Muhammed
Deylemî, Yahyâ ed- (bkz. Yahyâ en-Nahvî)	bin İbrâhîm Merâgî,
Dimyerî,	Ebû Hafs Dehistânî
Diocletianus,	Ebû Hanîfe
E	Ebu'l-Hasen Ali bin Yûsuf (Şey- hu'l-Hicâz)
Ebiverdî, Ebu'l-Muzaffer	Ebu'l-Hasen Basîf
Ebu'l-Abbas Ahmed Hatîbî,	Ebu'l-Hasen Eş'arî
Ebû Abdullah Ma'zerî,	Ebu'l-Hasen Mecaşîrî,
Ebû Abdullah Taberî	Ebu'l-Hasen Mesfersebtî,
Ebu'l-A'lâ Affîffî	Ebu'l-Hasen Sandelî, Şeyh,
Ebu'l-A'lâ el-Maarrî	Ebu'l-Hasen Simnânî
Ebu'l-A'lâ Radkânî	Ebû Hayyân Tevhîdî
Ebû Bekr (Halife)	Ebu'l-Hattâb
Ebû Bekr bin Muhamşâd	Ebû İshâk Şirâzî,
Ebû Bekr bin Velîd Karaşî	Ebu'l-Kâsim Cürcânî
Ebû Bekr İsmâîlî	Ebu'l-Kâsim İsmâîlî,
Ebû Bekr Nisâc	Ebu'l-Kâsim Kuşeyrî,
Ebû Bekr Şâşî	Ebû Mansûr Bağdâdî
Ebû Bekr Tartûşî,	Ebû Muhammed Abdulvahhâb Şirâzî

İNDEKS

- Ebû Muhammed Semerkandî
Ebu'l-Muzaffer İsferâyînî,
Ebu'l-Muzaffer Muşatteb Fergânî
Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî,
Ebû Naîm
Ebû Nasr Abdurrahîm
Ebû Nasr İsmâîlî,
Ebû Nasr Muhammed bin Ali
Ebû Osman Sabûnî, Şeyhulislâm,
Ebu'r-Rabî
Ebû Rûh Cürcânî (Zerrindest)
Ebû Sa'd bin Ebî Ammâme,
Ebû Sa'd Helvâyî,
Ebu's-Sâdik
Ebû Sa'd Matbahî
Ebû Sa'd Mütevellî,
Ebû Sa'd bin Reîsu's-Selâr
Ebû Sa'd Sûfî, Ahmed bin Mu-
hammed,
Ebû Saîd Ebu'l-Hayr
Ebû Saîd Mihne
Ebû Şucâ'
Ebû Tâhir İsfahânî,
Ebû Tâhir Şebbâk
Ebû Tâlib Mekkî,
Ebu'l-Vefâ bin Akîl
Ebû Ya'la, Kadî Ebu'l-Huseyn Mu-
hammed
Ebû Yûsuf
Ebû Yûsuf İsferâyînî,
Ebû Zekerîyyâ Hatîb Tebrîzî
- Ebû Zühre, Muhammed
Edib Muhtar
Eflâtun (Platon)
Emîr Ali bin Ferâmerz
Emîr Ebu'l-Hüseyin Erdeşir İbâdî,
Emîr Muizzî
Empirikos, Sekstos
Ensârî, Şeyhulislâm
Enûşirevân bin Hâlid
Enverî
Epikür
Esad bin Mes'ud Utbî,
Esad Mîhenî
Ezrakî
- F**
- Fahreddîn Irâkî,
Fahru'l-İslâm Şâşî
Fahru'l-Mülk
Fahr Râzî
Fakîh Ebu'z-Zebîh Hadramî
Fakîh İsmâîlî
Fârâbî
Fârisî, Abdulgâfir
Fârmedî, Ebû Ali Fadl bin Mu-
hammed
Firdevsî, Ebu'l-Kâsim
Firûzanfer, Bedîuzzaman
Ferîd Cebr
Ferîduddîn Attâr Nişâbûrî, Şeyh,
Feyyaz, Ali Ekber

M E D R E S E D E N K A C I Ş

Frye, Richard N.

Hümâî, Celâleddîn

G

Gauthier, Leon

Gazzâlî, Ebu'l-Futûh Ahmed

Grammaticus, Johannes (Yahyâ
en-Nahvî, Johannes Philipones)

Geothe, L.

Goldziher, I.,

H

Hâbil

Hâce Abdullah Ensârî,

Hacı Halife

Hâkân Âli Efrasyab

Hâkânî

Hâkimî, Ebu'l-Kasım el-

Hâkimî, İsmâîl

Hâlid bin Velîd

Hamdullah Mestûfî,

Hâris Muhamâsibî,

Hârûn er-Reşîd

Hasan Sabbâh

Hasan Takîzâde,

Heraclius

Hucr bin Adiy

Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali bin Os-
man Gaznevî

Hud (a.s)

Hume, David

Huseyn bin Ali

I

Irâkî

i

İbni Akîl

İbni Alek Şâfiî

İbni'l-Arabî, Ebû Bekr

İbni Asâkir

İbni Bâcce Endülüsî

İbni Batuta

İbni Bekran Şâmî

İbni Cerîr Muhammed et-Taberî,

İbni'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec

İbni Cubeyr

İbni Ebî el-Leys

İbni Ebî er-Rîzâ

İbni Ebrî

İbnu'l-Esîr

İbni Furak

İbni'l-Hacer el-Heytemî

İbni Haldûn

İbni Hallikan

İbni Harezm

İbni Havkal

İbni Hazm Endülüsî

İbni İmâd Hanbelî

İbni Kanân

İbni Kayyîm el-Cevziye

İNDEKS

İbni Mestufi Erbilî	İsâ (a.s)
İbni Meymûn	İsâ Sîddîk,
İbnu'l-Murteza	İshak (a.s)
İbnu'n-Nedîm	İstahrî
İbnu'r-Râvendî	
İbni Receb	J
İbni Rûşd	Jupiter
İbni Sabbağ	Jüştinyen
İbni's-Salâh Şehrezûrî	
İbni's-Sem'ânî	K
İbni Semmak, Ebu'l-Hasen	Kant
İbni Sînâ	Kavâffî, Ebu'l-Muzaffer
İbni Sureyc eş-Şâfiî, Ebu'l-Abbas	Kadî Ebû Muhammed Damgânî,
Ahmed	Kadî İyâd
İbni Şehbe	Kavamî Râzî
İbni Şîhâb	Kiftî
İbni Teymiye	Kindî
İbni Tufeyl	Kiyâ el-Herâsî
İbni Tuğruberdî	
İbni Tûmert	L
İbni Zehra	Lamiî
İbrâhîm (a.s)	Leibniz
İbrâhîm Edhem	Locke, John
İbrâhîm Şebbâk	Luther, Martin
İmâd Kâtib	
İmâdî Şehriyârî	M
İmâd Tûsî	Macdonald
İmâduddîn İsfehânî	Mach, Ernest
İmam Mâlik	Magnus, Albert,
İmam Muvaffak	Mahmelik Hatun
İmâmû'l-Harameyn	

M E D R E S E D E N · K A Ç I Ş

Mahmud (Selçuklu şehzadesi)	Muhammed bin Muhammed bin Ahmed Tûsî,
Mahmud Gaznevî,	Muhammed Muîn,
Mahmûd Şehâbî,	Muhammed Müderris Zencânî,
Makarrî	Muhammed Şeffî'
Malebranche, Nicole	Muhammed bin Yahyâ
Martin, Raymond	Muhammed Zâhid Kevserî,
Mâverdî	Muhyiddîn bin Arabî,
Mecdû'l-Mülk Balasânî	Muînu'l-Mülk Sâbit (Ebu'l-Kâsim Beyhakî)
Mecene (Meceneus)	Muktedîbillah (Abbâsî halîfesi)
Melik-i Maşrik (Sencer)	Mûsâ (a.s)
Melikşah	Mûsâ Yahûdî Narbûnî
Meliku's-Şuarâ Behar, Muhammed Takî	Mustazhirbillah
Me'mûn	Mu'tasim (Abbâsî halîfesi)
Meryem (a.s)	Muzaffer (îmâmu'l-Harameyn Cuveyînî'nin oğlu),
Mesih (îsâ -a.s-)	Muzaffer İbâdî,
Mevlevî (Mevlânâ)	Mu'zî (Nişâbûrî)
Meymûn bin Necîb Vâsitî	Müctebâ Mînevî,
Mezenî	
Muâviye	
Mucîru'd-Devle	
Muhammed (s.a.v)	N
Muhammed bin Abdurrezzâk	Nallino,
Muhammed Ali Muvahhid,	Nasîhî, Kadî Ahmed bin Abdul-
Muhammed Avfî	lah,
Muhammed bin İbrâhîm	Nâsır (Halife),
Muhammed Kazrûnî,	Nâsır Hüsrev,
Muhammed Kazvînî,	Nasr bin İbrâhîm Makdisî, Şeyh,
Muhammed bin Kerrâm Sistânî	Nasr bin Mezâhim,
Muhammed Ma'şûk,	Nedvî, Hanif,
Muhammed bin Melikşah	Nefîsî, Saîd,

İNDEKS

- Nizâmî Arûzî,
Nizâmü'l-Mülk, Nizameddin Ahmed bin,
Nuh (a.s),
- O**
Obermann, Julius,
Osman (Halife),
- Ö**
Ömer (Halife),
Ömer bin Abdülazîz,
Ömer Hayyam,
- P**
Palacios, Asin,
Pascal, Blaise,
Pervîn Gunâbâdî,
Proclus
- R**
Râzî,
Râzî, Muhammed bin Zekeriyyâ,
Renan, Ernest
Reşîdî
- Reşiduddîn Fadlullah Hemedânî,
Rızâ (imam Ali bin Mûsâ),
Ritshel
Rousseau, J. J.,
Ruzbehan, Fadlullah
- S**
Saâdet Hazen (Selçuklu Hazine-dârı)
Sa'dî,
Safedî,
Sâhib bin İbâd
Saîd Şukûh,
Sarton, George,
Schleiermacher,
Scotus, Duns,
Sebuktekin Gaznevî,
Sehlekî (Şeyh),
Senâî,
Sencer bin Melikşah,
Seyyid Murtazâ,
Sirâc, Hasan,
Sokrates,
Subkî,
Sûrî bin Mu'tez,
Süleyman (a.s),
Süleyman bin Abdülmelik (Emevî Halifesi),
Süleyman Dünya,
- Ş**
Şâfiî, İbn İdrîs Muhammed eş- (imam),
Şah Nimetullah Velî,
Şa'zelî, Ebu'l-Hasen,
Şehristânî,
Şemseddîn Şehrezûrî,

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Şeref Mes'ûdî,	Yahyâ ed-Deylemî (Yahyâ en-Nahvî)
Şeyh İşrâk	Yahyâ en-Nahvî,
Şeyh Nasr (Makdisî)	Yahyâ İskenderânî (Johannes Grammaticus),
Şeyh San'an	Yahyâ Karîb,
Şîblî Nu'mânî,	Ya'kûb (a.s),
Şîhâbuddîn Suhreverdî,	Yâkût Hamevî,
T	Yezîd bin Muâviye,
Tâcu'l-Mülk Kumî	Yûsuf bin Taşfîn,
Taşköprülüzâde	Yûsufî, Gulamhuseyn
Terken (Türkan) Hatun (Bânû Melikşah),	Yûşa' (a. s)
Tevfik Sabbağ	Z
Thomas d'Aquinos	Zahîruddîn Nişâbûrî
Tolstoy	Zebîdî
Tuğrul Bey	Zehebî
Tutuş bin Alparslan (Berkyaruk'un amcası)	Zekeriyya (a.s),
V	Zekeriyya bin Muhammed Kazvînî,
Vâhidî,	Zeki Mübârek
Voltaire,	Zencânî, Ebu'l-Kâsim
W	Zerrinkub, Huseyn
Watt, Montgomery,	Ziyâü'l-Mülk bin Nizâmü'l-Mülk Tûsî
Wensinck,	Zûzenî, Seyyidu'r-Ruesâ
Wittgenstein,	Zülkarneyn
Y	
Yafîî	
Yahyâ (a.s)	

İNDEKS

KİTAB İSİMLERİ İNDEKİSİ

A

- Acâibu'l-Kalb
Âdâbu'l-Harb ve ş-Şecâe
Ağrâzu's-Siyâse
Ahbâru Âl-i Selçuk
Ahkâmu's-Sultâniyye, el-,
Ahlâk Înde'l-Gazzâlî el-
Ahsenu't-Tekâsim
A'lâmu'l-İhyâ fî Eglâtu'l-İhyâ
Arâmgâhi Gazzâlî
Âsâru'l-Bilâd
Âsâru'l-Vuzerâ
Avârifü'l-Mârif
Aynu Ikdu'l-Cemân

B

- Basît, el-
Beyânu'l-Edyân
Bidâyetu'l-Hidâye

C

- Câmiu't-Tevârîh
Cevâmiu'l-Hikâyât
Cevâhîru'l-Gavvâlî
Cevâhîru'l-Kur'ân
Cevâhîru'l-Mazîe
Cumhûr

Ç

- Çehâr Makâle

D

- Durretu'l-Fâhire, ed-
Delâilü'l-İcâz
Divân-ı Ebû Tamam
Divân-ı Muizzî
Divân-ı Mutenebbî

E

- Edvâr-ı Fîkh
Emile
Erbaîn, el-
Esrâru't-Tevhîd
Eyyuhe'l-Veled,

F

- Fark beyne'l-Firâk, el-
Faslu'l-Makâl
Faysalu't-Tefrika
Fedâihu'l-Bâtinîyye (el-Muştazhi-

rî)

- Fedâilu'l-Enâm
Ferzendnâme (=Eyyuhe'l-Veled)
Fırka-i İsmâîlîye
Fîhrîst, el-
Fusûl, el-,
Fusûlu'l-Erbaa
Futûhu'l-Gayb

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

G

Ğavru'd-Devr
Gâyetu'l-Gevr fî Dirâyetu'd-Devr

Gazzâlînâme

H

Hadîka, el-
Hayy bin Yekzân
Huccetu'l-Hakk
Hulâsa
Hulâsatû'l-Muhtasar
Hûru'l-Ayn, el-,

I
'Iber fî Târîhi min Ğayri Ğaber, el-

i
İbn Haldûn
İbni Tûmert
İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn
İktisâd fi'l-Hîtikâd, el-,
İlâhinâme

İlcâmu'l-Avâm
İmlâ' fî İşkâlâtû'l-İhyâ, el-
İncîl

İnsâb, el-
Irşâd, el-,
İşârât
İşârât ve't-Tenbihât, el-,
İthâfu's-Sâde

İzhâru'r-Riyâz

K

Kâbusnâme
Kâmil, el-,
Kârnâme-i İslâm
Kavâidu'l-Akâid
Kelile ve Dimne
Kenzu'l-Hikme
Keşf an Menâhicu'l-Edille,
Keşfu'l-Esrâr
Keşfu'l-Mahcûb
Keşfu'z-Zunûn

I
Kevkebu'l-Mütelâli fî Şerhi Kasîdeti'l-Gazzâlî, el-

Kistâsu'l-Mustakîm

Kimyâ-yı Saâdet
Kitâbu'l-Harâc
Kur'ân-ı Kerîm
Kûtu'l-Kulûb

L

Lubâb fî Tehzîbu'l-İnsâb, el-
Lubâbu'l-Elbâb

M

Makâsid fî Beyân İ'tikâdu'l-Evâyil,
el-
Makâsîdu'l-Felâsîfe
Maksadu'l-Esnâ
Mantiku't-Tayr

İNDEKS

- Maznûn alâ Ehlih, el-
Maznûn bihi alâ Gayri Ehlih, el-
Maznûnu's-Sağîr, el-
Mecelle-i Danişkede-i Edebiyât
Meşhed
Mecelle-i Danişkede-i Edebiyât
Tahran
Mecelle-i Mahnâme-i Âmûziş ve
Perveriş
Mecelle-i Mecmei'l-Lugatu'l-Ara-
biyye
Mecelle-i Rahنمâ-i Kitâb
Mecelle-i Yağma
Mecmûa-i Makalât ve Eş'âr (Bêdî-
uzzaman Firûzanfer)
Mecelleu's-Sekâfet
Mefâtihi'l-Ulûm
Mehâzib
Me'hazu'l-Hilâf
Me'hazu Kisâs ve Temsilâtü Mes-
nevî
Mekâtibu Gazzâlî (Fedâilu'l-
Enâm)
Menhûl min Ta'lîku'l-Usûl, el-,
Mesâliku'l-Memâlik
Mesnevî-i Fahreddîn Irâkî
Mesnevî-i Mevlevî
Miftâhu's-Sââde
Mihricânu'l-Gazzâlî
Milel ve'n-Nihâl, el-,
Minhâcu'l-Âbidîn
- Minhâcu'l-Kâsîdîn
Mir'âtu'l-Cinân
Mişkâtu'l-Envâr
Mi'yâru'l-Hîlm
Mîzânu'l-Amel
Mu'cem, el- (fî Meâyîri İş'âru'l-
Acem)
Mu'cemu'l-Buldân
Mufassalu'l-Hilâf
Muğnî an Hamli'l-Esfâr, el-,
Muhâdaratu'l-Ebrâr
Muhtasarı Mezenî
Mukâbesât
Munkîz min ed-Dalâl, el-
Muntazam, el-
Muntehabu's-Siyâk,
Mustasfâ min 'Ilmi'l-Usûl, el-
Mustazhirî, el-
Muvâfakâtu Sahîhu'l-Menkûl bi
Sarîhu'l-Ma'kûl
Müellefâtu Gazzâlî
Münâzarât, el-,
- N**
Nakzu'l-Mantik
Nasîhatnâme
Nasîhatu'l-Mulûk
Necât, en-
Nefhu't-Tîb
Neşriye-i İlahiyât ve Maârifî İslâmî
Meşhed

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

Nihâyetu'l-Matlab	Semâ'u't-Tabîî
Nucûmu'z-Zâhire, en-	Sergüzeşti-i Gazzâlî
Nûru'l-Uyûn	Seyri Hikmet der Avrupa
	Sîffîn
P	
Pensées, Les, (Pascal)	Sîretu'l-Gazzâlî
	Sirru'l-Âlemîn
	Siyâk, es-
R	
Râhetü's-Sudûr	Siyâsetnâme
Ravzatu'l-Ervâh	Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ'
Reddu ale'l-Mantıkîyyîn, er-	Siyeru'l-Mulûk
Reddu'l-Cemîl, er-	Sûretu'l-Arz
Resâil-u İhvânu's-Safâ	
Rîhletü İbni Cübeyr	S
Risâletü Hudûsu Âlem	Şâmil, eş-
Risâletü'l Va'z (=Mevâiz-i Gazzâ-	Şehnâme
İ)	Şeyh San'ân
Risâletü'l-Kudsiyye	Şezerâtû'z-Zeheb
Risâletü'l-Kuşeyriye, er-	Şifâ
Risâletü'l-Veda'	Şifâu'l-Galî
Risâletü't-Tayr	
Risâletü Münâzarât	T
	Ta'lîka-i Cûrcan
	Tabakâtu'ş-Şâfiîye
S	Tabakâtu'l-Hanâbile
Sahîh-i Müslîm	Tabakâtu'l-Huffâz
Sebât Înde'l-Memât, es-	Tahsîn el-Ma'hez
Sebk Şinâsî	Talâk, et-
Sefernâme-i İbni Batuta	Târîh-i Belamî,
Sefernâme-i Nâsır Hüsrev	Târîh-i Beyhakî
Selçuknâme	Târîh-i Celâlî
Selve, es-	

İNDEKS

- Târîh-i Devlet-i Âl-i Selçuk
Târîh-i Îrân
Târîh-i İstizhârî,
Târîh-i Nişâbûr
Târîh-i Selçukiyân-ı Kirman
Târihu'l-Hukemâ
Tasfiye fî Ahvâli'l-Mutasavvife,
et- (Sûfînâme)
Tâsuât
Tayr (İbni Sina)
Tebşîr fi'd-Dîn, et-
Tebyînu Kizbu'l-Müfterî,
Tecâribu's-Selef,
Tedbîru'l-Mutevahhid
Tehâfutu'l-Felâsife
Tehâfutu't-Tehâfut
Temhîd,
Tetimmetu Sîvânu'l-Hikme
Tevrat
Tezkire-i Âteşkede
Tezkire-i Devletşâh
Theodicée
Tibrû'l-Mesbûk, et-
Tuhfe (İbni Hacer el-Heytemî'nin)
Tuhfetu'l-Irâkeyn
Tuhfetu'l-Mulûk
- Vefiyâtul-A'yân
Vesâyâ, el-
Vezâret Der Ahd-i Selâtîn-i Bu-
zurg-u Selçûkî
- Y**
Yaddaşthâ ve Endişehâ
- Z**
Zâdu's-Sâlikîn
Zinde Bîdâr (=Hayy bin Yekzan)
Zubdetu't-Tevârîh
- V**
Vâffî bi'l-Vefeyât, el-,
Vasît, el-,
Vecîz, el

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

YER İSİMLERİ İNDEKSİ

A

Alamut

Alamut Kalesi

Âmul

Antakya

Asker (Sultanın karargâhı)

Avrupa

Ayasofya Kütüphânesi

Azerbaycan

B

Bâbu'l-Ebvâb

Bağdat

Bağdat Nizâmiye Medresesi

Barcelona

Bekrâbâd

Belh

Bestâm

Beşikan

Beyhak

Beyrut

Beytu'l-Mukaddes

Bizans (Doğu Roma)

Buhara

Bunyâd-ı Ferheng-i İrân

Cehmiye

Cenevre

Cûrcan (=Gorgan)

Cûrcan Saferân Medresesi

C

Çin

D

Damgân

Dânişge-i Tahran

Dîmeşk

Dicle

Emevi (Şam) Camii

Encümen-i Âsâr-ı Millî

Endülüs

Esterâbâd

F

Fars

Fatih Kütüphânesi

Filistin

G

Gazale

H

Halep

Harezm

Haydarâbâd

Hebron

İNDEKS

Hemedan

Herat

Hicaz

Hind

Horasan

Kurtuba

L

Leipzig

M

Maare

Mağrib (Tunus, Cezayir, Fas)

Mâverau'n-Nehr

Mazenderân

Medine

Mekke

Merv

Mescidu'l-Aksa

Meşhed

Meydânu'l-Huseyn

Mısır

Mihne

Musul

K

Kâ'be (Beytullah)

Kahire

Karâhizafer (Bağdat'ta mahalle)

Kaşgar

Kazvin

Kerbelâ

Kerh

Kuds

Kûfe

Kums

N

Nasîrî Kütüphânesi

Nehr Ma'lî (Bağdat'ta mahalle)

Nişâbûr

Nizâmiye Kütüphânesi

Nukan

Nûruosmaniye Kütüphânesi

R

Radkan

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

R
Rey

Ribât-ı Ebû Sa'd

Rûm

Y

Yemkan

Yeruşalem

Yugoslavya

S

Sahra Camii

Sayda

Sebzevar

Semerkant

Senabad

Sevad

Sistan (Sicistan)

Sultanî Medresesi

Sultaniye Medresesi

T

Taberân

Taberistan

Tâciye Medresesi

Tahran

Terşiz

Tûs

Türkiye

V

Venedik

W

Wiesbaden

İNDEKS

FIRKA MEZHEB SİLSİLE ADLARI İNDEKSİ

A

Abbâsî, Abbâsîler

Hanefî, Hanefîler

B

Bâbekiye

I

Bâtnîyye, Bâtinî, Bâtinîler

İbahîye

Beni Ümeyye

İlhad

Brahman, Brahmanizm

İslâm

D

Dehriyye

K

Deyâlîme

Kaderiye

E

Ehl-i Sünnet

M

Eş'ariye, Eş'arî, Eş'arîler

Mâlikî, Malikîler

F

Fâtîmî, Fâtîmîler

Mazdekiye, Mazdekîler

G

Gazneliler

N

Gazzâlîye

Nasara (Nasranîlik, Hristiyanlık)

H

Hanbeliye, Hanbelî, Hanbelîler

P

Puşenk

M E D R E S E D E N K A Ç I Ş

R

Râfîziye, Râfîzî, Râfîzîler

Z

Zâhiriye, Zâhirî, Zâhirîler

Zeyariyan

S

Safevîler

Zeydiye

Sâmânîler

Zîndîka, Zîndîkiye, Zîndîklar

Sasanîler

Selçuklular (= Selçuk, Selçuklu)

Seneviye

Sûfiye (=Tasavvuf, Sûfî, Sûfîler)

Sünnî

\$

Şâfiîlik (= Şâfiî, Şâfiîler)

Şahdûz İsfahan

Şâm

Şehid Ali Paşa Kütüphânesi

Şehristan

Şîa, Şîî, Şîîler

Şîrvân

T

Tâhirîyan

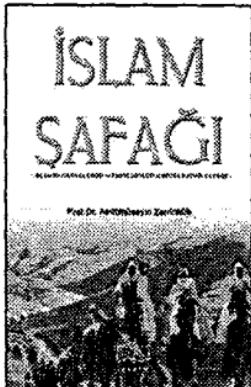
Turuğ (=Turuq)

Urşelim (Kudüs)

Y

Yahudilik, Yahudi, Yahudiler,

Yunan



İslam Şafağı

-İslam'ın Ortaya Çıkışı ve

Emevi Devleti Sonuna Kadar Yayılışı-

"Bâmdâd-i İslâm"

Abdül Hüseyin Zerrinkub

Ocak 2002

224 Sayfa 13,5 x 21 cm

İslâm Şafağı isimli bu kısa İslâm tarihi çalışması, değerli araştırmacı merhum Prof. Abdül Hüseyin Zerrinkub'un Türkçeye çevrilen üçüncü eseri.

Merhum Zerrinkub, tarihin aydınlığında ortaya çıkan büyük dinin şâşîrtıcı çıkışını ve yayılışından oluşan "İslâm Şafağı" macerasının anlatılması noktasında, elden geldiğince her türlü eğilm ve arzudan uzak durmaya, eski kaynaklar dışında bir şeye dayanmamaya ve açık olan rivayetlerden başka bir şey getirmemeye çalıştığını belirtiyor.

Fakat yer yer duygularını da katarak esere kendi üslubunun damgasını vuruyor. Bu çalışma uzun bir dönemin kısa bir hikâyesi olmakla birlikte, tarihin bu çok önemli kesitini ve olaylarını bir şafak misali aydınlatıyor.



Sîmûrg'un Kanat Sesi

-Attar'ın Hayatı Düşünceleri ve Eserleri-

"Sadâ-ye Bâl-e Sîmûrg"

Abdül Hüseyin Zerrinkub

Mart 2002

184 Sayfa 13,5 x 21 cm

Aziz Attâr, bu hal üzere dünyanın ruhtan, Sîmûrg'dan ve Allah'tan uzaklaşmasına rağmen senin ülkün ölmeyecektir. Manevî tekâmûl ile maddî tekâmûl arasında bir dengeının bulunmasının zorunluluğu, senin ülkünü yeniden diriltecektir. Geleceğin dünyası, eğer yeniden Sîmûrg'un kanat sesine kanat bağlamazsa, durağanlık lağımında yok olup gidecektir. Bırak; petrole, kana dolara gömülmüş olanlar, ilerleme hakkında istediklerini söylesinler. Gerçekte dünya ne senin rûhânî asırına son buldu, ne de bizim ruhsuz asırımıza son bulacak. Gören göze sahip olanlar, uzak ufuklarda rûhânî bir sabahın doğmakta olduğunu müşahede etmektedir. Sîmûrg'un kanat sesi de, uzaklardan yankılanmaktadır.

ABDÜLHÜSEYİN ZERRINKUB

medreseden kaçış imam gazzali'nin hayatı fikirleri ve eserleri

Ebu Hâmid Gazzâlî'nın hayatı ve eserleri üzerine şimdîye kadar çok sayıda araştırma yapılmamasına rağmen, hayatı ve düşüncesi ile ilgili bîlinmeyen birçok nokta hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bu durum, sadece yaşadığı dönemde, Selçuklular tarihi üzerindeki karanlık noktalardan kaynaklanmamıyor. Eserlerinin çeşitliliği, hemen hemen her alanda eser yazması, eserlerinin çokluğu ve dâğınlığından ileri gelen belirsizlikler de önemli ölçüde etkili olmuştur. Eserlerinin bir kısmı hâlâ el yazması nüsha şeklindedir. Matbu olanlardan bazıları, özenli bir kontrolden geçirilmeden basılmış, birçoğu da farklı isimlerle yayınlanmıştır. Ayrıca, bozı kitaplar İmam Gazzâlî'ye ait olmamasına rağmen onun adı kullanılmıştır; en azından bu eserlerin koendisine âit olduğu şüpheli ve hâlâ tartışılmaktadır. Eserlerinin ve fikirlerinin genişliği, çok çeşitli alanları kapsaması ve genellikle yeni dîrünceler ve benzersiz izahlar içermesi, azâtiernâcalann onun düşünceler dünyasına iltîha edebihnesini zorlaştırmaktadır. Çünkü, İslâm tarihinde, İslâm kültürünün her alanını Gazzâlî düzeyinde hayatında ve fikirlerinde görkemli bir derinlilikle işleyebilen ve tasvir edebilen başka bir kişiyi bulmak çok zordur.

Hayatının bu hareketlilik ve ilimle iç içe geçmesi, onu aynı zamanda güçlü ve yenilikçi bir fakih, ateşli tartışmalara ve münitzânatları girişen bir kefâmcı, eleştirel yapıya sahip bir filozof, ârif bir sufi, hoş sohbet bir muallim ve hatta başankı bir yazar olmak karşımıza çıkmaktadır ki, parâfik bir asem büyük kütürtlü azamî düzeyde eserlerinde yansımıştır. Bütün bu özellikler onun mîstâseâa şâhsiyetine çeşitli boyutlar, tek kişi de temâyûz etmiş farklı çeheler kazandırmıştır. Özellikle yazarsık ve kitap telîfî boyutunun genişliği, sefîfe ve kelam boyutunun derinliği, ayrıca ifâfi ve ahlâki boyutunun azameti o kadar öne çıkmaktadır ki, şâhsiyetinin diğer boyutlarını gölgelemektedir. Şüphesiz böyle bir şâhsiyeti, sıradan insanların, çapraz veya tek boyutlu insanların değerlendirebilmeleri mümkün değildir. Üstelik bütün bu boyutlarda onu daha çok seçkin ve farklı olan faktör eşsiz bir yaratıcılık yeteneği ve fikri asâletidir.