

*ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi – ATEBE: Journal for Religious Studies*

e-ISSN: 2757-5616

Aralık / December 2020, 4: 5-30

**Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü  
Arasındaki Benzerlikler**

*Similarities Between Leo Strauss' Approach to Islamic Philosophy and the  
Ghazalian Literature*

**Abdullah Özkan**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi  
Anabilim Dalı

Asst. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of  
Islamic Philosophy

Çanakkale, Turkey

ozkanabdullah@gmail.com

orcid.org/ 0000-0001-5928-8078

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliř Tarihi / Date Received:** 12 Ekim/October 2020

**Kabul Tarihi /Date Accepted:** 14 Kasım/November 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık/December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Cite as:** Özkan, Abdullah. "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Lite-  
ratürü Arasındaki Benzerlikler = Similarities Between Leo Strauss' Approach to Islamic  
Philosophy and the Ghazalian Literature". *ATEBE* 4 (Aralık /December 2020/2): 5-30.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked  
for plagiarism.

**Copyright** © 2020. Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fa-  
kültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050  
Turkey. All rights reserved.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-  
Commercial NoDerivatives International License.

## Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler

### Öz

Leo Strauss felsefenin, özellikle de İslam-Yahudi felsefesinin, ne olduğu ve onun tarihinin nasıl çalışılması gerektiği hakkındaki tartışmalara katkı yapan düşünürlerden biridir. Daha çok siyaset felsefesi ile ilgili çalışmalarıyla bilinen Strauss'a göre, felsefe ve toplum arasında bir çatışma vardır ve filozoflar eserlerinde hem bu çatışmanın doğuracağı zararlardan kaçınmak hem de felsefi etkinliklerine devam edebilmek için özel bir yazım tekniği kullanırlar. Bu tekniğin ilk izlerini Eflatun'da bulan Strauss, İslam-Yahudi felsefesini şekillendiren filozofların da bu tekniği takip ederek felsefe yaptıklarını düşünmektedir. İslam felsefesi araştırmacılarının büyük çoğunluğu, satır aralarına yazmak olarak bilinen bu tekniğin varlığına ya ihtiyatla yaklaşmakta veya böyle bir yazım tekniğinin varlığını kesin bir şekilde reddetmektedirler. Bu tekniğin varlığı hakkındaki şüphelere rağmen onun dayandığı varsayımların İslam felsefesi araştırmalarında kendilerine hala yer buldukları iddia edilebilir. Nitekim Gazali hakkında yakın dönemde yapılan çalışmaların buna benzer varsayımlardan hareket ettiği görülmektedir. Bu çalışmada, Strauss'un yaklaşımı kısaca tanıtılacak ve bu yaklaşımla Gazali literatürü arasındaki benzerlikler gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Leo Strauss, Gazali, Siyasi Yaklaşım, Baskı, Satır Aralarına Yazma.

## Similarities Between Leo Strauss' Approach to Islamic Philosophy and the Ghazalian Literature

### Abstract

Leo Strauss is one of the thinkers who have contributed to the debate about the nature of philosophy, particularly the Islamic-Jewish philosophy, and the proper method of studying its history. According to Strauss, who is known mostly with his works regarding political philosophy, there is a conflict between philosophy and society, and the philosophers employ a special technique of writing in their works both to escape the harms which may arise out of this conflict and to continue their philosophical activities. Strauss finds the earliest traces of this technique in Plato and thinks that the philosophers who shaped the Islamic-Jewish philosophy also philosophized by employing this technique. Most of the scholars of Islamic philosophy are either skeptical about the existence of this technique or deny its existence completely. Despite the doubts about its existence, it is possible to claim that the assumptions on which this technique rises still find space in the study of Islamic philosophy. In fact, it is seen that the recent studies about al-Ghazālī take off from similar assumptions. In this study, a short presentation of Strauss' approach will be provided and the similarities between it and the recent studies of al-Ghazālī will be pointed out.

**Keywords:** Leo Strauss, al-Ghazālī, Political Approach, Persecution, Writing Between the Lines.

### Extended Abstract

Leo Strauss is one of the thinkers who have contributed to the debate about the nature of philosophy, particularly the Islamic-Jewish philosophy, and the proper method of studying its history. According to Strauss, who is known mostly with his works regarding poli-

tical philosophy, there is a conflict between philosophy and society, and the philosophers employ a special technique of writing in their works both to escape the harms which may arise out of this conflict and to continue their philosophical activities. Strauss finds the earliest traces of this technique in Plato and thinks that the philosophers who shaped the Islamic-Jewish philosophy also philosophized by employing this technique. Most of the scholars of Islamic philosophy are either skeptical about the existence of this technique or deny its existence completely. Despite the doubts about its existence, it is possible to claim that the assumptions on which this technique rises still find space in the study of Islamic philosophy. In fact, it is seen that the recent studies about al-Ghazālī take off from similar assumptions. In this study, a short presentation of Strauss' approach will be provided and the similarities between it and the recent studies of al-Ghazālī will be pointed out.

To accomplish this aim, the study is divided into two parts. In the first part, Strauss' approach about the nature of philosophy and the nature of Islamic-Jewish philosophy is given in detail. According to Strauss, this special technique of writing invented by Plato after the death of his teacher, Socrates, at the hands of the Athenians. Plato, who wanted to escape his teacher's fate while continuing his philosophical activities, employed fictional dialog in his works as his mean of communication. By employing the dialogs as his mean of communication, Plato succeeded in speaking with the voices of other people. Plato invented this technique which has the quality of flexibility of the spoken language in order to communicate his message to different people in different ways. Strauss sees the usage of this technique in Islamic-Jewish philosophy as well. He focuses his attention especially on the works of al-Fārābī. According to him, al-Fārābī expresses his thoughts on important issues in his works related to Plato rather than the works in which he put forward his own teachings, under the special immunity of a commentator or historian. By doing so, al-Fārābī challenges the claim that religions in general, and revealed religions in particular, are the only owners of the knowledge necessary to attain happiness. However, the challenge is not made explicitly but covertly since the study of philosophy is always a dangerous activity in a predominantly religious society. By expressing the claims of philosophy as a commentator or a historian, al-Fārābī tries to resolve the tension between the city and the philosopher.

Even though the existence of such a technique in the writings of Muslim philosophers is a point of scholarly controversy, the paper tries to show that recent scholarship on al-Ghazali seems to assume its premises while doing research on al-Ghazali. The recent scholarship pictures al-Ghazali not as an opponent of philosophy as depicted by the earlier scholarship but as a covert supporter of philosophy in Islamic intellectual tradition. According to this new trend, he is not responsible for the destruction of philosophical thought in the history of Islam anymore. In fact, there is a flourishing of philosophical studies after his death because of his efforts. The scholars who contribute to this new trend claims that after his death, the Muslim lands were flooded by the study of philosophy and al-Ghazali did that by disguising himself as a critic, but in fact he was one of the most successful popularizer of philosophy. The method employed by this new trend brings mind the approach Strauss proposed in order to understand the venture of philosophy in antiquity and medieval times. The second part of this study tries to show these similarities between Strauss and the recent scholarship on al-Ghazali.

## Giriş

Ülkemizde, yirminci yüzyılda siyaset felsefesi dendiğinde ilk akla gelen isimlerden biri olan Leo Strauss'un genelde felsefe, özeld e İslam felsefesi ile alakalı yaklaşımının üzerinde pek fazla durulduğu söylenemez. Bu yaklaşımın ülkemiz İslam felsefesi araştırmacılarının dikkatine girmesi Dimitri Gutas'ın ona yönelik eleştirilerini içeren Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları isimli makalesinin Türkçeye çevrilmesiyle birlikte olmuştur denebilir.<sup>1</sup>

Çalışmasında Strauss'un yaklaşımını siyasî yaklaşım başlığı altında inceleyen Gutas'a göre, bu yaklaşım İslam felsefesinin en temel probleminin din ve felsefe arasındaki çatışma olduğunu ileri süren eski oryantalist anlayışa dayanmaktadır.<sup>2</sup> Gutas bu yaklaşımın iki varsayıma dayandığını söyler ve bunları birincisi "Arapça yazan filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve düşüncelerini İslâm diniyle uyumlu bir şekilde ortaya koymaya mecbur tutuldukları" ve ikincisi onların "kendi gerçek felsefi düşüncelerini gizli olarak ifade etmek zorunda kaldıkları" şeklinde sıralar.<sup>3</sup>

Bu iki varsayımı ayrı ayrı değerlendirerek eleştirilerini ortaya koyan Gutas'a göre, birinci varsayım tarihi gerçeklerle çelişmektedir, çünkü İslam dünyasında bin yıldan fazla bir süre faaliyetlerini sürdüren filozoflardan hiçbirisi felsefi düşünceleri nedeniyle baskıya maruz kalmamıştır. Gutas, ikinci varsayımın da temelsiz olduğunu düşünmektedir. Çünkü eğer filozoflar düşüncelerini metinleri içinde gizleyebiliyor ve bu düşünceleri sadece sayıları birkaç düzineyi bulan diğer filozoflar anlayabiliyorsa, bu durum Gazali de dahil olmak üzere geride kalan binlerce alimin onların düşüncelerini anlayamadıkları anlamına gelir ki böyle bir düşüncenin dikkate alınmaya bile değmeyeceği gayet açıktır.<sup>4</sup>

Gutas'ın bu ifadelerinin Strauss'un varsayımlarını veciz bir şekilde aktardığını söylemek mümkündür. Onun burada yaptığı eleştirilerin gayet yerinde olduğu ve Strauss'a yapılan eleştirilerin genelinin özünü yansıttığı

---

1 Strauss'un düşünceleri ve İslam felsefesiyle münasebeti hakkında Türkçede yazılmış neredeyse hiçbir şey yoktur. Bunun tek istisnası Ali Sertan Beşer tarafından yazılmış olan "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri" başlıklı doktora tezidir. Bkz. Ali Sertan Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015). Burhanettin Tatar Strauss'un bazı önemli makalelerini tercüme ederek yayınlamış olmasına rağmen bu makalelerin hak ettikleri ilgiyi çektiklerini söylemek zordur. Bkz. *Siyasî Hermenötik: Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, haz. Burhanettin Tatar (Samsun: Etüt Yayınları, 2000).

2 Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, drl. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 172.

3 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 174.

4 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 175-178.

da söylenebilir.<sup>5</sup> Bütün bunlara rağmen Strauss'a ve onun yaklaşımına yöneltilen eleştirilerin hedeflerine ulaştığını kabul ederek Strauss defterini kapatmak İslam felsefesi araştırmalarındaki vakıyı tam anlamıyla yansıtmayacaktır. Nitekim Strauss'a veya onun yaklaşımına hiçbir atıf yapılmamakla birlikte onun yaklaşımını andıran yöntemlerin İslam felsefesi araştırmalarında bugün de kullanıldığı görülebilir.

Yakın dönemde böyle bir araştırmanın merkezinde yer alan kişinin Gazali gibi felsefeye yaptığı eleştirilerle şöhret kazanmış bir düşünür olması son derece ilginçtir. Son yıllarda Batıda Gazali ile ilgili ortaya konan ve revizyonist dalga olarak isimlendirilen literatür<sup>6</sup> yakından incelendiğinde, bu literatürün Strauss'un yaklaşımına benzeyen bazı tarafları olduğu görülmektedir. Gazali'nin hayatının ve eserlerinin daha dikkatli bir şekilde yeniden incelenmesini amaç edinen bu yeni yaklaşıma göre Gazali, felsefeye yıkıcı eleştiriler yönelten bir Eş'arî kelimacı olarak değil, felsefeyi kendine has bazı örtük yöntemlerle İslam dünyasına kabul ettiren İbn Sinacı bir filozof olarak resmedilmektedir. Bu resim ortaya konurken takip edilen metot ve yöntemler ise Strauss'un yaklaşımını andırmakta ve adeta onun varsayımlarını doğrulamaktadır. Çünkü bu resmin ortaya koyduğu Gazali düşman bir çevre içinde yaşamakta ve bu nedenle gerçek felsefi düşüncesini gizli olarak ifade etmek zorunda kalmaktadır. Durumun dikkat çekici diğer bir boyutu ise bu literatüre katkı yapan Gazali araştırmacılarından bazılarının Gutas'a olan yakınlıklarıdır.

Bu çalışma Strauss'un yaklaşımıyla son yıllarda Gazali üzerine yapılan bu çalışmalar arasındaki bazı benzerliklere dikkat çekmeye çalışacaktır. Çalışmada önce Leo Strauss'un konuyla ilgili görüşleri ortaya konacak, sonra Gazali literatürü bu görüşler ışığında tahlil edilecektir. Çalışmanın amacı ise Leo Strauss'un yaklaşımının -en azından bazı yönleriyle- iddia edildiği kadar temelsiz olmadığını, İslam dünyasında felsefenin en ciddi eleştirmeni olarak kabul edilebilecek Gazali'nin felsefeye ilişkisi bağlamında yapılan çalışmalar üzerinden ortaya koymaktır.

## 1. Strauss'un Felsefe Anlayışı ve İslam Felsefesine Yansımaları

Strauss'a göre hikmetin peşinde koşmak anlamına gelen felsefe evrensel bilgiye yani tümelin bilgisine ulaşma çabasıdır. Bu çaba böyle bir bilginin hâlihazırda elimizde var olmadığını varsayar. Hâlihazırda elimizde böyle bir bilginin var olmaması ise bu çabayla ulaşmaya çalıştığımız şey hakkında hiç-

5 Strauss'a yöneltilen eleştiriler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri", 221-252.

6 Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver: Abū Ḥāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences* (New York: Oxford University Press, 2014), 8.

bir fikrimiz olmadığı anlamına gelmez. Çünkü insanlar tümelin bilgisi hakkında her zaman felsefeden önce gelen yani doğrulukları kanıtlanmamış bazı fikirlere ve kanaatlere sahiptirler. İşte felsefenin hedefi, tümel hakkındaki bu fikirleri ve kanaatleri sorgulayarak onların yerine bilgiyi koymaktır. Filozofların tümelin bilgisiyle kastettikleri şey ise Tanrı, âlem ve insanın doğasıyla alakalı her türlü şeyin bilgisidir.<sup>7</sup> Tümelin bilgisine ulaşmayı hedefleyen felsefe, bu bilgiye sahip olduğunu iddia etmez; çünkü felsefe bu bilgiyi elde etmek için harcanan çabadır.<sup>8</sup>

Fakat felsefenin amacı sadece teorik bir boyutla sınırlı kalmaz ve pratik bir boyutu da kapsar. Aslında amaç bilgiyi elde etmenin ötesine geçerek elde edilen bu bilgiyle hâlihazırdaki fikir ve kanaatlerin yerini değiştirmektir. Felsefi faaliyetin meşruiyetinin sorgulanmasına neden olan şey aslında işin bu boyutudur denebilir; çünkü genellikle toplumların temelleri doğruluğu kabul edilmiş fikirler ve kanaatler üzerinde yükselir ve toplumu oluşturan bireyleri bu fikir ve kanaatler bir arada tutar. Toplumun kendi varlığının devamı için gerekli gördüğü bu fikir ve kanaatlerin altını oyarak onları başkalarıyla değiştirmeyi hedefleyen felsefe işte bu nedenle toplum tarafından tehlikeli bir uğraş olarak görülür.<sup>9</sup>

Toplum felsefi etkinlikten kaynaklanan bu tehlikeye karşı doğal olarak bir tepki verecektir. Bu tepki en müşahhas haliyle Sokrates'in yaşadığı tecrübede kendini göstermiştir. Felsefi aktivitesini ahlak ve siyaset alanları üzerinde yoğunlaştıran Sokrates,<sup>10</sup> nihayetinde devletin tanrılarına tapınmayarak yeni tanrılar ve dini pratikler icat etmek ve gençleri yozlaştırmakla suçlanarak idam edilmiştir.<sup>11</sup> Sokrates'in öldürülmesinin kendisinden sonra gelen filozoflar üzerindeki etkisi Strauss'un felsefe anlayışının şekillenmesinde son derece önemlidir.<sup>12</sup>

Filozofun baskı altına alınması veya kovuşturmaya uğraması şeklinde genelleştirilebilecek bu tepki sadece Sokrates'le sınırlı kalmamış, ifade öz-

---

7 Leo Strauss, "What is Political Philosophy?" *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 9-55.

8 Strauss, "What is Political Philosophy?" 11; Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri", 10.

9 Leo Strauss, "On a Forgotten Kind of Writing," *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 221-222.

10 Leo Strauss, "Farabi's Plato," Louis Ginzberg: Jubilee Volume, *American Academy for Jewish Research*, New York, 1945, 382-383.

11 Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Greece and Rome*, volume 1, part 1, (New York: Image Books, 1962), 117-136.

12 Sokrates'in Strauss'un düşüncesindeki yerinin ayrıntılı bir incelemesi için bk. Beşer "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri", 32-48.

gürlüğünün olmadığı toplumlarda tarih boyunca yaygın bir şekilde görül- müştür.<sup>13</sup> Baskı veya kovuşturma olgusu genel görüşten farklı düşünen bütün yazarları kendilerine özgü bir yazım tekniği geliştirmeye mecbur bırakmış, bu durum özel bir yazım tekniğinin ve bu teknik etrafında bir edebiyatın doğ- masına neden olmuş ve bu edebiyatta önemli meseleler satır aralarında ifade edilmiştir. Bu tekniği kullanan filozoflar bu vesileyle hem kendilerinin bizzat tanıdığı kişilerden daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşma imkânı bulmuş- lar, hem de fikirlerini özgürce yaymalarının doğuracağı olumsuz sonuçlardan kaçabilmişlerdir.<sup>14</sup>

Strauss bu teknik hakkında söylediklerinin daha iyi anlaşılması için to- taliter bir rejimde hâkim görüşle çelişen bazı sonuçlara ulaşan bir tarihçiyi örnek verir. Bu tarihçi kendi araştırmaları neticesinde hükümet tarafından desteklenen tarih yorumunun doğruluğu hakkında şüpheye düşer ve liberal olarak kabul edilebilecek bir görüşe meyleder. İçinde bulunduğu şartların farkında olan bu tarihçi kendi ulaştığı sonuçları ve kişisel temayülünü liberal görüşe hiddetle saldırmak yayınlamayı deneyecektir. Yaptığı çalışmada libe- ral görüşe saldırmadan önce onun ne olduğu hakkında bir şeyler söyleyecek, bunu gayet doğal gözükken ve hiç de çekici olmayan bir dille, sığ ve sıkıcı bir üslupla ortaya koyacak, pek çok teknik terim kullanacak, yazının her tarafını alıntılarla doldurarak önemsiz ayrıntılara dalacaktır. O böyle yaparak mese- lenin özü hakkında hiçbir şey söylemiyormuş gibi gözükülecektir. Fakat argü- manının özüne ulaştığında veciz bir üslupla düşünmeyi seven genç okurların dikkatlerini yakalama ihtimali olan üç dört cümle yazacaktır. Böylece onu okuyan dikkatli gençler hayatlarında ilk defa rejime aykırı bir görüşle karşı- laşacaklar, kitabı ikinci ve üçüncü okuyuşlarında ise bilinçli bir şekilde kısa tutulan o birkaç veciz ifadenin amacını keşfedeceklerdir.<sup>15</sup>

Strauss'a göre bu yazım tarzının ilk örnekleri Sokrates'in öldürülme- sinden hemen sonra onun öğrencisi Eflatun'un yazdığı eserlerde görülür. Eflatun yazım tarzı olarak diyalogu benimsemiş ve eserlerinde daima başka- larını konuşturmuştur. Yani diyaloglarının hiçbirinde Eflatun'un kendi sesi- ni duymayız. Tabi ki bazı diyaloglarda Eflatun'un kimin ağzından konuştuğu gayet açıktır. Fakat yine de diyaloglardan yapılan alıntılar onun öğretisinin ne olduğunu ortaya koymak için yeterli değildir şeklinde gelebilecek bir iti- raz bütünüyle temelsiz değildir.<sup>16</sup> Bu nedenle Strauss, Platonik diyalogun ne

13 Strauss'un verdiği örnekler için bk. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988), 33.

14 Strauss, *Persecution*, 25.

15 Strauss, *Persecution*, 24-25.

16 Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964), 50.



olduğunu yani mesajın ulaştırılmasında kullanılan yöntemi anlamadan Eflatun'un öğretisini anlamının mümkün olmadığını söyler.<sup>17</sup>

Strauss'a göre yazıyla konuşma arasında şöyle bir fark vardır: yazarın yazdığı şeyler kendisinin hiç tanımadığı çok sayıda başka insana da ulaşırken konuşmacı sınırlı sayıda ve haklarında bazı bilgilere sahip olduğu dinleyicilere hitap eder. Bu yüzden iyi bir yazı iyi bir konuşmayı örnek almalı ve muhataplarına farklı şekillerde hitap edebilmelidir. Eflatun, diyaloglarında konuşmanın bu özelliğini uygulayarak muhataplarını tanıyan ve onların özelliklerini dikkate alan konuşmacılarla okurun karşısına çıkar.<sup>18</sup> Diyalogların yazarının Eflatun olduğu bilindiğinden onun bu metotla kendisini değil, fakat kendisine ait olan düşüncüyü gizlediğini söylemek gayet mümkündür.<sup>19</sup> Konuşmada var olan esneklik ve ortama uyabilme gibi özelliklere sahip olan Platonik diyalog herkese aynı şekilde hitap etmemek ve farklı kimselere farklı şeyler söylemek üzere icat edilmiştir.<sup>20</sup>

Strauss bu yazım tarzının kullanımlarını Eflatun'dan sonra Ortaçağ İslam-Yahudi felsefesinde de görmektedir.<sup>21</sup> O, bu yazım tarzının neden İslam-Yahudi felsefesinde kullanıldığını göstermek için bu felsefe ile Hıristiyan skolastik felsefesi arasındaki fark üzerinde durur. Strauss'a göre İslam-Yahudi felsefesi ile Hıristiyan skolastik felsefesi arasında her zaman akılda tutulması gereken çok önemli bir fark vardır. Hıristiyanlardan farklı olarak Yahudiler ve Müslümanlar için din, bir inanç sistemi olmaktan daha çok ilahi kaynaklı bir yasa, bir kanundur. Yahudilik ve İslam'da baskın olan din bilimi Hıristiyanlıkta olduğu gibi teoloji değil, hukuk bilimi yani halakha veya fıkıhtır. Hıristiyanlıkta hiç kimse yüklü miktarda felsefe çalışmaksızın yetkin bir ilahiyatçı olamaz, fakat Yahudilik ve İslam'da kişi felsefe hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadan yetkin bir halakha veya fıkıh alimi olabilir. Felsefe ve mantık müfredatı Hıristiyanlığın resmi eğitiminin bir parçası iken Yahudilik ve İslam'da bu müfredat halakha veya fıkıhın verdiği izin ölçüsünde çalışılabilir. Bu yüzden İbn Rüşd bir risalesinde fıkıh bakımından, felsefe çalışmanın izinli mi, yasak mı veya emredilmiş mi olduğu meselesini tartışmış, 1765 gibi geç bir dönemde bile Aşkenazi Yahudisi Mendelssohn yabancı ve dindışı kitapların okunmasına karşı çıkarılan yasağın mantık üzerine yazılmış eserleri kapsamayacağını

---

17 Strauss, *The City and Man*, 52.

18 Strauss, *The City and Man*, 54.

19 Strauss, *The City and Man*, 59.

20 Strauss, *The City and Man*, 52-53.

21 Strauss'a göre Ortaçağ Yahudi felsefesi iki tip filozofu içermektedir ki bunlardan birincisi ilk dönemde İslami bir çevre içerisinde, ikincisi daha yakın bir dönemde Hıristiyan bir çevre içerisinde ortaya çıkmıştır. Strauss'un vurgulamak istediği nokta göz önüne alındığında birincisi onun için daha önemlidir. Leo Strauss, "How to Study Medieval Philosophy," *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 23/3 (1996): 332.



gösterme zorunluluğu hissetmiştir.<sup>22</sup> İşte “bu nedenle, prensip olarak, felsefenin Yahudi-İslam dünyasındaki durumu Hıristiyan dünyada olduğundan çok daha kırılmalıdır.”<sup>23</sup>

Strauss, felsefenin İslam-Yahudi dünyasındaki bu kırılğan yapısının, onu mahrem bir etkinlik olmaya mecbur bıraktığını, fakat bu mahremiyetin ona daha fazla bir içsel özgürlük alanı sağladığını iddia eder. Bu bakımdan İslam-Yahudi dünyasında felsefenin yapıma tarzı onun klasik Yunan'daki durumuna benzer. Yunan şehri totaliteryen bir sosyal düzene sahiptir ve şehir sadece siyaset ve hukukla alakalı meseleleri değil, hayatın bütün alanlarıyla ilgili düzenlemeleri yapar. Burada siyaset ve toplumun etkisinden uzakta durarak mahremiyetini korumaya çalışan tek aktivite felsefedir. Yunan şehrinde felsefe okulları devlet veya kilisenin otoritesi üzerinden değil, resmi hiçbir otoriteye sahip olmayan özel şahıslar tarafından kurulmuştur. İslam-Yahudi filozofları da benzer sebeplerden dolayı felsefi hayattan bahsederlerken onu çoğu zaman münzevi bir hayata benzetmişlerdir.<sup>24</sup>

Strauss'a göre İslam-Yahudi felsefesiyle Hıristiyan skolastisizmi arasındaki fark en açık biçimde pratik felsefede yani siyaset ve ahlak felsefelerinde görülür. Bunlar teorik felsefede büyük ölçüde aynı gelenek üzerinde yükselirlerken, siyaset ve ahlak felsefelerinde aralarındaki fark temeldendir. Hıristiyan skolastisizmine temel teşkil eden metin Aristo'nun *Politika*'sı iken İslam-Yahudi dünyasında aynı görevi Eflatun'un metinleri üstlenmiştir. Yahudilik ve İslam temelde hukuk sistemleri şeklinde düşünüldükleri için Yahudi-İslam filozofları da dini, siyaset felsefesinin veya siyaset biliminin sınırları içinde incelemişlerdir. Onların bakış açısına yön veren siyaset felsefesi veya bilimi ise Eflatun'un *Devlet*'inde ve *Yasalar*'ında öğreti olarak yer alan Eflatuncu siyaset bilimidir.<sup>25</sup>

Strauss İslam-Yahudi felsefesinde kullanılan yazım tarzının ne olduğunu bu felsefe ile Hıristiyan skolastisizmi arasındaki farkla alakalı son bir noktaya değinirken daha açık bir şekilde ifade eder. Bu nokta Hıristiyan skolastisizm ekollerinin bazıları tarafından İbn Rüşd'e dayanarak ileri sürülen çifte hakikat öğretisidir. Bu öğretiye göre bir iddia felsefede veya dinde doğru olmakla birlikte diğerinde yanlış olabilir. Fakat Strauss'a göre çifte hakikat öğretisi İbn Rüşd'de veya onun seleflerinde mevcut değildir. İslam filozofları çifte hakikat öğretisini değil, bunun yerine belâğata dayalı deliller üzerine inşa edilen zâhirî öğretilerle, bilimsel ve burhânî deliller üzerine inşa edilen bâtinî öğretiler arasında yapılan bir ayrımı daha çok kullanırlar. Strauss

22 Strauss, “How to Study Medieval Philosophy”, 333-334.

23 Strauss, “How to Study Medieval Philosophy”, 333.

24 Strauss, “How to Study Medieval Philosophy”, 334-335.

25 Strauss, “How to Study Medieval Philosophy”, 335.

İslam felsefesi çalışan kimselerin bu ayrıma şimdiye kadar yeterli dikkati vermediklerini belirtir. Ona göre eğer filozofların gerçek öğretileri bâtinîyse, yani *gizli* bir öğretiye, onların herkesçe bilinen öğretilerinin gerçek öğretileri olduğundan emin olma hakkımız yoktur. Eğer durum böyleyse biz onların gerçek öğretilerini anlamak için özel bir okuma tekniği edinmek zorundayızdır. Strauss bu yazım tekniğinin kaynağının “Eflatun’un bizzat kendisinde, *Phaedrus*’ta geçen sözlü öğretimin yazılı öğretimden üstün olduğuna dair ileri sürülen öğretilerde, *Devlet* ve *Yasalar*’da asıl yalanların gerekliliğine dair ileri sürülen öğretilerde ve bilhassa Eflatun’un bizzat kendisinin bütün eserlerinde kullandığı yazım tekniğinde” aranması gerektiğini söyler. Ona göre Eflatun’un İslam filozofları üzerindeki bu belirleyici etkisi layıkıyla çalışılmaksızın ortaya konan İslam felsefesi anlayışları dayanaksız temeller üzerinde yükselmektedirler.<sup>26</sup>

Strauss, felsefi yazım tarzıyla alakalı görüşlerini incelediği filozoflar üzerinden örneklendirmeye çalışır. Onun bu çabası İslam felsefesiyle alakalı yazılarında da görülür. Bu yazıların genelinde üzerinde durulan filozof Strauss’un iddialarını temellendirirken kullandığı en önemli kaynaklardan biri olan Fârâbî’dir.<sup>27</sup> Strauss için Fârâbî o kadar önemlidir ki o, Fârâbî’nin Eflatuncu siyaset felsefesi anlaşılmasından İslam-Yahudi felsefesinin anlaşılmasının mümkün olmadığını söyler.<sup>28</sup> Yukarıda bahsi geçen liberal temayüllü tarihçi örneğini verirken Strauss’un aklında olan kişi sanki Fârâbî’dir. Ona göre Fârâbî, önemli meseleler hakkındaki düşüncelerini kendi öğretilerini ortaya koyduğu eserlerinden ziyade Eflatun’la alakalı eserlerinde bir yorumcunun veya tarihçinin sahip olduğu özel dokunulmazlığa bürünerek ifade eder.<sup>29</sup> Mesela Fârâbî, *Eflatun Kanunlarının Özeti*’ni tıpkı örnek olarak kullanılan tarihçinin yazıları gibi ilk bakışta hiç de çekici olmayan bir dille, sığ ve sıkıcı bir üslupla yazmış, kitabı önemsiz ve yavan ayrıntılarla doldurmuştur. Bununla beraber ikinci bir bakış eserin aslında görüldüğü kadar yavan olmadığını, Fârâbî’nin Eflatun üzerinden hareketle eserde ilk bakışta görünenden çok

26 Strauss, “How to Study Medieval Philosophy”, 336. Strauss bu konuları *Persecution and the Art of Writing* isimli kitabının girişinde de ayrıntılı olarak ele alır.

27 Strauss’un Fârâbî’ye duyduğu bu ilgi aslında kendisi gibi bir Yahudi olan filozof Musa ibn Meymûn’un Fârâbî’ye duyduğu ilgiden kaynaklanır. İbn Meymûn, Samuel İbn Tibbon’a yazdığı bir mektupta Fârâbî’yi Aristo’dan sonra en büyük felsefe otoritesi olarak kabul etmekte ve İbn Tibbon’a onun özellikle bir kitabını okumasını şiddetle tavsiye etmektedir. Fârâbî’nin bu kitabı Eflatun’u örnek alarak felsefenin tamamını siyasî bir çerçeve içerisinde ele aldığı *es-Siyâse el-Medeniyye*’dir. Bkz. Strauss, “Farabi’s Plato”, 357-358.

28 Leo Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi,” *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 18/2 (1990): 7.

29 Strauss, “Farabi’s Plato”, 375.

daha fazla şey söylediğini ortaya koyar.<sup>30</sup>

Eflatun felsefesini gerçek felsefe olarak kabul eden Fârâbî'ye göre,<sup>31</sup> Eflatun'un en temel meselesi insanın mükemmelliği veya mutluluğu ve bunun felsefe ile olan ilişkisidir.<sup>32</sup> Mutluluğun belli bir bilim ve belli bir davranış biçimiyle gerçekleşeceğini düşünen Eflatun, bu bilimi sağlayan şeyin felsefe, davranışı sağlayan şeyin de siyaset olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>33</sup> Filozof ve kralın aynı kişi olduğu Eflatun felsefesinde, felsefe mutluluğun elde edilmesi için gerekli sebep değil, yeterli sebeptir. Yani felsefede yetkinliğe ulaşan bir kişinin mutluluğu elde etmek için felsefenin dışında ondan daha üstün başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Felsefenin amacı hakkında Eflatun hakkında söylenen bu ifadelerin Aristo için de geçerli olduğu söylenebilir.<sup>34</sup>

Felsefeye yapılan bu övgü ilk bakışta gayet sıradanmış gibi görünebilir. Fakat felsefeye yüklenen bu işlev genel olarak dinlerin, özellikle de vahyedilmiş dinlerin mutluluğa ulaşmak için gerekli olan bilginin yegâne sahipleri oldukları iddiasına meydan okumaktadır.<sup>35</sup> Fârâbî'ye göre felsefenin yaptığının aksine din bilimleri insanın mutluluğuna kaynaklık teşkil eden şeylerin gerçek bilgisini bize veremez. Hatta ona göre din bilimleri bilgiyle olan ilişkileri bakımından dil bilimlerinden ve şiirden bile daha aşağıdadırlar.<sup>36</sup>

Mutluluk hakkındaki görüşlerle alakalı olması bakımından Strauss, Fârâbî'nin ahiret hayatı veya ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili söyledikleri üzerinde de durur. Bu konu Fârâbî'nin yazım tekniğini örneklediği için ayrıca önemlidir. *Mutluluğun Kazanılması* isimli eserinde mutluluğu bu dünyada elde edilen mutluluk ve ahiret hayatında kazanılan nihai mutluluk şeklinde ikiye ayıran Fârâbî, *Eflatun Felsefesi* isimli eserinde bu ayırmadan hiç bahsetmez. Onun Eflatun'u, daha az tedavülde olan bu eserde Eflatun'un ölümden sonraki yaşam doktrinini sessizce reddeder.<sup>37</sup> Fârâbî *Nikomakhos'a Etik* üzerine yaptığı yorumda da mutluluğun sadece bu hayatta var olduğunu, bundan farklı olarak söylenen diğer şeylerin kocakarı hikayeleri veya deli saçmalıkları olduğunu ifade eder.<sup>38</sup> Fârâbî'nin böyle bir meselede bu kadar ileriye gitmesinin nedeni sadece bu eserlerin daha az tedavülde olmaları değil, bu eserlerde aynı zamanda başkalarının felsefeleri üzerinden konuşarak bir

30 Leo Strauss, "How Fârâbî Read Plato's *Laws*," *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 140-141.

31 Strauss, "Farabi's Plato", 359.

32 Strauss, "Farabi's Plato", 361, 363.

33 Strauss, *Persecution*, 12.

34 Strauss, *Persecution*, 13.

35 Strauss, *Persecution*, 13.

36 Strauss, *Persecution*, 13.

37 Strauss, *Persecution*, 13.

38 Strauss, *Persecution*, 14.

aktarım yapmasıdır. *Mutluluğun Kazanılması* ve *Din Kitabı* gibi kendi ağzıyla konuştuğu eserlerinde ise o, dindar çoğunluk tarafından kabul edilen veya kabul edilmesi muhtemel görüşleri dillendirir.<sup>39</sup>

Eflatun felsefesinde olduğu gibi Fârâbî felsefesinde de mutluluğu teorik olarak sağlayan felsefenin yanında onun hayata geçmesini sağlayacak olan pratik bir tarafın da bulunması zorunludur. Bu bakımdan Fârâbî sanki dindar çoğunlukla aynı görüşü benimsemekte ve mutluluğun elde edilmesi için felsefenin kendi başına yeterli olmadığını kabul etmektedir gibi gözükabilir. Fakat onun mutluluk için gerekli gördüğü bu pratik taraf din veya vahiy tarafından değil, siyaset tarafından sağlanmaktadır ki bu siyaset biliminin veya felsefesinin kökleri yukarıda da söylendiği üzere Eflatun felsefesi üzerinde yükselmektedir. Erdemli bir şehre olan ihtiyaçtan bahseden Fârâbî bu şehri “diğer şehir” olarak adlandırmakta ve onu öbür dünyanın veya ahiret hayatının yerine koymayı hedeflemektedir. Bu şehir bu dünyada fiilen bir varlık bulamasa bile düşüncede ve söylemde var olması açısından bu dünya ile öbür dünya arasında bir yerde bulunur.<sup>40</sup>

Strauss’a göre toplumda var olan kanaatlerle bilginin yerinin değiştirilmesi çabası olan felsefenin kırılğan yapısı düşüncede ve söylemde var olan şehirle fiiliyatta var olan şehirler arasındaki ilişkide daha belirgin hale gelir. Fiilen var olan şehirler filozofun düşüncesinde ve söyleminde var olan şehrin fiiliyata geçmesine karşı direnç göstereceklerdir. Çünkü onun fiiliyata geçmesi kendilerinin yok olması anlamına gelir. Felsefe tarihinde görüldüğü üzere onlar bu meydan okumaya Sokrates’i ortadan kaldırarak cevap vermişlerdir. Strauss’a göre Fârâbî’nin Eflatun’u, Sokrates problemi olarak bilinen bu meseleye şehir özelinde geliştirdiği siyaset felsefesiyle özgün bir çözüm getirir.

Sokrates probleminin farkında olan Fârâbî, bu problemin çözümüne Sokrates’in yaptığı araştırmalarla Eflatun’un yaptığı araştırmalar arasında bir ayrım yaparak başlar. Sokrates araştırmalarını faziletlerin ve adaletin ne olduğunun bilimsel bir şekilde ortaya konması üzerinde yoğunlaştırırken, Eflatun araştırmalarını var olan her şeyin özünün bilimsel bir şekilde ortaya konması üzerinde yoğunlaştırmıştır. Diğer bir deyişle Eflatun’un araştırmaları öncelikle ilahî olan ve doğal olanla ilişkiliyken Sokrates’in araştırmaları öncelikle ahlak ve siyaset ile ilişkilidir. Bu iki filozofun önceledikleri araştırma alanları ve bunlarda kullandıkları yöntemler arasındaki fark aslında onların fiiliyatta var olan şehirlere karşı takındıkları tavırla alakalıdır. Yaşadıkları dönemin şehirlerinde araştırma ve eğitim özgürlüğü bulunmayan bu iki filozoftan birincisi olan Sokrates, bu şehirlerde bulunan yanlış görüşler ve yanlış hayat tarzlarıyla uzlaşıp yaşamayı tercih etmek veya onlara meydan

---

39 Strauss, *Persecution*, 13-14.

40 Strauss, *Persecution*, 15.

okuyup ölmeyi yeğlemek gibi iki seçenikle karşı karşıya kalmış ve ikinci seçeneği tercih ederek kalabalığın öfkesi tarafından yok edilmiştir. Sokrates'in yönteminin yarattığı tehlike ve şehrin ayak takımının gücünün farkında olan Eflatun, bu sorunu Sokrates'in yönteminde bazı değişiklikler yaparak çözmüştür. Strauss'un Fârâbî'sine göre Eflatun'un Sokrates'in yönteminde yaptığı değişiklik, bu yöntemi ayak takımıyla muamelede kullanılmaya daha uygun bir yöntem olan Thrasymachus'un yöntemiyle birleştirmek olmuştur.<sup>41</sup>

Thrasymachus'un yöntemiyle Sokrates'in yönteminin bir karışımı olan Eflatun'un yönteminde mükemmel şehrin fiiliyata geçirilmesine yönelik devrimci arzu artık yoktur. Eflatun bu devrimci arzuyu bırakıp daha muhafazakâr bir tavır takınır ve şehrin kanaatleriyle hakikatin veya hakikate daha yakın kanaatlerin yer değiştirmesinin daha tedrici bir şekilde gerçekleşmesini hedefler. Bu tedrici değişim toplumun kanaatlerinin altını oymayı hedeflese bile onlara ayak uydurmanın bir yolunu bularak açıkça meydan okumaktan kaçınır. Zaten Fârâbî'ye göre de kişinin içinde yetiştiği toplumun kanaatlerine ve değerlerine uyum sağlamak gelecek filozof adaylarının sahip olması gereken bir özelliktir.<sup>42</sup> Bu tedrici yöntemde kullanılan iletişim metodu filozoflar veya seçkin kimseler söz konusu olduğunda hakikati ifade ederken, sıradan kimseler söz konusu olduğunda hakikati hayal gücü tarafından tasavvur edilebilecek bir şekle sokarak ifade eder. Sokrates'in şehrin kontrolünü açıkça elinde tutup onu yöneten filozof kralı, Fârâbî'nin Eflatun'unda yerini mükemmel olmayan toplumda mahrem bir hayat yaşayan filozofun gizli krallığına bırakır. Bu gizli krallığın sahip olduğu güç, bâtinî öğretim tekniğinin sunduğu avantajlar sayesinde toplumla açık bir çatışmaya girmeden var olan kanaatlerin altını gizlice oymada ve potansiyel filozofları hakikate doğru yönlendirmede kullanılır.<sup>43</sup> Böylelikle filozof hem kendisini koruyarak felsefenin devamını sağlamış, hem de mensubu olduğu toplumun daha sağlam temeller üzerinde yükselmesi için kendisine düşen çabayı harcayarak diğer insanlara karşı sorumluluğunu yerine getirmiş olur.

## 2. Gazali Literatürü ve Strauss'un Yaklaşımını Andıran Tarafları

Batıda İslam felsefesiyle alakalı yapılan çalışmaların ilk dönemlerinde, *Dalâletten Kurtuluş* ve *Filozofların Tutarsızlığı* gibi eserlerinin etkisiyle felsefenin İslam dünyasındaki en kuvvetli düşmanı olarak anlaşılan Gazali, yakın dönemde yine bu eserler ve *Mişkâtü'l-Envâr* gibi başka eserlerinin de etkisiyle bunun tam aksi bir şekilde anlaşılmaya başlanmış ve neredeyse felsefenin İslam dünyasındaki şampiyonu gibi anlaşılmaya başlanmıştır. Bu iki farklı anlayıştan hangisinin doğru olduğu meselesi bir kenara bırakılıp yakın

41 Strauss, *Persecution*, 16; "Farabi's Plato", 382-383.

42 Strauss, "Farabi's Plato", 383.

43 Strauss, "Farabi's Plato", 384.

dönem literatürü bir bütün halinde değerlendirildiğinde ortaya çıkan Gazali portresi, sanki Strauss'un var olduğunu iddia ettiği ve yukarıda özetlenen yazım tekniğini kullanan bir filozof gibi gözükmekte ve bu yeni literatür, onun kullandığı bu tekniği deşifre ederek gerçek Gazali'yi ortaya çıkarmaktadır.

Gazali'nin felsefenin düşmanı olarak anlaşılmasına kaynaklık eden eserlerinin en başında *Filozofların Tutarsızlığı* isimli eseri gelir. Bu eserde filozofların yirmi hususta yanılğı içinde olduklarını ileri süren Gazali, onları on yedi meselede bidate düşmekle suçlarken üç meselede de tekfir eder<sup>44</sup> ve yine hayatının sonlarına doğru yazdığı *Dalâletten Kurtuluş*'ta bu suçlamaları tekrarlar.<sup>45</sup> Gazali'nin *Filozofların Tutarsızlığı*'nda yaptığı eleştirilerin merkezinde yer alan en önemli konulardan biri sudur teorisidir.<sup>46</sup> Onun sudur teorisine burada yönelttiği eleştirilerin samimiyeti *Mışkâtü'l-Envâr* isimli eserinin yirminci yüzyılın başında yayınlanmasıyla birlikte sorgulanmaya başlanmıştır.<sup>47</sup> Bu kitapta "Allah göklerin ve yerin nurudur" (Nur 24/35) ayetiyle "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır" hadisini açıklayan Gazali, kitabı üç bölüme ayırır. O, birinci bölümde nur kelimesinin anlamları üzerinde dururken ikinci bölümde bu ayetin sembolik bir tefsirini sunar. Gazali kitabın üçüncü bölümünde perde hadisinin ne anlama geldiğini açıklar ki, kitabın sudur teorisine ilişkin bakımdan problemli olan bölümü de burasıdır.<sup>48</sup>

*Mışkât* hakkında 1914 yılında bir makale yayınlayan W. H. T. Gairdner'e göre, kitabın üçüncü bölümünde ifade edilen düşünceler Gazali'nin genelde felsefe özelde sudur teorisine ilişkin hakkında *Filozofların Tutarsızlığı*'ndan kaynaklanan yaygın kanaatlerle çelişmektedir.<sup>49</sup> Gairdner, küfür ve iman arasındaki keskin çizginin görünürlüğünün azaldığı *Mışkât*'ta Gazali'nin felsefe ile ilişkisinin diğer kitaplarındaki ilişkisinden daha mülayim olduğunu ifade eder. Ayrıca Gairdner, burada ışık tarafından perdelenen kimseleri birbirlerinden ayırt etmek için kullanılan göksel kürelerdeki düzenin sudur teorisindeki düzene benzediğini düşünür.<sup>50</sup> Kitapta Gairdner'in dikkatini çeken diğer bir husus da Gazali'nin kelimeler için uygun gördüğü yerin ondan beklenenden daha aşağıda olmasıdır. Burada Gazali kelimelerin ince düşünülmesi for-

44 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 225-226.

45 Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 21.

46 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 57.

47 Frank Griffel, "The Western Reception of al-Ghazâlî's Cosmology from the Middle Ages to the 21<sup>st</sup> Century," *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30 (2011/1), 47.

48 Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat: Mışkâtü'l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

49 W. H. T. Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr and the Ghazâlî Problem", *Der Islam*, 5, 1914, 121-153.

50 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr", 126-129.

müllerinin ruhu karanlık bir perdeyle örttüğünü söylemiş ve onları karanlık ve ışığın karışımı tarafından perdelenen kimselerle aynı yere yerleştirmiştir.<sup>51</sup> *Miškât*'tan yaptığı çıkarımlarla Gazali'nin Eş'arîlere ve onların vesileciliğine (occasionalism) sadakati hakkında şüphelerin doğmasına neden olan Gairdner, Gazali'nin hayatının son dönemlerinde yaşadığı mistik tecrübelerin, daldığı derin düşüncelerin ve geceleyin gökyüzünü seyrederken yaptığı uzun gözlemlerin onun evrenin yapısı ve Tanrı'nın bu evrenle ilişkisi hakkındaki düşüncelerini değiştirmesine neden olmuş olabileceğini söyler.<sup>52</sup>

Gairdner, Gazali'nin hayatının sonlarında düşüncelerini değiştirmiş olabileceğini söylemesine rağmen onun eserleri arasındaki çelişkinin daha ciddi bir şekilde ele alınması gerektiğinin farkındadır. O bu problemi Strauss'un düşüncesinde de merkezi bir yer tutan farklı kimseler için farklı öğretiler yaklaşımıyla çözmeye çalışır. Ona göre, eğer Gazali eserlerinde birbirleriyle çelişen farklı modeller kullanıyorsa, bu onun farklı kimseler için farklı öğretileri tercih ettiğini gösterir. Yani Gazali eğitimli seçkin kimseler için daha derin öğretileri (esoteric) uygun görürken, eğitimsiz sıradan insanlar için yüzeysel öğretileri (exoteric) uygun görür.<sup>53</sup> Gairdner bu çözümü Gazali'nin *Miškât*'ta kullandığı "bu kitabın açıklanmasını kaldıramayacağı bir sır sebebiyle"<sup>54</sup> ifadesine dayandırır. O bu ifadeden Gazali'nin gerçekten inandığı şeyleri özel kimselere açıkladığı başka kitapları bulunduğu sonucunu çıkarır ve bu çıkarımını Gazali'nin *Mîzânü'l-'Amel*'in sonundaki ifadeleriyle de destekler.<sup>55</sup> Bilindiği üzere Gazali, *Mîzân*'ın sonunda kâmil bir kimsenin üç türlü inancı benimseyeceğini söyler. Bunlardan birincisi onun doğduğu ve yetiştiği toplumla, ikincisi mertebelerinin izin verdiği ölçüde ilim sahibi kimselerle, üçüncüsü de Allah'la ilişkisinde kendini gösterir.<sup>56</sup> Literatüre "Gazali problemi" ibaresini kazandıran Gairdner, bu problemin uzun yıllar çözülemeyeceğini öngörür ve çalışmasını Gazali'de birbirinden farklı iki öğretinin varlığı, eğer öyleyse Gazali'nin bunlardan hangisinin gerçekten doğru olduğunu düşündüğü, bunların ikisinin de doğru olduğunu düşünüyorsa onun çifte hakikat anlayışını benimseyip benimsemediği gibi sorularla bitirir.<sup>57</sup>

Gairdner'den sonra Gazali problemine getirilen başka bir çözüm de onun felsefe ile ilgili eserlerinin inkârına dayanır. Bu anlayışa göre Gazali'nin genel bir pozisyonu vardır ve bu pozisyonla çelişen ifadeler ona nispet edi-

51 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr", 129-130.

52 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr", 131-132

53 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr", 153.

54 Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 75.

55 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr", 147.

56 İmam-ı Gazzâlî, *Amellerde İlahi Terazi: Mîzânü'l-'Amel*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Aydın Yayınevi, 1971), 358-364.

57 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr," 153.



len uydurmalarıdır. Bu anlayışı benimseyen William M. Watt'a göre, *Miškât*'ın üçüncü kısmının yarattığı çelişki, Gazali'nin genel pozisyonuyla uyuşturulamayacak kadar aşırı olduğu için bu bölümün *Miškât*'a başkaları tarafından yapılmış bir ekleme olduğu söylenmelidir.<sup>58</sup> Eğer bu bölümün gerçekten Gazali'ye ait olduğu kabul edilirse, onun herkesçe bilinen eserlerinin ortaya koyduğu üzere hayatı boyunca muhalefet ettiği Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara sempati duyduğunu kabul etmek gerekir.<sup>59</sup> Watt, bu problemin çözümüne yönelik olarak bazı prensipler ortaya koyar. Buna göre, Gazali'nin düşüncesi ortaya konurken uygulanması gereken üç prensip vardır. Bunlardan birincisi onun düşüncesi ortaya konurken ona aidiyetinde şüphe bulunmayan eserlere başvurmak, ikincisi bu eserler düzenli ve mantıklı bir şekilde yazıldıklarından dolayı bu şekilde yazılmamış eserlerin ona aidiyetinden şüphe etmek, üçüncüsü de bu eserlerde Ehl-i Sünnet inancına bağlılık ön planda olduğu için buna aykırı görüşler bulunan eserlerden kuşku duymaktır.<sup>60</sup> Bu konuda Hava Lazarus-Yafeh'in de Watt'ın çizgisine benzer bir çizgiyi benimsediği söylenebilir. Ona göre de Gazali'nin felsefeyi tanıtmak veya reddetmek amacıyla yazdığı eserler dışında kalan eserlerinde felsefeye ait terimler bulunmaz. Dolayısıyla felsefeye ait terimler bulunan ve Gazali'ye atfedilen eserlerin ona ait olmadığı kabul edilmelidir.<sup>61</sup>

Görüldüğü üzere, burada ne Watt ne de Lazarus-Yafeh Strauss'un yaptığı gibi felsefe ve toplum veya felsefe ve din arasındaki çekişmeden açıkça bahsetmez. Buna rağmen onların Gazali'nin felsefe ile ilişkisi hakkında söylediklerinden böyle bir çekişmenin var olduğunu kabul ettikleri çıkarımını yapmak mümkündür. Söylenenlerden çıkarılabileceği üzere Gazali, bu çekişmede Eş'arîlik veya toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen dini anlayış tarafında konumlanmakta ve felsefenin yer aldığı karşı tarafın düşmanı olarak görülmektedir. Hatta bu düşmanlık hakkındaki hüküm o kadar kesindir ki onun karşı tarafın söylemini andıran düşünceleri benimseme ihtimali ya çözülmesi zor problemler doğurmakta ya da onun eserleri ayrıntılı bir şekilde incelenmeden belirlenen temellendirilmemiş prensipler çerçevesinde reddedilmektedir.

Bu yazının giriş bölümünde bahsi geçen ve Gazali araştırmalarının en son evresi olan revizyonist dalgayla birlikte ise Gazali'nin felsefeye düşman olduğu düşüncesi terkedilerek eserlerindeki felsefî unsurların ona aidiye-

58 William M. Watt, "A Forgery in al-Ghazālī's *Miškāt*?" *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (April, 1949), 5.

59 Watt, "A Forgery," 14.

60 William M. Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/2 (April, 1952), 26-29.

61 Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzali* (Jerusalem: The Magnes Press of the Hebrew University, 1975), 249-259.

tinden duyulan bu şüpheden vazgeçilmektedir. Fakat bu dalgayla birlikte önceki literatürde var olan felsefe ve din veya toplum arasındaki düşmanlık düşüncesinden vazgeçildiği düşünülmemelidir. Çünkü bu yeni literatürle birlikte düşmanlık Gazali özelinde terkedilmekte, felsefe ile genelde din özelde Eş'arîlik arasında bir çekişmenin var olduğu düşüncesi hala kendini hissettirmektedir. Bu dalgada Gazali, tıpkı Strauss'un liberal görüşe meyleden tarihçisi gibi, birbiriyle çekişen bu iki taraf arasındaki etkileşimi sağlayarak dini temsil eden tarafın felsefeyi benimsemesine vesile olan bilinçli bir araç işlevi görmektedir.

Bu yeni literatürde Gazali'nin felsefeyle ilişkisinde gerçekleşen bu bakış açısı değişimi, Richard M. Frank'ın Gazali'nin Eş'arîlikle ilişkisi hakkında yazdıklarıyla hız kazanmıştır. Frank'a göre, Gazali kendisinden önce gelen Eş'arîlerin uğraştıkları meseleler üzerinde yoğunlaşmak yerine, dini inancı ve peygamberlik kurumunu daha sağlam temeller üzerine inşa edebileceği bir evren tasavvuru aramaya girişir. Gazali için evrenin ve Tanrı'nın bu evrenle ilişkisinin ne olduğu hususunda tamamen zihnî ve teorik bir tasavvura ulaşmak için harcanan çaba, inancın prensiplerinin belirlenmesi ve bu prensiplerin dışarıya karşı korunması için harcanan çabadan yani kelimadan çok daha değerlidir. Gazali'nin bu arayışı, onun İbn Sînâ'nın eserlerini ve sistemini ciddi olarak incelemesine ve ondan etkilenmesine neden olmuştur. İbn Sînâ felsefesinin onun düşüncesindeki bu etkisi de onun düşüncesi ile klasik Eş'arî kelamı arasında esaslı bir çelişki doğurmuştur.<sup>62</sup>

Frank'a göre, geleneksel Eş'arî kelamında hiçbir fiil veya varlık başka bir şeyin nedeni olamaz. Eş'arîlerin vesileci evren tasavvurunda her fiil veya varlık Tanrı'nın doğrudan yaratmasıyla var olur. Eş'arîlerin aksine Gazali, İbn Sînâ felsefesinde önemli bir yer tutan ikincil sebeplerin fail olabileceği doktrinini kabul eder.<sup>63</sup> Fakat Gazali bu konudan bahsederken kendisinden önce gelen Eş'arîlerin kullandığı dili kullanır ve bu doktrini kabul ettiğini hiçbir zaman açık bir şekilde söylemez. Buna rağmen Frank, kendi döneminde Eş'arî kelamını gerçekten bilen kişilerin, onun amacının Eş'arîlerin kullandığı dili ve ifadeleri alarak bunları kendi benimsediği yarı İbn Sînâcı evren görüşüne uydurmak olduğunu anlayabileceklerini iddia eder.<sup>64</sup> Frank'ın resmettiği Gazali, sanki Strauss'un yazım tekniğini kullanan bir filozoftur. Frank'a göre

62 Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazālī and Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, 1992), 10-11. Bu bağlamda şunu da söylemek yerinde olabilir. Revizyonist yaklaşıma göre Gazali, *Makâsîdül-Felâsife'yi Dalâletten Kurtuluş*'ta iddia ettiğinin aksine felsefeye yönelteceği eleştirilere hazırlık olsun diye yazmamış, eseri çok daha erken bir dönemde İbn Sînâ'nın bir eserine dayanarak kaleme almıştır. Bkz. Garden, *First Islamic Reviver*, 6.

63 Frank, *Creation*, 37.

64 Frank, *Creation*, 37.

Gazali, aslında Eş'arîlikten daha yüksek olduğunu düşündüğü bir görüşü benimsemekle birlikte, temel ve genel bilgilere sahip kimselerle ilişkisinde, yani eğitim ve öğretim faaliyetlerinde Eş'arîliği benimsemiş gibi görünmektedir. Frank'ın satır aralarını okuyarak resmettiği Gazali'nin Eş'arîliğe bağlı olduğunu gösteren hiçbir delil yoktur.<sup>65</sup>

Gazali'nin felsefeye yönelttiği eleştirilerin doğası hakkında yakın dönemde söylenenler de Strauss'un yaklaşımını akla getirmektedir. Mesela Gazali hakkında ciddi çalışmalara imza atan Frank Griffel'e göre, Gazali'nin felsefeye düşman olduğunu düşünmek yanlıştır ve bu yanlışlık onun filozoflara yönelttiği eleştirilerin abartılmasından kaynaklanır. Gazali'nin bu eleştirilerle maksadı filozofların öğretilerinin yanlış olduğunu göstermek değil, bu öğretilerin filozofların kendi epistemolojilerinde kullandıklarını iddia ettikleri burhan prensibiyle desteklenmediğini göstermektir. Bu maksatla eleştiri yönelten kişi onların doğru olduğuna hala inanabilir. Gazali'nin durumu da işte bu kişi gibidir. Çünkü o, *Filozofların Tutarsızlığı*'nda muhalefet ediyormuş gibi gözüktüğü felsefe öğretilerini başka eserlerinde rahatça kullanmıştır. Aslında *Filozofların Tutarsızlığı* dikkatlice incelendiğinde onun itirazlarının filozofların metotları üzerinde yoğunlaştığı, sonuçları hakkında ise kesin yargılarda bulunmadığı kolayca ortaya çıkacaktır.<sup>66</sup>

Griffel'in *Filozofların Tutarsızlığı* hakkındaki bu genel ifadelerinin bir örnekleme onun kitabın on yedinci meselesi hakkında yaptığı değerlendirmeler özelinde görülebilir. Griffel'e göre, on yedinci meseleden hareketle Gazali'nin nedenselliği reddettiğini düşünmek yanlıştır. Bu mesele boyunca yaptığı tartışmalarda Gazali nedensel ilişkilerin varlığını reddetmez ve evrendeki değişimleri açıklamak için kullanılan fâil nedeni tartışmaya dahil etmez. İlk bakışta görünenin aksine, onun burada yapmaya çalıştığı şeylerden biri de nedenselliğin tabiat ilimlerinde epistemolojik bir ilke olarak kabul edilerek evrenin işleyişinin açıklanmasında kullanılmasını sağlamaktır. On yedinci meselede tartışma konusu yapılan şey nedensellik değil, İbn Sînâ felsefesinde katı bir şekilde var olan gerekirciliktir.<sup>67</sup>

Griffel, Gazali'nin tabiattaki süreçleri açıklamada kullanılacak teorinin kabul edilebilir olması için bazı şartlar ortaya koyduğunu söyler. Bunlar "1) neden ve eser arasındaki ilişkinin zorunlu olmaması, 2) eserin nedensiz mev-

65 Richard M. Frank, *al-Ghazālī and the Ash'arite School* (Durham and London: Duke University Press, 1994), 101. Frank'ın iddialarının bir eleştirisi için bkz. Ahmad Dallal, "al-Ghazālī and the Perils of Interpretation", *Journal of the American Oriental Society*, 122/4, (October-December, 2003), 773-787.

66 Frank Griffel, *Gazālī'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 166-170.

67 Griffel, *Gazālī'nin Felsefî Kelâmı*, 241-242.

cut olabilmesi, 3) Tanrı'nın iki şeyi birbiri ardınca yaratabilmesi ve 4) Tanrı'nın yaratmasının ezeli takdiri takip etmesi" şeklindeki dört şarttır. Griffel'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere, metni dikkatsiz bir gözle okuyan kimseler bu şartları sadece vesileci bir açıklama tarzının yerine getirebileceğini düşünecektir. Fakat Gazali, meselenin girişinde zikrettiği başka bir şartı burada zikretmeyerek vesileci açıklama tarzından başka açıklama tarzlarının da kendisi için kabul edilebilir olduğunu dikkatli okuyucularına hissettirmektedir.<sup>68</sup> Bu şart, bir fizik teorisinin Müslümanlar tarafından kabul edilebilmesi için onun alışılmışın dışına çıkan olağan dışı şeyleri yaratmaya izin verebilmesidir.<sup>69</sup> Griffel'e göre bu şartın sonradan atlanması önemli bir işarettir. Çünkü bu şart listeden çıkartıldığında kalan diğer şartları sağladığı halde vesileci olmayan başka çözüm yolları bulunabilir. Aslına bakılırsa Gazali metin içinde bu yollardan bahsetmekte, Aristotelesçi doğa anlayışı için gerekli şartları karşılayabilecek alternatif açıklamalar getirmektedir. Gazali'nin bütün bunları yaparken kullandığı dil ise vesileci teorilerle ilişkilendirilmeye müsait bir dil olduğu için okuyucularından pek çoğunu yanıltmış ve onları Gazali'nin buradaki pozisyonunun vesilecilik olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Halbuki o, en azından iki yerde vesileci açıklamanın, doğuracağı tehlikeler nedeniyle kabul edilmemesi gerektiğini okuyucularına ima yoluyla bildirmektedir.<sup>70</sup> Griffel'in Gazali düşüncesi hakkındaki genel hükmünün, yani onun İbn Sînâ felsefesinin daha titiz ve belirli bir türü olduğu şeklindeki iddiasının,<sup>71</sup> şekillenmesinde on yedinci meseleye yaklaşımının önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Fakat Griffel, bu hükme tıpkı Strauss'un tarif ettiği dikkatli okuyucunun yaptığı gibi, Gazali'nin metinde yaptığı hazifler, önemsizmiş gibi görünen tekrarlar ve metindeki ifadelerde var olduğunu düşündüğü imalar üzerinden ulaşır. Eğer onun ulaştığı bu sonuç doğru ise Gazali'nin, Strauss'un var olduğunu iddia ettiği yazım tekniğinin bir benzerini kullandığı söylemek gayet mümkündür.

Gazali'nin entelektüel eğilimlerinin, felsefeye karşı tavrının, metodolojisinin ve dini hedeflerinin tekrar gözden geçirilmesi ve bu nedenle Gazali dosyasının yeniden açılması gerektiğini düşünen araştırmacılardan biri de Alexander Treiger'dir.<sup>72</sup> Dimitri Gutas'ın Strauss'ın yaklaşımına yönelttiği eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, onun bizzat öğrencisi olması nedeniyle Treiger'in Gazali hakkındaki iddiaları özellikle dikkate alınıp incelen-

68 Strauss'un var olduğunu iddia ettiği yazım tekniğinde ulaşılmaması hedeflenen asıl okuyucular bu dikkatli okuyuculardır. Bu şekilde yazılmış bir metin geriye kalan kimselere kendi duymak istedikleri şeyi söyleyecektir. Bkz. Strauss, *Persecution*, 24-25.

69 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 244.

70 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 245.

71 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 33.

72 Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation* (New York: Routledge, 2012), 4.

melidir. Treiger, yakın dönemde yapılan araştırmaların Gazali'nin felsefeyle ilişkisi hakkında kendi söylediklerinin doğru olmadığını ortaya çıkardığını ifade eder. Yani Gazali felsefe ile ilişkisi hakkında doğruyu söylememektedir. Bu araştırmaların sonuçlarını birkaç cümleyle özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir. Gazali, *Dalaletten Kurtuluş'u* Nişabur çekişmesi diye bilinen bir dizi olay bağlamında kendisine yöneltilen iddialara cevap vermek için yazmıştır ve bu yüzden bir savunma şeklinde değerlendirilmesi gereken bu eserde onun felsefe hakkında söylediklerini ihtiyatla karşılamak gerekir. Bu bağlamda vurgulanması gereken diğer bir nokta da Gazali'nin, *Makâsîd'*ı kendi iddia ettiğinin aksine *Filozofların Tutarsızlığı'*na hazırlık olsun diye değil, daha erken bir dönemde yazdığıdır. Zaten *Filozofların Tutarsızlığı'*ndaki karmaşıklık ve kapsamlılık, onun felsefeyi öğrenmek için harcadığı vaktin *Dalaletten Kurtuluş'ta* iddia ettiğinden daha fazla olduğuna işaret eder.<sup>73</sup>

Gazali'nin felsefe düşmanı olduğu ve onun eleştirileri nedeniyle felsefenin İslam dünyasında varlığını yitirdiği iddialarını yüzeysel bulan Treiger, bu iddiaların gerçekte alakasının olmadığını söyler. Onun iddiasına göre Gazali tam aksine, İbn Sînâ felsefesini İslam düşüncesinin merkezine yerleştirerek kendisinden sonra, kelam ve tasavvuf başta olmak üzere, İslam düşüncesinin tamamının derin bir felsefi değişimden geçmesine neden olmuştur. Treiger'in iddiası pek çok kişiye, felsefenin İslam dünyasındaki konumu ve Gazali'yle alakalı önyargının yanlış olduğunu göstermesi bakımından kabul edilebilir bir iddia olarak görünebilir. Fakat Treiger'in Gazali hakkındaki iddiasını desteklerken kullandığı yöntem, toplum ve toplumun kanaatlerini şekillendiren dinle felsefe arasındaki gerginliğe vurgu yapan Strauss'un, Fârâbî hakkındaki iddiasını desteklerken kullandığı yöntemi hatırlatmaktadır. Treiger'in Gazali'si bu gergin ortamda felsefeyle karışmış düşüncelerini, "İslâm diniyle uyumlu bir şekilde ortaya koymaya mecbur" olmakta ve "kendi gerçek felsefi düşüncelerini gizli olarak ifade etmek zorunda" kalmaktadır.<sup>74</sup>

Treiger'e göre Gazali, görünürde eleştirdiği felsefi öğretilerden pek çoğunu aslında kabul eder. *Filozofların Tutarsızlığı'*nda eleştirdiği meseleleri başka eserlerinde kabul eden Gazali'nin bu durumu, Treiger'e onun felsefeye yönelttiği eleştirilerin sahne savaşı olduğunu düşündürmektedir. Bu sahne savaşı gerçek bir savaşmış gibi gözükmeyle birlikte, bu savaşta rakibe zarar vermek gibi bir niyet yoktur. Zaten Gazali filozofları eleştirirken çabasını onların öğretilerinin yanlış olduğunu göstermek için değil, kanıtlanmamış olduğunu göstermek için harcamıştır.<sup>75</sup> Böyle bir Gazali bize, Strauss'un liberal görüşü benimsediğini gizlemek için ona hiddetle saldırıyormuş gibi gözük-

73 Treiger, *Inspired Knowledge*, 3-4.

74 Yazının başında da zikredildiği üzere bu ifadeler Gutas'ın Strauss'u eleştirirken kullandığı ifadelerdir, bkz. *İbn Sînâ'nın Mirası*, 174.

75 Treiger, *Inspired Knowledge*, 84.

tarihçisini hatırlatmaktadır.

Frank Griffel'in on yedinci mesele üzerine yaptığı değerlendirmelere benzer şekilde, Treiger de iddiasını desteklemek için *Filozofların Tutarsızlığı*'nın bazı meselelerini örnek olarak kullanır. Bu meselelerden biri kitabın yirminci meselesidir. Treiger, bu meselede filozofların ahiret hayatıyla ilgili düşüncelerini uzun uzadıya açıklayan Gazali'nin, meselenin sonunda onların söylediklerinin dinle çatışmadığını kabul ettiğini iddia eder. Hatta Treiger'e göre Gazali, bu kabulün ötesine de geçerek, burada filozofların görüşleri olarak tanıttığı pek çok düşünceyi başka eserlerinde desteklemiş ve onların yapılması için uğraşmıştır.<sup>76</sup>

Yirminci meseleyi genellikle haşrin cismaniliği meselesine ayıran Gazali'nin burada filozoflara yönelttiği eleştiri, onların bedeninin öldükten sonra tekrar dirilişini inkâr etmeleri ve dini metinlerde yer alan ceza ve mükâfatın bedenle bir alakasının olmadığı iddiaları üzerinde yoğunlaşır. Gazali'ye göre, ceza ve mükâfatın sadece aklî olacağını iddia eden filozoflar, bu iddialarını destekleyecek kesin bir delile sahip değillerdir. Bu konuda kesin bir delil olmadığından, Kur'an'da anlatıldığı şekliyle ceza ve mükâfatın bedeni de kapsayacağı kabul edilmelidir. Bunun kabul edilmemesi Kur'an'da anlatılan şeylerin ve peygamberin konu hakkında söylediklerinin doğru olmadığı anlamına gelecektir ki bu küfürdür. Treiger'e göre, *Filozofların Tutarsızlığı*'nda bunları söyleyen bir Gazali'nin filozofların iddialarını tereddütsüz reddettiği zannedilebilir, ama başka eserlerinden anlaşıldığı üzere durum böyle değildir.<sup>77</sup> Mesela Gazali, *Mîzânü'l-Amel*'de insanları ahirete imanları bakımından dört gruba ayırır. Bunlar; 1- nasların metinlerinde ifade edilenlere harfi harfine iman edenler, 2- ahiretteki ceza ve mükâfatın hayali olacağına inananlar, 3- ahiret ve ceza ve mükâfatla ilgili ifadelerin sembolik olduğuna inananlar ve 4- ahirete inanmayanlar şeklindedir. Treiger, *Mîzân*'da ve *Kitâbü'l-Erba'în*'de bu grupları daha ayrıntılı bir şekilde ele alan Gazali'nin, ikinci ve üçüncü grupla ilgili söylediklerini özellikle tekrar ederek bunları "hayalci görüş" ve "sembolist görüş" olarak isimlendirir. Treiger'e göre, Gazali'nin ahiret hayatını Kur'an'da ve hadislerde ifade edildiği şekliyle benimsemeyen bu görüşleri bu iki kitapta ayrıntılı olarak anlatması çok dikkat çekicidir. Tabi ki Gazali burada bu görüşleri benimsediğini veya desteklediğini gösteren açık bir ifade kullanmaz, ama onun bunları hiç eleştirmeden zikretmesi gayet manidardır. Ona göre, *Tehâfüt*'te bu görüşleri tekfir eden Gazali, bu eserlerde aynı suçlamayı tekrar etmekten kasıtlı bir şekilde sakınmakta ve onlar hakkında hüküm vermeyi geri bırakmaktadır.<sup>78</sup>

76 Treiger, *Inspired Knowledge*, 84-85.

77 Treiger, *Inspired Knowledge*, 86.

78 Treiger, *Inspired Knowledge*, 88.

Treiger'in vermeye devam ettiği örneklerden anlaşıldığı üzere Gazali, *İhyâ'nın* bazı bölümlerinde sembolist görüşü eleştirmeden aktarır ve başka bazı bölümlerinde bu görüşün dinle uyuşabilir olduğunu ifade eder.<sup>79</sup> *Cevâ-hirü'l-Kur'an'* da da aynı çizgiyi devam ettiren Gazali, ahiret hayatı ile ilgili ifadelerin lafızlarının avam için gıda yerine geçtiğini belirtirken, bunların havas için çeşitli gizemler barındırdığını söyler. Treiger'e göre ise kendisini havastan kabul eden Gazali'nin bu ifadelerin lafzi manalarını kabul etmeyi hoş karşılamayacağı gayet açıktır. *El-Maksadü'l-Esnâ'* da geçen bazı ifadeleri ise, Gazali'nin filozoflar tarafından ortaya konan sembolist görüşü kabul ettiğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlamaktadır. Sembolist görüşün tekfir edilecek bir tarafı olmadığını kabul etmenin de ötesinde Gazali, bu görüşün hem peygamberin mesajının doğasına hem de gerçeğin doğasına daha uygun olduğuna inanarak onu "Ortodoks" görüşten daha üstün kabul etmektedir. Gazali'nin sembolist görüşe yönelttiği eleştiriler ise, Treiger'e göre onun gerçek niyetini gizlemek için kullandığı bir maskeden ibarettir.<sup>80</sup>

Treiger, Gazali'nin kullandığı tekniklerden hareketle onun sadece sembolist görüşü değil, hayalci görüşü de benimsemeye meyilli olduğunu iddia eder. Ona göre, hayalci görüşten haberdar olmasına rağmen bu görüşten *Filozofların Tutarsızlığı'*nda hiç bahsetmeyen Gazali'nin yaptığı şey tesadüfi olamaz. Eğer o haberdar olduğu bu görüşe katılmasaydı ondan beklenen şey bu görüşten *Filozofların Tutarsızlığı'*nda bahsetmesi olurdu. Treiger Gazali'nin hayalci görüşten bahsetmemesinin nedenini şu şekilde açıklamaktadır. Ona göre, Gazali'nin bu görüşten bahsetmesi hem *Filozofların Tutarsızlığı'*nda yaptığı tartışmayı daha çetrefilli hale getirecek hem de onun filozoflara yönelttiği ithamın gücünü zayıflatacaktır. Çünkü bu görüş filozoflara atfedildiğinde onların ahiret inancını tam olarak reddetmedikleri, sadece konuyla ilgili nasların anlaşılmasında farklı bir yorumu tercih ettikleri ortaya konmuş olacak ve böylelikle onların külliyen tekfir edilmeleri mümkün olmayacaktır. Ayrıca sembolist yaklaşımla hayalci yaklaşım arasında temelden bir fark olmadığından Gazali'nin sembolist yaklaşımla birlikte hayalci yaklaşıma da sempati duyduğu söylenebilir. Gazali'nin ruhların bu dünyada sahip oldukları bedenlere ahirette tekrar dönüp dönmeyecekleri üzerine söyledikleri, İbn Sînâ felsefesinde var olan kurtuluş ve mutluluk arasındaki farkı benimsemesi ve Eş'arîlerin aksine rü'yetullahın kalp ile gerçekleşebileceğini ifade etmesi onun pozisyonunu göstermesi açısından Treiger'in kullandığı örneklerdir.<sup>81</sup> Fakat Treiger'in kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere o, burada kullandığı delilleri Strauss'un dikkatli okuyucusunu andırırçasına Gazali'nin verdiği bâtinî ipuçlarında bulur.<sup>82</sup>

79 Treiger, *Inspired Knowledge*, 88-89.

80 Treiger, *Inspired Knowledge*, 89-91.

81 Treiger, *Inspired Knowledge*, 92-93.

82 Treiger, *Inspired Knowledge*, 93.



Treiger iddialarını desteklemek için *Filozofların Tutarsızlığı* üzerinde de uzunca durmaktadır. Ona göre Gazali, sahte bir reddiye olan bu eserde felsefeyi eleştirir gibi görünerek aslında felsefenin öğretilerinin Müslümanlar tarafından benimsenmesi için zemin hazırlamaktadır. Bu eseri avamdan kabul ettiği kelamcılar için yazan Gazali'nin asıl inancı, avamın inancından daha yüksek bir yerde duran bâtinî bir inançtır ve bu inanç çoğu zaman avamın inandığı şeylerle çatışır. Ayrıca bu eser ileride Gazali'ye, onun felsefe ile arasına mesafe koyarak felsefi öğretileri reddettiğinin ve düşüncesi üzerinde felsefi bir etkinin bulunmadığının şahidi olarak hizmet edecektir.<sup>83</sup> Zaten hayatının sonlarında patlak veren Nişabur çekişmesinde<sup>84</sup> karşılaştığı ithamlar Gazali'nin *Filozofların Tutarsızlığı* gibi bir eseri yazmakla aldığı önlemin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Treiger'in Gazali'yi incelerken kullandığı metodun Strauss'un yaklaşımını ne kadar çok andırdığı onun metodolojik yaklaşımından da anlaşılabilir. Treiger'e göre Gazali'nin düşüncesini doğru anlamak için öncelikle onun bütün eserleri birlikte ve aynı bakış açısıyla ele alınmalıdır. Bu yapılmadığında, Gazali'nin kaypak üslubu, istikrarsız terminolojisi ve bâtinî söyleminin yarattığı kısıtlamalar onun önemli konular hakkındaki pozisyonunun ne olduğunun anlaşılmasına engel olacaktır. Bunun yanında Gazali'nin terminolojisi ve sunum şekli tutarsızmış gibi gözükse bile onun düşüncesinde bir tutarlılığın olduğu kabul edilmelidir. Yüzeysel bakıldığında onun düşüncesinde var olan bu tutarlılığın gözüküyor olmasının nedeni onun pedagojik kaygılarla kasıtlı olarak yarattığı tutarsızlık görüntüsüdür. Zaten onun üslubunun bilimsel değil pedagojik olduğu gayet açık bir şekilde ortadadır. İnsanları avam ve havas şeklinde ikiye ayıran Gazali, kullandığı yazım tekniği ve üslupla bazı okuyucularını tehlikeden uzak tutmayı hedeflemiştir. Onun düşüncesindeki tutarlılık ise dinleyiciye ve bağlama göre değişen "yüzeysel yapıda" değil, dikkatli bir okuyuş sonucunda ortaya çıkan "derin yapıda" kendini göstermektedir.<sup>85</sup> Yüzeysel yapıda bir felsefe eleştirmeni olarak kendini gizleyen Gazali, aslında felsefeden başka bir şey olmayan derin yapıyı İslam'ın içerisine sokmuş ve bunu yaparken adeta bir truva atı gibi hareket etmiştir.<sup>86</sup> Strauss'un tarif ettiği ve İslam-Yahudi felsefesinde kullanılan yazım tarzının böyle bir yazım tarzı olduğunu söylemek ise hiç de abartı olmayacaktır.

83 Treiger, *Inspired Knowledge*, 93-96.

84 Treiger, *Inspired Knowledge*, 96-101; bu çekişme ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kenneth Garden, "Zirveden İniş: Gazali'nin Otobiyografik Eserleri ve Yazıldıkları Bağlam Üzerine Bir Değerlendirme", çev. Abdullah Özkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 35 (2015/1) 187-207.

85 Treiger, *Inspired Knowledge*, 5-8.

86 Treiger, *Inspired Knowledge*, 104.

## Sonuç

Dimitri Gutas'ın Strauss'un yaklaşımına yönelttiği eleştirilerden biri de bu yaklaşımın İslam felsefesi metinlerinin okunmasında hermenötik bir serbestiyet ya da keyfilik yarattığıdır. Gutas, eğer filozoflar gerçek düşüncelerini gizliyorlarsa bu düşünceleri ortaya çıkaracak yöntemin nasıl bulunacağı sorusunu sorar. Ona göre, Straussçuların her zaman doğru yönetime sahip olduklarını ve satır aralarını okuyabildiklerini iddia etmeleri onların yaptıkları yorumların keyfilikliğini ortadan kaldırmaz. Çünkü kuralların olmadığı bir yorum metodunda farklı kimselerin felsefi bir metin hakkındaki yorumları aynı derecede geçerli olacaktır.<sup>87</sup>

Gutas'ın Leo Strauss'a ve onun haklı olduğunu düşünerek araştırmalarına devam eden ilim adamlarına yönelttiği keyfilik eleştirisinde haklılık payı olduğu kabul edilebilir. Fakat yapılan bu eleştiri meselenin özülle alakalı olmaktan ziyade, Strauss'un yaklaşımının değersiz olduğunu göstermek için kullanılan bir retorik gibi durmaktadır. Çünkü Strauss'un yaklaşımının temelinde toplumun çoğunluğunun kanaatlerini şekillendiren dini anlayışla belli bir azınlık tarafından icra edilen felsefi etkinlik arasındaki gerginlik veya uyumsuzluk yer almakta, bu gerginlik veya uyumsuzluk bir öncül olarak alındıktan sonra felsefi etkinliği icra eden azınlığın, hem çoğunluğun kendilerine vereceği muhtemel zararın önüne geçmek hem de içinde yaşadıkları toplumun değerlerine açıkça saygısızlık yapmaktan kaçınmak için bazı yazım teknikleri kullandığı varsayılmaktadır. Yazının başlangıcında özetlenen eleştirilerinden de anlaşılabilceği üzere Gutas, İslam dünyası özelinde böyle bir gerginliğin veya uyumsuzluğun varlığını ve dolayısıyla da felsefe ile ilgilenen kimselerin kendilerine has bir yazım tekniği kullandıklarını kategorik bir şekilde reddeder.

Gazali literatürünün en yeni evresinin temel varsayımları dikkatli bir şekilde takip edildiğinde ortaya çıkan durum ise bu literatüre katkı yapan araştırmacıların Strauss'un temel varsayımlarına benzer varsayımlarla Gazali'ye yaklaştıkları ve onun düşüncesinin anlaşılmasında metinlerin ilk bakışta söylediklerinin ötesine geçmenin önemi üzerinde durduklarıdır. Eğer bu literatürün varsayımlarının doğruluğu ve bu varsayımları doğrulamak için kullanılan metodun İslam felsefesi araştırmalarında kullanılmasının meşru olduğu kabul edilirse Strauss'un yaklaşımına karşı yapılan kategorik reddin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği ortadadır. Çünkü bu yeni literatürde Gazali, çoğunluğun Eş'arilik tarafından şekillendirilen kanaat dünyası içinde hayatını devam ettirirken felsefe tarafından temsil edilen daha yüksek bir dünya görüşünü benimsemiş bir düşünür olarak resmedilmekte ve benimsediği bu görüşü açıkça itiraf etmeksizin bazı yazım teknikleriyle onu kabul etme-

---

87 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 176.

ye hazır seçkin kimselere ulaştırmaya çalışmaktadır. Eğer Gazali gerçekten böyle biriyse ya Leo Strauss'un varsayımlarının en azından Gazali özelinde vakıyayla uygunluk halinde olup olmadığı yeniden tartışmaya açılmalı ya da Gazali literatürünün bu en yeni evresinin vakıyayı yansıtmaktan ziyade tıpkı Strauss'un yaklaşımına yöneltilen eleştirilerde olduğu gibi bazı keyfi yorumlardan kaynakladığı kabul edilmelidir.

### Kaynakça

- Beşer, Ali Sertan. "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy: Greece and Rome*. New York: Image Books, 1962.
- Dallal, Ahmad. "al-Ghazālī and the Perils of Interpretation". *Journal of the American Oriental Society*, v. 122, no. 4, (October-December, 2003), 773-787.
- Frank, Richard M. *al-Ghazālī and the Ash'arite School*. Durham and London: Duke University Press, 1994.
- Frank, Richard M. *Creation and the Cosmic System: al-Ghazālī and Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter, 1992.
- Gairdner, W. H. T. "al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī Problem". *Der Islam*, 5 (1914), 121-153.
- Garden, Kenneth. "Zirveden İniş: Gazali'nin Otobiyografik Eserleri ve Yazılıdıkları Bağlam Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Abdullah Özkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 35 (2015/1), 187-207.
- Garden, Kenneth. *The First Islamic Reviver: Abū Ḥāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Gazzâlî. *Amellerde İlahi Terazi: Mîzânü'l-Amel*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Aydın Yayınevi, 1971.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazzâlî. *Hakikat Arayışı: el-Münkız Mine'd-Dalâl*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Gazzâlî. *Varlık, Bilgi, Hakikat: Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Griffel, Frank. "The Western Reception of al-Ghazālī's Cosmology from the Middle Ages to the 21<sup>st</sup> Century". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30 (2011/1), 33-62.

- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gutas, Dimitri Gutas. *İbn Sînâ'nın Mirası*. drl. ve çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in Al-Ghazzali*. Jerusalem: The Magnes Press of the Hebrew University, 1975.
- Strauss, Leo. "Farabi's Plato", Louis Ginzberg: Jubilee Volume, *American Academy for Jewish Research*, New York, 1945: 357-393.
- Strauss, Leo. "How Fārābī Read Plato's *Laws*". *What is Political Philosophy? And Other Studies* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959: 134-154.
- Strauss, Leo. "How to Study Medieval Philosophy". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 23/3 (1996), 321-338.
- Strauss, Leo. "On a Forgotten Kind of Writing". *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959: 221-232.
- Strauss, Leo. "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 18/2 (1990), 3-30.
- Strauss, Leo. "What is Political Philosophy?" *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 9-55.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.
- Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964
- Tatar, Burhanettin. *Siyasî Hermenötik: Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Treiger, Alexander. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. New York: Routledge, 2012.
- Watt, William M. "A Forgery in al-Ghazālī's *Mishkāt*?" *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (April, 1949), 5-22.
- Watt, William M. "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (April, 1952), 24-45.