

İSLÂM DİNİ DÜŞÜNCESİNDE SEPTİSİZM*

JOSEF VAN ESS

Çev: Murat MEMİŞ*

SKEPTICISM IN ISLAMIC RELIGIOUS THOUGHT

It is not clear that how and in which ways did Ancient skepticism come into Islamic thought. Because we do not have any knowledge that the works of Greek skeptics were translated into the Arabic. This is, probably, because of the fact that Moslem theologians have overlooked the skepticism. However, the cultural condition of Iran in pre-islamic period provided the skepticism with a favorable atmosphere for its penetration undercover into Islamic era. Thus, all whom called as “sofestaî” is Shi’i. It came to be possible to get a place for “skepticism for belief” in Islamic thought with Batinites in that they had assigned true knowledge to “innocent imam” and refused to accept the speculation. Ghazali maintained to use Aristotelian logic against them. Henceforth Batinite thoughts lost their significant and value.

Anahtar terimler: Septisizm, Kelâm, Batnîlik

Bazen felsefî problemler, karşıdaki kişinin tokatlanmasıyla halledilebilir –tabii karşıdaki kişinin böyle çözüme boyun eğmesi şartıyla-. Me’mun’un mâiyetinde Mu’tezilî kelamcı Sümâme b. Eşres’in (ö. 213/828), bir defasında böyle bir kimse bulduğu anlaşılıyor. İbn-i Abdirabbih, İkdu’l-Ferîd’inde aktardığına göre, Sümâme halifenin huzurunda şuna inanan birisiyle karşılaşmıştı: “Her şey hayal ve zandan ibarettir. Öyle ki, insan onları sadece kendi zihnine göre kavrar (yani subjektiftir) ve gerçeklik (dediğimiz şey)’te hiçbir doğruluk yoktur”. Sümâme cevap yerine ona öyle bir tokat attı ki, a-

* Bu makale ilk olarak Al-Abhath’ta yayınlanmıştır (c.XXI, ss.1-18, Mart 1968). [Elinizdeki tercüme esas teşkil eden yayın ise, Beyrut Amerikan Üniversitesi tarafından 6-12. Şubat. 1967 tarihleri arasında düzenlenen “God and Man in Contemporary Islamic Thought” adlı felsefe sempozyumunda bildiri olarak sunulmuş ve 1972 yılında adı geçen üniversite tarafından yayımlanmıştır.]

* Ar.Gör., D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi, İzmir

damın yüzü mosmor kesildi, sonra da onun çaresiz itirazları karşısında ona şöyle dedi: “Belki de sadece yüzünü yağladım”.¹

Bu şahıs bir septikti ve Sümâme'nin metodu, anlaşılan o ki, bu gibi insanlarla baş edebilmenin genel yöntemi idi.² Sümâme, dünyanın gerçekliğine kesin olarak inanmış ve muhtemel muhaliflerini aklî delillerle ikna etmeyi pek ciddiye almamıştır. Muhtemelen, septiklerin delilleri ve sistemleri hakkında çok az şeye rastlamamızın nedeni budur; her şey, onların düşüncelerinin savunulamaz olduğunu kesin olmasa da çarpıcı delillerle gösteren bazı alaylara ve gülünç hikâyelere indirgenmiştir. Onlar “zan” anlamına gelen “hisban”³ kelimesinden türetilmiş Hisbâniyye veya Sofestâiyye “Sofistler” olarak adlandırılmışlardır.⁴ Rivayet edilir ki, Sümâme'nin bir arkadaşı olan Abbad b. Selman, kendisini, bütün kanaatlerin bir seraptan başka bir şey olmadığına inandırmaya çalışan sofistlerden biriyle karşılaşmıştı. Onun bulunduğu cevap ise, oldukça pratikti: Öyleyse Dicle nehri bir serap olmalı ve herkes ayağını nehre sokarak bunun böyle olmadığını görebilir.⁵ Bununla birlikte, zaman zaman sofistler rüya tecrübesini ele aldıklarında, zihin karışıklığı safdil kalplere kök salmıştır: Nasıl diyebiliriz ki “bu bir rüyadır, şu da gerçek”?⁶ Mu'tezilî en-Nazzam'ın talebesi olan Salih Kubbe, sadece, her ikisinin de, hakikat olduğu şeklinde ümitsiz bir cevap bulabilmişti: Rüya da bir hakikattir; şayet Basra'da bulunan birisi, rüyasında Çin'de olduğunu görse, o kişi gerçekten Çin'dedir, ayağıyla başka bir uyuyana bağlı olsa bile. Fakat, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'de⁷ bu konuyu anlatan el-Eş'arî, bunun sadece tuhaf bir şey olduğunu kaydetmektedir; genellikle hiç kimse en küçük septik bir şüpheye bile dûçar olmamıştır. Onlara karşı her zaman ileri sürülebilecek tek bir aklî delil vardı: Septikler gerçeklikten şüphe edebilirler, fakat kendi dokt-

¹ İbn-i Abdîrahbîh, *el-İkdu'l-Ferîd*, ed. Ahmed Emin, II, 407, Kahire 1940.

² Aristo böyle davranmayı tavsiye etmektedir, *Metafizik*, IV, 5, s.1009a; ayrıca IV, 1011a.

³ *el-İkdu'l-Ferîd*, II, 407; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (ed. H.Ritter, Wiesbaden 1963), s.434; Pseudo-Kudâme b. Câfer, *Naqd an-Nathr* (= Ebu'l-Hüseyn İshak b. İbrahim el-Kâtib, *el-Burhan fi Vucûbi'l-Beyân*), ed. Taha Hüseyin, Kahire 1938, s.33; Mutaahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, ed. C. Huart, I, s. 48; Kâdı Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, ed. İbrahim Medkur, XII, s.41, Kahire 1964.

⁴ bkz. Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s.6, İstanbul 1928; İbn-i Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'n-Nihal*, I, s.8, Kahire 1317; Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, ed. H. Linss, s.5, Kahire 1963.

⁵ İbn-i Nedim, *el-Fihrist*, Lahore 1955, s.70.

⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.433.

⁷ *Makâlât*, s.407 ve 433; ayrıca İbn-i Hazm, *Fisal*, IV, s.203.

rinlerinden şüphe edemezler; zira böyle yapacak olurlarsa, ciddiye alınma talebinde bulunamazlardı.⁸

O reddiye, daha önceden üretilmişti; Başta Aristo ve daha sonra Stoacılar da bunu kullanmışlardı⁹; Mu'tezile kelamcıları buna hiçbir şey eklemeler. Aynı şekilde, bu yolla tamamen ortadan kaldırıldığı zannedilen septik düşünceler, genişlemiş görünmemektedir. Bu septik görüşler asıl olarak Helenistik mirastan alınmıştı, Hisbâniyye onları kullandı, fakat geliştirmek için hiçbir gayret göstermedi. Hatta septiklere "septik" değil de sofistler denmesi de antik döneme aittir ve biz onu İskenderiyeli Philo'da buluruz.¹⁰ Ne septikler ne de sofistler hakkında çok şeyin bilinmediği İslâmî bir çevrede bu isim mübadelesini açıklamak, hakikaten, zordur. Bununla birlikte, bu durum Yunan muhitinde hemen hemen kendini ortaya koymaktadır: Pyrrho'lu ve Carneades'li antik septisizmde bulduğumuz çoğu fikirler, zaten sofistler tarafından belirlenmişti; ve bu fikirler gerçekte, sofistler tarafından kullanıldıkları şekilde, Orta Akademi'deki gibi sistematik bir tutarlılıkta olmasa da, mücerret bir düşünce parıltısı ve retorik bir kurusıkı olarak, ilk dönem İslâm'ında daha fazla ortaya çıkmıştır. Zira, doğrusunu söylemek gerekirse, Sümâme tarafından kullanılmış elle tutulur bir delilden veya Aristo'dan alınmış mâkul bir reddiyeden dolayı tartışmayı bırakmanın hiç gereği yoktu; gerçek septisizm bir ayırımla karşılık verecektir: İnsan fenomeninden değil, fakat sadece ondan çıkartılan sonuçtan şüphe etmiştir. Yunanlı bir septik de tecrübeyi kabul eder; yine o dilin bala değdiği zaman tatlılığını fark ettiğini itiraf edecektir. O sadece balın kendi özünde tatlı olduğunun "besbelli olmadığını" açıkça beyan edecektir. O, tecrübeden çıkartılan genel tümevarımsal sonuçları reddeder. Asla Sümâme'nin kendisini sıvazladığını düşünmeyecekti; fakat birisinin tokatlandığında başında sersemlik olması gerektiğini de iddia etmeyecekti. O sadece bunun böyle bir etki yaratmasının mümkün olduğunu söyleyecekti; ve kesinlikle bu olasılığı test edecek ve Sümâme'yi tokatlayacaktı.¹¹ Fakat Müslüman septikler bu olasılıkları unutmışlardı. Onlar çok daha safdil idiler veya en azından kaynaklarımız onları böyle tasvir etmiştir. Onlar Yunan düşüncesini farklı çevrelerde yeniden canlandırmaya

⁸ bkz. Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, I, s.49; Pseudo-Kudâme, *Naqd an-Nathr*, s.33; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s.6; İbn-i Hazm, *Fisal*, I, s.8.

⁹ Aristo, *Metafizik*, XI, 6, s.1063b; *İbn-i Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfütü* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), çev. S. Van den Bergh, Londra 1954, II, s. 15.

¹⁰ Philo, *Quaestiones in Genesis*, III, s. 33.

¹¹ bkz. Sextus Empiricus, *Hypotyposesis*, I; ayrıca *Adversus Logicos*, I, s.399; Diogenes Amertius, *Vitae*, IX, s.102; V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, s.332, Paris 1959.

veya yeniden düşünmeye çalıştılar, fakat başaramadılar; zira yaşadıkları entelektüel ortam -ve muhtemelen kendileri de- septisizme henüz hazır değildiler. Genellikle (en azından düşünce tarihinde) doğru çıkan bir kural vardır: Hiç kimse çalıntı iyiliklerle mutlu olamaz, zira herkes o iyiliklerin kendisine ait olmadığını görecektir. İnsan yabancı fikirleri tekrar edebilir, fakat bu fikirlerin temellerini ortaya çıkarmadıkça ve kendi malı kılmadıkça, onları savunamaz veya uyarlayamaz.

Konuya devam etmeden önce, belki de bu fikirlerin İslâm kültürüne hangi yolla ulaştığını sormalıyız. Bu zor bir sorudur, ancak yine de, sadece farazî bir cevap verebiliriz. Şüphesiz, herhangi bir Yunan septiğine ait bir eserin Arapça tercümesi yoktur. Örneğin Aristo veya Galen'in çalışmalarında gördüğümüz gibi, "akademik" diyebileceğimiz hiçbir nakil mevcut değildir. Hatta kimse eski meşhur septiklerin isimlerini bile bilmiyordu. Bir seferinde Farabî, Pyrrhon'u kastederek Fûrun'u zikreder ve onun taraftarlarını "el-mâniyah" olarak isimlendirir. Zira onlar insanın bilgiden men edildiğini düşünürler¹², fakat hepsi bu kadar. Aynı şekilde, İslâm Sofistleri'nin, delillerini, Aristo'nun sofistlerden bahsettiği eserlerinden aldıklarını farz etmek de zor görünmektedir. Sümâme veya Abbad'ın onları yalanladıkları Me'mun zamanında, Aristo külliyatından olan bu kitapların tercüme edildiği doğru olabilse de bu deliller, sadece tartışma dışına çıkarılmak için zikredilirler ve Aristo'nun çözümü kabul edilmeksizin benimsenmeleri oldukça zordur. Sanırım bu fikirler, İslâm kültürüne aynı şekilde örneğin Stoacı mantığın pek çok ögesi Kelâm ve Usûl-ü Fıkh'a nasıl girmişse¹³, hiç kesintiye uğramayan ve gerçekte yeniden dirilmeyen, hatta kendi septisizmimizde bir dereceye kadar varlığını kaybeden bir miras olarak, az-çok gizli bir şekilde girdiler.

Helenizm çağına kadar varan erken bir dönemde septiklerin fikirlerini deneyci tıp okulu denen okul tarafından, muhalifleri olan dogmacıların tanısal (diagnostik) metot olarak değer verdikleri analogik akıl yürütmeye (*ἀναλογισμός/analogismos*) karşı bir silah olarak alıp kullandığını¹⁴ ve bu deneyci okuldan geriye kalanların yüzyıllar sonra bile Sasanî kirası Hüsrev Nuşirevan (531-578) döneminde en parlak günlerini geçiren Cündişapur'daki meşhur tıp akademisinde yaşadıklarına dair zayıf bir ihti-

¹² Ebû Nasr el-Farâbî, *er-Risale fî mâ Yenbağî en Yukaddem Kabl Ta'allumi'l-Felsefe*, ed. A. Schmölders, *Documenta Philosophica Arabum*, Bonn 1836, s.4.

¹³ Aşağıya bakınız.

¹⁴ Bkz. Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, V, s.2516, "Empirische Schule" maddesi; ayrıca K. Deichgraber, *Die griechische Empirikerschule*, Berlin 1930.

mal olduğunu biliyoruz.¹⁵ Doymak bilmez entelektüel bir merak ve Yunan kültürüne karşı hayranlıkla dolu olan prensin¹⁶, saltanatının yirminci yılında (550?), akademinin otoriteleri arasında bir tartışma düzenlediği söylenmektedir. Ve işittiğimize göre bu hadisede açıkça empirist olan bir sofist de meslektaşları ile birlikte bulunmaktaydı.¹⁷ Hatta Nuşirevan'ın saray fizikçisi Burzûya, daha sonraları İbn-i Mukaffa tarafından tercüme edilen Kelile ve Dimne'ye yazdığı meşhur girişinde, kendini “kanaat getirmiş” bir septik olarak göstermiştir.¹⁸ Septisizmin, bu dönemin ruhuna yayılmış olduğu görülmektedir. Güçlü bir akım olan Zerdüştilik, mantık dışı bir kader içermesinin yanında, kendilerini eylemlerde ve olaylarda güvenilebilir bir kanun olduğu konusunda şüpheye düşüren zaman (dehr)'in yok eden ve karşı konulamaz hâkimiyetine inancı etkili zihinlere kazımıştır.¹⁹ Cündişapur okulu, Arap istilasını güvenli bir şekilde atlatmış ve Abbasîlerin ilk günlerinden, Mansur'un hilafetinden itibaren, akademinin fizikçileri saraya davet edilmişti. Me'mun döneminde Bağdat'ta sağlık işlerine hâkim oldular, o derece ki, Câhız'ın Kitâbu'l-Buhalâ'sında anlatılan meşhur bir hikâyeden öğrendiğimize göre, Müslümanlar kendilerini biraz kuşatılmış hissetmişlerdi.²⁰ Onların arasında, bir tür sofist, Hıristiyan inancına rağmen bir septik bulunduğunu emin olarak varsayabiliriz. Bu durum bize, Sümâme ile böyle kötü bir tecrübe yaşayan Hisbâniyye mensubunun, onunla halifenin huzurunda sarayda karşılaşmasının nedenini de açıklayacaktır. Ayrıca, septisizm ile İran düşünce ortamı ara-

¹⁵ Bkz. Aydın Sayılı, *Encyclopedia Of Islam*², “Gondeshapur” maddesi.

¹⁶ **Denkart**'tan öğrendiğimiz kadarıyla, onun “hareket, zaman, boşluk, cevher, yaratma vb.” hakkında tercüme edilmiş Yunanca kitapları vardı (bkz. H.W. Bailey, **Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books**, Oxford 1943, s.80; ayrıca A. Christensen, **L'Iran sous les Sassanides**, Copenhagen 1944, s.418; F. Altheim, **Geschichte der Hunnen**, Berlin 1959-1962, III, s.85.

¹⁷ El-Kıftî, **Tarihu'l-Hükemâ**, ed. J. Lippert, Leipzig 1903, s.133; ayrıca Baily, **Zoroastrian Problems**, s.85; Nuşirevan'ın sarayındaki dinî tartışmalar için bkz. Altheim, **Geschichte der Hunnen**, III, s. 86.

¹⁸ Bkz. T.Nöldeke, **Burzoos Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna** (Strasburg 1912), s.11; F. Gabrieli, **Rivista delgi Studi Orientali** 13 içinde, 1931-1932, s.202; P. Kraus, **Rivista** 14 içinde, 1934, s. 14; J. Kramer, **al-Multaqâ min Dirâsât al-Mustashriqin**, çev. S. Al-Munajjid, Kahire 1955, s.215.

¹⁹ Bkz. R. Zaehner, **Zurvan, A Zoroastrian Dilemma** (Oxford 1955), s.28 ve 258. İlk İslâmî kaynakların zaman zaman Dehriye olarak isimlendirilen Zurvanizme işaret ettikleri görülmektedir (Zaehner, **a.g.e.**, s. 266); dehrî kadercilik, Firdevsî'nin Şehname'sinde, daha karamsar bir görünüşünde hala aksetmektedir. Aksine Mazdekizm, Ortodoks Zoroastrianizm, kaderci değildi: insanın eylem ve günahlarından sorumlu olduğu düşünülmüştür; kader, insanın manevi değil sadece maddi durumuna etki eder (Zaehner, **a.g.e.**, s. 255).

²⁰ El-Câhız, **el-Buhala**, Kahire 1958, s.102, ed. Tâha el-Hâcirî.

sındaki belli bir ilişkiyi kavrar gibi olduğumuz başka örnekler de vardır: Bir taraftan Kitâbu’ş-Şukûk’u (Şüpheler Kitabı) yazan ve septik görüşlerinden dolayı Mu’tezilî Ebu’l-Huzeyl tarafından acımasızca alaya alınan, diğer taraftan Basra’da düzenlediği dinî toplantılarda düalizm dogmasını savunan, biraz esrarlı bir kişilik Salih b. Abdülkuddüs’ü de zikredebiliriz.²¹ Hatta, Me’mun’un ikinci halefi Vâsık döneminde, bazı fizikçiler deneye dayalı prensipleri takip ettiler: Bir ilacın etkisinin nasıl tanınabileceği probleminde, (septiklerin asla kabul etmedikleri) sırf duyuşsal tecrübelerle sâdik kalmışlardır.²² Fakat tüm bu malzemeye rağmen, hipotezimiz açısından hâlâ son bir ikna edici delile ihtiyacımız var, ve burada yeniden kurmaya çalıştığımız şey, haddizatında “hisban”dan başka bir şey olmayacaktır.²³

Hisbâniyye ve Sofistler, sonu gelmeyen bir eğlencenin kurbanlarıydılar, zira daha önce söylediğim gibi, onların fikirleri kendi dönemleri bakımından canlı bir etkiye sahip değildi: Abbasîlerin ilk yıllarındaki bu toplum, genç ve daha çok iyimserdi. Kelâm, kendi kapasitesinin farkına varmıştı ve şimdiye kadar hiç kimse cedelin ezici gücünden şüphe etmemişti. Septisizm, insan ancak, zihnî gayretin farklı ve çelişik sonuçlarından usandığı ve “icat edilen yeni bir sistemin, nihaî çözümü değil de sadece yeni bir çeşitlilik getireceği” önsezisine yenildiğinde gelişebilir. Yunan sofistlerine olan budur: Onlar, Sokrat öncesi filozofların sayısız hücumları ve düzenlerine tepki gösterdiler. Daha dar anlamda, Büyük İskender’in İran ve Hindistan’daki fetihlerinin ardından, dünyanın muazzam genişlemesine ve (evrensel olduğunu düşündükleri) bütün felsefî ve ahlakî yapıların öznellesmesine tanıklık eden septiklerin başına gelen de budur. Çok fazla şey bilmek; bu, septiğin kaderidir, ve bu ancak çok biçimli bir toplumun çoğulcu bakış açısında mümkündür. Bu sebeple biz septisizmi, bir kez daha, önceden zikrettiğimiz fizikçi Burzuya’nın bulunduğu Hüsrev Nuşirevan’ın sarayında bulmaktayız. O kendi sahasında, Zerdüştiler ile Manikeistleri, Hıristiyanlarla Yahudileri birleş-

²¹ Bkz. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Supplement I, s.110; G. Vajda, *Rivista* 17 (1937) içinde, s. 193; İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâkû’l-Mu’tezile*, ed. S. Diwald-Wilzer, Weisbaden 1961, s. 47.

²² el-Mesûdî, *Mürûcu’z-Zeheb*, ed. Barbier de Meynard (Paris 1861-1877), VII, s.173.

²³ Bir ampirik ile dogmatik arasındaki tartışmanın ayrıntılarıyla anlatıldığı Galen’in bir tezi Arapça’ya tercüme edilmişti; bugün bile sadece bu versiyonda korunmuştur (περί τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας/*peri tes iatrikhes empeyrías*, ed. ve çev. R. Walzer, *Galen on Medical Experience* [Oxford 1944]; ayrıca Walzer’a bkz, *Sitzungsherichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* içinde, Phil.-Hist. Klasse, 1932, no: XXII). Fakat onun, bu argümanların İslâmî çevrede gelişmesinde direk ve başlatıcı etkiye sahip olduğu görülmemektedir.

tirmişti. Bizans imparatoru Jüstinyen tarafından kovulan Atina okulunun pagan filozoflarına yeni bir yuva sundu. Nuşirevan'ın tahtı ele geçirişinin hemen öncesinde Mazdek'in "komünist" sosyal isyanı, geleneksel düzenin direklerini temellerine kadar sarsmıştı. İşte bu hükümdârın huzurunda, belli bir tezin lehinde ve aleyhindeki delillerin eşit ağırlıklarıyla ele alındığı ve sonunda tezin tamamen öznel görüldüğü, Yunanlıların (δύσσι λόγων/*düssi logoy*) ikili konuşma dedikleri, retorik bir oyun sergilenmişti. Bizi, Yunan şeyhi Plotin'in talebesi Porphyry'nin felsefî tarihinin (Φιλόσοφος ἱστορία/*filosofos historia*) bu tartışmalar için bir el kitabı olduğunu tahmine sevk eden bazı ipuçları vardır.²⁴ Aristocu mantığa yazdığı girişini (Εἰσαγωγή/*eyvsagoge*) krala ithaf eden İranlı Paul, önsözünde, kasıtlı olarak, dünyanın yaratılmışlığı, Tanrı kavramı gibi ana meselelerde kelimcilerin kendi içinde çelişik ve birbirini ortadan kaldıran ihtilafları üzerinde ısrarla durur.²⁵ Çelişik konuları retorik ifşalarla ele alan²⁶ sofist Protagoras'ın yazdığı Antilogika'sı ile, septik Carneades'in Roma'da iki farklı günde, biri adalet lehinde ve diğeri aleyhinde yaptığı iki konuşma, bu tarzdaydı.²⁷

İslâm toplumunun da, en sonunda, septisizme karşı tamamıyla masun kalamadığını söylemek için hemen hemen hiçbir delile ihtiyacımız yok. VI. yüzyılın başlarındaki Sasanî rönesansının Helenistik dünyası, milattan önce III. yüzyılın Helenistik dünyası kadar çoğulcu idi. Ayrıca onlarınkinden daha büyük bir kültürel yaşam çeşitliliği tecrübesine sahipti. Yalnızca ilk hevesin, yani değiştirilemez mükemmel doğruya sahip olduklarına dair sarsılmaz inancın biraz zayıflamasına kadar beklememiz gerekir. Bu sarsıntıya, örneğin duyuların eleştirisi gibi felsefî deliller veya Hisbâniyye'den işittiğimiz aşırı fikirler değil, dinî belirsizlikler yol açmıştı; bu, Müslümanlarla Yunan hissiyâtı arasında var olan derin yabancılık açısından tipik bir durumdur. Ve bu dinî belirsizlikleri -yine İslâm'ın tipik bir özelliği olarak- dışarıdan, Hıristiyan-Manikeist polemikleri değil, bizzat İslâm'ın çok-biçimli ahenksizliği

²⁴ Bkz. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, c.III, s.86.

²⁵ İranlı Paul, Katolik Mâr Abhâ (M.S. 537 veya 540-552)'nın halefi, Nasturî Katolik Joseph'in himayesinde yaşamış olan Nisibis metropoliti Paul ile aynı kişi olmalıdır, krş. G. Mercati, *Per la vita e gli seritti di Paolo il Persiano*, Roma 1899; ayrıca A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, s.427. Bununla birlikte, (Se'ert'in Süryani tarihi ve İbnu'l-İbri/Barhebraeus'un *Ecclesiastical History*'sindeki) diğ. pasajlara göre Paul, Fars metropolitinin makamını ele geçirememesi sebebiyle son olarak Zoroastrianizme geçmiştir, bkz. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, III, s.89. Ona ait bir eserin Süryanice metni, J.P.N. Land tarafından *Anecdota Syriaca* (Leiden 1862-1875, IV)'sında derlenmiştir.

²⁶ Bkz. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, s. 5.

²⁷ Bkz. Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, X, 1964, "Karneades" maddesi.

harekete geçirmiştir. Sünnîler²⁸ ve Şîîler birbirlerinin cedelî silahlarını, Kur'an ve hadîsten getirdikleri delilleri (şevâhidi) öğrenmeye başlamışlardı; ve onlar muhaliflerini değil sadece kendilerini ikna ettiklerini görmüşlerdi: Aklî hesap, akıldışı bağlılığın maskesi olarak ortaya çıkmıştı. “Benimle tartışmayacak bana sadece öğüt vereceksin”, Şîî bir kelamcının tartışma başlamadan önce derin bir teslimiyet içinde böyle söylediği anlatılır, ve sonuç onun haklı olduğunu gösterdi.²⁹ Yine bir Şîî olan İbnu'l-Bakkal, inancın, cedel kabiliyetinin bir işlevinden başka bir şey olmadığını açıkça söyler: inna'l-adillata mewqûfatun 'ala hidhqi'l-hâdhiq fi nusratih wa-da'fi-l-da'îfi fi'l-dhabbi anhu.³⁰

Fakat nedendir ki insanın her zaman inançları vardır? İnsanlar, kendilerini şekillendiren bir çevre tarafından belirlenirler: O, kendini bir dinin içerisinde bulur ve ruhunun selametini korumak için ona bağlanır. Sicistanlı bir septiğe (mütehayyir)³¹ “niçin bu dine uyuyorsunuz?” diye sorulunca şöyle cevapladı: “Bana göre onun, diğerlerinde olmayan özel bir havası var. Ben bu atmosfer içinde doğdum ve büyüdüm. Onun tatlılığını içime çektim ve mensuplarının alışkanlıklarına aşına oldum. Güneşli bir günde gölge aramak için bir süreliğine bir kervansarayaya giren bir adama benziyorum; henüz kendini tanıtmadan ve onun için uygun olup olmadığını sormaksızın kervansaray sahibi ona odalarından birini verir. O sırada odada kalıyorken bir de bakar ki bir bulut! Gökten sağanak yağmur yağmaya ve yağmur suları odaya damlamaya başlar. Kalmakta olduğu yerde başka odalar arar. Fakat yağmurun diğer odalara da girdiğini görür. Buna ilaveten, kervansarayın avlusu, gördüğü kadarıyla, çamurla kaplanmıştır. Ve kendi kendine olduğu yerde kalmanın ve başka bir odaya geçmemenin daha iyi olacağını düşünür. Böylece huzurlu olacak ve ayaklarını avlunun pisliğiyle çamuruyla kirletmeyecektir. Odasından çıkmamaya ve bu durumunda kalmaya karar verir. “İşte ben: Anlama kabiliyetinden yoksun doğdum, sonra ailem, önceden tecrübe etme imkânım olmadan, beni bu dine soktu. Ne zaman ki onu sınadım, onun diğerleri gibi olduğunu ve onda devam etmenin onu terk etmekten daha uygun olacağını gördüm, zira onu terk edebilirdim ve sadece kendimce yeni

²⁸ Kavram, burada, henüz o günlerde sahip olmadığı günümüzün geniş anlamında, Şiilerin imamet görüşünü kabul etmeyen herkes hakkında kullanılmıştır.

²⁹ Bkz. Ebû Hayyan et-Tevhidî, **el-İmtâ ve'l-Muâne**, ed. Ahmed Emin, Kahire 1939-1944, III, s.195.

³⁰ Tevhidî, **el-İmtâ**, III, s.191.

³¹ Bu terim ve çevirisi için bkz. İbn-i Sina, **eş-Şifâ**, İlâhiyât, ed. G.C. Anawati ve S. Zayid, Kahire 1960, s. 49-50.

olanı seçerek ve evvelkine tercih ederek başka bir dinde karar kılabilirdim. Bununla birlikte ne zaman bir delil bulsam, hemen akabinde başka bir dinin muhalif olduğu benzer bir delil buldum.³²

Daha önce işaret edilen diğer örnekler gibi, “Kitâbu’l-İmtâ ve’l-Muânese” adlı eserinde Ebû Hayyan et-Tevhidî tarafından anlatılan bu hikaye bizi, hicrî dördüncü yüzyılın ilk yarısına götürür. Benzer tanıkları Ebu’l-Alâ el-Ma’arrî’nin Lüzûmiyyât’ında buluruz.³³ Burada tanımlanan fenomen “tekâfu’l-edille” olarak bilinen, çelişik delillerin eşitliğidir (Yunanca tam tercümesi *ισοσθένεια/isostheneya*). Bununla beraber, bazı yabancı kaynaklardan geldiğine dair işaretler de vardı: el-Yâkubî, Tarih’inde antik septisizmin bu yönüne çok düşkün olduğunu zikreder.³⁴ Fakat üçüncü yüzyıldan itibaren, birisi bunun İslâmî bir muhitte de tatbik edilebilir olduğunun farkına vardı: Mu’tezile’den ayrılıp aşırı Şîliğe giren ve sonunda da polemikleri sebebiyle kendini İslâm’ın dışında bulan meşhur sapkın İbn-i Ravendî (ö. 298/910). İbn-i Ravendî’nin tekâfu’l-edilleyi ilk olarak, Kitâbu’l-Dimağ adlı kitabında İslâm’ı çürütmek ve hayatının sonunda da Anti-Dimağ’da çürütmesini çürütmek için kullandığı görülmektedir.³⁵ Fakat elimizde daha kesin örnekler vardır: Câfer es-Sâdık’ın meclisinde yer alan Şîî bir kelâmcı ve Fihrist yazarı tarafından gizli bir Manikeist olmakla gerçek dışı bir ithama maruz kalan Ebû Hafs el-Haddâd’ın, tekâfu’l-edille sebebiyle, bütün akıl yürütmelerin beyhude olduğunu açıkça beyan ettiği Kitâbu’l-Carûf’u yazmış olduğu söylenir.³⁶ Aynı ismi taşıyan başka bir kitap (belki de aynı kitap) meşhur simyager Câbir b. Hayyan veya öğrencisi Ebû Said el-Mısri’ye de nispet edilmektedir.³⁷ Câbir de, rivayete göre Câfer es-Sâdık’ın halkasına dâhildi. Mu’tezile’nin Summa Theologica’sı olan muazzam eser el-Muğni’nin yazarı ve Ebû Hayyan et-Tevhidî’nin çağdaşı olan Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) bu kitaba işaret eder³⁸, ve onun iktibasını bunun samimî bir İslâmî niyetle, Kur’an’dan ve diğerlerinden delillerle, İslâm’ın değerini değil, sadece İslâm açısından nazarî akıl yürütmenin değerini ortadan kaldıran septisizm hakkında yazıldığı konusunda hiçbir şüphe bırakmaz.

³² Tevhidî, **el-İmtâ**, III, s.193.

³³ Bkz. H. Laoust, **Bulletin d’Etudes Orientales Damas** 10 içinde (1943-1944), s.144.

³⁴ el-Yâkubî, **Tarih**, ed. Th.M. Houtsma, (Leiden 1883), I, s. 166.

³⁵ Bkz. İbn-i Nedim, **el-Fihrist**, ed. J. Fück (**Muhammad Shafi Presentation Volume** içinde, Lahore 1955), s. 72-73.

³⁶ **a.g.e.**, s. 71.

³⁷ Bkz. P. Kraus, **Jabir b. Hayyân**, Kahire 1942-1943, I, s.171.

³⁸ **El-Muğni**, XII, s.178.

Çoğu Mu'tezile'den olmak üzere, bu saldırgan risaleye karşı diyalektiklerini bileyen kelamcılarının sayısı çoktur: el-Hayyât (yaklaşık olarak vefatı 300/910), el-Cübbâi (ö. 303/915), Hâris el-Varrak, şâfiî kadı İbn-i Süreyc (ö. 306/918)³⁹; ve onların oldukça başarılı olduklarına inanıyoruz. Fakat bununla beraber, tartışmaya önceden karar verildiğinin farkına varmak zor değildi. Kelamcılar sadece hakikat için değil, aynı zamanda kelam için de mücadele ettiler. Zira eğer onlar Ebû Hafs el-Haddâd ve fikirlerine zerre kadar taviz verselerdi, o zaman Kelam, gerçekliğin ötesinde bir gölge oyunundan başka bir şey olmadığını gösterecekti. Delillerine ve Peygamber'in "ümmetimin ayrılığı rahmettir" hadîsine rağmen, zât ve sıfât, cevher ve araz, kudret, istitaat ve iktisap, Ebû Bekir veya Ali'nin üstünlüğü hakkındaki terminolojik incelikler içinde kuşatılmış bitmez tükenmez tartışmalar, insan aklının yanılmazlığı için en iyi propaganda değildi. Bundan başka, Hıristiyanlarla Yahudiler, ehl-i zimme, ve ayrıca oldukça entelektüel bir tavrın temsilcileri şu intibâyı pekiştirmek için gayret gösterdiler: Müslümanlar, sahip oldukları hakikatin ispatlanabilirliği konusunda ne kadar çok kararsız olurlarsa, başkalarının ihtidasını o kadar az talep edeceklerdir.⁴⁰

Kıptî bir septik, İbn-i Tolun'un huzurundaki pek çok münazarada, bütün inançların çelişikliğini ispat etti, ayrıca karakteristik bir saptırmayla, sırf anlaşılabilir oluşundan, Hıristiyanlığın doğruluğu sonucunu çıkardı: Çarmıha gerilmiş bir Tanrı'dan daha saçma bir şey var mıdır? Bununla birlikte pek çoğu ona inanır! İspat edilemezliği sebebiyle doğru "credo quia absurdum"(inanıyorum çünkü saçmadır)!⁴¹ Ve böylece biz, bu tür bir septisizmin kendisine karşı üretilen bütün polemiklere rağmen neden dördüncü yüzyılda bir tür hayatî duygu olduğunu anlıyoruz. O, sönen ve tükenen radikal septisizm değildi; o, inanç adına, yani birinin vazgeçmeyi istemediği, benimsenmiş bir kanaat dairesinde septisizmdi. Ebû Hayyan, açıkçası diyalektik hilelerde usta olmayan altmış yaşındaki bir şeyhten bahseder. Şeyh, "rüyetullah"ı savunmaya çalıştığı her seferinde mağlup olmuştu ve bununla birlikte o, tekâfüu'l-edille'yi gösteren rüyetullah inancından vazgeçmedi. Şüphesiz, kolayca ikna olmadığı her şeyi çürütmede ondan daha yetenekli birileri kesinlikle olacaktır.⁴²

³⁹ Bkz. **El-Fihrist**, ed. Fück, s. 71 ve Massignon, P. Festugiere'nin **La revelation d'Hermes Trismegiste**'si içinde, Paris 1950-1954, I, s.396.

⁴⁰ Bkz. İbn-i Hazm, **el-Fisal**, V, s.119; van Ess, **Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ici**, Weisbaden 1966, s.226.

⁴¹ Bkz. Mes'udî, **Mürûc**, II, s.386.

⁴² Et-Tevhidî, **el-Basair ve'z-Zehâir**, ed. İbrahim el-Kailani, Damascus 1964, I, s.405.

Fakat devam etmeden önce, sorulması gereken yerinde bir soru vardır: Burada yeniden çizdiğimiz, Ebû Hayyan'ın resmi değil midir? Yaptığımız alıntıların çoğu onun kitaplarından, İmtâ ve'l-Muânese'den, Basâir ve'z-Zehâir'dendir. Şu da pek mümkündür ki, o tanımladığımız fenomene çok önem vermişti: Amatör olmasına rağmen bir filozoftu ve böyle olmakla o, kelimciler için derin bir küçümseme beslemiştir. Mukâbasât adlı eserinde, kelimcilerin tamamının, metotları sebebiyle tekâfuu'l-edilleye varacaklarını açık olarak beyan eder.⁴³ Muhtemelen o, yalnızca tezi için örnekler toplamıştı. Fakat sanırım bu, konuyu açıklamak için doğru bir yol değildir. Başka bir yöne işaret eden dikkate değer bir gerçek vardır: septisizm ile itham edilenlerin çoğu Şîidir.⁴⁴ Bu, Ebû Hayyan'ın dönemi açısından, Büveyhîlerin devlet merkezindeki kamusal hayata hâkim olduğu gerçeğinin sonucu olabilir, Şîî kanıtlar, kendi dönemlerinde Sünnîlerinkinden daha çok kaydedilmiş olabilir. Fakat aynı şey üçüncü yüzyıl için de doğrudur: Kitâbu'l-Carûf'un muhtemel yazarları Ebû Hafs el-Haddad ve Câbir b. Hayyan Şîî idiler; İbn-i Ravendî de. Ayrıca Hisbâniyye, İbn-i Abdirabbih tarafından Râfıza kısmına dahil edilir.

Bu sadece bir tesadüf değildir: Şîîler, başka epistemolojik prensiplerden hareket ettiler. Onlar kelimcilerin yanılmazlığına inanmıyorlardı, zira onlar zaten yanılmazlığı tayin ile belirlenmiş şahıslara sahiptiler: çetrefilli dinî sorulara otoritesi (ex cathedra) ile karar verebilen masumlğu ve soyu Peygamber'den gelen İmam. Bu, başlangıcından beri, Şîîlerin, Sünnî kadılar tarafından kullanılan icmâ ve kıyasın gücüne güvenmemenin sebebidir: zaten bir kişi tek başına doğruya sahip olduğundan ve o kişiye çoğunluğun reyine rağmen itaat edilmesi gerektiğinden icmâ, gereksiz ve muhtemelen de yanıltıcıydı. Kıyas, farklı sonuçlara götürebileceğinden dolayı aldatıcıydı; bir Şîî açısından içtihad özgürlüğü, tekâfuu'l-edille'nin hukukî şeklinden başka bir şey değildir.⁴⁵ Tabii ki Şîa'da, geniş bir bireysel tavırlar ve doktrinler tayfi vardı: Şîa mezhep değildi; o, kendi imkânları bakımından, Ehl-i Sünnet kadar genişti. Şüphesiz, kendisine uyulacak yaşayan bir otorite ola-

⁴³ Et-Tevhidî, **el-Mukâbasât**, ed. Hasan Sandûbi, Kahire 1929, s.237; daha uzak bir malzeme İhsan Abbas tarafından yazılan ve **el-Abhâth** 19 (1966)'da yayınlanan bir makalede verilmiştir, s.189, özellikle s.196.

⁴⁴ Bkz. van Ess, **Erkenntnislehre des Ici**, s.224. Keza bu septik hareketin liderlerinden biri olarak anılan Mu'tezile kelamcısı Ebu Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-Basrî (ö. 367/978)'nin (bkz. İhsan Abbas, **a.g.e.**, s.196) kabul gören Şîî öğretilerine sahip olduğu söylenmektedir (bkz. İbnü'l-Murtaza, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.107).

⁴⁵ Benim makaleme bakınız: **Fin unbekanntes Fragment des Nazzam, Der Orient in der Forschung** içinde, Festschrift Otto Spies, Weisbaden 1967, s.170.

rak imam hâlâ mevcut mudur, yoksa gaybetten sonra ortadan kaybolduğu mu sanılmaktadır, şeklinde bazı farklılıklar ortaya çıktı. Fakat -muhtemelen başlangıçta, sonrakinden daha güçlü olmak üzere- aydınlanmacı (illuministic) teorilere belli bir hassasiyet her zaman var oldu. “İlham” terimi, Şîî çevrelerde oldukça yaygındır. İlk Şîîler arasında akılcı kelamcılardan biri olmasına rağmen, Hişam b. el-Hakem insan bilgisinin, kişinin kendi gayretiyle (iktisab) elde edilemeyeceğini düşünmektedir; bilgi, sadece düşünme ve istidlâlden sonra da olsa, zarurî olarak ortaya çıkar.⁴⁶ İlk dönem Şîî savunucularından biri olan Câfer zü'l-Cenâheyn’in büyük torunu, Ali’nin kardeşi Abdullah b. Muaviye, bilginin, kalbinde yer mantarları ve otlar gibi büyüdüğünü iddia etti.⁴⁷ Bu tavır hiçbir rasyonel itiraz ile kökünden sökülememiştir ve sonunda bütün akıl yürütmelerin beyhude bir gayret olduğu ortaya çıksa da, geriye bilginin bundan daha net olan bir kaynağı kalmıştır.

Kesin bir dingincilik/quietism bu fikirleri istila etti. Böyle olması gerekmez: onlar güçlü, kavgacı bir tavırı açıkça ortaya koydular. Bu, deliller Bâtînîlerin eline geçtiğinde vuku buldu. Biz hâlâ Şîîlerin etrafında dönüyoruz, fakat şimdi mesele, Müslüman dünyanın en uzak köşelerine propagandacılarını gönderen İsmail b. Câfer es-Sâdık’ın devrimci taraftarlarının işin içine girmesiyle birlikte, yalnızca bir kısmı akıl taraftarı ve bir kısmı ise akla karşı olan, ama her ikisi de teoloji yerine Kelâmı işitmiş avâma karşı eşit miktarda ilgisiz kalan kelamcıların bir kavgası olmaktan çıkmıştır; sorun artık, kendilerini eski bir mirasın karışıklığı içinde hapsetmiş görünenlere karşı skolastik bilginin asaletinden dışlanmış hissedenenlerin devrimi, yabancı zihniyete karşı protestoyla karışık sosyal bir ayaklanmaydı. Tabii ki şimdi ileri sürülen doktrin bâtînîdir ve hatta öncekilerden daha karmaşıktır. Fakat birisinin bu yola ilk girişi akla dayanmamaktadır. Ona aklını geride bırakarak yavaşır, kendini sadece ta’lime, yani imamın ve dâîlerinin öğretimine açması gerekir. Sistem, halk kesiminin, anlaşılmasa bile belirleyiciliğe olan arzusuna güvenmektedir; ve bütün nefret mutluluklarını kendi aklî gayretleriyle bulmaya çalışanlara yöneltmiştir. Bu psikolojik stratejiyi yöneten dâî bu yüzden işe “teşkîk” denilen şeyle başlar, yani cevaplanamayacak sorular sorarak talebesini, insan aklının kapasitesi konusunda şüpheye düşürür: “Niçin insanın iki kulağı ve bir burnu vardır?”⁴⁸ Tabii ki bunun arkasında gizli bir anlam vardır, fakat onu sadece İmam bilebilir.

⁴⁶ El-Eş’arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 52.

⁴⁷ El-Eş’arî, **a.g.e.**, s.6.

⁴⁸ Bkz. el-Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-Firak**, ed. Muhammed Bedr, Kahire 1910, s.291; el-Gazalî, **Fezâihü'l-Bâtiniyye**, ed. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964, s.25; van Ess,

İlerlemiş olanlara daha ustaca malzemeler ve burada daha önceden bildiğimiz kadim septisizmin bütün delilleriyle ve biraz fazlasıyla karşılaşırız. Bu çeşit bütün halüsinasyonlar ve yanılmalar, akıl şöyle dursun, duyuların bile gerçeği kavrayamayacaklarını göstermek için delil olarak ileri sürülmüştü;⁴⁹ örneğin Yunanlı sofistler ve onların Arap arkadaşlarının daha önce aktardıklarının yanı sıra Aristo, Stoacılar ve hatta Mu'tezile kelamcılarının çürütmeye çalıştıkları şeyler bile ileri sürülmüştü. Her şey açık ve şüphe edilmez görünse ve hiç kimse birbiriyle çelişmese bile, kesinliğin ve apaçıklığın önüne geçen bir şeyler olabilir. İstidlâllerimizin, bizi bilgiye götürüp götürmediğini asla bilemeyiz. Çünkü teselsül ile son bulacağından, bunu ikinci bir istidlâl ile bilemeyiz. Onu zorunlu olarak bilemeyiz; bir şeyin zorunlu ve kuşku duyulmaz şeklinde görüldüğü her defasında olduğu gibi, bir sonraki aşamada yine yanlış olduğu görülecektir.⁵⁰ Bu, şu anlama gelir: biz doğruyu tanıyacak bir kritere sahip değiliz; belki saçmalıklar sisinde mütemadiyen yürüyoruz, belki doğru olduğunu düşündüğümüz her şey yanlıştır. Bu safсата (sophisma) etrafında uzun bir tartışma gelişti, onun farklı tabakalarını meydana çıkarmak ilginç, fakat zahmetli bir görev olacaktır.⁵¹ Burada şu kadarını söylemekle yetinelim ki, biz septiklerle stoacılar arasındaki eski ihtilafların en ince detaylarına kadar İslâmî çevrede dinamik kaldığını gördük.⁵²

Septik ve Stoacı delillerin bu ikiliği ilginç bir vakadır: bu, kelâmcıların, stoacıların rolünü oynadıkları anlamına gelir. Ve gerçekte Kelâm mantığı, Aristocu değil, Stoacıdır -veya daha ihtiyatlı bir ifadeyle- Kelâm mantığı, Stoacılar, Aristo'ya olduğundan daha yakındır. İslâm'ın ilk asırlarında Aristo filozofların önde tutulandı: Onlar, delili (proof) kastettiklerinde "burhan"dan (ἀπόδειξις/apodeyxis) bahsettiler. Kelâmcılar ise, tamamen stoacıların kullandığı bir terim olan "delil"i (σημείον/semeyon) kullandılar. Kelâmcılar, stoacılar gibi (διαλεκτικοί/dialektikhoı) idiler. "Kelâm" tabirinin (διάλεξις/dialeksis) kelimesinin Yunanca çevirisinden başka bir şey olmadığı görünmektedir. Bir Aristocu açısından, cedelci ve onun delilleri ciddiye alınmaz.⁵³ Bu konudaki İslâmî münakaşaların, sadece Helenistik okul tartış-

Erkenntnislehre des Ici, s.278.

⁴⁹ el-Gazâlî, **Kavâsimu'l-Bâtıniyye**, ed. A. Ateş, **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi** 3 (1954) içinde, s.34.

⁵⁰ el-Gazâlî, **Fezâihü'l-Bâtıniyye**, s.80.

⁵¹ van Ess, **Erkenntnislehre des Ici**, s.250.

⁵² Sextus Empiricus, **Adversus Logicos**, I, s.340 ayrıca 315 ve 319; II, s.341; Stoacı cevap ise, **a.g.e.**, I, s.440; II, s.278, 281 ve 463.

⁵³ Krş. van Ess, **Erkenntnislehre des Ici**, s. 359 ve 57. Bu fikirleri, **Logic In Classical**

malarının bir devamı, ikinci bir tashihi ve çoğaltılmış edisyonu olduğu görülmektedir; ve bu durum, Yunan felsefî eserlerinin tercümesi ile değil ve fakat sadece etkilerini gördüğümüz gizli gelenek yoluyla ortaya çıkmıştır. Yunan antikitesi ile hicrî dördüncü ve beşinci asırlar arasında en azından bu sahada, gerçek bir sekte ve kırılma yoktur.

Fakat Aristo'nun ismi zikredilmiştir, o bize bir sonraki ipucunu verir. Çünkü münakaşaya bir çözüm getirilmiş olması -ki, bu çözüm Gazali'nin faaliyetleriyle olmuştur- Aristo'nun başarılarından dolayıdır. Değindiğimiz tarihî durumu hepimiz bilirsiniz: Bâtınîlerin misyonu kendini politik bir zeminde geliştirdi. Dâîlerin propagandaları ile kastedilen İmam, aynı zamanda, Mısır'daki Fatımî hanedanının halifesi idi. Yeni inanç adına kazanılan mühtediler, Bağdat'taki Abbasî hükümdarına karşı oluşacak bir isyanın potansiyel yardımcılarıydılar. Tabii ki, Fâtımîlerin Abbasî imparatorluğunu gerçekten tehdit etmediğini şimdi biliyoruz, fakat bu, sadece bizim tarihî bilgilerimiz sayesinde. Olayların çağdaşı olan biri, şüphesiz böyle soğukkanlı olamazdı. Muhtemelen Abbasîler –resmî tarihçilerinin çalışmalarından okuduklarına göre-, kendilerinin, başlangıçta Şîî karakterli ve küçük, fakat sonradan bütün mukavemetleri silip süpüren, mezhepsel bir taraftar hareketiyle gücü ele geçirdiklerini unutmamışlardı ve bu, beşinci yüzyılın ikinci yarısındaki Fâtımîlere kıyasla, başka bir İslâmî devletin yardımı olmaksızın gerçekleşmişti. Tehlike, kendine ayrı bir yol çizen Fâtımî şâkirt, efsanevî Hassan b. es-Sabbah'ın, Abbasî devletinin Sünnî eyaletlerinin tam ortasında Alamut tepesinde kendi devletini kurmayı başardığında âşikâr hale gelmiş olmalıdır. Belki de o, bu yeri seçtiğinde sadece coğrafi ve stratejik sebeplere dayanarak taşınmamıştı; Mehdî'nin zulmün yerine yeryüzünü adaletle doldurmak için Alamut'tan zuhur edeceğine dair eski bir Şîî kehanetin var olduğu görünmektedir.⁵⁴ Uzun bir süre Bağdat'taki halife bunun kuşatmanın bir başlangıcı olduğu, kendisinin veya o zaman ki koruyucuları olan Selçukluların iki cepheye savaşmak zorunda kalacağı izlenimine sahip olmuş olmalıdır. Daha sonradan Haşhaşîler olarak adlandırılanların siyaseti, kendi bireysel karakterini derhal gösterdi: 485 yılının 10 Ramazan'ında Melikşah'ın yaşlı veziri Nizamülmülk öldürüldü. Artık ideolojik bir saldırı konusunda daha öncesine göre çok daha ciddi düşünölmeye başlanmalıydı.

Islamic Culture (ed. G.T. von Grunebaum, Weisbaden 1970, s.21-50) adlı kitapta yer alan "The Logical Structure of Islamic Theology" başlıklı makalemde neredeyse aynı şekilde geliştirmiştim.

⁵⁴ Bkz. el-Makdisî, **el-Bed' ve't-Tarih**, II, s.182.

Bu konuda ilk adımı atanın halife olduğu görülmektedir; askerî düzenden sorumlu olanlar ise Selçuklulardır. 487 yılında tahta çıkışının hemen arkasından Mustazhir, dönemin en meşhur âlimi olan Gazali'den, Bâtînlere karşı bir reddiye yazmasını istedi; bir yıl sonra 488'de kitabın yazımı bitti: Mustazhirî veya Kitâbu Fezâihü'l-Bâtîniyye. Gazali'nin metodu oldukça devrimci görünmektedir. Ondaki önceki döneme ait Batınî karşıtı literatür hakkında fazla bir şey bilmiyoruz; fakat mücadelenin başlangıcında yalnızca tek bir nokta üzerinde yoğunlaşıldığı izlenimini ediniyoruz ki o da, Fâtımîlerin Hz. Ali soyu hakkındaki saltanat iddiasıdır. Bu epistemolojik probleme zorunlu olarak dikkat çeken ilk kişi Gazali'dir: Hiç kimsenin tâlime, yani bir imam tarafından öğretilmeye ihtiyacı yoktur, zira akıl yürütme güvenli bir şekilde şüphe edilmeyen bir sonuca vardırılabılır. Kişi sadece hatasız bir metod kullanmalıdır, ve bu hatasız metod Aristo mantığıdır. Matematiksel ilkelere inkâr eden ahmak olarak ilan edilecektir; matematiksel ilkeler akıl yürütme ile inceden inceye düzenlenir.⁵⁵ Aynı şekilde, Tanrı'nın varlığına ait bir delil eğer mantıkî bir kıyas formunda çıkartılmışsa kesin sonuç verir.⁵⁶ Pek tabii, her zaman hatalar vardır, fakat bunlar, bazı istidlâllerde (deduction) kişinin aklında tamamını tutamayacağı öncüllerin çokluğuyla izah edilebilir.⁵⁷ Eğer gerçekte ispat edilemeyen fakat sadece vahiy ile bilinen (kıyamette dirilme örneği gibi) bazı dinî hakikatler varsa, bunlar imam tarafından değil Peygamber tarafından bildirilir. Aslında Peygamber, sadece, bir öğretmen idi, fakat ondan sonra akıl kendi kurallarına göre davranmakta yalnız bırakıldı. Kat'î olmayan, zannî olan hükümler yalnızca hukukta bulunabilir, fakat bu, kişinin günlük yaşamın özel hallerinin tamamını asla kavrayamayacak olmasındandır; bu da, burayla ilgili olan içtihat özgürlüğüdür.⁵⁸ Genel istidlâller ve sonuçlar söz konusu olduğunda, eğer mantığın ezeli kanunlarına göre inşa edilmişlerse hiç kimse onlardan şüphe etmeyecektir. Bu sanatta eğitimli olduğunda insan aklı, dosdoğru bir ölçü, "kıstas-ı müstakîm" olur. Gazali, Kur'an'dan türetilmiş bu terimi Bâtînlere karşı kaleme aldığı diğer bir ilmî eserin başlığında kullanmıştı.⁵⁹ Eş'arî kelâmını Aristocu mantığı kabule zorlayan, açıkça İsmailî misyonun tehdidi olmuştur.

⁵⁵ Bkz. el-Gazâlî, *Fezâihü'l-Bâtîniyye*, s.80.

⁵⁶ el-Gazâlî, *a.g.e.*, s. 82 ve 120.

⁵⁷ el-Gazâlî, *a.g.e.*, s. 83 ve 126.

⁵⁸ el-Gazâlî, *a.g.e.*, s. 87 ve 116.

⁵⁹ Muhtemelen onun 499 senesinde Nişabur'a dönüşünden kısa bir süre önce yazılmıştır (bkz. M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazzâli*, ed. M. Allard, Beyrut 1959, no: 42).

Evvelce bazı benzer girişimlerin olduğunu da susarak geçiştirmemeliyiz. Bunların en ilgi çekenini Zâhirî hukukçu ve meşhur Endülüslü edip İbn-i Hazm'ın yazdığı “Kitâbu't-Takrîb li Haddi'l-Mantık”tır.⁶⁰ Fakat bu girişimler mücerret kaldılar ve kelamcılar tarafından hiç ilgi görmediler. Gazâlî'den yüzyıl sonra yaşamış olan fizikçi ve bilim adamı Abdüllatif el-Bağdâdî eski hukukçular arasından sadece Ahkâmu's-Sultâniyye'nin yazarı Mâverî'nin mantığa biraz ilgi gösterdiğini kaydeder.⁶¹ Bu kişi kendi sisteminden memnundu, düşünmenin bu kuralları sonuçta stoacılar tarafından geldi; mantıkî kıyas, yeni olmayan sonuçlar sunmakla itham edildi⁶²; gerçekten de öyle görünmektedir ki analojiye kıyasla, kişi onu uygulayarak hiçbir yeni gerçek elde edemez, sonuç (çıkarım) zaten öncüllerin içinde mevcuttur. Kelamcıların, kişinin sadece sonuçlara değil ve fakat aynı zamanda onları muhafaza edecek metotlara da ihtiyacı olduğunu anlamaları Bâtînî saldırıları, septisizm neticesinde olmuştur. En iyi hakikat bile, kendi gücüyle zarurî (imperative) olmadığında değerinden çok şey kaybeder. Gazâlî, mantık hakkında kitapçıklar yazmıştı: Mi'yâru'l-İlm, Mihakku'n-Nazar, hatta Mustasfâ adındaki usul-u fıkıh özetinde, tanımlama ve mantıkî kıyas (syllogism)'in kuralları üzerine tanıtıcı bilgiler, fıkıh problemlerinden seçilmiş örnekler verir. Onun fıkıhtaki reformu verimsiz kaldı; onun halefleri açıkça kıyas kanunlarının yeterli olduğunu düşündüler. Gazâlî bizzat kendisi yegane durumlara ait ihtimallerin her zaman mantıkî kıyasın istidlâlî (deductive) katılığı ile çözülemeyeceğini söylemişti. Fakat Kelâm'da onun örneği taklit edildi. Bunu göstermek için Fahrettin er-Râzî ve özellikle Beydâvî'den bahsetmemiz gerekecektir.⁶³

Gazâlî'nin yaşadığı dönemden itibaren septisizm İslâm'da ölmüştür. Bu, Gazâlî'nin onu mağlup ettiği anlamına mı gelir? Bence bu, Gazâlî açısından çok fazla bir onur olacaktır. Onun Hemedan'da Bâtînîlerle tartışmalara girdiğini biliyoruz, elimizde kitapları mevcuttur.⁶⁴ Fakat şunu da biliyoruz ki bu tartışma ve kitaplar septisizmi kökünden kazıyabilmeliydi. Gazâlî bile buna inanma hususunda herhalde böyle iyimser değildi. Hiçbir septik, eğer gerçek bir septikse, mantıkî kıyas ile ikna edilemez. Fakat İslâm'da uzunca

⁶⁰ Metin, İhsan Abbas tarafından derlenmiştir (Beyrut 1959).

⁶¹ Bkz. I. Stern, **Islamic Studies** içinde Karachi I (1962), no I, s. 65.

⁶² Bkz. Karaites Kirisânî'nin **Kitabu'l-Envâr**'ı, çev. G. Vajda, **Revue des Etudes Juives**, 108 (1948) içinde, s. 68.

⁶³ Beydâvî'nin kelâm sahasında el kitabı olan **Tevâliu'l-Envâr**'ı, mantıkî kıyas sanatını katı bir şekilde uygular.

⁶⁴ Bkz. Bouges, **Chronologie**, no: 31, 23, 41, 66.

bir süredir ortadan kaldırılan gerçek septisizm, kelimenin Yunanca anlamındaki septisizm, belki de Yunan mirasını koruyan bazı yerler dışında hiç yaşamamıştı. Batı (dünyası) da, Aydınlanma dönemine gelinceye kadar septisizmi bilmiyordu. Ve Bâtınî septisizmi (inanç adına septisizm), bu inancın imkanlarına dayanmaktaydı; Fâtımî halifeliğinin miadı dolunca, kendisinin savunuculuğunu yapmamış olan bu septisizm, herhangi bir direniş olmadan savrulup gitti. Bu arada ondan etkilenen Kelâm bir adım daha ilerlemişti. Bununla birlikte bir gerçeği göz ardı etmemeliyiz: Mantıksal kıyasın zaferi aynı zamanda zihni katılığın da zaferiydi; mantıksal kıyas, ruhsal zenginliğin idaresi açısından iyiydi, fakat mantıksal kıyasın bu zenginliği yeni projelere dönüştürmede hiçbir faydası olmadı. Akıl yürütme yeteneği olmayanlar, kendilerini öncesine nazaran daha uzaklaşmış hissettiler, bulabilecekleri yegâne çıkış olarak, sufizmi seçtiler. Bu kapıyı onlara açan bizâtihi Gazâli idi.

Gazâli'nin döneminden sonra septikler olsaydı, İslâm gelişir miydi? sorusunu sormalıyız. Fakat bence bu soruyu kendiniz cevaplamalısınız. Tarihi amacımız açısından bu bana biraz hayalî görünüyor. Kişisel bir itiraf olarak şunu söylemeliyim: Sınırlı veya evrensel olsun septisizm, çorbadaki tuz gibi bir şeydir; satranç oyununa benzeyen teoloji ise, sadece şeytan karşı tarafta oynadığında özel ilgilerimizi kazanır. Bu anlamda, Hıristiyanlık kadar İslâm da, içinde yaşadığımız zaman gibi manevi çeşitlilik dolu bir zamanı hoş karşılamalıdır. Elbette ki artık oyunu birilerini tokatlayarak kazanamayız; Sümâme'nin metodu biraz geride bırakılmış gibi görünüyor. Maalesef oyunu, Gazâli'nin yaptığı gibi yeni metotlar bularak da kazanamayız. Tek yapabileceğimiz kartlarımızı açmaktır. Ortada, sırf entelektüel bir zaferden çok, kaybetme riski olduğunu gösterebilmemiz belki de bu entelektüel samimiyet ile mümkün olur.

