

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti  
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017  
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665  
inceleme araştırma dizisi: 241  
ISBN: 978-975-355-848-8  
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul  
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791  
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr  
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik  
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

*kapak resmi:*

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

*kapak: Medine Efe*

**Basıldığı yer:** Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi  
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

# Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni<sup>(\*)</sup>

## Umumî Bir Çerçeve

**B**u makale İslam düşüncesinin en etkili isimlerinden olan Gazzâlî'nin felsefî formasyonunu konu edinmektedir. İslâm felsefe geleneğini inşa edenlere karşı takındığı olumsuz tutum, Gazzâlî'yi biraz olsun tanıyanlarca herhalde malumdur ve bilginimiz "felâsife"ye yaptığı bütün atıflarda bu tutumunu güçlü biçimde hissettirmiştir. Ayrıca kendisi hiçbir eserinde kendi entelektüel kimliğini "feylesûf" olarak tanımlamış değildir. Buna rağmen gerek bazı klasik bilginler gerekse modern araştırmacılar tarafından felsefe geleneğiyle irtibatlandırılmış, hatta bir filozof olarak değerlendirilmiştir. Çünkü onun felsefeyle bir filozofun entelektüel çabalarından hiç de aşağı kalmayan bir yoğunlukta uğraşı olmuş ve bu çabalarıyla ortaya koyduğu birikim kendisini İslâm felsefesi tarihini okuyan ve yazarların asla göz ardı edemeyeceği bir şahsiyet haline getirmiştir. Aşağıda değinileceği üzere söz konusu birikim üzerinde yapılacak kabataslak bir inceleme bile Gazzâlî'nin temelde bir din bilgini olarak felsefeden aldığı etkileri fark ettirecektir. Hangi fikrî kimliğe sahip olursa olsun, filo-

(\*) Bu makalenin ilk neşri *İslâmî Araştırmalar* (Gazzâlî Özel Sayısı)'nda (C. 13, sy. 3-4, Ankara 2000, s.255-263) yer almıştır.

zofça yaklaşıma bir şekilde açık olmuş bir entelektüelin sırf bu yaklaşıma sahip olmasından ötürü bir felsefî fikirler ülkesinin vatandaşı sayılması elbette mümkündür. Bu yüzden onun bu ülkenin fikrî atmosferinde bir dönem soluk alıp verdiğini veya en azından bu fikrî dünyanın fikrî tecrübe ve birikimlerini paylaşma istidadında olduğunu kabul etmek felsefî fikirlerden aldığı etkileri izahta yararlı olacaktır. Bu satırların yazarı Gazzâlî'nin birçok eserine sinmiş ve bu eserlerle özümlenmiş olan bir felsefî etkinin varlığını bir kez daha vurgulamak istemekte ve bu durumu, Gazzâlî'nin şahsında sünnî metodolojinin, tabiatı itibariyle felsefî etkilere açık olduğunun bir göstergesi kabul etmektedir. Gazzâlî adının sünnî ilim geleneğini temel yaklaşım biçimi itibariyle temsil edici özelliği, hatta aynı adın sünnî gelenek adına temsil ettiği otorite bu kabulün mazere-ti olmaktadır. Dolayısıyla sünnî ilim geleneğinin bünyesi bu geleneği geliştirici, pekiştirici ve derinleştirici felsefî etkileri, hiç olmazsa Gazzâlî'nin süzgecinden geçebileni kadarıyla kabul istidadına sahip sayılmalıdır. Onun felsefeden ödünç aldıklarıyla din ilimleri geleneğine bulunduğu katkı ise tüm bir İslâm metodoloji tarihini ilgilendirmektedir. İslâm felsefesi tarihçisine gelince, o Gazzâlî'nin çalışmalarındaki felsefî değeri öncelikle onun bu geleneğe yönelttiği ciddî eleştiride görmek ister. Felsefeden aldığı etkiler ve/veya felsefe karşısında geliştirdiği tepkiler bir yana, salt İslâm'da felsefî düşüncenin gelişim yahut değişimi açısından bakıldığında Gazzâlî'nin yalnızca İslâm kelâm geleneğini değil, İslâm felsefesi geleneğini de metafizik ve epistemoloji açısından bir ölçüde yönlendirdiği belirtilmelidir. Bu yönlendirme öncelikle İslâm'ın Batı'sında İbn Tufeyl<sup>1</sup> ile Doğu'sunda da Sühreverdi el-Maktûl ile İshrâkî akımı etkisi altına almış görünmektedir. Nitekim bu iki İshrâkî filozofun, temelleri İbn Sînâ ile atılan ve sünnî dünyada Gazzâlî'nin bir Nûr metafiziği ve İshrâk epistemolojisi şeklinde po-

1 Gazzâlî'nin İbn Tufeyl üzerine etkisi için bk. İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl" md., TDV. *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XXI, 422.

pülarize ettiği fikirlerle irtibatları bilinmektedir.<sup>2</sup> Ayrıca onun çalışmalarının felsefî birikimle sünnî dünyanın daha derinlemesine temas kurmasını sağlayıcı bir etki doğurduğu da hatırlanmalıdır. Zira sünnî dünyada felsefe karşısında Gazzâlî'ye gelinceye kadar nispeten cılız kalan ilgi, bu düşünürün sünnî dünya adına felsefe geleneğiyle hesaplaşması yolunda ortaya koyduğu eserlerle göz ardı edilemeyecek bir çekim alanına kapılarak canlanmış ve bilindiği gibi Fahreddîn er-Râzî'nin eserlerinde kusursuz biçimde ifadesini bulan müteahhîrûn kelâmı şeklinde kendini yeniden üretmişti.

Gazzâlî'nin felsefî gelenekle temasının ardından aldığı etkileri nasıl yorumladığı, meşrulaştırdığı ve içselleştirdiği hususu onun felsefî serüveninin ortaya çıkardığı bir başka meseledir. Onun aldığı etkileri sünnî dünyada fark eden çok kimse olmuştur. Kendi döneminden itibaren Ebu'l-Velîd et-Turtuşî, Ebû Abdullah el-Mâzerî, Ebû Bekr ibnü'l-Arabî gibi din bilginleri onun felsefeyle meşguliyetini kınamışlar ve bu meşguliyetin onda olumsuz etkilenmelere açtığını, düşünürü filozofların belirli fikirlerini benimsemeye yönelttiğini ileri sürmüşlerdir. Daha sonra İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'ye aldığı felsefî etkiler bağlamında yönelttiği eleştiriler de bilinmektedir.<sup>3</sup> Ancak asıl önemli olan bizzat Gazzâlî'nin, aldığı bu etkileri anlamlandır-

2 S. H. Nasr, Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr*'ını İsrâkî doktrinin kaynakları arasında göstermektedir. Bk. Nasr, *Three Muslim Sages*, 2. bs., New York 1976, s.60; Hüseyin Ziyâî ise Gazzâlî ve Sühreverdî arasında amaç birliği görmese de *Miškâtü'l-envâr* ile Sühreverdî'nin başeseri *Hikmetü'l-İsrâk* arasındaki terminoloji benzerliğine dikkat çekmektedir. Bk. Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy*, nşr. S. H. Nasr & O. Leaman, London, New York 1996, I, 467.

3 Gazzâlî'ye bu bağlamda yöneltilen eleştiriler için bk. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton 1984, s. 98-102. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr* gibi eserlerinde gnostik felsefenin tevîl yöntemlerine başvurması ve *İhyâ dâhil* bazı eserlerinde felsefî fikirlerin etkisinde kalmasına müslümanların itibar ettiği din bilginlerini tanık getirmektedir. Din bilginlerinin (mesela Ebû Bekr ibnü'l-Arabî'nin) dediğine bakılırsa Gazzâlî filozofların derinliklerine dalmış, sonra çıkmak istemiş ancak başaramamıştır. Ve zaten Gazzâlî'yi hasta eden İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'sı olmuştur. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Riyad 1381-86, X, 551-552, XIII, 238.

ma tarzıdır. Düşünür felsefenin, entelektüel kişiliğini kendi rengine boyayan etkilerini üç yönden değerlendirmek istemiştir. Bunlardan ilki felsefe geleneğine özgü sayılan ve Gazzâlî'nin benimseme eğiliminde olduğu başarı ve birikimin, esasen bu geleneğe özgü olmadığı, onların bizzat İslâm bilginlerinin kendi gelenekleri içinde veya daha önceki nebevî (sufî) geleneğin bunları ortaya koyduğu şeklindedir. İkincisi felsefî birikimin ortaya koyduğu başarılarından benimsenebilir olanlarının, esasen dinle ilgili menfî veya müspet bir içeriğe sahip bulunmamasıdır. Üçüncüsü ise din ve akıl açısından benimsenmeyi hak eden başarıların İslâm ilim geleneğine muhtemel katkıları bakımından makul görünmesi, müslüman bir bilginin düşüncü biçimini yönlendiren aklî yapıya aykırı bulunmamasıdır.<sup>4</sup>

Her üç durumda da din ilimleri geleneğinin perspektifinden bir anlamlandırmaya gidildiğine göre Gazzâlî'yi felsefî araştırmalara iten faktörlerin tespiti kendiliğinden önem kazanmaktadır. Ayrıca düşünürümüzün felsefî serüvenini, ulaştığı sonuçlardan bağımsız olarak anlamlı kılacak bir ilgi zemini söz konusuysa ve bunlar yer yer onun şahsî tecrübelerini aşan yönelişlere sebebiyet vermiş ise Gazzâlî'nin felsefî birikim hakkındaki değerlendirmeleri tarihî bir sebep sonuç mantığının tahliline de konu olmuş demektir. Bilindiği gibi Gazzâlî felsefeye duyduğu ilgiyi, fikrî tabiatındaki mücerret bir hakikati arama eğilimine bağlamaktadır.<sup>5</sup> Etkisini erken yaşlarından itibaren göstermeye başlayan, araştırmacı, sorgulayıcı ve eleştireci bir mizaca sahip olduğunu vurgulayan düşünür, kendisine manevî veya entelektüel kriz diyebileceğimiz ağır bedeller ödeten hakikati arama çabasına karşılık olacak ve tatmin edici bir cevap teşkil edecek mümkün alternatifleri sıralarken, kelâmcılar, batınîler ve sufîler yanı sıra filozofları da saymaktadır. Buna göre felsefe Gazzâlî'nin hakikati arama süreci içinde kaçınılmaz

4 Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, *Mecmûatu Resâil el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Beyrut 1409/1988, s. 38-44; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Maurice Bucaille, (Mâcid Fahrî'nin girişiyile) 4. bs., Beyrut 1990, s.41-42, 45.

5 Gazzâlî, *el-Munkız.*, s. 24-25.

biçimde uğrayacağı istasyonlardan ikincisidir.<sup>6</sup> Demek ki İslâm dünyasında felsefi literatür yeterli yoğunluktaki bir entelektüel çabanın göz ardı edemeyeceği değerde bir birikim ortaya koymayı başarmış ve içindeki fırtınaları dindirmek üzere yola çıkmış kariyeri parlak bir sünnî bilginin, üzerinde derin araştırmalar yapmasını hak edecek bir mevcudiyete sahip olmuştur. Ve demek ki felsefe Gazzâlî'nin döneminde İslâm dünyasının ilmî ve fikrî geleceğinde rol oynayabilecek dört iddialı entelektüel gelenekten biridir. Ancak hakikati arama yolundaki şahsî bir teşebbüsün, Gazzâlî'nin kaleminde şekillenen mücerret ve dramatik anlatımı, onun filozofları eleştirisinin amacı hakkında zikrettikleriyle birlikte yeniden değerlendirilmelidir. Bilginimizin "tehâfüt" kelimesinin "yıkılış" ve "tutarsızlık" şeklindeki iki anlamını,<sup>7</sup> bunlardan birini dışarıda bırakmazsınız ve her ikisi birbirini bütünler şekilde kullandığını müşahade etmek, düşünürün eserinin unvanında kullandığı bu terimle filozoflara yönelttiği eleştirinin yalnızca yöntemini değil, amacını da vurgulamak istediğini açığa çıkaracaktır. Nitekim kendisi *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde yöntem olarak, ilk yetkinliği "tutarlılık" olması gereken bir felsefî sistemdeki -yani İslâm filozoflarının sistem ya da yöntemindeki- mantıksal tutarsızlığı ortaya koymak suretiyle bu sistemin aynı zamanda geçersiz olduğunu kanıtlama yolunu seçmiştir. Ancak eserin felsefî analiz teknikleri açısından bizzat felsefenin akademik geleneğine bir katkı sayılması gereken bu yönü,<sup>8</sup> onu anlam-

6 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 31, 34.

7 Klasik Arap lügatleri gerek kelimenin kökü olan "heft" gerekse bizzat "tehâfüt" için "parça parça dökülmek" (tesâkut kıt'a kıt'a) anlamını öne çıkarmaktadır. İbn Manzûr, *Lisâni'l-Ârab*, Beyrut ts, Dârü Sâdır, II, 104-105; Mübahat Türker, kelimenin sözlük ve terim anlamı üzerine önceki yorumları da değerlendiren uzun bir analiz yapmış, eserin adının "tutarlı bir düşünceye dayanmadan kurmuş oldukları fikir yapılarından dolayı filozofların veya onların fikirlerinin birbiri arkasından yıkılıp düşmesi" şeklinde teknik bir anlam içerdiğini ve bu anlamda ağırlık noktasını tutarsızlık kavramının teşkil ettiğini belirtmiştir. Bk. Türker, *Üç Tehâfüt Açısından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956, s. 8-11, dipnot 23.

8 İbn Teymiyye de Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki eleştirilerini filozofların "kendi mantıkî mizanları"na dayandırdığı fikrindedir. Bk. İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-âkl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Salim, Riyad 1399-1403, IV, 281.

landıran hakiki yönünü, yani amacını göz ardı etme lüksünü okuyucuya vermez. Özellikle vurgulanmayı hak etmekte olan bu amaç, İslâm dünyasında kendisini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi yetkin temsilcilerinin kaleminde ifade etmiş olan felsefe geleneğinin ilmî otoritesini yıkmaktır. Felsefî sistemin tutarsızlıklarını tespit ve ispat o sistemin çökmesi sonucunu getireceğinden Tehâfüt'teki yöntem ve amaç birbiriyle bütünleşmektedir. Söz konusu bütünlük Gazzâlî'nin filozoflara karşı tavrı açısından o kadar açık ortaya konmuştur ki bu eserin mukaddimelerini okuyan bir kimse, Gazzâlî'nin yazdıklarından meselenin herhangi bir hakikati arama ya da ortaya koyma meselesi değil, felsefe geleneğindeki batılı gösterme ve ispat etme meselesi olduğu düşüncesine kolaylıkla yönelir.<sup>9</sup> Bu durumu işaret ederken Gazzâlî'nin *el-Munkız* adlı entelektüel otobiyografisinin<sup>10</sup> okuyucuda bıraktığı izlenim ile *Tehâfüt*'ün mukaddimelerinde dile getirilen amaç arasında bir çelişki olduğunu ortaya koymak istiyor değiliz. Pekâlâ bir başkası, tıpkı Gazzâlî'nin bizzat dile getirdiği gibi, bütün olup bitenin, hakikati arama sürecinde felsefeyi inceleyen ve sonunda felsefeyle ilgili olumsuz yargılara ulaşan düşünürün daha sonra bunları kitaba dökmelerinden ibaret olduğunu söyleyebilir. Ancak itiraf etmeliyiz ki Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün mukaddimelerindeki sert üsluptan yansıyan psikolojisi, arayış içinde fakat aradığını bulamamış olan bir müslüman entelektüelin hayal kırıklığından çok, dinî ilkelerin korunması adına felsefenin ilmî otoritesini yıkmaya yönelik bir kararlılığı ifade etmektedir.

9 Yukarıdaki tespitler için *Tehâfüt*'ün dört mukaddimesi yeterli veriyi sunmaktadır. Bu mukaddimelerde "tehâfüt" (yıkılış, tutarsızlık), "tenâkuz" (çelişki), "red" (karşı çıkma) ve "ibtâl" (yanlışlama) terimlerinin sıkça kullanılması bile okuyucuyu bu tespitlere kolayca yönlendirmektedir. Gazzâlî, *Tehâfüt*., s.37-45.

10 *el-Munkız* bir entelektüel otobiyografi olmakla birlikte "apolojetik" bir özellik de taşımaktadır. Gazzâlî eserlerinin felsefî unsurlarla dolu olduğunu ileri sürüp bu yüzden kendisini suçlayan kimselere karşı gerekçeler ileri sürmektedir. Bk. *el-Munkız*., s.45.



## Serüveni Yönlendiren Konjonktür: Nizâmiye

Bu kararlılığın Gazzâlî'nin şahsını aşan, daha doğrusu onun şahsının da iştirak ettiği gayri şahsî bir konjonktürle de ilgisi vardır. Sözü edilecek konjonktürün düşünür açısından şekillendirici öğelerinden biri bütün siyasî, sosyo-kültürel ve fikrî yönleriyle Nizâmiye medreseleridir. Açıkçası Nizâmiye medreselerinin kendisi sosyo-kültürel bir proje olup, İslâm dünyasında sünnîliğin tesis ve takviyesi için ortaya konmuşlardır. Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün bir yandan Mutezile kelâmına diğer yandan Bâtınîlerin -siyasî hedefleri de olan- fikrî propagandalarına karşı sünnîliğin siyasî ve entelektüel bakımdan "ihyâ" sını sağlamak, bunun yanı sıra devletin sekreteryası ve hukuk alanında ihtiyaç duyduğu sünnî insan kaynaklarını tedarik etmek amacıyla tesis ettiği bu medreseler<sup>11</sup> benzerleri gibi aslında birer hukuk kolejiydi ve tedrisatın esasını fıkıh teşkil etmekteydi. Makdisî'nin tespitlerine göre Nizâmiye'de fıkıh dışında müderrislik kürsüsü yoktu; kelâm, genellikle sunulduğunun aksine ders müfredatında yer almıyordu; tefsir ilmi, hadis ilmi ve lisan ilimleri yardımcı dersler olarak fıkıh eğitimine bir hazırlık olarak öğretilmekteydi ve bu alanlarda ders vermek üzere müderrisler değil okutmanlar tayin edilirdi. Bu akademik yapıyı Bağdat Nizâmiye medresesinin vakıf senedi de açık şeklide ortaya koymaktadır. Nitekim Gazzâlî de bu medreseye fıkıh (Şâfi'î fikhî) müderrisi olarak atanmış ve kelâm değil, fıkıh dersleri vermiştir. Ancak Nizâmülmülk bu medreseler kuruluş aşamasındayken Horasan'da Eş'arîliğin yaygınlığını hesaba katarak Nişapur medresesine İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'yi atamış, böylece orada kelâmcılara mahsus akıl tavrın yerleşmesine ön ayak olmuştu. Buna mukabil Bağdat Nizâmiye medresesine yöredeki hadis ekolünün oradaki yaygın etkisini hesaba katarak Eş'arî kelâmının metodolojisine karşıt görüşleriyle tanınan Ebû İshâk eş-Şîrâzî'yi fıkıh müderrisi olarak atamış, böylece en azından başlangıçta Bağ-

11 H. Bowen [C. E. Bosworth], "Nizâm al-mulk" md, *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), Leiden 1954vd, VIII, 71.

dat Nizâmiyesi'nde hadis ekolüne mensup Şafî'ileri destekler görünmüştü. Ancak Makdisi'nin tespitlerine göre, o dönemde Şafî'î "usûlü'l-fıkh"ı, İmâm Şâfi'î'nin Risâle'sinde kastettiğinden öte çağrışımlara da sahipti ve pekâlâ Eş'arîlerce çok daha aklî bir hüviyete bürünmüş fıkıh usûlü anlamına gelebiliyordu. Makdisi'ye göre bu, Nizâmülmülk'ün aklî yöntemleri Bağdat medresesine el altından sokma girişimiyle ilgiliydi. Nitekim Bağdat Nizâmiyesi'nin vakıf senedinde hocaların yalnızca Şâfi'î fıkıh okutacaklarının belirtilmesiyle yetinilmemiş, Şâfi'î usûlü'l-fıkh okutacakları da özellikle ilave olunmuştur.<sup>12</sup> Demek ki Nizâmülmülk şartların imkân verdiği ölçüde Eş'arî kelâmını destekleyici bir tutum izlemişti. Daha önceki Tuğrul Bey döneminde Mutezilî eğilimleri olan vezir Kündürî'nin Eş'arîlere baskı uygulaması ardından Alparslan'ın Eş'arî-Şâfi'î taraftarı veziri Nizâmülmülk'ün Cüveynî'yi Nişapur medresesinde iş başına getirmesi onun esasen bir Eş'arî taraftarı olduğunu ve din ilimlerinde aklî yöntemlerin uygulanmasına destek verdiğini gösterir. Onun Eş'arî-Şâfi'î çizgisindeki bu tutumu, Nizâmiye medreselerinin tesisinde bir devlet adamı realizmiyle yerel şartlara göre davrandığını ve fakat rasyonel yönelişlerin bu medreselerde hayat bulmasını arzu ettiğini göstermektedir. Zira yukarıda değinildiği gibi, Mutezilî olsun, Eş'arî olsun kelâmın kendisine muhalif olan çok sayıda Şafî'î bilgin vardı ve onlar daha çok Ehl-i hadis perspektifine sahiptiler. Hattâ onlar kelâma karşı çıkma söz konusu olduğunda kendilerini Hanbelîler'e yakın hissetmekteydiler. Bizzat Şâfi'î'nin kelâm yöntemine karşı oluşu kendilerini Şafî'î olarak tanımlayan Eş'arîleri mevcut muhalefet karşısında zaman zaman güç durumunda bırakıyor olmalıydı ki, İbn Asâkir ünlü *Tebîîn* adlı eserinde hadis geleneği açısından, Sübkî de ünlü *Tabakât*'ında hadis ve fıkıh gelenekleri açısından Eş'arîliğin

12 George Makdisi, "Ash'arî and Ash'arites in Islamic Religious History [I]", *Studia Islamica*, XVII, 1962, 45; a.mlf., "The Non-Ash'arite Shafi'ism of Abû Hâmid al-Ghazzâlî", *Revue des Études Islamique*, Paris 1986, LIV, 240-241, 246-248; a.mlf., *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West*, Edinburgh 1990, s. 40-42.

meşruiyetini savundular<sup>13</sup> Nizâmiye medreselerinde Şâfi'îliğe mensubiyetten daha önemli şart asla Bâtınî bir arka plana sahip olmamaktı. Nitekim böyle olduğu daha sonra anlaşılan bir hoca işinden kovulmuştu. Bu medreselerin kendisini Eş'arî kelâmının çizgisine açtığı izlenimi vermesi dönemin Hanbelîlerini de çok öfkeliyordu. Onlar Eş'arî kelâm çizgisinin Nizâmiye medreseleri aracılığıyla devlet tarafından himaye görmesini ve kurumsallaştırılmak istenmesini hiç de serinkanlılıkla karşılamadılar. Nitekim bir keresinde ünlü Kuşeyrî'nin oğlu Ebû Nasr Abdurrahîm, Bağdat Nizâmiye medresesinde vaz ederken Hanbelîler'i tecişime düşmekle itham edince ortaklık karışmış, iki taraftan öldürülenler olmuş ve Nizâmülmülk olaya oğlu Fahrülmülk marifetiyle müdahale etmek zorunda kalmıştı.<sup>14</sup> Ancak Ebu'l-Ferec Abdurrahmân ibnü'l-Cevzî gibi gibi Hanbelî çizgiye yakın olmasına rağmen bu medresede hocalık yapmış üstatlar da vardı.<sup>15</sup> Ayrıca XI. yüzyılda Eş'arîlik ile tasavvuf arasında gelişmeye başlayan muayyen ilişkileri de işaret etmek, Gazzâlî'nin fikrî faaliyet gösterdiği ortamın Nizâmiye safhasındaki arka planını ortaya koymak bakımından önemlidir. Bu dönemin ünlü isimlerinden Ebû İshâk el-İsferâyinî (ö.418/1027) gibi Eş'arî bilginlerin sufi çevrelerle irtibatlı olduğu veyahut yukarıda oğlu vesilesiyle adı geçen Kuşeyrî (ö.465/1072) gibi ünlü sufi müelliflerin Eş'arî mezhebine bağlı oldukları da bilinmektedir.<sup>16</sup>

Gazzâlî söz konusu olduğunda Nizâmiye medreseleri bağlamında adı ilk zikredilmesi gereken İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir. Nizâmülmülk'ün kendisi için Nişapur Nizâmiye Medresesi'ni kurduğu belirtilen bu Eş'arî-Şâfi'î üstadı, Gazzâlî'nin aynı medresedeki hocasıdır. Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı

13 Makdisi, *Studia Islamica*, XVII, 46vd.

14 Ebu'l-Ferec ibnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, Haydarabad 1359, VIII, 305-306; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2. bs., Beyrut 1977, XII, 115, 117; ayrıca bk. Asad Talas, *La Madrasa Nizamiyya et son Histoire*, Paris 1939, s. 66.

15 Asad Talas, *A.g.e.*, s.70.

16 Richard Frank, "Al-Ghazâlî's Use of Avicenna's Philosophy", *Revue des Études Islamiques*, LV-LVII, Paris, 1987-1988, s.273-274.

fıkha dair eseri, Cüveynî henüz sağ iken yazılmıştır. Cüveynî'nin kelâm sahasında yaptığı *Kitâbü'ş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, bu eserin özeti mahiyetinde olan *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* adlı çalışmalar, Gazzâlî'nin filozofların fikirlerini reddetme çabasında, meselâ sebeplilik (zorunluluk) fikrinin reddinde ona yol göstermiştir. Bu durumda Cüveynî'nin filozofları kelâm bakımından eleştirme çabasında Gazzâlî'ye tekaddüm ettiği söylenmeli, ancak Gazzâlî'nin bu alanda hocasını geçtiği de belirtilmelidir.<sup>17</sup> Cüveynî'nin kelâm sahasıyla ilgili olarak telif ettiği son eseri *el-'Akîdetü'n-Nizâmiye*'sine verdiği ismin de düşündürdüğü gibi Nizâmülmülk'e ve onun Nizâmiye projesine nispet ettiği bu çalışmalar, Gazzâlî'nin din ilimleri geleneğini yeniden inşa çabasını bir ölçüde belirleyici olmuş, en azından Nizâmiye projesinden beklenenleri yüksek bir standartta gerçekleştirecek bir büyük düşünür ve bilginin ihtiyaç duyacağı yol haritası, Gazzâlî'nin eline ilk önce Cüveynî tarafından verilmiştir. Bu yol haritasında işaret edilen hedefler, zararlı cereyanların güçlü bir şekilde reddi yanı sıra din ilimlerinin, özellikle de kelâm ve fıkın sistematik bir metodolojiye kavuşturulmasıydı. Cüveynî *el-Kâfiye fi'l-cedel* adlı ünlü eserinde metodoloji meselelerine ağırlık vermiştir ve bu eserde cedel disiplini yalnızca başarılı bir tartışma tekniği olarak değil, doğruyu araştırma ve ilmî kesinliğe ulaşmanın mantıksal temellerini oluşturma sanatı olarak kavradığına dair işaretler vardır. Nitekim bu işaretlerden hareket eden bazı iddialara göre Cüveynî'nin cedel anlayışı "burhan mantığı"nı da kapsamaktadır.<sup>18</sup> Gazzâlî de daha sonra mantığın

17 Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1976, s. 11, 144; müellif eserinin sonuç bölümünde Cüveynî'nin Gazzâlî üzerindeki tesirini vurgularken, "Cüveynî'yi okuduktan sonra Gazzâlî'ye ait pek az şeyin orijinalliğini muhafaza ettiği görülecektir" ifadesini kullanmaktadır. Bk. *a.g.e.*, s.208

18 Bk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, *el-Kâfiye fi'l-cedel* neşri için giriş, Kahire 1399/1979, s. 52-53; Cüveynî'nin, Aristo mantığına birçok noktada muhalefet etmesine rağmen, özellikle el-Burhân adlı eserinde Aristo'dan çok etkilendiği, hatta onun ilk kez Aristo mantığı ile fıkın usûlünü mezc etme yolundaki teşebbüslerin hemen başında yer aldığı şeklindeki görüş için bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 89, 96,

sadece filozoflara ait bir başarı olmadığını vurgulamak üzere bu ve benzeri çalışmaların din ilimlerindeki “Medârikü'l-ukûl, Kitâbü'l-Cedel... vs.” gibi isimler altında<sup>19</sup> özgün mantık çalışmalarına tekabül ettiğini söyleyecektir.<sup>20</sup> Öte yandan Fâtımîlerin İsmailî Gnostisizm eğitimi ve felsefî ilimler öğretimine dayalı Dârü'l-hikme kurumuna sünnî bir alternatif olmak üzere tesis edilmiş bulunan Nizâmîye medreseleri, yetiştirmeyi umduğu kadrolardan Bâtınî inisiyatife karşı bir şeyler yapmalarını bekliyor olmalıydı. Nitekim Gazzâlî Bağdat'ta ders verdiği sıralarda Halife Mustazhibillâh'ın talebiyle *Fadâihu'l-Bâtıniyye* -veya *Kitâbü'l-Mustazhirî* - olarak anılan kitabıyla Bâtıniyye'ye karşı etkili bir reddiye yazmıştı. Eser bir masum imamın mutlak manevî otoritesi ve hermenötik yetkisini esas alan bu “Pisagorcucu” mezhebi, nebevî öğretiden sapmış otorite anlayışı ve aklî temelden yoksun ilim tasavvuru nedeniyle reddetmektedir. Ancak bizim düşüncemiz odur ki Gazzâlî'nin felsefe geleneğine karşı tavrını belirleyen faktörler arasında felsefenin Bâtınîlerin fikrî propagandasındaki manevra kabiliyetini artırıcı işlevini müşahade etmesi de yer almaktadır. Bu anlamda felsefenin ilmî otoritesini tahrip, Bâtınîlerin elindeki önemli bir silahın mekanizmasını tahrip anlamına geliyordu.<sup>21</sup>

## Din İlimlerinde Metodoloji Sorunu ve Mantık

Ancak bundan daha önemlisi Gazzâlî'nin kendi dönemindeki en iddialı fikrî gelenekler arasında saydığı felsefenin ilmî

109; ayrıca bk. Wael B. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, trc. Bilâl Aybakan, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.16-17, İstanbul 1998-1999, s. 198.

19 Bu terimleri Cüveynî de sıklıkla kullanmaktadır. Mesela Cüveynî'nin *Kitâbü'l-Burhân*'ında “medâriku'l-ukûl” terimi akıl yürütme yöntemleri anlamında kullanılmaktadır. Bk. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazim ed-Dîb, Devha 1399, I, 98, 111, 137.

20 Gazzâlî, *Tehâfüt.*, s.45.

21 Bâtınîlerin felsefe literatürüyle ilişkileri üzerinde Gazzâlî'nin atıfları için bk. *Fadâihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Kahire 1964, s. 19, 36, 40, 42, 46, 49, 109, ayrıca bk. el-Munkız., s.54-55.

otoritesini, kendini bir İslâm metafiziği olarak inşa etmeye çalış-  
 şan kelâm ilminin karşısındaki en önemli rakip olarak görme-  
 sidir. Nitekim Gazzâlî entelektüel hayatının son evresinde bile  
 bir din ilmi olan kelâm ilmini, filozofların ilimler sisteminde  
 metafizik için kullanılan “külli ilim” mesabesinde görmüş, onu  
 bir felsefî ilim olan metafiziğe mukabil bir nazarî İslâm metafiziği  
 ve ontolojisi olarak tanımlamıştır.<sup>22</sup> Esasen bu rekabet bir  
 kutuplaşma şeklinde başlangıçtan beri vardı; henüz Kindî dö-  
 neminde filozof kelâmı kendilerinin “burhânî” dedikleri bilgi-  
 de kesinlik sağlayıcı yöneme sahip olmamakla itham ediyor,  
 mutezilî kelâmcılarınca filozofu yabancı fikir otoritelerine aşırı  
 bağlılık ve dinî ilkelere sadâkatsizlikle suçluyordu.<sup>23</sup> Gazzâ-  
 lî dönemine gelindiğinde bu karşılıklı tavır alışı fikrî otorite  
 kavramı etrafındaki tartışma ve suçlamalarda bir değişiklik ol-  
 madı; değişen tek şey, mantıkî yöntemin din ilimleri bakımın-  
 dan öneminin din bilginlerince daha fazla fark edilir olmasıydı.  
 Artık geriye yapılacak iki iş kalıyordu: Bir taraftan felsefenin  
 bilginin kriteri olarak kullandığı mantığı din ilimlerinin temel  
 metodolojisi haline getirerek bu ilimleri yeniden inşa etmek,  
 diğer taraftan yalnızca dine aykırı görülmeyle kalmayan, aynı  
 zamanda dinin geleceği için ciddi bir tehdit olarak algılanan  
 felsefenin ilmî otoritesini yıkmak... Gazzâlî'nin Nizâmiye'nin  
 kuruluş amacına paralel düşen çalışma programının esasını bu  
 teşkil etmekteydi. Bu programın ilk maddesi Gazzâlî için ha-  
 yatının sonuna kadar önemini korudu ve *el-Mustasfâ* fıkıh ve  
 mantık alanında Bağdat Nizâmiye'sindeki çalışmalarının art-  
 tık billurlaşmış bir neticesi olarak Gazzâlî tarafından hayatı-  
 nın son döneminde kaleme alındı.<sup>24</sup> İkinci maddesi de Bağdat

22 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Meto-  
 dolojisi adıyla) trc. Yunus Apaydın, Kayseri 1994, I, 4.

23 Mahmut Kaya, Kindî ile Mutezile arasındaki metodolojik farklılığa işaret et-  
 mektedir. Bk. Kindî, *Felsefî Risâleler* tercümesi için önsöz, İstanbul 1994, s. XVII-  
 I-XIX; ayrıca bk. Alfred L. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics*, Albany 1974, s.33.

24 Gazzâlî, *İhyâ ve Cevâhiru'l-Kur'ân* gibi son dönem eserlerinden sonra kaleme  
 aldığı *el-Mustasfâ*'da bile din ilimlerinde metodoloji konusuna ilgisini sürdür-  
 müştür. Kendisi “medâriku'l-'ukûl” dediği mantığı, daha doğrusu mantıktaki  
 tanım ve kıyas teorisini yalnızca fıkıh usûlü ilminin değil, herhalde kelâm  
 da dâhil olmak üzere bütün nazarî ilimlerin metodolojisi olarak gördüğünü  
 belirtmektedir. Bk. *el-Mustasfâ* (trc.), I, 11.

Nizâmîye’inde ders verdiği dönemde mantığa dair *Mi’yârü’l-’ilm*’in tamamlayıcı bir parçasını teşkil ettiği *Makâsîd-Tehâfüt-İktisâd* üçlemesiyle<sup>25</sup> gerçekleştirilmeye çalışıldı. Gazzâlî felsefe terimiyle işaret olunan müstakîl ilmî geleneğin meşru bir otoriteye dayanmadığı şeklindeki inancını hayatının sonuna kadar muhafaza etmiştir. Ancak onun Bâtınıyye’yi mantık temeli üzerinde reddetme çalışmaları Bağdat Nizâmîyesi döneminden sonra da devam etti ve *el-Kıstâsü’l-müstakîm*’i, *İhyâ*’dan sonra bu fırkaya karşı yazdı. Ancak bu eserde mantık felsefi ilimler sisteminin bir parçası olarak değil, ilke ve örnekleri Kur’ân’da öğretilen bir din ilmi olarak kavranıyordu.<sup>26</sup>

## İlim Ahlâkı ve Zühd

Din ilimlerinde metodoloji sorununun mantıkla aşılması meselesi kadar ilimde gaye probleminin zühd ahlâkıyla aşılması gerektiği hususu da Gazzâlî’nin fikir hayatında yönlendirilmiştir.

- 25 Hourani bu üç kitabı bir ‘troloji’ olarak nitelemektedir. Onun Gazzâlî’nin eserlerindeki atıflara dayanarak yaptığı tespitlere göre Gazzâlî *Tehâfüt*’ü bir kelâm eseri olarak mütalaa etmiş ve *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*’ı, *Tehâfüt*’ü tamamlayan bir kelâm doktrin kitabı olarak kaleme almıştır. *Mi’yârü’l-’ilm* ise bu üçlemeye ilave olunmuş bir zeyildir. Bk. George Hourani, “A Revised Chronology of Ghazâlî’s Writings”, *Journal of the American Oriental Society*, New Haven 1984, CIV, 293-294; *Makâsîdu’l-felâsife*’nin ise İbn Sînâ’nın farsça kaleme aldığı *Dânişnâme-i ‘Alâî*’nin Arapça’ya bir tercümesi olduğu öteden beri ileri sürülmektedir. Bk. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 148; ayrıca bk. J. L. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ [1970-1989]*, Leuven 1992, s.17.
- 26 Düşünür, eserine bu adı “*Vezinü bi’l-kıstâsü’l-müstakîm*” [İsrâ 17/35] ayetinden hareketle vermiştir. Dolayısıyla “Doğru Ölçüt” terimi, kıyasın (mîzân) Kur’ân’daki karşılığı olmaktadır. Ancak Şeytan’ın isyankarca yaptığı kıyası hatırlatarak mantığı mahkum edici tavrı sergileyenlere karşılık Gazzâlî, mantığın temellerinin Kur’ân’da olduğu iddiasıyla bu disiplinle ilgili meşruiyet sorununu aşmaya çalışmaktadır. Nitekim düşünürüne göre kıyasın boş şekli de Kur’ân’da öğretilmiştir. Ayrıca “mîzân yolu” Allah’ın yoluna seçkinleri çağırma başvurulacak hikmet seviyesindeki yöntemdir. Avâm için güzel öğüt, tartışmaya meyyal olanlara da en uygun cedel yöntemi uygulanmalıdır. Nahl suresinin 125. ayetinden hareket eden bu yaklaşım daha sonra İbn Rüşd ve Fahreddîn Râzî tarafından tekrar edilecektir. Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-müstakîm*, nşr. Victor Chelhot, 2. bs, Beyrut 1983, s.41-43, 85-91. krş. İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, nşr. Muhammed Amâre, Kahire 1969, s.30-32, krş. Râzî, *Mefâtilu’l-gayb*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut ts, XX, 138-140.

dirici etkiler yapmıştır. Kendisi daha Bağdat'ta ders verdiği dönemin sonlarında ilim-amel bütünlüğünü vurgulayan *Mîzânü'l-'amel* adlı bir eser yazmıştır.<sup>27</sup> Bütün felsefi havasına rağmen bu eserin Gazzâlî için tasavvufî yönelişinin eşiğinde olduğu bir aşamayı temsil ettiği ileri sürülmüştür.<sup>28</sup> Bağdat'ta ders vermeyi terk etmesine sebep olan manevî kriz sürecinde Gazzâlî'nin kendisini ve bağlı bulunduğu ilmî muhiti ahlâk bakımından ciddî anlamda sorguladığı, daha doğrusu ilmî faaliyetinin mevcut biçimine uhrevî açıdan bir anlam veremediği, bu konuda ciddî tereddütler geçirdiği ve sonunda kariyerinin doruğunda ve dünyevî itibarın zirvesindeyken, her şeyi terk ederek yeni arayışlara girdiği bilinmektedir. Onun olayla ilgili olarak *el-Munkız*'da anlattıklarının bir kurgu olduğu, Bağdat'ta ders vermeyi gerektiren asıl sebebin ahiret korkusu değil, Bâtınî korkusu olduğu yahut meselenin Gazzâlî'nin zamanında desteklemediği Sultan Berkyaruk döneminde "persona non grata" (istenmeyen adam) durumuna düşme korkusuyla ilgili bulunduğu yazılmıştır. Gazzâlî Bağdat'ı terk ettikten sonra Kudüs ve Şam gibi Batınîler'in yoğun biçimde bulunduğu yerlere gitmiş ve Bâtınîler aleyhine yazmaya devam etmiştir. Ayrıca onun malını mülkünü dağıtmak ve ailesini terk etmek suretiyle hayatında çevresini şok edici, radikal bir değişiklik yapması için yeni siyasî şartların geçici olumsuzluğunu yeterli sebep saymak indirgeyici bir tutum olur. Bu arada Gazzâlî'nin daha önce içine girdiği şüphe krizini de hatırlamak gerek-

27 Bu eserin ana fikri saadete giden yolun ilim ve amelden geçtiği şeklindedir. Özellikle nefsin güçleri teorisinde İbn Sinâ'yı izlediği görülen düşünür, ünlü Çin ve Rum ressamı örneğini vererek, nefsin arındırılmasında tasavvufun öngördüğü yol ile felsefî ahlâk teorisi arasında mukayeselere giderek, doğru amelde bulunmanın amelî felsefeyi bilmekten önemli olduğunu, ancak sabit metafizik ilkelere dayalı olan ve Allah'ı bilmeyi amaç edinen ilmin amelden önce geldiğini savunmaktadır. Bu eserin bir başka felsefî yönü ahlâkın değişip değişmeyeceği, akıl-hevâ zıtlaşması, ahlâkın arındırılması (tehzibü'l-ahlâk), fazilet kavramı, mutluluk öğretisi, üzüntüden ve ölüm korkusundan kurtuluş çareleri... gibi meseleleri kendinden önceki felsefî ahlâk literatürüne dayanarak ele almış olmasıdır. Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*, nşr. Süleymân Selîm el-Bevvâb, Dimaşk, Beyrut 1407/1986, s.21, 30-33, 40, 44, 50vd.

28 Bk. George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", *JAOS*, CIV, 294.



tedir. İlmî kesinlik açısından dayandığı esasların aslında dayanaksız olduğu düşüncesi onu adeta bir septik konumuna getirmiş, bu şüphecilik, ruh ve giderek beden sağlığını bozacak raddeye varmıştı. Şu göz ardı edilmemelidir ki onu bu şüphelilikten kurtaran ve kendisine kesinlik fikrini iade eden şey, bilginimizin kalbine Allah'ın attığı bir nurdu. Gazzâlî'nin bu şüphecilik tecrübesinden çıkışı tasavvufî epistemolojinin "ilahî nur" denilen temel bir kavramıyla açıklanmaktaydı.<sup>29</sup> Öyle anlaşılıyor ki kendisi nazarî çalışmaların kendi varoluşsal kesinlik arayışı bakımından tatmin edici olmadığı, ulemanın dünyevî amaçlara yöneldiği bir ortamdan sıyrılmak istemiştir. Böylece gerek kendisiyle hesaplaşmak gerekse içinden çıktığı ilmî muhiti aslı başarısı açısından sorgulamak suretiyle hayatının bundan sonrası için verimli bir arınma ve özleştirme safhası başlatmak istemiş olmalıdır. *İhyâ ve el-Munkız*'da kendine ve bağlı bulunduğu ilim muhitine yönelttiği eleştirilerde bu durum yansımaktadır.<sup>30</sup> Gazzâlî çocukluğunda tanıştığı tasavvuf geleneğiyle artık hayatının en kritik sorularını cevaplandırmak üzere ilgilenecek ve sonunda bu gelenekte dile getirilen metafizik, epistemoloji ve ahlâk öğretisinin güvenilir esaslara dayandığı kanaatine varacaktır.

## Medrese ve Ötesi: İhyâ ulûmî'd-dîn

Gazzâlî, medrese geleneğinde okunan lisan, kıraat, zahirî tefsir, hadis gibi ilimleri kabuk ilimler, Kur'ân kıssaları, kelâm ve fıkıh ilimlerini de aşağı dereceden çekirdek ilimler olarak görmektedir. Nitekim bilginimiz *er-Risâletü'l-kudsîyye, el-İktisâd*

29 Mustafa Mahmoud Abu-Sway, "Al-Ghazâlî's 'Spiritual Crisis' Reconsidered", *Al-Shajarah*, Kuala Lumpur 1996, sy.1-2, I, 77-94; ayrıca bk. Mustafa Çağrıçı "Gazzâlî" md, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII, 492.

30 Gazzâlî'nin dönemindeki fıkıhçı ve kelâmcılara bu çerçevede yönelttiği eleştiriler için bk. *İhyâ ulûmî'd-dîn*, Kahire 1332, I, 21-24, ayrıca bk. *el-Munkız.*, s. 59; Gazzâlî daha sonra da bu tumumunu sürdürmüştür. Tekrar tedrise başlayıp başlamama konusunda tereddüt yaşarken bir durum muhasebesi yapmış ve adı alime çıkmış zaaf içindeki din bilginlerini de yaşanan olumsuz durumdan sorumlu tutmuştur. *el-Munkız.*, s.72,74.

*fi'l-i'tikâd, Tehâfütü'l-felâsife, Kitâbü'l-Mustazhirî* gibi eserlerini bir aşığı dereceden çekirdek ilim olan kelâm alanında yazdığını belirtmekte, *Mihakkü'n-nazar* ve *Mi'yâru'l-'ilm* adlı eserlerini de "hakikî burhan"ın yöntemini vermek bakımından kaleme aldığını sözlerine eklemektedir. Çekirdek ilimlerin yüksek tefekkür gerektiren seviyesini ise "maksat ilim" olan "Allah ve Ahiret Bilgisi" oluşturur ki aynı zamanda bu ilme götüren doğru yolun ve inisiyasyonun (tarîku's-sülûk) bilgisini de içerir. Gazzâlî bu yüksek bilgileri *İhyâ* külliyyatında ortaya koyduğunu vurgulamaktadır. Bu sıralamaya göre *İhyâ*'nın Gazzâlî'nin entelektüel hayatındaki teleolojik konumu ve değeri ortaya çıkmaktadır.<sup>31</sup> Onun eserlerinin kronolojik tasnifi genellikle Gazzâlî'nin hayatında dört yahut beş dönem olduğu kabulüne göre yapılmıştır. Mesela Hourani, 1) Cüveynî'nin vefatına tekaddüm eden bilinmeyen bir tarihten 488/1095'in sonunda Bağdat'ı terkettiği tarihe kadar uzanan ilk tedris ve telif dönemi, 2) Bağdat'ı terk ettiği tarihten 499/1106'da Nişapur'da tekrar ders vermeye başladığı tarihe kadar on bir yıl süren inziva dönemi, 3) Nişapur'da üç ya da dört yıl süren tedris dönemi 4) Tûs'ta vefatına (505/1111) kadar geçen ikinci inziva dönemi şeklinde dördü bir tasnif yapmaktadır.<sup>32</sup> Eserlerinin kronolojisi bakımından bu tasniflerin ayrıntılı biçimde yapılması uygun ve gereklidir. Ancak doğrudan doğruya Gazzâlî'nin fikrî grafiğindeki dönüm noktaları açısından başka bir belirlemeye gidilecek olursa onun hayatının Nizâmiye ilmî muhitinde öğrenim gördüğü ve öğretmenlik yaptığı safha ile medrese muhitini terkettiği safha şeklinde iki ana saf-

31 Bk. Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Beyrut 1411/1990, s.18-23; yukarıda da belirtildiği gibi Gazzâlî *Cevâhir*'den sonra telif ettiği ve mantığı İslâmîleştirme maksadıyla Kur'ân terminolojisi içinde yeniden ele aldığı *el-Kistâsu'l-mustakîm* adlı eserinde el-İktisâd adlı kelâma dair eserini "cedel ehli" için yazdığını belirtmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin gözünde kelâma dair olan eserler, seçkinler (havâs) ile sıradan insanlar (avâm) arasında kalmış, tereddütler içinde bocalayan, bu yüzden gerçek anlamda entelektüel sayılamayacak kesimler içindir. Bk. *el-Kistâsu'l-mustakîm*, s. 84-91.

32 Hourani, JAOS, CIV, 290-291; Maurice Bouyges'in beş dönemlik tasnifi için bk. Bekir Karlığa, "Gazzâlî ve Tehâfüt el-Felâsife", *Tehâfüt el-Felâsife* tercümesi için giriş, İstanbul 1981, s. XX-XXI.

haya ayrıldığı söylenebilir. Eğer daha sonra Nişapur Nizâmiye'sine ders vermek üzere yeniden döndüğü hatırlanacak ise, Gazzâlî'nin bu medreseye zoraki şekilde ve artık ilmî-felsefî serüvenini tamamlamış bir Gazzâlî olarak döndüğü, üstelik yalnızca sorumluluk fikrinin dayatmasıyla tekrar başladığı medrese hocalığının sadece üç yıl kadar sürdüğü de hatırlanmalıdır. Nizâmülmülk'ün Fâtımîler'in felsefe eğitimi verilen Dârü'l-hikme'lerine alternatif olarak ve Bâtınîliğe karşı Eş'arî-Şafî'î temelli birer sünnilik kalesi gibi düşündüğü, hocaları vasıtasıyla daha önce Büveyhîler zamanında teşvik edilen felsefe kültürüne mukabil kelâm kültürünün yaygınlaştırılmaya çalışıldığı bu müesseseler "Medreseli Gazzâlî" tavrının belirleyici ve yönlendirici zeminini oluşturmaktadır. Onun bu dönemde kaleme aldığı *el-Menhûl*'den, *Fadâih*'a, oradan *Tehâfüt*'e, *el-İktisâd*'a ve *Mi'yârü'l-'ilm*'e kadar kadar bütün eserler, "Medresevî Gazzâlî"nin Nizâmiye projesi çerçevesinde yahut böyle bir projenin kendi gelişim süreciyle uyum içinde kaleme aldığıdır. Gazzâlî'nin bu gelişime göz alıcı katkılarda bulunduğu öncelikle söylenmelidir. Mesela o daha önce bir türlü sistematik bir tarzda temellendirilememiş din ilimlerinde (kelâm ve fıkıh) metodoloji meselesini felsefeyle uğraşırken edindiği mantık birikimi ışığında esaslı bir çözüme kavuşturmayı denemiştir. Onun hayatındaki ikinci safha bütün bu medresevî yapıyı şahsî karakteriyle aşan manevî tecrübelerin sonucu olarak gelişmiştir. Her ne kadar ilim geleneğine bağlılık bakımından herhangi bir epistemolojik kopmadan söz edemsek de tasavvufî yönelişin ardından tefekkür dünyası şekillenen Gazzâlî, "Medreseli Gazzâlî"yi inkâr etmemekle birlikte artık daha çok "*İhyâ*"nın müellifi Gazzâlî"dir. İsterseniz, *İhyâ ulûm'd-dîn* Gazzâlî'nin din ilimleri projesinin yöneldiği teleolojik zirveyi temsil ediyor da diyebilirsiniz. Ormsby, Gazzâlî'nin Bağdat'ı terk etikten sonra kaleme aldığı eserlerin daha önceki eserlerinden "radikal biçimde farklı mahiyette" olduklarını vurgulamaktadır. Önceki eserleri fıkıh, kelâm ve dolaşısıyla felsefeye dair iken yeni dönemdeki çalışmaları doğru yolu henüz bulmuş birinin coşkusuyla *İhyâ ulûmu'd-dîn*

(Din İlimlerinin Canlandırılması) adındaki ansiklopedik bir eserde toplanmış, Gazzâlî tasavvufun şemsiyesi altında çağının kabul edilebilir bütün manevî öğretisi ve uygulamalarını bütünleştirmeye çalışmıştır. *İhyâ* bir feragat ve inziva döneminin ürünüdür. Ancak, Ormsby'ye göre bu kitap Gazzâlî'nin kendisini hicrî beşinci yüzyılın "müceddidi" olduğu gibi tutkulu bir ümidin de eseri sayılmalıdır.<sup>33</sup>

Gazzâlî'nin *İhyâ* projesi ilim ahlâkının zaafa uğradığı yahut ilimle güdülen hakiki amacın dünyevîleşmeyle yitip gittiği, bu durumun da din ilimleri geleneğini maksada uygunluk ve bu doğrultuda sağlanacak etkinlik açısından adeta bitkisel hayata mahkûm ettiği tespitinden hareket etmektedir. Din ilimlerinin bu krizden çıkması, geleneğin yeniden dinamizm kazanması için ilim zihniyetini diriltici bir solukla canlandırmak gerekmektedir. *İhyâ*'nın genel bir okumasından çıkan ana fikir, bu diriltici soluğun tasavvuf olduğudur. Bu yüzden *İhyâ* din ilimleriyle ilgili bahisleri içerir ama eserin temel perspektifi, ahlâk ve maneviyat öğretisiyle bu ilimleri canlandıracak olan ve ahlâk planında " 'ilmü'l-mu'âmele", ezoterik öğretisiyle planında da " 'ilmü'l-mükâşefe" (yahut " 'ilmü'l-bâtın") kısımlarına ayrılan ahiret yolu ilminin -yani tasavvufun- perspektifidir.<sup>34</sup>

Bu bağlamda onun *Mişkâtü'l-envâr* adlı eseri bütün bir ilmî ve ahlâkî faaliyetin dayanacağı irfanî metafiziği temellendirmek üzere kaleme alınmıştır. *Tehâfü't*'te tutarsız olduğu ve dinî ilkelere aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilen felsefî sudûr teorisine mukabil yine emanatî çizgiler taşıyan bir Nur metafiziği bu eserde sarıh biçimde ortaya konmaktadır. Bu metafizikte Gerçek Nur ve Gerçek Varlık Allah'tır. Âlemler bu Küllî Nûr'un zuhûr ve işrâkının bir eseri olup, kozmik varlığa bu şekilde varlık ve süreklilik kazandıran Allah'tır. Kozmik varlıkta bir nurlar hiyerarşisi söz konusudur. Bu hiyerarşide ul-

33 Eric L. Ormsby, "The Taste of Truth: The Structure of Experience in Al-Ghazâlî's *Al-Munqidh min al-Dalâl*", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, nşr. Wael B. Hallaq & Donald P. Little, Leiden 1991, s.138.

34 *İhyâ*, I, 19-20.

vîden süflîye yani yukarıdan aşağı doğru “nüzü’l” eden bir “işrâk” ve “feyezân” süreci vardır. Hiyerarşiyi oluşturan her varlık mertebesi bir üstünden varlık ışığını “iktibâs” etmekte ve bu kozmik hiyerarşide mertebeler yukarıya doğru yükselen (terakkî) bir düzene (terfîb, silsile) sahip bulunmaktadır.<sup>35</sup>

Şu var ki Gazzâlî’nin çizdiği fikrî grafiğin hiçbir döneminde İslâm felsefe geleneğini yeniden inşa ve ihya etmeye yönelik bir çaba gözlenmez. Gazzâlî’nin ilmî ve fikrî faaliyetlerinin odağında daima “din ilimleri” (ulûmü’l-dîn) olmuş, felsefe geleneğinin birikim ve başarıları onun için “din ilimleri” bağlamında önem taşımıştır. Bu faaliyetlerinin ilk etabını teşkil eden Bağdat Nizâmîye hocalığı esnasında da, Bağdat’ı terk edip, tasavvufî ilgilerle kendisini *İhyâ* projesine adanmış etapta da endişelerinin yöneldiği alan “din ilimleri”dir. Onun, felsefe geleneğinin İslâm dünyasındaki geleceği diye bir meselesi olmuş ise öncelikle “felâsife” otoritesinin sünnî dünyanın geleceği bakımından nasıl bir tehdit teşkil ettiği ve bu tehdide rağmen felsefenin başarılarından ilmî anlayış adına nasıl yararlanılacağı biçiminde olmuştur. Yazımızın başında da değindiğimiz üzere kendi entelektüel kimliğini hiçbir zaman filozof olarak tanımlamamış olması, hattâ bırakın filozof olarak anılmayı, felsefî geleneğe bir şekilde nispet edilmesini şiddetle reddetmesi bu yüzden son derece tabiidir. Filozoflar, tamamıyla dışlayıcı bir ifadeyle “onlar”dır ve bazıları din adına reddedilmemesi gereken felsefî ilimler bu alandaki tarihî

35 Bk. Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, nşr. Riyâz Mustafa Abdenlillâh, Beyrut 1407/1986, s. 66-69, 77-80, 90-92; Hava Lazarus-Yafeh, felsefî terminolojinin kullanıldığı eserlerin Gazzâlî’ye aidiyetinin kuşkulu olduğu şeklindeki çok tartışma götürür kriterine rağmen, düşünürün ortaya koyduğu Nur metafiziğinde yer alan Yeni-Platoncu ışık sembolizmini göz ardı edememekte, bu arada Gazzâlî’nin bu bağlamda kullandığı “Fâza” (feyezân etti) fiilinin sudûr (emanation) kavramını hatırlattığını ancak bundan Gazzâlî’nin sudûr teorisini kabul ettiği sonucunun çıkarılamayacağını belirtmektedir. Hava Lazarus Yafeh, *Studies in Al-Gazzali*, Jerusâlem 1975, s. 249-348. İbn Teymiyye ise *Mişkâtü’l-envâr* yazarının, başka eserlerinde karşı çıksa da bu ve benzeri eserlerinde “feyz” (sudûr/emanation) teorisini benimsediğini yazmaktaydı. Bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye*, nşr. Muhamed Reşâd Salim, Riyâd 1406/1986, II, 358.

birikimi oluşturmaları sebebiyle “onların ilimleri” dir (ulûmuhum), yani bir anlamda ötekidir.<sup>36</sup>

Ancak felsefenin bir ilimler sistemi olduğunun tamamıyla farkında olan Gazzâlî'nin bu sistemde yer alan mantık ve matematik ilimlerin (astronomi dâhil olmak üzere “riyaziyyât”) çekim alanına girdiği, fizik ilimlerden sayılan psikoloji ile amelî felsefenin bir disiplini olan ahlâk ilminin temel kavramlarından hayli etkilendiği bilinmektedir.<sup>37</sup> Metafizikte su-dûr kozmolojini reddeden ve bu sistemden yeniden formüle edip çıkardığı tartışmalı “üç mesele”de (mesâil selâs) filozofları tekfîr eden Gazzâlî'nin, *Mişkâtü'l-envâr*'da epistemolojik sonuçlarıyla birlikte ortaya koyduğu Nur metafiziği,<sup>38</sup> İhyâ'da savunduğu “varolan kâinattan daha mükemmeli mümkün değildir” şeklindeki teleolojik görüş<sup>39</sup> ve *Tehâfüt*'te reddedip *el-Maksadu'l-esnâ*'da ilahî kudret ve iradeye bağlı sayılmak şartıyla kabul ettiği kozmolojik determinizm fikri,<sup>40</sup> onun Eş'arî kelâmını aşma yolunda felsefî birikime, özellikle İbn Sînâ'ya neler borçlu olduğunu yeterince ortaya koymaktadır.<sup>41</sup>

36 Bk. Gazzâlî, *Tehâfüt.*, 40; ayrıca bk. *el-Munkız.*, s. 38.

37 Gazzâlî, *Tehâfüt.*, s. 41-42, 44-45; ayrıca bk. *el-Munkız*, s.38-41; Gazzâlî'nin felsefî ilimlerden “ilmü'l-ahlâk” modelini esas alması hususunda İhyâ'nun “Kitâbu Riyâzeti'n-nefs ve tehzîbi'l-ahlâk ve mu'âleceti emrâzi'l-kalb” bölümü de fikir vericidir. Bk. *İhyâ*, III, 48 vd.

38 Yeniden vurgulamak gerekirse, İbn Teymiyye'ye göre Gazzâlî bu eseri “filozofların kanunu”nu izleyerek yazmıştır. Bu konudaki bir mütalaa için bk. Mustafa Çağrıncı, “İbn Teymiyye'nin bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, IX[1995], s.120-121

39 Bu görüşün İbn Sînâ tarafından formüle edilişiyle ilgili olarak bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm - Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, 2.bs., İstanbul 1998, s. 155-160.

40 Gazzâlî *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ* adlı eserinde ilâhî isimlerden “el-Hakem”in anlamını evrensel determinizm terimleriyle açıklamaktadır. Bu konuda bk. Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 152-154.

41 Richard Frank, “Al-Ghazâlî's Use of Avicenna's Philosophy”, *Revue des Études Islamique*, Paris, LV-LII[1987-1989], s.271-285.

## Sonuç: Serüvenin Anlamı

Gazzâlî temelde bir din bilginidir ve hayatının sonuna kadar temel meselesi “din ilimleri” olmuştur. Felsefenin ilgi alanına girmesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Onun felsefeyle meşguliyeti kelâm geleneğinin amaçlarıyla tamamen uygunluk içinde ve Nizamiyye medreselerinin kuruluş amacına paralel biçimde gerçekleşmiş, ancak kendisine kadar gelen Eş’arî kelâmını aşması sonucunu doğurmuştur. Bir yandan felsefenin İbn Sînâ’nın efsanevî kişiliğinde kelâm geleneğini tehdit eden ilmî otoritesi, diğer yandan İhvân-ı Safâ’nın kişiliğinde bu otoritenin Bâtınîlerin fikrî propagandasına alet edilmek istenmesi Gazzâlî’yi “felâsife”yle radikal biçimde hesaplaşmaya sevk etmiştir. Ancak onun “kesinlik” fikri karşısındaki tutkusu ve “sistem” fikrine olan temayülü kısa süre içinde felsefede kendi ilmî amaçları için gerekli olanı fark etmesini sağlayacaktır. Onun felsefede ilk fark ettiği başarı mantıktır; daha sonra felsefenin aslında bir ilimler sistemi olduğunu görmüş ve felsefe eleştirisini bu iki noktadan hareketle yapmıştır. Bu eleştiri mantığın kurallarına göre yapılacaktır ve felsefî ilimler sistemi bütünüyle değil, kelâmcı metafiziği tehdit ettiği kadarıyla eleştirilecektir. Matematik ve bir ölçüde fizik ilimler bu eleştiride meşruiyet sınavından geçmiş görünmektedir. Ahlâk ve siyaset ise zaten filozofların nebevî-sûfî kaynaktan devşirdiği (!) tartışılması gerekmeyen doğrular içermektedir. Gazzâlî’nin meselesi din ilimleri olduğu için felsefî birikim içinde kelâmın ve fikhın metodolojik sorunlarının halline yarayacak olan mantık ile ilmî hayatının sonuna kadar ilgilenmiş, onu temel İslâm ilimleri şemasına dâhil etmek için elinden geleni yapmıştır. Mantıkî bakımdan yeni bir metodolojiyle donatılmış olan kelâm ilmi felsefedeki nazarî metafizik disiplininin mukabili olarak bu şemada yerini almalıdır. Bu durumda artık filozofların “burhân”a dayalı olmadığı gösterilmiş olan felsefî metafiziği geçersizdir. Saf metafizik ise gerek epistemoloji gerekse ontolojide “ilâhî ışık” kavramını eksene alan Nur Metafiziğidir. Gerek din bilginlerinin ahlâkî zaafa düşmesi gerekse din

ilimlerinin katmerlenmiş metodolojik sorunlarını göz önüne alan Gazzâlî'nin bir "Din İlimlerinin İhyâsı" projesini tasarlaması gayet tabiidir. *İhyâ* onun ilim anlayışının âdeta teleolojik ifadesidir. Düşünürün "kriz" değerlendirmesi ile "kritik"leri arasında elbette bir ilişki aranmalıdır. Ama onun bu "kriz"i din ilimleri adına aşma teşebbüsünün bir yönü mantığa diğer yönü tasavvufa bakan iki veçhesi bulunmaktadır. Kendisinin otoritelerini yıkmak üzere eleştirdiği filozoflara neler borçlu olduğu hususu ise Gazzâlî'ye İslâm felsefesi tarihi uzmanlığının penceresinden bakmayı gerektirmektedir. Sonuç olarak Gazzâlî'nin fikrî grafiği bir yönüyle Nizâmiye geleneğinin diğer yönüyle kendi özgün arayışlarının yönlendirdiği bir proje ortaya koymayı başarmıştır. Bu projenin üzerinde oturduğu üçlü sacayağı ise Gazzâlî'nin zihninde şöyle çatılmıştır: 1) Din ilimlerinde mantığı esas alan bir metodoloji, 2) Bu ilimleri amaca uygun bir dinamizme kavuşturacak tasavvuf ahlâkı, 3) Saf metafizik yönelişler için de epistemolojik ve ontolojik boyutları olan irfânî bir Nur metafiziği.