

– Hakemli Makale –

GAZÂLÎ'NİN ULEMA ELEŞTİRİSİ: TECDİTÇİ YAKLAŞIM VE BAZI İTHAMLAR

Ali KARAKOYUNLUOĞLU

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tasavvuf Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

kkogluali@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5463-9446>

Öz

İmam Gazâlî'nin ulemaya yönelik eleştirileri özel bir ilgiyi hak etmektedir. Çünkü o, hem ödünsüz araştırmalar sonunda ulema arasında temayüz etmiş bir sûfî hem de tasavvufun, Sünnî ilim dünyasında yayılmasında etkili olmuş bir âlimdir. Onu büyük ölçüde etkileyen ilmî-siyasî oluşumlardan biri Nizâmiye medreseleridir. Onun Nizâmiye'den ilmî bakımdan aldığı etkiler, Nizâmiye'ye tasavvufî bakımdan yeni fikirler ve ağır tenkitler olarak dönmüştür. Gazâlî böylece ulemayı dinî bir yenilenmeye davet etmiştir. Bunu da *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eseriyle yapmıştır. *İhyâ'* da ele alınan konu ise mükâşefe ilminden önce tahsil edilmesi gereken muâmele ilmidir. Böylelikle o, uhrevî saadete götüren yolun bilgisini insanlara hatırlatmak istemiştir. Çünkü halkın rehberi konumunda bulunan ulema, sefein ve ilk imamların yolundan ayrılarak bu bilginin unutulmasına öncülük etmiştir. Kısacası, Gazâlî, *İhyâ* ile dinî ilimleri ihya etmeyi amaçlamış ve bu yüzden de ulemayı tenkit etme gereği duymuştur.

Anahtar kelimeler: Gazâlî, ulema, dinî ilimler, tenkit, tecdit

Ghazali's Criticism of the Scholars: The Renovator Approach and Some Accusations

Imam Ghazali's criticisms of the scholars deserve a special attention. Because he was a prominent mystic among scholars and a scholar influenced the spread of mysticism in the Sunni world as a result of rigorous researches. One of the scientific-political institutions that greatly influenced him was Nizamiya madrasas. The scientific effects he received from Nizamiya returned to Nizamiya as mystical new thoughts and harsh criticisms. In this way, Ghazali invited the scholars to a religious renewal. He did this with his work *Ihyâ ulûm al-dîn*. The subject of *Ihyâ* is the science of practice ('ilm al-mu'amala) that should be known before the science of unveiling ('ilm al-mukashafa). Thus, the author, wanted to remind people the knowledge of the road to happiness of the hereafter. Because the religious scholars who were the guide of the people, left the way of the salaf and the first imams and led to the forgetting of this information. In

short, Ghazali intended to renew religious sciences with Ihya and therefore he felt the need to criticize the scholars.

Key words: Ghazali, religious scholars, religious sciences, criticism, tajdid

GİRİŞ

Gazâlî'nin (ö.505/1111) tasavvufî açıdan ulemaya yönelttiği eleştirileri, ilk sûflilerden itibaren süregelen bir tavrın devamı saymak gerekir. Zira tasavvufun ortaya çıkışı ve gelişme sürecinde sûfler, zâhir ulemasıyla daima diyalektik bir ilişki içinde olmuşlardır. Bu ilişki bazen dolaylı, yumuşak ve uzlaşmacı bazen de doğrudan, sert ve çatışmacı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Anlaşılan o ki bunun da en temel nedeni, dinin zâhirî boyutu ile bâtinî boyutu arasındaki dengenin zamanla bozulmuş olmasıdır.¹

Dengenin, Sünnî sûflilerce tasavvuf-nakil/şerîat-hakikat/zâhir ilmi-bâtin ilmi bütünlüğü biçiminde ifade edildiğini ve bu itibarla mutasavvıflar kanadında şu iki farklı tutumun benimsendiğini görüyoruz: Tasavvufu şerîata yaklaştıranların tutumu ve şerîatı tasavvufa yaklaştıranların tutumu. Tasavvufu, şerîata yaklaştıranlara misal olarak Kuşeyrî'yi (ö. 465/1072), şerîatı tasavvufa yaklaştıranlara misal olarak ise Gazâlî'yi (ö. 505/1111) verebiliriz.² Bu durum, her iki sûfi-âlimin tenkit oklarını attıkları ilmî-dinî cepheyi de îmâ etmektedir. Eğer Kuşeyrî'nin, tasavvufu şerîata yaklaştırdığı doğru ise bunu, devrindeki yaygın –şer'î anlayışları değil– tasavvufî anlayışları karşısına alarak yapmış olmalıdır. Nitekim *Risâle*'sinde sözde sûflileri sertçe eleştirirken liyakatsiz âlimleri tek kelimeyle bile eleştirmemesi³ yorumumuzu doğrulamaktadır. Aynı şey, Gazâlî'nin şerîatı tasavvufa yaklaştırması için de

¹ Fazlur Rahman'a göre, dinin, şerîatin özü ve içsel yaşantısı olduğunu düşünen Gazâlî, her ne kadar din ile şerîat arasında zorunlu ve yakın bir ilişkiyi tesis etmiş olsa da onlar (din ile şerîat) belli bir ikiliği daima muhafaza etmişler; ilk ve aslı aynılığa hiç döndürülememişlerdir. Nitekim onun büyük eserine İhyâ ulûmi's-şer' (Şer' ilimlerinin İhyâsı) adını değil de *İhyâ ulûmi'd-dîn* (Din ilimlerinin İhyâsı) adını vermesi dinin, şerîatin özü olması bakımından mânîdardır. Gazâlî'nin kurduğu bu hassas denge, sûflilik ile şerîat arasında meydana gelen sonraki birtakım gelişmeler dolayısıyla bozulmuştur. Rahman, Fazlur, *İslam*, çev. Mehmed Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016, s. 179; "Gazzâlî'nin kurduğu bu hassas denge"nin bazı Osmanlı sûflilerince nasıl algılandığı hakkında bk. Işıtan, İbrahim, "Dergâhlarda Zâhir-Bâtin Bilgi Dengesinin Sûfi Şahsiyet Gelişimine Katkısı ve Şeyh Şâbân-ı Velî (Ö. 976/1569) Örneği", III. Uluslararası Şeyh Şâbân-ı Velî Sempozyumu (Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri), Kastamonu (2016): 367-376; Ayrıca bk. Işıtan, "Pîr-i Sâni Seyyid Mustafa Çerkeşi Efendi'nin Düşüncesinde Zâhir-Bâtin Dengesi", *Çankırı'nın Manevî Mimarları*, Çankırı (2017): 49-62.

² Uludağ'ın bu tespiti için bk. Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2009, s. 19.

³ Uludağ'ın bu tespiti için bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 46. Bu arada, Kuşeyrî'nin zâhir ulemasına yönelik bu tepkisizliğini, yukarıda işaret ettiğimiz 'dolaylı, yumuşak ve uzlaşmacı ilişki' olarak değerlendirmek gerekir ve hattâ ehliyetsiz sûflilere yönelik tenkitleri dahi bu ilişki tarzıyla ilintili görülebilir.

söz konusudur. Eğer o, şerîatı tasavvufa yaklaştırmışsa bunu, –sûfilerin tasavvuf anlayışlarından ziyade– zâhir âlimlerinin dinî anlayışlarına eleştiriler getirerek yapmış olmalıdır. Uludağ, her ne kadar Gazâlî'nin, ehliyetsiz zâhir ulemasını, ehliyetsiz mutasavvıflar kadar sert bir dille tenkit ettiğini iddia etse⁴ de kanaatimizce, en azından *İhyâu 'ulûmi'd-dîn'*de zâhir ulemasına yönelttiği eleştiriler, sahte sûfilere yönelttiği eleştirilerden hem Gazâlî'nin düşünce serüveni açısından daha anlamlı hem de öncelik ve hacim itibarıyla daha dikkat çekicidir. Bu bakımdan söz konusu eleştirel tutumun, Gazâlî'nin düşünce yapısında hususî bir yer tuttuğunu özellikle belirtmemiz gerekmektedir.

Nitekim önsözünün ilk satırlarına bakılırsa *İhyâu ulûmi'd-dîn'*in yazılma nedeni, nebilerin vârisleri olan âlimlerin yerini alan zâhir ulemasının, bütün arzuları, biçimci ve kuralcı yaygın dinî yaşantıyı terk edip kötü huy ve niteliklerden arınmak sûretiyle birtakım mârifetlere erişmekten ibaret olan sûfilere karşı katı bir tavır takınmış olmasıdır. Gazâlî, *İhyâ'*ı yazmasının gerekçesini, bu tür âlimlere hitapla şöyle diyerek açıklar: “Peşinde oldukları ilim gereğince birtakım ruhsuz söz ve davranışlardan amele doğru azıcık da olsa yönelenlere karşı sizin, fitne çıkarmakta direterek apaçık hakkı görmemekte ısrarcı olmanızdır.”⁵ Demek ki Gazâlî, mağdur eden ve mağdur olan şeklinde iki taraf görmekte ve *İhyâ* ile kendini mağdur eden tarafa karşı mağdur olan tarafı savunma konumuna yerleştirmektedir. Ancak Gazâlî'yi mağdur olan tarafı savunmaya iten husus, –makalemizde de görüleceği üzere– onların, mağduriyetlerinden ziyade hakikat ve selef-i sâlihîn ile kurdukları münasebettir. Çağrı açıktır: Dünya âlimlerinin, hakikî âlimlerin makamını, onların asıl vekillerine yani sûfilere bırakmaları gerekmektedir.

Asıllarının, ancak kötü birer taklitçisi olan bu âlimler, düşünürümüze göre, dünyaya tamah ettikleri için ilmi ya fetva ya cedel ya da yaldızlı laflardan ibaret sayan fıkıhçılar, kelâmcılar ve vaizlerden oluşmaktadır. Onlar yüzünden “âhiret yolu ilmi” (‘ilmü tarîkı'l-âhıra) ve selef-i sâlihînin gereğince anladığı ‘fıkıh’, ‘hikmet’, ‘ilim’, ‘ziya’, ‘nur’, ‘hidayet’ ve ‘rüşd’ gibi Kur’ânî lafızlar, gerçek anlamlarını yitirmiştir. Bu durumun dinde bir eksiklik ve belirsizliği meydana getirdiğini düşünen Gazâlî, “Bu nedenle ben de din ilimlerini ihyâ etmek, eski imamların yollarını açmak, nebiler ve selef-i sâlihînin nezdinde

⁴ Bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 46-47; Gazâlî'nin sûfilere yönelttiği eleştiriler için bk. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yay., İstanbul 2016, s. 128-139.

⁵ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn I*, Dâr İbn Hazm, Beyrut 1426/2005, s. 8.

faydalı olan ilimleri izah etmek için bu kitabı yazmayı gerekli gördüm.” der.⁶ Öyle görünüyor ki *İhyâ ulûmi'd-dîn*, esasen, adından da anlaşılacağı üzere din ilimlerini diriltmek için kaleme alınan bir eser olsa da bu diriltme (ihyâ) girişimi, din ilimlerini ortaya koymaktan ibaret olmayıp ulemaya yönelik *doğrudan* bir eleştiriyi de içermektedir. Çünkü ulûmü'd-dîn (din ilimleri), hayatiyetini başka bir nedenden değil sadece ulemanın onu hakkıyla koruyamamasından dolayı yitirmiştir. Onun tekrar canlılık kazanabilmesinin önündeki tek engeli de yine ulema teşkil etmektedir. Bir diğer ifadeyle *İhyâ* ile özel olarak fukaha, genel olarak ise ulema tenkit edilirken din ilimleri de yenilenmek istenmektedir. Bu bakımdan *İhyâ*'yı sadece tecditçi (yenileyici) değil aynı zamanda tenkitçi bir eser olarak görmekte hiçbir sakıncanın olmadığı kanaatindeyiz. *İhyâ* ile ilgili bu kanaatimizi, 'zâhirî-Sünnî bilgi geleneğini, zâhirî-Sünnî ulemaya rağmen bâtinî-tasavvufî bilgi geleneğiyle tamamlamak sûretiyle aslına döndürme teşebbüsü' olarak da değerlendirebiliriz. Nitekim yazarının, *İhyâ*'yı niçin fıkıh kitaplarına özgü bir üslupla yazdığıyla ilgili şu sözü bu tespitimizi teyit etmektedir:

“İlim taliplerinin, Allah'tan korkmayanlar nezdinde makbul olan ve başkalarına galebe çalmak için zırh gibi kullanılan fıkıh ilmine rağbet ettiğini gördüm. Bu ilim, kitaplarda dörtte birlik bölümler hâlinde tertip edilir. Sevilenin kıyafetini giyinen de sevilleceği için ben de bu kitabı, bir fıkıh kitabı biçiminde düzenledim.”⁷

Gazâlî'nin, *İhyâ ulûmi'd-dîn* ismiyle îmâ ettiği, fakat araştırmacılar tarafından ihmal edildiğini düşündüğümüz bir eleştirel tutumunu araştırmaktan ibaret olan çalışmamızı⁸ *İhyâ*'nın ilk bölümü olan *Kitâbu'l-ilm*'le sınırladık. *Kitâbu'l-ilm*'le sınırladık, çünkü *İhyâ*'nın ilk bölümü olarak onun, söz konusu eleştirileri nispeten yoğun biçimde ihtiva etmesini, amacımız açısından uygun ve yeterli bulduk.⁹

⁶ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 8.

⁷ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 10.

⁸ Gazâlî'nin ulemaya yönelik eleştirileri hakkında başka bir değerlendirme için bk. Bülent Çelikel, “Gazâlî'nin Dönemindeki Ulemâya Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13, sy. 2 (2013): 117-138.

⁹ Gazâlî'nin sûfi seleflerinden Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) de farsça yazdığı eseri *Keşfü'l-mahcûb*'un ilk bölümünü, 'ilim' bahsine tahsis etmiştir. O da, ilim bahsinde Gazâlî'nin *İhyâ*'nın ilk bölümünü teşkil eden *Kitâbu'l-ilm*'de yaptığına benzer şekilde, ilmin mahiyetine, sınıflarına ve fıkıhla ilişkisine değinir. Bk. Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2010, s. 77-84. Hücvîrî, burada, nispeten sert üslubu ve muhtevası dolayısıyla yine Gazâlî'yi animsatırcasına, zâhir ulemasını eleştirmektedir. İlme mensup olduğunu iddia eden biri ile arasında geçen şu tartışma, onun meseleye nasıl yaklaştığı hakkında bize bir ipucu verebilir: “Bu zat, benlik tâcına,

I. GAZÂLÎ, ZÂHİR ULEMASINI NİÇİN ELEŞTİRME GEREĞİ DUYMUŞTUR?

Gazâlî'nin ulemaya yönelik eleştirel tutumunu, onun ulemaya karşı olumsuz duygular beslemesiyle ve *İhyâ'*'yı fırsat bilip onları bilhassa *Kitâbu'l-İlm'*de tenkit etmekten kendini alamamış olmasıyla açıklamak mümkündür. Bizi, böyle bir izaha sevk eden şey ise tenkitlerin, sert bir üslupla ifade edilmiş olmasından başka bir şey değildir.¹⁰ Gerçekten de gerek devlet ricaliyle gerekse ilim erbabıyla birlikte uzun yıllar (1085-1095) geçirmiş olmasından¹¹ onun, onlara karşı birtakım olumsuz duygular beslemiş olabileceği çıkarılabilir. Devrin ilim adamlarının, ilmin haysiyetiyle bağdaşmayacak biçimde sultanların emrine âmâde olmaları ve birbirleriyle hem mezhebî hem şahsî nedenlerden kaynaklanan şiddetli çekişmeleri gibi, devletin en yüksek kademelerinde ortaya çıkan siyasi kavgalar da, Gazâlî'nin duygu yüklü görünen bu eleştirilerine pekâlâ zemin hazırlamış olabilir. Kısacası eleştirel tutumu, ünlü şarkiyatçı Watt'ın yaptığı gibi, düşünürün "kişisel hayatının" bir kesitine dayandırmak ve "hayal kırıklığı" gibi bir duyguya bağlamak mümkündür.¹²

Ne var ki bu izahı, yanlış değilse bile zayıf ve yetersiz bulmak durumundayız. Çünkü bu izah, Gazâlî'nin düşünce yolculuğuna bütüncül bakıştan yoksun olup düşünürün başka eleştirilerini dikkate almamaktadır. Sözelimi, benzer sert eleştiriler, *Tehâfütü'l-felâsife'*nin mukaddimelerinde de bulunmaktadır.¹³ Kutluer, düşünürün buradaki sert üslubundan yansıyan

ilmin izzeti; hevâ ve hevâse tabi olmaya Resûl'ün (s.a.) sünneti ve şeytana muvafakat etmeye de ulemanın sîreti ve gidişatı adını vermekte idi. Tartışma sırasında bana dedi ki: Mülhitler on iki gruptur, onlardan bir grup da mutasavvıflar arasında bulunmaktadır. Kendisine dedim ki: On iki grup olan mülhitlerden sadece bir tanesi mutasavvıflar arasında bulunduğu göre demek ki, geriye kalan on bir grup da sizin aranızdadır! Mutasavvıflar, aralarında bulunan bir grup mülhitten kendilerini iyi bir şekilde koruyabilirler. Ya siz, aranızdaki on bir mülhit grubundan kendinizi nasıl koruyacaksınız?" Bk. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 82.

¹⁰ Çalışmamızın son bölümünde bu tenkitlere işaret edilecektir.

¹¹ Gazâlî'nin bu dönemi hakkında bk. Orman, Sabri, *Gazâlî: Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, İnsan Yay., İstanbul 2014, s. 36-39.

¹² Watt'ın bu yorumu için bk. Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın –Gazâlî Hakkında Bir Araştırma–* Ankara Okulu Yay., Ankara 2017, s. 124, 131-132.

¹³ Gazâlî eserin ilk mukaddimesinde Aristoteles'i Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sapıklıkta reis kabul ettikleri kişi olarak tavsif eder. İkincisinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın takipçisi felsefecileri mülhitlik ile suçlar. Üçüncü mukaddimede ise onları dinin asıllarına saldırmakla itham eder ve bu yüzden gerektiğinde Mu'tezile, Kerrâmîyye ve Vâkıfîyye mezheplerinden destek almaktan geri durmayacağını, zira zor zamanlarda toplumun bireyleri ve toplulukları arasındaki kin ve nefretin sona ermesinin elzem olduğunu belirtir. Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, çev. ve neşr. Mahmut Kaya v.dğr., Klasik Yay., İstanbul 2009, s. 4-9.

psikolojisini, “arayış içinde fakat aradığını bulamamış olan bir müslüman entelektüelin hayal kırıklığından çok dinî ilkelerin korunması adına felsefenin ilmî otoritesini yıkmaya yönelik bir kararlılığın ifadesi”¹⁴ olarak açıklar. Öyleyse *Tehâfüt*'teki bu sert üslup, “hayal kırıklığı” gibi salt duygusal bir reaksiyonla açıklanamaz. Çünkü onun dinî ilkeleri muhafaza etmek, dolayısıyla ‘yabancı’ ilmî-fikrî akım ve mezheplerle mücadele etmek gibi bir vazifesi vardır.

Söz konusu kararlılık, *Tehâfüt*'ün önsözünde açıkça görülür: Burada kendilerini, insanların çoğundan kavrayış bakımından üstün gören bazı insanlardan söz edilir. Bunlar, halktan ayrılmak adına halkın, nesilden nesile inana geldiği hakkı inkâr edip taklit yoluyla filozofların peşinden giden kimselerdir. Nitekim Gazâlî'nin bu eseri yazmaktaki amacı da, bu insanların taklitlerini kırmak ve filozoflara ait içi boş inançların halka sirayet etmesini önlemek için filozofların, metafiziğe ilişkin düşüncelerindeki tutarsızlığı ortaya koymaktır.¹⁵

Gazâlî'nin, bu işi niçin kendine vazife edindiğini soruşturduğumuzda karşımıza ilk olarak Nizâmiye medreseleri, dolayısıyla Nizâmiye medreselerini kuran siyasi irade çıkmaktadır. O sırada, Irak'ta ve İran'ın güney tarafında hem Sünnî halk hem de Sünnî (Abbasî) hilafet makamı üzerinde kudret ve tahakkümünü iyiden iyiye hissettiren Şîî Büveyhîler'in (932-1055) Tuğrul Bey (ö. 455/1063) ve Çağrı Bey'in (ö. 451/1059) idaresindeki Selçuklular eliyle ortadan kaldırılmasının¹⁶ üzerinden yaklaşık on yıl geçmiştir. Fakat ne hilafet Şîî tehdidini tamamen bertaraf edebilmiş ne de yeni devlet (Selçuklular) bölgedeki hâkimiyetini tam olarak sağlayabilmiştir. Çünkü bu kez karşılarında, kurdukları devletle, halkın çoğunluğunu Sünnî-Mâlikîlerin oluşturduğu Tunus ve civarına egemen olan Şîî-İsmâilî Fâtımîler bulunmaktadır. Fâtımîler hilafet iddiasıyla ortaya çıkmışlar (297/909) ve sonrasında bu iddialarını, Mısır'a hâkim olarak (Şâban 358/Temmuz 969) daha ileri bir boyuta taşımışlardır. Mısır'da dinî, felsefî ve toplumsal hareketler için merkezî bir konum elde ederek Sünnî hilafet makamına muhalif bir siyaset izlemişlerdir. Öyle ki Mısır'da, 969-973 yıllarında, Abbasî halifesinin adını hutbelerden ve sikkelerden kaldırarak yerine Fâtımî halifesinin adını koymuşlardır. Sünnî hilafetin merkezi olan Bağdat'ı ele geçirmek için gerek Suriye gerekse Hicaz üzerinden çeşitli çareler aramışlar ve nihayet Mekke'de kendi hilafetleri

¹⁴ Kutluer, İlhan, “Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13, sy. 3-4 [Gazzâlî Özel Sayısı], (2000): 257; Aynı makale için bk. Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 390.

¹⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, s. 1-3.

¹⁶ Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Ötügen Neşr., İstanbul 2014, s. 80-81.

adına hutbeler okutmaya muvaffak olmuşlardır (365/976). Bu sırada Fâtîmî dâîleri de propaganda sahalarını giderek genişletmişlerdir. Bir dönem (996-1021) ashâba sövmek o kadar yaygınlaşmıştır ki, bizzat Fâtîmî halifesinin emriyle sövgü ibareleri mescit duvarlarına, ev ve dükkân kapılarına dahi yazılmaya başlamıştır. Fâtîmîler, Müstansır-Billâh el-Fâtîmî (ö. 487/1094) zamanında (1036-1094), Mısır'la birlikte Güney Suriye bölgesini, Kuzey Afrika'yı, Sicilya'yı, Afrika'nın Kızıldeniz sahillerini, Hicaz ve Yemen'i de içine alan geniş bir coğrafyaya hâkim olmuşlardır. Hicrî beşinci (miladî on birinci) yüzyılın ortalarında Abbasîler ve Selçuklular tarafından hiç olmadığı kadar zayıflatılan Fâtîmîler, dâîleri vasıtasıyla Abbasî hilafeti aleyhindeki propaganda faaliyetlerini daha da artırmışlardır. Fâtîmîler'in o yıllarda Sünnî hilafet için oluşturduğu tehdidin boyutunu, işgal ettikleri Bağdat'ta kendi halifeleri adına hutbe okutmalarından ve tam da Gazâlî'nin doğduğu yıl olan 450'de (1058'de) Abbasî halifesi Kâim-Biemrillâh'ı (ö. 467/1075) bir yıl boyunca nezâret altına almış olmalarından anlamak mümkündür.¹⁷

Sonraki yıllar, genelde bütün Sünnî dünya için özelde ise Selçuklular için Nizâmîye medreselerinin ne denli yerinde bir fikir olduğunu gösteren gelişmelerle geçmiştir. Her şeyden önce Selçuklu-Abbasî ittifakı, uzun yıllar sürecek ve büyük kayıplara neden olacak yeni bir Bâtînlilik¹⁸ tehdidine, Hasan Sabbâh (ö. 518/1124) adlı bir bâtinînin kurduğu Nizârî-İsmâîlî bir devletin (6 Recep 483/4 Eylül 1090) saldırılarına maruz kalmaya başlamıştır. 'ed-Da'vetü'l-cedîde' diye tabir edilen Nizârî akîdesi, fırka düşmanlarını sadık fedâîlerle öldürme ilkesiyle 'ed-da'vetü'l-kadîme' diye tabir edilen Fâtîmî akîdesinden ayrılmaktaydı. Sonuçta, sadakat ve itaati esas alan bu Sabbâhî-Bâtînlî öğretisi, uzunca bir süre daha Selçuklu-Abbasî hâkimiyeti için siyasî, içtimaî ve dinî bakımdan bir tehdit ve tehlike oluşturmuştur.¹⁹

Eğer Ehl-i sünnet, bu dönemde böyle bir dinî-siyasî cendereye girmişse Nizâmîye medreseleri gibi büyük bir ilmî-fikrî hareketin de bu konjonktürün dışında anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bu medreseler, Abbasîler ve Selçuklular'ı sadece siyasî ve askerî olarak değil, ayrıca ilmî bakımdan da tehdit eden Şîî Fâtîmîler'e karşı, Ehl-i sünnet'i Eş'arîlik-Şâfiîlik doğrultusunda

¹⁷ es-Seyyid, Eymen Fuâd, "Fâtîmîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (Ankara: TDV Yay., 1995), 229-231.

¹⁸ Bâtînlilik hakkında bk. İlhan, Avni, "Bâtîniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (Ankara: TDV Yay., 1992), 190-194.

¹⁹ Özeydin, Abdülkerim, "Hasan Sabbâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (Ankara: TDV Yay., 1997), 347.

güçlendirmek ve devletin ihtiyaç duyduğu görevlileri yetiştirmek maksadıyla Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından kurulmuştur.²⁰

Gazâlî, ilim ve fikir hayatındaki ilk adımlarını, kısaca değindiğimiz bu siyasî ve içtimâî şartlar altında atar. 1077’de devrinin en büyük Eş’arî kelâmcısı olan Cüveynî’den (ö. 478/1085) ilim tahsil etmek üzere Nîşâbur’a gider. Cüveynî öldüğünde Gazâlî, Nîşâbur’da hocasının kaldığı yerden devam etmek yerine devlet ve siyasete yakın bir konumda bulunmayı tercih eder.²¹ Nizâmülmülk’ün yanında yaklaşık altı yıl geçirdikten sonra (Temmuz 1091) Bağdat’taki Nizâmiye medresesine müderris olarak tayin edilir.²² Böylelikle o, sonraları sertçe eleştireceği Sünnî Abbasî-Selçukî ilmiye sınıfına girmiş olur.

Şu hâlde Gazâlî’nin, *Tehâfüt*’ün gerek önsözündeki gerekse mukaddimesindeki kararlılığını anlamak güçleşmektedir. Çünkü bu metne göre, toplum için bir tehdit söz konusu ise o tehdit, yalnızca Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) başını çektiği filozoflardır. Orada Bâtîni tehdide hiç dikkat çekilmediği gibi Şîî fırkalar kendilerinden fikrî bakımdan yardım alınacak müslüman fırkalar arasında da anılmaz. Câbirî’ye göre Gazâlî’nin, Şîa’yı kendilerinden fikrî destek alınacak fırkalar arasına katması beklenirdi. Çünkü âlemin kadîm oluşu gibi bazı temel meselelerde, onlar da filozoflara muhalefet etmekteydiler. Bu tutumun bir tek nedeni olabilir ki, o da Gazâlî’nin, Şîa’yı, filozoflar gibi hasım bir fırka olarak değerlendirmesidir. Oysaki filozoflar, Gazâlî’nin iddiasının aksine, ne din usûlü ne de devlet için bir tehdit oluşturmaktadırlar. Şu hâlde düşünürümüz,

²⁰ Özeydin, “Nizâmiye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (Ankara: TDV Yay., 2007), 188-189; Medresenin Şâfîliliği hakkında bk. Makdisi, George, “Şâfiî’nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi”, çev. Sami Erdem, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13-14-15 (1997): 279-280. Bu medreselerde Şâfiî fıkhının yanı sıra Eş’arî kelâmının da öğretiltiği hakkında bk. H. Bowen – [C. E. Bosworth], “Nizâm al-mulk”, *The Encyclopedia of Islam* c. 8 (Leiden: New Edition, 1995), 71; Ayrıca bk. Kafesoğlu, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*, 309; Nizâmülmülk’ün, *Siyâsetnâme*’sinden hareketle siyasete/devlete bakışı ve Büyük Selçuklu Devleti’ne bir devlet adamı olarak nasıl yaklaştığıyla ilgili mukayeseli değerlendirmeler için bk. Menekşe, Ömer, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 3 (2005): 198-208; Ayrıca tahsilini Şâfiî fıkhı üzere yapmış olan Nizâmülmülk’ün, Tuğrul Bey’in Mu’tazilî veziri Amîdülmülk Küdürî’nin azledilmesinden sonra Alparslan tarafından vezirlik makamına getirilişi ve akabinde, merkezden uzaklaşmış olan Cüveynî gibi Eş’arî âlimleri Nizâmiye medreselerinde toplaması hakkında bk. Şerefeddin, Mehmed, “Selçûkîler Devrinde Mazâhib”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy. 2 (Güz 2002): 268-269; Nizâmiye’yi Eş’arî-Şâfiî çizgide kurması Nizâmülmülk’ün hem yerel şartları (ehl-i hadis bakış açısına sahip Şâfiî ulemanın baskın varlığını) gözettiğini hem de akla alan açmak istediği şeklindeki bir yorum için bk. Kutluer, Yitirilmiş Hikmeti Ararken, s. 392.

²¹ Sübkî, Tâceddin, *Tabakâtü’ş-şâfiyyeti’l-kübrâ* VI, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1964-76, s. 205.

²² Watt, *Müslüman Aydın –Gazâlî Hakkında Bir Araştırma–*, s. 37-38.

anılan metinde geçen “sıkıntılar” (eş-şedâid)²³ sözcüğü ile neye işaret etmektedir? Câbirî, “sıkıntılar” ifadesi ile kast edilenin Bâtînîlerden başkası olmadığını ileri sürer. Ona göre Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*, *Tehâfütü'l-felâsife*, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, *Hucetü'l-hakk*, *Mi'yâru'l-ilm* ve *Mihakku'n-nazar fi'l-mantık* adlı eserlerinin tamamını aynı zaman diliminde (477-488) yazması, bu bakımdan dikkate değerdir. *Tehâfüt*'te bahsedilen “sıkıntılar” ile muhtemelen Nizâmülmülk'ün, Bâtînîler tarafından öldürülmesiyle birlikte devlet erkânını ve Gazâlî'yi kuşatan endişeler kastedilmektedir. Dahası onun, *Tehâfüt*'te İsmâilî felsefeyle muhtemelen organik bir ilişki içinde olan İbn Sînâ'yı özel olarak hedef alması da rastlantı olamaz. Kısacası, Câbirî'ye göre *Fedâihu'l-Bâtiniyye* hangi amaçla yazılmışsa *Tehâfütü'l-felâsife* de tamamen o amaçla yazılmıştır.²⁴

Şu hâlde Gazâlî'nin *Kitâbu'l-ilm*'de ulemaya yönelttiği o sert eleştirileri nasıl anlamalıyız? Onları, ‘felâsife’ye yönelttiği eleştirileri gibi, birtakım olumsuz duygulardan ziyade zâhirî ulemaya karşı bir kararlılığının ifadesi mi saymamız gerekir? Bu soruya kesin olarak ‘evet’ yanıtını vermek zordur. Zira Gazâlî, eleştirdiği ilmiye sınıfı içinde uzun yıllar geçirmiş bir bilgidir. Dolayısıyla bu süreçte onda, onlara karşı birtakım olumsuz duyguların birikmiş olması ve bu biriken duyguların, ulemayı yakından ilgilendiren bir meseleyi, ‘ilim’ meselesini ele alırken sert tenkitler biçiminde ortaya çıkmış olması gayet mümkündür. Fakat *İhyâ*'nın, yazarı için ilim ve fikir yolculuğu açısından taşıdığı anlam dikkate alınınca, bu sert eleştirilerin zâhir ulemasına karşı bir kararlılığın ifadesi olduğunu düşünmek daha isabetli gözükmektedir. Kararlılık din ilimlerini ihyâ etme kararlılığı olduğuna göre, söz konusu eleştirileri de din ilimlerini ihyâ etme kararlılığının bir ifadesi saymak gerekmektedir.

II. ‘NİZÂMİYE PARADİGMASI’NDAN KOPUŞ: İLMÎ BAĞIMSIZLIK

Adlarından da anlaşıldığı üzere, *Tehâfütü'l-felâsife*'nin yazılma amacı, ‘filozofların tutarsızlığını sergileyip felsefelerini yıkma’ iken *İhyâ ulûmi'd-dîn*'in yazılma amacı ‘din ilimlerini canlandırma’dır. Bu iki eserin, Gazâlî'nin farklı dönemlerine ait eserler olduğu gerçeğini göz ardı etmemek gerekir.²⁵

²³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 9.

²⁴ el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 326-327.

²⁵ Watt, *Tehâfüt*'ün 1095 Ocak'ında bitirildiğine dair yazmaların birinde bir not olduğunu ve bunu reddetmek için hiçbir geçerli nedenin bulunmadığını söyler. Watt, *İslam*, s. 73; Gazâlî, ikinci krizinin, hicrî

Tehâfüt'te siyasî bir proje içinden tenkitler getirilirken *İhyâ*'da sanki bu projenin, bizatihi kendisine karşı tenkitler getirilmektedir. Çünkü düşünürümüz, *İhyâ*'yı yazdığı dönemde siyasî ve ilmî otoritelerle yollarını büyük ölçüde ayırmış, önceki döneminde yürütülen ilmî projenin yetersizliğini görmüş ve *kendi başına* yeni bir yola koyulmuş gibidir.

Bize göre Gazâlî'nin *İhyâ*'da tam olarak beliren *ilmî-fikrî bağımsızlığı*nın ilk evresi, ilk krizinden sonra tamamlanmıştır. Onun ilk ilmî-fikrî krizi ve bu krizden çıkışı, 'ilk bağımsızlaşma evresi'ni; ikinci ilmî-fikrî krizi ve bu krizden çıkışı ise 'ikinci bağımsızlaşma evresi'ni teşkil etmektedir. Bu ilginç ilmî-fikrî süreci, onun *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı otobiyografik eserinden izlemek mümkündür.

Gazâlî'nin ilmî-fikrî bakımdan bağımsızlaşma sürecini, ilim-fikir yolculuğunun başlangıcına kadar götürmek zor değildir. Hakikati arayıp bulmaya kuvvetle iştîyâk duyan birinin, içinde bulunduğu ilmî-fikrî çevreden ayrışması, hattâ tamamen bağımsızlaşması her zaman olasıdır. Böyle bir iştîyak, Gazâlî'de hep var olmuştur. Nitekim kendisi bunu şöyle ifade etmektedir: "Hakikatleri kavramaya olan susamışlığım yaratılışında var olan fitrî bir hâldir." Dahası o, muhtelif din ve mezheplere ait çeşitli dinî görüşlerin, çoğu insanı boğan bir deniz olduğunu belirttikten sonra, bu denizin derinliklerine erginlik çağından ellili yaşlara kadar dalmaktan çekinmediğini söyler.²⁶

Gazâlî, ilmî-fikrî yolculuğunun belli bir aşamasında hak akîdeler ile bâtil akîdelerin arasını ayırmak ve bunun için de ilk olarak bilginin hakikatini araştırmak gerektiğini düşünür. Araştırmanın başında, dış duyularla elde edilen bilgiler ile istidlale başvurmaksızın kendiliğinden meydana gelen bilgilerden başka hiçbir bilgiye güvenilemeyeceği düşüncesini tahkik etmeye koyulur. Fakat bu araştırma olumlu sonuçlanmaz. İlkin, duyulara başvurmak sûretiyle hatadan tamamen korunmanın mümkün olmadığını görür. Geriye, 'Bütün parçasından büyüktür.' gibi, zihnin doğrulamak için herhangi bir bilgi aracına ihtiyaç duymaksızın, kendiliğinden ve zorunlu olarak kabul ettiği önermeler (evveliyât) kalır. Gazâlî, araştırmasını, güvenilmez sayıp kenara ittiği duyulurların (mahsûsât) şu sorusuna yanıt arayarak sürdürür:

488 yılının Receb (milâdî 1095 yılının Temmuz) ayından itibaren altı ay sürdüğünü ve hemen akabinde inziva için Bağdat'tan ayrıldığını belirtir. Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (*Mecmûatü resâil* içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed, *el-Mektebetü't-Tevfîkiyye*, Kahire ts., s. 596. O, *İhyâ*'yı bu inziva döneminde yazmıştır. Şu hâlde o, *Tehâfüt*'ü ikinci krizinin öncesinde, Bağdat Nizâmiyesi'nde hocalığı sırasında; *İhyâ*'yı ise ikinci krizinin akabinde Nizâmiye'den ayrıldıktan sonra yazmıştır.

²⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 578-579.

“Zihnin kendiliğinden ve zorunlu olarak kabul ettiği bilgilere olan güveninin, duyular yoluyla elde edilen bilgilere olan güvenin gibi olmadığından nasıl emin olabiliyorsun? Bana güveniyordun, fakat akıl hâkimi, öteden gelip beni yalanladı. Eğer akıl hâkimi olmasaydı beni onaylamaya devam edecektin. Şu hâlde belki de aklın idrakinin ötesinde akli yalanlayan başka bir hâkim vardır. O idrakin ortaya çıkmaması, onun imkânsızlığına delalet etmez. [...] Nitekim uyku sırasında birtakım hâlleri tahayyül ediyor ve onların gerçekliğine kuşkusuz bir biçimde inanıyorsun. Uyanınca ise bu hayal ve inançlarının, gerçek olmadığını anlıyorsun. Şu hâlde uyanık iken his ve aklınla inandığın şeylerin, şu içinde bulunduğun hâlde göre gerçek olduğundan nasıl emin olabilirsin? Sende öyle bir hâl hâsıl olabilir ki, o hâlin uyanıklığına nispeti, uyanıklığın uykuya nispeti gibidir. İşte bu hâl varit olduğunda aklınla tevehhüm ettiklerinin, hiçbir gerçekliği olmayan birtakım hayallerden ibaret olduğunu kesin bir şekilde bilebilirsin.”²⁷

Duyulurların konuşması burada bitmez, aksine Gazâlî'nin ilmî-fikrî yolculuğu açısından son derece önemli bir hususa değinerek sürer. Gerçekleştiği takdirde aklın iktidarını sona erdirebilecek hâl, pekâlâ sûfîlerin kendilerine nispet ettikleri hâl olabilir. Nitekim sûfîler, hislerinden kaybolmakta ve bu hâllerini, akledilirlere (mâkulât) uygun olmayan hâller olarak müşahede etmektedirler. Gazâlî'ye göre bu hâl, ölüm de olabilir. Nitekim Hz. Peygamber, insanların uykuda olduklarını ve öldüklerinde uyanacaklarını söylemiştir. Bu bakımdan dünya hayatı, âhirete göre belki de uyku hâlidir. Dolayısıyla ölümden sonra dünyada müşahede edilen hakikatlere aykırı birtakım hakikatlere ulaşılabilir. Sözün kısası, bütün bu soruşturmalar, düşünürümüzü fikrî bir krize sürükler. Öyle bir kriz ki, zorunlu bilgilerin doğruluğundan kuşku duyduğu için ondan kurtulma yolu da kapanmıştır. Çünkü zorunlu bilgilerden kuşku duyulduğunda herhangi bir delil ortaya koyma imkânı da kalmamaktadır. Onun “hastalık” diye nitelediği bu şiddetli kriz, iki ay kadar sürer. Derken nefsi Allah'ın şifası ile sağlığına yeniden kavuşur ve zorunlu bilgiler nefse tekrar yerleşir. Ancak bu, deliller dizerek değil Allah'ın kalbine yerleştirdiği bir nur sayesinde gerçekleşmiştir. Gazâlî'ye göre mârifetlerin çoğunun anahtarı, bu nurdur. Keşfin, kitaplarda sıralanan delillere bağlı olduğunu zannetmek, Allah'ın o geniş rahmetini daraltmak demektir. Keşfin, ilâhî cömertlikten taşan bu nurda aranması

²⁷ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 580.

gerekmektedir.²⁸ Gazâlî'nin burada sözünü ettiği 'keşif', aslında, sûflilerin 'keşf'idir. Görüldüğü üzere, düşünürün ilk krizi tasavvufa doğru epistemolojik bir eğilim ile sonuçlanmıştır.²⁹

Kanaatimizce Gazâlî'nin ikinci bağımsızlaşma evresini, İslâm dünyasında o dönem hakikati arayan, daha doğrusu bulduğunu iddia eden ilmî-fikrî grupları (esnâfü't-tâlibîn) araştırmaya koyulmasıyla başlatmak gerekir. Gazâlî'nin araştırmaya giriştiği bu fırkalar, kelâmcılar, bâtınîler (Ta'limiyye), filozoflar ve sûflilerdir. Gazâlî, ilk olarak kelâm ilmini tahsil eder ve kelâmın, kendi maksadı itibariyle yeterli bir ilim olduğuna kanaat getirir. Fakat bu yeterlilik onu tatmin etmekten uzaktır. Çünkü kelâm, bazı hususlarda kişiyi taklitten kurtarmaya yetmemektedir.³⁰ O, sonraki durağı felsefede de aradığını bulamaz. Zira filozofların düşünceleri bazı eksik ve yanlışlar barındırmaktadır.³¹ Ta'limiyye ise ona, aradığını vermekten çok daha uzaktır.³²

Sıra sûflilere gelmiş ve düşünürümüz Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*'ünü, Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) kitaplarını, Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946) ve daha başka sûflilere ait sözleri içeren kitapları okumak sûretiyle tasavvufu teorik olarak öğrenmiştir. Ancak ona göre, tasavvufu bu şekilde tahsil etmek mümkün değildir. Çünkü tasavvuf, esasen öğrenim ile değil, sıfatların değişimi ve zevk ile ulaşılabilen bir hâldir. Tasavvufu, sadece teorik olarak bilen kimse, sarhoşluğu hiç tecrübe etmemesine karşın sarhoşluk hakkında bilgisi olan kimseye benzer. O hâlde tasavvufu gerçekten tahsil etmek isteyen kişinin, ilk iş olarak dünyevî hayattan yüz çevirip uhrevî hayata yönelmesi gerekir. Bu ise onun, tamamen Hakk'a yönelerek mal ve mevki arzusundan yüz çevirmesi demektir. Dolayısıyla düşünürümüzü, zorlu bir yolculuk beklemektedir. İlk adım olarak bakışını kalbine çevirir ki, ilk gördüğü hocalığı dolayısıyla kabarmış bulunan mal, mevki ve şöhret arzusudur. Dahası, öğrettiği ilimler de âhîret yoluna herhangi bir faydası olmayan ilimlerdir. Oysaki talim ve tedris onun, o zamana kadar en güvendiği amelidir. Öyle bir ân gelir ki düşünürümüz, kendini "çökmeye yüz tutmuş bir

²⁸ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 579-581.

²⁹ Fazlur Rahman'a göre, dinî kesinliğe (yakîne) ulaşma ihtiyacı Gazâlî'yi sûfliğe zorlamıştır. Bk. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 163.

³⁰ Bk. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 582.

³¹ Bu düşünceler için bk. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 583-590; Gazâlî'nin, 'dinî kesinlik' (yakîn) arayışı ile 'felsefe araştırması' arasında nasıl bir ilmî-fikrî seyir izlediği hakkında bk. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 163.

³² Bk. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 590-594.

uçurumun kenarında” görür. Uçurumdan derhal uzaklaşmak ve kendisine ıstırap veren bu duruma bir an önce son vermek ister. Fakat sanki güçlü bir el, onu ensesinden sıkıca kavramıştır. Sabahleyin âhireti arzulamakta, ancak akşam olunca âhiret arzusunun yerini dünya arzusu almaktadır. Hayatını ikiyüzlülükle tükettiğini her fark edişinde, şeytanî bir fısıltı bütün yüreğini kaplamaktadır: Şu kurduğu düzen ve saltanatı terk ettiği takdirde onu, bir daha aslâ elde edemeyecektir.³³

Gazâlî'nin, dünya arzularının cazibesi ile âhiretten gelen çağrılar arasında geçen bu tereddütlü hâli, altı ay kadar sürer. Bu altı ay sonunda durumu o denli kötüleşir ki, konuşamaz ve ders yapamaz hâle gelir. Üzüntüsünden sindirim sistemi bozulur ve yiyip içmekten kesilir. Doktorların, “Bu kalbe inen bir şeydir, kalpten de mizaca yürümüştür. Dolayısıyla onun, iyileşebilmesi için onu bu hâle getiren keder ve âfetten kurtulması gerekir.” demekten başka ellerinden bir şey gelmez. O da dua eder ve kendini birden mal ve yüksek mevkilerden, aile, çocuk ve dost çevresinden kolaylıkla yüz çevirecek bir hâletirûhiye içinde bulur. Yolculuğu, Şam'a yapacak olmasına rağmen etrafındaki insanlara Mekke'ye gideceğini söyler. Çünkü sevenleri tarafından bulunup manevî yolculuğundan alıkonulmak istememektedir.³⁴

Gazâlî'nin, sözünü ettiğimiz ‘ikinci bağımsızlaşma evresi’, bu son derece çarpıcı kararıyla birlikte nihayete erer. Fakat bu evrede tenkit sâhasına yeni bir unsur girmiştir: Zâhir uleması. Zira artık düşünce ufkunda iyiden iyiye belirginleşen bir sûret vardır: Tasavvuf. Bağdat'tan ayrılma kararına halk gibi, ulema da şaşırıp kalmıştır. Ona göre âlimler, onun Bağdat'taki konumunu dinî-uhrevî bir sebeple terk edebileceğini düşünmekten uzaktırlar. Çünkü onlara göre, onun hâlihazırdaki konumu dinî açıdan zaten yüksek bir mevkii teşkil etmektedir.³⁵ Onları böyle bir kanaate sevk eden ise din hakkındaki yanlış telakkileri ve dünyaya tapıncasına bağlanmalarıdır. Gazâlî, daha sonra, *el-Munkız*'ı yazarken onların bu hâlini şöyle ifade edecektir: “İşte onların ilimde ulaştıkları mertebe, bu idi.”³⁶

Nizâmiye'yle kurulan ilmî paradigmadan evre evre kopuşu sırasında Gazâlî'nin, dinî-manevî dünyasında tasavvufun hem ilmî hem amelî boyutuyla

³³ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 594-595.

³⁴ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 596.

³⁵ Öyle anlaşılıyor ki bununla bir din bilgini olarak, baş müderrisliği, devlet adamları katındaki itibarı, ulema nezdindeki otoritesi ve halk arasındaki popülaritesi kastedilmektedir.

³⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 596.

giderek yerleştiğini görüyoruz.³⁷ Yani düşünürümüzün tasavvufa yönelmesi ve sonrasında *İhyâ'*yı yazması ile ilmiye sınıfından bağımsızlaşması arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim Şii-Bâtînliler'e karşı kurulmuş olan Nizâmiye medreselerinde tasavvuf için aralanmış hiçbir kapı bulunmamaktadır. Bu bakımdan Nizamiye medreselerinin en başta Şîa tehdidine karşı ihyâci/tecditçi bir yapılanma olduğunu kabul etsek bile,³⁸ bunun, aslâ Gazâlî'nin *İhyâ ulûmi'd-dîn* ile giriştiğine benzer bir ihyâ/tecdit olduğunu söyleyemeyiz. Bundan dolayı Gazâlî'nin ihyâ/tecdit projesini, Nizâmiye'nin ihyâ/tecdit projesinden bağımsız, daha doğrusu onu aşmaya çalışan bir proje olarak kabul etmek durumundayız.³⁹ Gazâlî'nin, sözünü ettiğimiz *-Kitâbü'l-'ilm'deki-* tenkitlerini, bu bağımsızlaşma ve aşma sürecinin semeresi saymak gerekmektedir. Yaklaşık on yıl süren inzivâ döneminden sonra Nizâmiye'ye zoraki dönüşüne⁴⁰ gelince, bu tutumu, ilmî bağımsızlığına gölge düşürecek bir nitelik arz etmemektedir. Çünkü bu isteksiz dönüş, tasavvuf açısından neredeyse bütün yapacağını yapmış, dahası *İhyâ* gibi bir eseri telif etmiş olmasından sonra gerçekleşmiştir. Yani Gazâlî için bu dönemde artık ne devlet ricâlî ne de ilmiye sınıfı, kendi özel ilmî-fikrî hareketi için –bilhassa psikolojik bakımdan– ciddî bir tehdit oluşturmamaktadır.

Buraya kadar *İhyâ ulûmi'd-dîn*'in, dolayısıyla söz konusu eleştirel tutumun arka planını ortaya koymaya çalıştık. Şu andan itibaren iki başlık altında, yapılan eleştirilerin bizatihi kendilerini ele alabiliriz.

³⁷ Hodgson, Gazâlî'nin, İsmailîler'in meydan okumasına en sonunda tasavvufî tecrübeyle karşılık verilebileceğini gördüğünü iddia eder. Bk. Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni* II, çev. Alp Eker v.dğr., İz Yay., İstanbul 1993, s. 205. Doğruluk ihtimali her ne kadar yüksek olsa da böyle bir iddia, Gazâlî'nin içtenlikle ve bağımsızca sürdürdüğü hakikat araştırmasını geçersiz kılmaz. Mezhebî-siyasî mücadele hırsı ile şahsî olarak yürüttüğü hakikat araştırması, pekâlâ birbirini etkilemiş ve dahi beslemiş olabilir. Sonuçta onun tasavvufu sadece teorik olarak ilgilenmediğini, aksine ona, bütün hayatını baştan sona değiştirecek bir âlaka ve ehemmiyetle yöneldiğini görüyoruz.

³⁸ Nizâmiye medreselerinin, Sünniliği ihyâ misyonu hakkında fikir edinmek için bk. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 391.

³⁹ Gazâlî'nin ulemaya yönelik bu eleştirel tutumu, Fazlur Rahman'ın şu tespitiyle birlikte de değerlendirilebilir: "Bundan [İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'sinden] sonra yazılan vahdet-i vücudcu eserler, akılcılara yöneltilen tenkitler ve sezgiyi savunmak için akli yeren ifadelerle doludur. Bu durum, sûfililerin, felsefenin baş düşmanları oldukları intibahını vermektedir. [...] Bununla beraber gerçekte felsefe karşısında gösterilen bu muhalefet, sadece metodolojik bir nitelikte olup aşağı-yukarı kesin bir biçimde Gazâlî'nin Sünni ulemâ karşısındaki muhalefetine tekabül etmemektedir. Bu muhalefette muhteva değişmemektedir; burada karşı karşıya getirilen, bir tecrübe ve yaşama şekliyle akli düşünce tarzıdır." Bk. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 229.

⁴⁰ Bk. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 601-604.

III. ELEŞTİREL TUTUMUN İLK ADIMI: İLİMLERE TECDİTÇİ YAKLAŞIM

Gazâlî, bilgiyi şer'î bilgi ve şer'î olmayan bilgi diye ayırdıktan sonra şer'î bilgileri de övülen (mahmûd) ve yerilen (mezmûm) olmak üzere iki kısma ayırır. Her ne kadar bütün şer'î bilgilerin övülmeye değer olduğunu düşünse de şer'î olmamasına karşın şer'î zannedilen bilgilerden dolayı böyle bir ayırımı gerekli görür.⁴¹ Yani ona göre şer'î sanılan öyle bilgiler vardır ki onlar, esasen şer'î olmayan ve bu nedenle de yerilmesi gereken bilgilerdir. Bu bilgilerin şer'î bilgilerin arasına karışma nedeni, değerli bazı terimlerin kötü amaçlar için tahrif edilmesi ve selef-i sâlihînin anladığından başka mânâlar için kullanılmasıdır.⁴²

Şer'î bilgileri, “asıllar”⁴³, “fer’ler”, “mukaddimeler” ve “mütemmimler”⁴⁴ diye dört kısma ayıran Gazâlî'ye göre, fer'î bilgiler, aslî bilgilerin mânâlarından elde edilen bilgilerdir. ‘Dünyevî maslahatlara ilişkin olanlar’ ve ‘uhrevî maslahatlara ilişkin olanlar’ diye iki kısma ayrılır. Onun, ‘dünyevî maslahatlara ilişkin bilgiler’ ile kastettiği, ‘dünya âlimleri’ olan fakihlerin ilgi alanını oluşturan fikhî bilgilerdir. ‘Uhrevî maslahatlara ilişkin bilgiler’ ile kastettiği ise kalbin övülen ve yerilen hâl ve huylarına ilişkin

⁴¹ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 10.

⁴² Gazâlî, *İhyâ* I, s. 41.

⁴³ Gazâlî bu ilimleri (asılları) Kitab, sünnet, icmâ' ve sahâbe sözleri olmak üzere dörde ayırır: “İcmâ', sünnete delalet etmesi bakımından ikinci derecede bir asıldır. Aynı şekilde sahâbe eseri de sünnete delalet eder. Çünkü sahâbîler, vahyin nüzûlünü müşahade etmiş ve başkalarının açıkça göremediği bazı hakikatleri birtakım karînelerle açıkça idrak etmişlerdir. Karînelerle idrak edilen hakikatleri, ibareler ihata edemeyeceği için âlimler, sahâbîlere uymayı ve eserlerine tutunmayı gerekli görmüşlerdir.” Bk. Gazâlî, *İhyâ* I, s. 24.

⁴⁴ Gazâlî mukaddime mesâbesinde olan ilimleri şöyle açıklar: “Bunlar, başka ilimlere birer mukaddime olup onları elde etmeye yarayan, lûgat ve nahiv gibi âlet kabilinden ilimlerdir. Bu ilimler, esas itibarıyla dinî ilimlerden değildir, fakat Kur'ân ve hadis gibi dinî ilimlerin anlaşılması için lüzumludurlar.” Mütemmim ilimler ise “asıllar, fer'ler ve mukaddimeleri tamamlayan ilimlerdir. Bunlar da biri Kur'ân, diğeri hadis ile ilgili olmak üzere ikiye ayrılır. Kur'ân ile ilgili tamamlayıcı (mütemmim) ilimler üçe ayrılır: 1. Kur'ân'ın okuma şeklini, harflerin okunuşu ve çıkış yerlerini bildiren ilim [ilm-i kırâat]. 2. Tefsir gibi Kur'ân'ın mânâsını anlamakla ilgili ilimler. Tefsir işi, nakle dayanır, fakat Arapçayı bilmek yetmez. 3. Kur'ân'ın ahkâmıyla alakalı ilimler. Bunlar da nâsîh-mensûh, âmm-hâss, nass, zâhir gibi hususlar ve bunların bazılarıyla amel edip bazılarıyla amel etmemenin keyfiyetini açıklayan ilimlerdir. Bunları anlatan ilim de fikh usulüdür ki, o, sünnete de şamildir. Hadis ve haberleri tamamlayıcı olan ilimler ise hadis âlimlerini isimleri ve soylarıyla, sahâbeyi isimleri ve sıfatlarıyla, râvilerin doğruluğunu ve zayıf kuvvetliden ayırmak için ravilerin hâlini, hattâ mürsel hadisi müsneden ayırmak için râvilerin yaşlarını bildiren ilimdir.” Bk. Gazâlî, *İhyâ* I, s. 25.

bilgilerdir; nitekim *İhyâ'*nın ikinci yarısı, kalbin övülen ve yerilen hâl ve huylarına dair bilgileri içermektedir.⁴⁵

Gazâlî, *İhyâ'*nın *Kitâbü'l-'ilm* bölümünde âhiret yolu ilmi diye andığı tasavvufu, ilimlerin en şerefli sayar ve onun, muâmele ve mükâşefe olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtir.⁴⁶ Muâmelenin gayesi mükâşefe, mükâşefenin gayesi ise mârifetullahtır.⁴⁷ Gazâlî'ye göre insan, mükâşefe ilmini tahsil edebilecek yaratılıştaki bir varlıktır.⁴⁸ Bu ilim, kalbin yerilen huylardan arındırılmasıyla birlikte kalpte beliren nurdan ibarettir. Bu nurla birlikte kişiye daha önce sadece isimlerini duyduğu, mânâlarından ancak belli belirsiz haberdâr olduğu birçok mârifet inkişaf eder. Burada 'mârifetler' ile kastolunan ilâhî zât, sıfat ve fiillerden âhiretin yaratılmasındaki hikmetlere, nübüvvetin anlamından vahyin keyfiyetine, mizan ve hesaptan Allah'ı görmeye değin gayb âlemine taalluk eden hakikatlere ilişkin bilgilerdir.⁴⁹ Bu bilgilerin azı da çoğu da değerlidir. Zira onlar, hem doğrudan doğruya kendileri için hem de âhiret saadetine vasıta oldukları için talep edilen bilgilerdir. Fakat bu bilgi okyanusundan az da olsa mârifet devşirebilenler ancak nebiler, veliler ve ilimde derinlik sahibi (râsih) âlimlerdir. Bu bilgiler, ilâhî ihsan miktarıdır. Bununla beraber çalışmak da beyhûde bir uğraş değildir, çünkü çalışmaksızın doğru yola erişmek mümkün değildir.⁵⁰ Mükâşefe ilminin derece itibarıyla altında muâmele ilmi bulunmaktadır.⁵¹

Kalbin hâllerini konu edinen muâmele ilmi, seyr u sülûk açısından mükâşefe ilminden önce gelir. Bu hâller, övülen (mahmûd) ve yerilen (mezmûm) huylardır. Sabır, şükür, korku, ümit, rızâ, zühd, takvâ, kanâat, cömertlik, hüsn-i zan, iyi geçinmek (hüsnü'l-muâşere),_ doğruluk ve ihlâs kalbin övülen hâllerinden bazılarıdır. Çirkin amelleri doğuran hâllerden bazıları ise fakirlik korkusu, kadere küskünlük, kin, haset, kibir, riya, öfke, açgözlülük, cimrilik, hüzünlülük, keder, dünyaya tamah etmek, yalnızlık korkusu, hayâsızlık ve merhametsizliktir.⁵²

⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 24-25.

⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 10.

⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 64; *İhyâ* I, s. 29.

⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 29.

⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 28.

⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 49.

⁵¹ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 66.

⁵² Gazâlî, *İhyâ* I, s. 29.

Gazâlî'ye göre bütün bu hâllerin mânâ ve hakikatlerini, sebep ve neticelerini, ilaç ve tedavilerini bilmek farz-ı ayındır. Öyle ki “zâhirî amellerden yüz çevirenler, dünya fakihlerinin (fukahâü'd-dünyâ) fetvası gereğince dünya idarecilerinin (selâtînü'd-dünyâ) kılıçlarıyla helak oldukları gibi, âhret ilminden yüz çevirenler de kıyamet gününde Melikler Meliki'nin kudretiyle helak olacaklardır.”⁵³ Ne yazık ki en çok ihmal edilen ilim de bu ilimdir. Zira insanın hırs, riya, kibir ve ucup gibi yerilen huylardan kurtulması zordur. Gazâlî, bu kötü huyları önemsemeyip zâhirî amelleri tavsiye eden âlimlerden “âlim taslakları” (haşviyyetü'l-ulemâ) diye söz eder. Onları, bedendeki yaraların içini temizlemeksizin tedaviye kalkışan sokak tabiplerine benzeter. Âhret âlimleri ise her şeyden önce bâtinî temizliği esas alırlar. Ne var ki insanlar, bedene ilişkin amellerin kolay, kalbe ilişkin amellerin ise zor olmasından dolayı âhret âlimlerine değil, dünya âlimlerine kulak verirler.⁵⁴

Gazâlî'nin şer'îatin fûruuna dair ilimlerden kabul ettiği fıkhi, gayr-i şer'î olarak nitelediği tıp ve aritmetik (hisâb) gibi dünyevî ilimler⁵⁵ arasında sayması mânîdardır. Ona göre toplumda adalet, her hâl ü kârda tesis edilmelidir. Fakat bir memlekette adaleti kurup yerleştirmek kolay değildir. Zira bir arada yaşama iradesiyle toplumu meydana getiren insanlar arasında husumetlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Çünkü insan tabii olarak arzu sahibi bir varlıktır. Bu da hasımlıkları bitirecek bir yöneticiyi (sultan) gerekli kılar. Yöneticiler ise belli bir düzen kurabilmek için kanunlara ihtiyaç duyarlar. İnsanlar arasındaki karmaşa ve çekişmeye son verecek kanunları hazırlama işi

⁵³ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 30.

⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 49-50.

⁵⁵ Gazâlî, şer'î olmayan ilimleri, övülmeye lâayık (mahmûd), yerilmeye lâayık (mezmûm) ve mübah şeklinde üçe ayırır. ‘Şer'î olmamakla birlikte övülmeye lâayık ilimler’ ile tıp ve aritmetik (hisâb) gibi dünyevî hayatı iyileştirmeye ve kolaylaştırmaya yarayan ilimleri kasteder. Bu tür ilimleri, ‘farz-ı kifâye’ ve ‘farz olmayıp fazilet olan’ diye ikiye ayırır. Tıp ve aritmetik gibi dünya işlerini yürütmekte kendisine ihtiyaç duyulan ilimler, farz-ı kifâye olan ilimlerdir. Çünkü tıp, bedenî yaşamın devamı için; aritmetik ise vasiyet ve miras gibi toplum hayatını ilgilendiren hususları düzene koymak için gereklidir. Bir beldenin, gerek tıp gerekse aritmetik uzmanlarından tamamen yoksun olması hâlinde o belde halkı, büyük sıkıntı ve güçlüklerle mâruz kalacaktır. Bu nedenle o belde en az bir tane uzmanın bulunması farz telakkî edilmektedir. Çiftçilik, dokumacılık, siyaset, hattâ hacamatçılık ve terzilik gibi zanâatları bellemek de tıp ve aritmetik gibi farz-ı kifâyedir. ‘Farz olmayan fakat fazilet olan’ ilimler ise aritmetik ve tıp gibi kendisinden müstağni kalınamayan ilimlerin inceliklerine ve ayrıntılarına dalmak sûretiyle elde edilen ilimlerdir. Gazâlî, şer'î olmayan ilimlerden yerilen ilimlere misal olarak sihirbazlık ve sahtekârlığı; mübah olan ilimlere misal olarak ise saçma olmayan şiirleri verir. Gazâlî, *İhyâ* I, s. 24.

ise fakihlere düşer. Şu hâlde fakihler, halkın yönetilip işlerinin düzenlenmesinde yöneticilere yol gösteren kimselerdir.⁵⁶

Gazâlî'ye göre kelâm ilmi de, avâm tabakasından olan halkın itikadını bid'at ehlinden korumak üzere tahsil edilmelidir. Ama nasıl ki hac güzergâhları, haydutlardan temizlenir de muhafızlara ihtiyaç duyulmazsa toplum da bid'at ehlinden arındırıldığı takdirde kelâm ilmine gerek kalmaz.⁵⁷ Dahası, kelâm ilmini tahsil etmenin, mükâşefe ilmini tahsil etmeye mâni olduğu bile söylenebilir. Nitekim mükâşefe ilmine kelâm veya başka bir ilimle değil ancak muâmele ilmiyle ulaşılır.⁵⁸ Kelâm gibi fıkıhın da din ile olan görece yakın ilişkisi kimseyi yanıltmamalıdır. Zira onun din ile olan bu ilişkisi, kendinden yani doğrudan olmayıp dünya ile ilişkisi dolayısıyladır.⁵⁹

Gazâlî, fıkıhın dünyeviliğini, âhiret amellerine anlamca en yakın gördüğü "islâm", "namaz-zekât" ve "haram-helal" terimleri üzerinden de göstermek ister. Ona göre fakihin bakışı, bu konularda bile aslâ dünyanın sınırlarını geçip âhirete ulaşamaz. Fakih, mesela müslüman olmanın şartları, sıhhat ve fesadı hakkında konuşur, fakat dilin ötesine geçmez. Çünkü kalp, fakihin ilgi alanı dışında kalır. Oysaki âhiret hayatına asıl fayda edecek olan, mal-mülk olmayıp kalbin ihlâsı ve sırlarıdır. Eğer fakih, bir fakih olarak bu meselelere dalarsa sınırını aşmış olur. Kezâ namaz bahsinde de o, şartların zâhirine ve amellerin sûretine bakarak ibadetin sıhhati hakkında fetva verir. Hâlbuki sözgelışı, günlük işlerini namaz boyunca dert edinmenin kula âhirette hiçbir yararı dokunmayacaktır. Zekâta da bu açıdan bakmak gerekir. Fakih, ona yöneticilerin talepleri doğrultusunda yaklaşır. Mesela devlet, vermekten kaçınan bir kişiden zekâtını zorla alırsa fakih, o kişinin zekâtını vermiş olduğuna hükmeder. Fakihin haram-helal konusuna yaklaşımı da böyledir. Haramdan kaçınmanın (vera') dört mertebesi vardır: 1. Şâhitlikte adaletten sapmamak için şart koşulan vera'. 2. Salihlerin vera'ı. 3. Muttakîlerin vera'ı. 4. Sıddîkların vera'ı. Vera'ın son üç mertebesi, fakihin görüş alanına girmez. Birinci derecedeki vera' ise şahit ve hâkimlerin vera'ı olup adalet vasfına etki ettiği için önemlidir. Burada fakih, kalpleri rahatsız eden düşünce ve davranışlardan, kalplerle nasıl amel edileceğinden bahsetmez; konuyu, sadece adalet vasfını etkilemesi bakımından ele alır.⁶⁰

⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 25.

⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 31, 51.

⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 31.

⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 26; Gazâlî'nin, ünlü bir fıkıhçı ve kelâmcı olma serüveni hakkında bk. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer v.dğr., Klasik Yay., İstanbul 2015, s. 64-78.

⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 26-27.

Gazâlî, fıkıh ilmine yaklaşımını, onu, tıp ilmi ile karşılaştırarak da izah eder. Fıkıh ilmi de, tıp ilmi gibi bedenın selameti için gerekli bir ilimdir. Bununla beraber insan, tek başına yaşayacak olsa fıkhı değil tıbbı ihtiyaç duyacaktır. Oysaki insanlar, tek başlarına yaşayamayacak bir fıtratta yaratılmışlardır. Gıdaları, giysileri, meskenleri ve bunlar için gerekli âletleri kendi başlarına elde edemeyecekleri için, başka insanlarla birlikte yaşamak zorunda kalırlar. Bir arada yaşamaya kalkıştıklarında ise arzuları kabarmaya başlar ve bu da onların, birbirleriyle çatışmasına yol açar. Nasıl ki tıp, bedende birbiriyle çekişen kan, balgam, safra ve sevdânın (ahlât-ı erba'a) dengeli olmasını sağlıyorsa siyaset ve adalet de toplumda dengeli bir rekabetin kurulmasını sağlar. Yani bedendeki dengeyi tıp, insanların muâmele ve fiillerindeki dengeyi de fıkıh temin eder.⁶¹

Gazâlî'ye göre fıkıh, tıp gibi bir dünya ilmidir. Fakat bu, fıkıhın, tıp gibi övülen gayr-i şer'î ilimler ile eşit değerde bir ilim olduğu anlamına gelmez. Yani dünyevî bir ilim olmaktadır ortaklıklarından hareketle onları eşit değerde ilimler sayamayız. Bu itibarla fıkıh, tıptan şu üç husus dolayısıyla daha şerefli: 1. Fıkıh, tıbbın tam aksine, şer'î bir ilimdir ve kaynağı nübüvettir. 2. Sağlıklı veya hasta, hiçbir âhret yolcusu, fıkihtan müstağni kalamazken tıbbı ihtiyaç duyanlar, sadece hastalardır. 3. Fıkıh, organların amellerine ilgi gösteren bir ilim olması bakımından âhret yolu ilmine yakın bir ilimdir. Çünkü organlarda ortaya çıkan amellerin kaynağı, kalbe ait niteliklerdir. Yani övülen (zâhirî) ameller, övülen huylardan (ahlâk); yerilen (zâhirî) ameller ise yerilen huylardan sâdir olur. Tıbbın meşgul olduğu sağlık ve hastalığın kaynağı ise mizaçtaki berraklık ve bulanıklıklardır. Bunlar ise kalbin vasıfları olmayıp bilakis bedenın vasıflarıdır. Yani fıkıh, âhret ilimlerine tıbbı göre daha yakın bir ilimdir. Fıkıhın tıptan üstün oluşu, âhret yolu ilminin fıkihtan üstün oluşuna benzer. Çünkü fıkıh, tıpla dünyevilikte, âhret yolu ilmiyle de şer'îlikte ortaktır.⁶² Bununla birlikte bedenın sağlık ve selametiyle ilgilenen tıbbı, insanların bir arada yaşamasını mümkün kılan fıkihtan ayrı düşünmemek gerekir.⁶³

Şu hâlde, Gazâlî'ye göre fıkıh şer'î bir ilimdir, fakat bu şer'îliği onu bir âhret ilmi yapmaz. Görünen o ki düşünürümüz, genel olarak şer'îatın zâhiri

⁶¹ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 67.

⁶² Gazâlî, *İhyâ* I, s. 28; Ayrıca bk. *İhyâ* I, s. 66.

⁶³ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 66; Gazâlî'nin, muhtelif 'ilimler tasnifi' hakkındaki değerlendirmeleri için ayrıca bk. Bakar, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 219-240; Yine onun ilimler tasnifi için bk. Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 188-205.

ile alâkalı olan bütün ilimlerin, özel olarak da fıkıhın, işgal etmiş oldukları, aslen âhiret ilimlerine ait olan alandan aslî sınır ve alanlarına çekilmesi çağrısı yapmaktadır.

IV. ELEŞTİREL TUTUMUN İKİNCİ ADIMI: ULEMANIN, SELEF VE İLK İMAMLARIN YOLUNDAN SAPTIĞI İTHAMI

Gazâlî'ye göre Selef'in razı olduğu ilimler silinip gitmiştir.⁶⁴ Bunun esas sorumlusu ise mükâşefe ve muâmele ilimlerine ilgisiz kalan zâhir ulemasıdır. Düşünürümüzün ulemaya yönelik eleştirilerini üç noktada toplamak mümkündür. Bu eleştirilerden biri, ulemanın, bazı Kur'ânî terimleri tahrif etmiş olmasıdır. Bir diğeri, ulemanın, âhireti unutup dünya hayatına meyletmiş olmasıdır. Bir diğer eleştiri de, ulemanın, yöneticilerin ilgi ve sevgilerini kazanmaya tamah etmiş olmasıdır.

a. Tahrifçi Ulema

Gazâlî, zâhir ulemasının bazı Kur'ânî terimleri tahrif ettiğini düşünmektedir. Ona göre yerilen (mezmûm) bazı bilgiler, şer'î bilgiler ile karıştırılmıştır. Bunun asıl nedeni, bazı dinî terimlerin tahrif edilmesi, yani ilk asırda yaşamış olan selef-i sâlihînin anladığı gibi anlaşılmasıdır. Ulemanın tahrif ettiği bu lafızlar, 'fıkıh', 'ilim', 'tevhit', 'tezkir' ve 'hikmet' lafızlarıdır. Gazâlî, bu günahları dolayısıyla devrinin zâhir ulemasını şeytanlarla mukayese etmekten çekinmez: "Bunu [hikmet lafzını] diğer lafızlara kıyas et ve kötü âlimlerin hile ve aldatmacalarından sakın. Çünkü onların dine yaptığı kötülük, şeytanların yaptığı kötülükten daha büyüktür. Ne de olsa şeytan, dini, insanlardan bu âlimler vasıtasıyla çekip almaya çalışmaktadır."⁶⁵ Burada, dinî gelenek açısından büyük bir ithamın bulunduğu açıktır.

Gazâlî'ye göre bu âlimler, 'fıkıh' sözcüğünü nakil veya tahvil yoluyla değil, tahsis yoluyla tahrif etmişlerdir. Yani onu sadece dinin fûrûuna ilişkin bilgileri edinme mânâsıyla terimleştirmişlerdir. Bunun sonucu olarak da, fıkıhın fûrûuna dair meselelerde daha çok derinleşenleri daha fakih saymışlardır. Oysa fıkıh, ilk asırda âhiret yolu ilmi, islâh edilmemiş nefse ilişkin bilgi, dünyanın değersizliğini kavrama, uhrevî nimetler için çabalama ve korkunun (havf) kalbi kaplaması anlamlarında kullanılmaktaydı. Nitekim Kur'ân'da geçen, 'fikh' masterından türeyen 'tefakkuh etmek' fiili (et-Tevbe 9/122) de bu kullanımı teyit etmektedir. İnsanları uyarma görevini üstlenecek olan, işte bu fıkıh olup talak, itâk, li'ân, selem ve icâre gibi meselelerin ayrıntılarına dalan 'fıkıh' değildir. Dahası bu tür meselelerle sürekli meşgul

⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 48.

⁶⁵ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 48.

olmak, kalbe kasvet verir. Bu ise 'haşyet'in yok olması demektir. Nitekim 'fıkıh' ile 'fehmi' kelimeleri, lügatte aynı anlama gelmekte ve Haşr sûresinin 13. âyetinde de bu anlamda kullanılmaktadır. Bu âyette, bazı insanların Allah'tan az, insanlardan ise çok korkmaları, fıkhetme konusunda yetersiz oluşlarıyla açıklanmaktadır. Bu da onların, fetva vermekte yetersiz olduklarına değil, zikredilen ilimlere sahip olmadıklarına işaret etmektedir. 'Fıkıh' lafzı, elbette zâhirî hükümler çerçevesindeki fetvalar için de kullanılmıştır. Fakat selef-i salihîn, 'fıkıh' kelimesini daha ziyade 'âhret ilmi' için istimal etmiştir. Ne var ki sonraki âlimler, bâtin ilmi ve amelîyle meşgul olmak zorunda kalacakları için onu, bu anlamıyla kullanmaktan kaçınmışlardır. Bu, anlaşılır (!) bir tutumdur, zira aksi takdirde onların, mal ve mevki gibi dünyevî hazlara erişmeleri aslâ mümkün olmayacaktır.⁶⁶

Gazâlî'nin tahrif edildiğini düşündüğü ikinci sözcük 'ilim'dir. Ona göre, ilim, ilk asırda Allah'ı, O'nun âyetlerini ve fiillerini bilme anlamına gelmekteydi. Mesela Hz. Ömer'in ölümünün ardından İbn Mes'ûd'un sarf ettiği "İlmin onda dokuzu öldü." sözündeki 'ilim' bu anlama gelmektedir. Sonraları ise 'ilim', genelde, fikhî ve kelâmî meseleler dolayısıyla yapılan münazaralar için kullanılır olmuştur. Bu münazaralarda başarılı olanlar da 'hakiki âlim' kabul edilmişler; tefsir, hadis ve mezhep ilimlerinin câhili olmalarına karşın bu cedelcilikleri sayesinde 'büyük âlim' olarak şöhret bulmuşlardır.⁶⁷

Gazâlî'nin tahrif edildiğini düşündüğü üçüncü sözcük 'tevhit'tir. Ona göre kelâmcılar, tevhidi, kelâm ilminden hattâ hasmı ilzam edecek deliller ortaya koymaktan ibaret saymışlardır. Bu yolu tutup Mu'tezilîler gibi kendilerine 'adl ve tevhit ehli' unvanını lâıyk görenler bile olmuştur. Oysa ilk asırda bu ilme özgü hiçbir şeye hoş bakılmamakta, öyle ki tartışmaya (cedel) kalkışanlara sert bir şekilde mâni olunmaktaydı. Tevhit, vasıta ve sebeplere yönelmeyi ortadan kaldıran bir bakışla her şeyi Allah'tan bilmeyi ki, bu anlamıyla kelâmcıların çoğunun anlayamayacağı, anlasa da benimseyemeyeceği bir şeydir. Bu bakımdan tevhit, hoş bir mücevhere benzer. Mücevherin en dışında, dille ortaya konan *lâ ilâhe illallâh* (Allah'tan başka ilâh yoktur) *tevhidi* vardır. Hıristiyanların iman edip savundukları 'teslis'i nakzeden tevhit bu tevhittir, fakat böyle bir tevhit, içi dışına uymayan münafıktan da sâdır olabilir. *Öze yakın olan tevhit* ise 'lâ ilâhe illallâh' sözünü, sathî bir şekilde tasdik eden kalpte ona karşı herhangi bir muhalefetin

⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 41-42.

⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 43.

oluşmamasıdır ki bu, halkın avâm kısmının tevhididir. Kelâmcıların, bid'atçilere karşı savunduğu ve savunabileceği tevhit budur. Bu iki tevhitte sonra ise "vasıtalari bir kenara itip her şeyi, Allah'tan bilmek ve kulluğu, yalnızca O'na has kılmak" anlamındaki *hakiki tevhit* gelir. Hevâ ve hevesine tabi olmak, kişiyi bu tevhidin dışına sürükler. Çünkü hevâsına tabi olan kişi, hevâsını mâbut edinmiş demektir. Nitekim Kur'ân'da "hevâsını ilah edinenler"den bahsolunur.⁶⁸ Bu bakımdan putperestler de puta değil, kendi hevâlarına tapınan kimselerdir. Zira onların nefisleri, atalarının dinine meyiletmekte ve böylece peşi sıra gittikleri, gerçekte bu *mevil* olmaktadır. Nitekim 'hevâ' kelimesinin, 'nefsin alışkın olduğu şeylere *meyletme*' mânâsı da vardır. Dolayısıyla kelâmcılar, kalbi Hakk'a dönük olmadığı hâlde her sabah kıbleye yönelerek "Yüzümü yerleri ve gökleri yaratana çevirdim." diyen kimseye benzemektedirler.⁶⁹

Gazâlî'nin tahrif olduğunu düşündüğü dördüncü sözcük 'zikir/tezki'r'dir. Ona göre bu lafzın tahrif olmasına en çok bazı vaizler neden olmuştur. Fitnelerle birlikte ortaya çıkan bu kıssacılar, zikirle ilgili hadisleri bu yaptıklarına birer hüccet olarak kullanmışlardır. Kıssacılığın tasvip edilmeme nedeni, doğru ile yalanın, faydalı ile zararlına birbirine karıştırılmasına fırsat vermesidir. Dolayısıyla kıssa anlatmak, mutlak olarak yerilmemektedir. Eğer kıssa, nebilerin dinî faaliyetlerine dairse ve kıssacı, rivayet bakımından güvenilir biriye onun, vaazlarında kıssalara başvurmasında sakınca yoktur. Gazâlî, vaizleri ayrıca vaaz kürsülerinde okudukları şiirler ile de eleştirir. Vaizlerin vaazlarında okudukları şiirler aşkı, maşukun güzelliğini, kavuşma sevincini ve ayrılık acısını işleyen şiirlerdir. Dolayısıyla bu tür şiirler, sıradan insanların ancak duygularını tahrik edip şehvetlerini kışkırtmaktadır. Oysaki şiire, ancak delil getirmek ve ünsiyet peydâ etmek için başvurulmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber bazı şiirlerin hikmet içerdiğini söylemiştir. Bu yüzden halkın geneli için sakıncalı olan şiirlerin, kalpleri Allah sevgisiyle dolmuş ve yüksek bilgilere erişmiş seçkin kimselere (havâs) ait meclislerde okunmasında mahzur yoktur. "Çünkü kalbi kaplayan her ne ise işitilen şeyden de o duyulur."⁷⁰

Gazâlî'nin tahrif edilen lafızlar arasında saydığı son lafız, 'hikmet'tir. 'Hakîm' (hikmet sahibi) ismi şaire, müneccime, hatta sokaklarda insanların avuçlarında kura atan kimselere bile ıtlak edilir olmuştur. Oysaki âyet ve

⁶⁸ Câsiye 45/23.

⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 43-44.

⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 44-46.

hadislerdeki anlamıyla 'hikmet', bu adlandırmalara aslâ izin vermemektedir.⁷¹

b. Dünya Uleması

Gazâlî, devrindeki ulemanın dünyaya aşırı derece meylettği kanaatinde. O, üç tip âlimden söz eder: 1. Kendiyle birlikte başkalarını da helak eden. 2. Bir yandan halk nezdinde yüksek bir mevki edinmek isterken, öte yandan dünyayı reddediyormuş gibi yaparak insanları âhirete çağıran, dolayısıyla kendini helak ederken başkalarını mutluluğa ulaştırır. 3. Halkı Hakk'a çağırırken samimi olan ve dünyayı gerçekten küçümseyen, dolayısıyla hem kendini hem başkalarını mutlu kılar.⁷² Düşünürümüz, bir de 'dünya uleması' diye nitelediği, ilim tahsilinde esas olarak dünya nimetlerinden yararlanmayı ve âhirete değil de dünyaya meyledenler nezdinde yüksek bir mevkie erişmeyi gaye edinen âlimlerden söz eder⁷³ ki, bu âlimlerin birinci ve ikinci tip âlime karşılık geldikleri anlaşılmaktadır. Ona göre dünya uleması din bakımından câhillerden daha aşağı bir mertebededir. Bunun da bir tek nedeni vardır, o da onların, ilimleriyle amel etmeyerek câhillerin cehalet günahından daha büyük bir günahı işlemiş olmalarıdır. Münafıkların, cehennemin en alt tabakasında cezalandırılacak olmalarının⁷⁴ nedeni de budur. Onlar da, kötü âlimler gibi kendilerinden haberdâr oldukları doğruları görmezlikten gelmişlerdir. Aynı şey Yahudiler için de geçerlidir. Hıristiyanların 'teslis' inançları gibi bir inançları olmamasına karşın Yahudiler, Hıristiyanlardan daha aşağı mertebelerde telakki edilmişlerdir. Çünkü onlar da, münafıklar gibi Hz. Peygamber'i tanıdıktan sonra inkâra sapmışlardır. Gazâlî'ye göre birçok âyet ve hadis, 'dünya bağluları'ndan (ebnâ'ü'd-dünyâ) olan âlimlerin câhillerden

⁷¹ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 48.

⁷² Gazâlî, *İhyâ* I, s. 60.

⁷³ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 71; Ancak Gazâlî'nin dünyaya mutlak olarak menfi bir mâna yüklediğini hâssaten belirtmemiz gerekmektedir. Onun şu sözü din/âhiret-dünya hakkındaki en temel görüşünü açıklayıcı niteliktedir: "Dünya âhiretin tarlasıdır; din ancak dünya ile tamam olur. Mülk ile din ikiz kardeşler. Din asıl, dünya bekçidir ve aslı olmayanın yıkılması, koruyucusu olmayanın ise zayıf olması mukadderdir." Gazâlî, *İhyâ* I, s. 26. Bu konuda ayrıca bk. Çağrı, Mustafa, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Teori ve Pratik)*, Ensar Neşr., İstanbul 2013, s. 269-273; Konu hakkında daha geniş bir inceleme için bk. Orman, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, s. 79-100; Ayrıca zühd ve tasavvuf terimleri ışığında sûfilerin dünyaya karşı tavırları hakkında bk. Afifi, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli v.dğr., İz Yay., İstanbul 2004, s. 97-103; Başta Gazâlî olmak üzere ilk dönem sûfilerinin zühd kavramına yaklaşımı için bk. Semih Ceyhan, "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzalî Yaklaşımı", *900. Vefat Yılında İmam Gazzalî: Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı (07-09 Ekim 2011: İstanbul)*, 457-471.

⁷⁴ Nisâ 4/145

daha aşağı değerinde insanlar olduklarını, dolayısıyla daha çetin bir azaba uğratılacaklarını haber vermektedir.⁷⁵

Gazâlî, sözünü ettiği üç âlim tipine uygun olarak, gerek yaşamında gerekse ilim tahsil ve taliminde âhireti esas alan zâhirî âlimleri dünya âlimlerinden özenle ayırır. Uhrevî endişesi yüksek zâhirî âlimler, zâhir ulemasını yerin ve mülkün ziynetine, bâtın ulemasını da gök ve melekûtun ziynetine benzetmişlerdir.⁷⁶ Gazâlî, bu âlimlere misal olarak ilk fakihleri gösterir. İlk fakihler, ilim tahsil ve taliminde yalnızca ilahî rızâyı gaye edinen ve bu yüzden hâl ve tavırlarında âhret âlimlerinin alâmetleri görünen kimselerdir. Onlar, bütün vakitlerini fıkha hasretmeyip kalp ilimleriyle de meşgul olmuş ve üstelik kendi kalplerini murakabe etmekten kaçınmamış kimselerdir. Onların kalp ilimlerine (ilm-i muâmeleye) dair tasnif ve tedrise girişmemeleri bizi yanıltmamalıdır. Nasıl ki bağımsız fakihler olmalarına rağmen birtakım sebepler, sahabeyi, fıkıh hakkında tasnif ve tedristen alıkoymuşsa ilk fakihler de bazı nedenlerden dolayı kalbî/bâtinî ilimlere dair tasnif ve tedristen uzak kalmışlardır. Gazâlî, 'İslâm fukahası' (fukahâü'l-İslâm) diye nitelediği bu âlimler hakkındaki düşüncelerini ortaya koymak sûretiyle maksadının, bir fıkıh-fukaha düşmanlığı olmadığını göstermek, hattâ dünyaperest fakihleri bir de İslâm fakihleri üzerinden tenkit etmek ister gibidir. Ona göre dünya âlimleri, bu vera' sahibi âlimlerin takipçileri değil, tam aksine amelleri ve sîretleri itibarıyla muhalifleri konumundadırlar. Gazâlî, 'İslâm fakihleri' olarak şu beş imamı zikreder: Ebû Hanife (ö. 150/767), Süfyânü's-Sevrî (161/778), İmam Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam Şâfi (ö. 204/820) ve İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855). Bu fakihlerin her biri, âbit, zâhit, âhret ilimlerini bilen (âlim), halkın maslahatlarını fıkheden (fakih) ve fikhî çabalarıyla ilahî rızâyı arayan kimselerdir. Devrindeki fakihler ise bu beş hasletten sadece bir tanesinde onları izlemektedirler ki, o da 'fıkıhın ayrıntılarına dalmak'tır. Çünkü diğer dört haslet, bu hasletin tersine yalnızca uhrevî kazanç sağlamaktadır. Fakat onlar, tek başına bu hasletle bile âhireti gaye edinebileceklerken ondan da feragat etmişlerdir. Hâl böyleyken kendilerini "ilk âlimler"e benzetmekten de geri durmamışlardır.⁷⁷

c. Mutabasbıs Ulema

Gazâlî, âlimlerin dünyevîleşmesini bir de onların devlet yöneticileri (selâtin) ile kurdukları ilişki üzerinden konu edinir. Bu, bize onun ulemaya olduğu gibi yöneticilere karşı da tenkitçi bir tavır takınmış olduğunu gösterir.

⁷⁵ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 73.

⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 30.

⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 33.

Gerçekten de onun, Hulefâ-yi Râşidîn'den sonraki halife ve yöneticileri ihtiramla andığını söylemek güçtür. Ona göre Hulefâ-yi Râşidîn, âlim/fakih olmalarına karşın fetva vermekten kaçınan ve kendilerini daha ziyade âhiret ilimlerine hasreden kimselerdir. Fakat onlardan sonra hilafet makamını, fetva ve hüküm verme yeterliliğinden yoksun kimseler işgal etmiştir. Bunlar, fıkihtaki ehliyetsizlikleri nedeniyle, yanlarında daima hazır bulunacak fıkıhçılar istihdam etmek istemişlerdir. Bu da Tabiîn'den olan âlimler ile onlar arasında çekişmeye yol açmıştır. Ne var ki yeni nesiller, Tabiîn'den olan âlimlerin tersine, fıkıh ilmine yöneticiler tarafından aranır (talep edilir) olmak gibi bir ümitle yönelir olmuşlardır. Bunu da kendilerini yöneticilere arz edip tanıtmaları, onlar tarafından verilecek görev ve ödüllere tamah etmeleri izlemiştir.⁷⁸

Neticede 'fakih', bir zamanlar yöneticiler tarafından 'talep edilen' kimselere denirken, artık –istisnaları bir yana– mal ve mevki 'talep eden' kimseler için kullanılır olmuştur. Yöneticilerin ilgisi, bir süre sonra akâit ile ilgili meselelere kayınca âlimler de kelâm ilmiyle meşgul olmaya ve yeni tartışma yöntemleri geliştirmeye koyulmuşlardır. Bu arada dini koruyup sünneti savunduklarını söylemeyi de ihmal etmemişlerdir. Daha sonra gelen yöneticiler ise şehirleri harabeye çevirecek derecede husumetlere yol açtığı için kelâmı mücadele kapısını kapatmışlar ve bilhassa Şafîlik ile Hanefîlik arasındaki ihtilaflara ilgi duymaya başlamışlardır. Bunu gören âlimler, kelâm ve diğer ilimleri bir kenara itip İmam Şâfi ve İmam Ebû Hanife arasındaki ihtilaflara yoğunlaşmışlar, İmam Mâlik, Süfyân-ı Sevri ve Ahmed b. Hanbel ve daha başka imamların içtihatlarıyla hiç ilgilenmemişlerdir. Gazâlî'nin, ulemanın bu istikametsiz tutumu hakkındaki kanaati, kesin ve nettir: "Eğer sultanlar ve toplumun ileri gelenleri, diğer imamların mezheplerine veya başka mezheplere meyletmiş olsalardı bu âlimler de onlara yönelecekler, fakat gayelerinin, Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu iddia etmekten de geri durmayacaklardı."⁷⁹

SONUÇ

Eğer biz, bir düşünürün herhangi bir konuda –mesela 'dinî ilim/ler' de– 'yeni' bir düşünce ortaya attığını işitsek ilk düşündüğümüz şey, bu fikrin, 'yaygın' düşünceye yönelik bir tenkidi de ihtiva ettiği olacaktır. Çünkü o, yaygın kanaati, 'eski/miş' veya 'yetersiz' telakki etmeseydi hiç kuşkusuz yeni bir fikir sunmaya da lüzum görmeyecekti.

⁷⁸ Gazâlî, *İhyâ* I, s. 52-53.

⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâ* I, s. 53.

Gazâlî'nin, *İhyâu ulûmî'd-dîn* isimli eserinin de esasen eleştirel bir eser olduğunu, muhtevasına muttali olmadan önce, daha ismini duyar duymaz tahmin edebiliriz. Eğer yazar, kitabının ismi üzerinden din ilimlerini (ulûmî'd-dîn) diriltmeyi (ihyâ) vaat ediyorsa bu, onun din ilimlerinin öldüğü veya ölmeye yüz tuttuğu yönünde bir kanaat taşıdığına daha en başta işaret ettiği anlamına gelir.

Eskiyen veya eskimek üzere olan, yeni şartlar karşısında yetersiz kalan ilimler, Gazâlî'nin tasnifine göre fıkıh ve kelâm gibi 'dünyevî maslahatlara ilişkin şer'î ilimler' olmayıp bilakis 'uhrevî maslahatlara ilişkin şer'î ilimler'dir. Diriltilmek istenen de esasında bu ilimlerdir. Bu ilimleri mükâşefe ilmi ve ona takaddüm eden muâmele ilmi, kısaca âhîret ilimleri teşkil eder.

Gazâlî'ye göre selef-i sâlihîn ve ilk mezhep imamları devrinde yaşayan bu ilimlerin ölümü, kendiliğinden olmamıştır. Bu büyük suç, sonraki asırlarda ortaya çıkan zâhirî âlimlere aittir. Onlar, iddialarının tam da aksine, önder saydıkları kimselerin yolundan ayrılıp dünyaya tapınircasına bağlandıkları için, bu ilimleri terk etmekle kalmayıp dinî açıdan hafife de almışlar ve hattâ zararlı addetmişlerdir. Gazâlî, işte bu yanlış kanaat ve tutuma karşı *İhyâ*'nın ilk bölümü olan *Kitâbü'l-'ilm*'de, açıkça ve doğrudan bir eleştirel tavır takınmakta tereddüt etmemiş gözükmektedir.

Önceki birçok sûfiden farklı olarak zâhirî ilimlerde ve ilmiye sınıfı içinde zirveye çıkmış bir âlim olması, Gazâlî'nin zâhir uleması için 'yeni' sayılabilecek birtakım önerilerle birlikte getirdiği eleştirilerini, hem daha çarpıcı hem daha derinlikli kılmıştır. Hâl böyle iken Gazâlî'nin ulema eleştirisi, ne yazık ki araştırmacılar tarafından yeterli ilgiyi görmemiştir. Bunun nedeni ise açıktır: Onun, din ilimlerini tecdit ve ihyâ teşebbüsü, ulema eleştirisini daima gölgelemiştir. Oysa onun tecdit ve ihyâ girişimini biraz eşelediğimizde altından ulema eleştirisi çıkacaktır. Makalemizde yapmaya çalıştığımız da tam olarak budur.

KAYNAKÇA

AFİFİ, Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli v.dğr., İstanbul: İz Yayınları, 2004.

BAKAR, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

BOWEN, H. – [C. E. Bosworth], "Nizâm al-mulk", *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), 8:69-73, Leiden, 1995.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, Aralık 2001.

CEYHAN, Semih, "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı", *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (07-09 Ekim 2011: İstanbul)* (2012): 457-471.

ÇAĞRICI, Mustafa, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Teori ve Pratik)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Munkız mine'd-dalâl (Mecmûatü resâil içinde)*, thk. İbrahim Emîn Muhammed, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.

_____, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 2 cilt, thk. Hamza b. Zahîr Hâfız, Medine, (h.) 1413.

_____, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, 4 cilt, Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005.

_____, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya v.dğr., İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

GRİFFEL, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer v.dğr., İstanbul: Klasik Yayınları, Şubat 2015.

HODGSON, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, 3 cilt, çev. Alp Eker v.dğr., İstanbul: İz Yayınları, 1993.

HÜCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, Kasım 2010.

İŞİTAN, İbrahim, "Dergâhlarda Zâhir-Bâtın Bilgi Dengesinin Sûfî Şahsiyet Gelişimine Katkısı ve Şeyh Şâbân-ı Velî (Ö. 976/1569) Örneği", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri"* (2016): 367-376.

_____, "Pir-i Sâni Seyyid Mustafa Çerkeşi Efendi'nin Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Dengesi", *Çankırı'nın Manevî Mimarları*, Çankırı (2017): 49-62.

İLHAN, Avni, "Bâtınıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5:190-194, Ankara: TDV Yayınları, 1992.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, Eylül 2014.

KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, Ekim 2009.

KUTLUER, İlhan, “Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13, sy: 3-4 [Gazzâlî Özel Sayısı] (2000): 255-263.

_____, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayınları, 2011.

MAKDİSİ, George, “Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi”, çev. Sami Erdem, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13-14-15 (1997): 263-294.

MENEKŞE, Ömer, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 3 (2005): 193-211.

ORMAN, Sabri, *Gazzâlî: Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

_____, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

ÖZAYDIN, Abdülkerim, “Hasan Sabbâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16:347-350, Ankara: TDV Yayınları, 1997.

_____, “Nizâmiye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:188-191, Ankara: TDV Yayınları, 2007.

RAHMAN, Fazlur, *İslam*. çev. Mehmed Dağ v.dğr., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ağustos 2016.

SEYYİD, Eymen Fuâd, “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12:228-237, Ankara: TDV Yayınları, 1995.

SÜBKÎ, Tâceddin, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 10 cilt, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964-76.

ŞEREFEDDİN, Mehmed, “Selçûkîler Devrinde Mazâhib”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy. 2, (Güz 2002): 265-276.

ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları, Ekim 2016.

VURAL, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Şubat 2011.

WATT, W. Montgomery, *Müslüman Aydın –Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma–*, çev. Hanifi Özcan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.