

Bedir Gazvesi'nin vuku bulduğu yer - Suudi Arabistan

ların ve mahsullerin yağmalanmasını, ağaçların kesilmesini, öldürülen düşman askerlerinin organlarının kesilmesini yasakladı. Esirlere temiz elbiseler giydirilmesi, kadınlarının doyurulup istirahatlerinin sağlanması prensiplerini getirdi. Anlaşmalara sadakat esasını koydu. Mûte Savaşı'nda olduğu gibi İslâm devleti temsilcisinin milletlerarası haklardan mahrum kılınarak haksız yere öldürülmesini ve Mekke'nin fethinden önce olduğu gibi barış şartlarının ihlâlini ve ihlâlde ısrar edilmesini savaş sebebi telakki etti. Kendisi başkalarının haklarına nasıl saygı gösteriyorsa onların da müslümanlara saygı göstermelerini istedi. Resûl-i Ekrem'in emriyle gerçekleştirilen gazve ve seriyyeler dünya harp tarihinin bilinen en az kan dökülen savaşlardır (Hamîdullah, s. 20-21; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, s. 347-348).

Hız. Peygamber'den sonra genel olarak kâfirlere karşı yapılan seferlere ve bu maksatla gerçekleştirilen askerî faaliyetlere **gazâ**, İslâm'ın ışığında mahrum kalmış ülkelere iman nurunu götürmek gayesiyle kâfirlerle savaşanlara da **gazi** denilmiştir. İ'lâ-yi kelimetullah için gazâ edenler, "De ki: Bize iki iyilikten -gazilik ve şehitlikten- başka bir şeyin gelmesini mi bekliyorsunuz?" (et-Tevbe 9/52) âyetini, "Ölürsem şehid, kalırsam gazi" şeklinde algılamışlardır (ayrıca bk. GAZÂ).

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bilhassa İran ve Bizans'la yapılan savaşlarda mücahidleri teşvik için Hız. Peygamber'in gazvelerini anlatma geleneği başlamış, giderek kurumlaşan bu gelenek Abbâsîler ve diğer müslüman devletlerde de devam etmiştir. Zamanla sadece Hız. Peygamber'in gazvelerini konu edinen eserler kaleme alınmış ve bunlara "me-gâzî adı verilmiştir (bk. MEGÂZÎ).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, "ğazve" md.; Buhârî, "Cihâd", 112, 156; Müslim, "Cihâd", 19, 20; Vâkudî, *el-Megâzî*, I, 2-8; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 15-30; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 5-165; Taberî, *Tarih* (Ebû'l-Fazl), IV, 288; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb* (Abdülhamîd), II, 289; Diyarbekrî, *Tarihü'l-Hamîs*, Beyrut, ts., I, 400; Tâhirü'lmevlevî, *Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri*, İstanbul 1974, II, 339-340; Hamîdullah, *Hız. Peygamberin Savaşları*, s. 20-21; Şiblî, en-Nu'mânî, *Siratün-Nabi* (*The Life of the Prophet*), Delhi 1983, II, 243-284; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Tarihü'd-devletü'l-'Arabîyye*, Rabat 1983, II, 105, 124; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), I, 322; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), II, 73-74; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Rahmet Peygamberi* (trc. Abdülkerim Özeydin), İstanbul 1992, s. 347-348; Abdülvehhâb Muhammed Ali el-Advânî, "el-Gazavâtü'n-nebeviyye, senevâtühe'l-hicriyye ve şühûruhe'l-kameriyye", *el-Mevrid*, IX, Bağdad 1980, s. 531-549; Şinasi Tekin, "Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine Düşünceler", *TT*, XIX/109 (1993), s. 9-17; "Gazât", *İA*, IV, 730; T. M. Johnstone, "Ghazw", *EI*² (İng.), II, 1055-1056.



HÜSEYİN ALGÜL

GAZVETÜ'L-USRE

(غزوة العسرة)

Hazırlık safhasında büyük güçlüklerle (usre) karşılaşıldığı için Tebük Gazvesi'ne verilen ad (bk. TEBÜK GAZVESİ).

GAZZÂL

(bk. VÂSİL b. ATÂ).

GAZZÂLÎ

(الغزالي)

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111)

Eş'arî kelâmcısı, Şâfiî fakihî, mutasavvıf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşünürü.

450 (1058) yılında İran'ın Horasan bölgesinde, yetiştiği âlimler ve devlet adamlarıyla tanınan Tûs'ta (bugünkü Meşhed) dünyaya geldi. 451'de (1059) doğduğu şekilde bir kayıt varsa da (İbn Hallikân, IV, 216) bu bilgi itimada şayan görülmemektedir. Hüccetü'l-İslâm, Zeynüddin gibi lakaplarla anılır. Künyesi Ebû Hâmid olmakla birlikte onun Hâmid adında bir oğlunun olup olmadığı bilinmemekte, eğer varsa küçük yaşta

ölmüş olabileceği düşünülmektedir. Ortaçağ Batı skolastiklerince Abuhamet ve Algazel diye tanınmaktaydı. Doğduğu kasabaya nisbetle Tûsî diye de anılmakla birlikte onun adını bile unutturacak derecede meşhur olan nisbesi Gazzâlî'dir (Gazzâlî). Yazılışları aynı olan bu iki nisbeden hangisinin doğru olduğu meselesi eski kaynaklarda ve yeni araştırmalarda tartışılmış, fakat kesin bir sonuca varılamamıştır. Zehebî'nin aktardığı bir anekdota göre (A'lâmü'n-nûbelâ, XIX, 343-344) bizzat kendisi, "İnsanlar beni çift 'z' ile (Gazzâlî diye) anıyorlar; halbuki ben Gazâle denilen bir köydenim" demiştir. Buna benzer bir açıklama, onun kızlarından birinin soyundan geldiği rivayet edilen Şeyh Necmeddin Muhammed'e de nisbet edilmiştir (Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr*, "ğzî" md.; Zebîdî, I, 18). İzzeddin İbnü'l-Esir, Safedî, Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî gibi tarihçiler Gazzâlî şeklindeki okuyuşu tercih ederler. Başta W. Montgomery Watt olmak üzere şarkiyatçıların çoğu ile bazı çağdaş müslüman araştırmacılar da bu imlâyı benimsemişlerdir. Buna karşılık eski tarih ve tabakat müelliflerinin büyük çoğunluğuna göre Ebû Hâmid, babasının mesleğine (gazzâl "yün eğirici, iplikçi") nisbetle Gazzâlî diye anılmıştır. Nitekim İbn Hallikân da Gazzâlî şeklindeki okuyuşu yaygın kullanıma aykırı görür; ayrıca bir kimseyi mesleğine nisbetle anmanın Hârizm ve Cürcân yörelerinde âdet olduğunu belirtir (*Vefeyât*, I, 98). Nevevî de bunun mâruf kullanım olduğunu ifade etmiştir. Bu bilgiyi aktaran Murtazâ ez-Zebîdî'nin bir alıntısına göre İbnü's-Sem'ânî, "Tûs halkına Gazâle köyünü sorduğumda onu tanımadılar" demiştir (*İthâfû's-sâde*, I, 18). Gerçekten bu isimde bir köyün varlığından sadece tartışma konusu olan nisbe dolayısıyla bahsedilmektedir. Zebîdî, bu nisbenin imlâsıyla ilgili tartışmaları özetledikten sonra İbnü'l-Esir'in tercih ettiği Gazzâlî şeklindeki okuyuşu (*el-Lübâb*, II, 379), son dönem tarih ve ensâb yazarları tarafından itimada şayan bulunan görüş olarak değerlendirir (*İthâfû's-sâde*, I, 18).

Fars asıllı olduğu sanılan Gazzâlî'nin ailesi hakkındaki bilgiler son derece azdır. Kendisiyle aynı künye ve nisbeyi taşıyan bir amcasının veya büyük amcasının, daha zayıf bir ihtimalle de dayısının bulunduğu bilinmektedir. Sonraları özellikle sûfî kimliğiyle büyük ün kazınacak olan Ahmed el-Gazzâlî adlı ken-

dinden küçük bir erkek kardeşi, birkaç da kızkardeşi vardır. Muhtemelen tasavvufa eğilimi bulunan babası Muhammed, bir yandan Tûs'taki iplikçi dükkânında el emeği ürününü satarak geçimini sağlar-ken bir yandan da aydın çevreyle ilişki kuruyor, katıldığı cami derslerinde bilgisini arttırıyor, hatta imkânı ölçüsünde ilim erbabına maddî destek sağlıyordu. Bu arada oğulları Muhammed ve Ahmed'in de iyi bir öğrenim görmelerini arzuluyordu. Onları dilediği gibi okutmaya ömrünün yetmeyeceğini anlayınca bir süfî dostundan oğullarının eğitimiyle ilgilenmesini rica etti. Gazzâlî muhtemelen okuma yazma, Kur'an-ı Kerim'in ezberlenmesi, dil bilgisi ve aritmetik gibi alanlarda dönemin geleneksel ilk öğrenimini bu baba dostunun desteğiyle görmüştür. Ayrıca gerek babasının gerekse yeni hâmisinin zühd ve tasavvufa eğilimli ruhî yapılarının daha çocukluk döneminde Gazzâlî'nin mânevî hayatını etkilediğini ve ileride teşekkül edecek olan tasavvufî kişiliği üzerinde müessir olduğunu düşünmek mümkündür. Gazzâlî ve kardeşinin pek varlıklı olmayan hâmleri, babalarının geride bıraktığı az miktardaki imkânı onların eğitimi için kullandı ve kendilerine daha fazla yardımcı olamayacağını belirterek bir medreseye girmelerini tavsiye etti.

İleri düzeydeki ilk öğrenime, 465'te (1073) Ahmed b. Muhammed er-Râzkânî (Râzekânî) adlı âlimden fıkıh dersleri alarak Tûs'ta başlayan Gazzâlî daha sonra Cürcân'a giderek burada İsmâîlî denilen bir zatın öğrencisi oldu. Tâceddin es-Sübkî, bunun İmam Ebû Nasr el-İsmâîlî olduğunu kaydediyorsa da gerek aynı müellif gerekse Abdülkerîm es-Sem'ânî, Ebû Nasr'ın Gazzâlî'nin doğumundan kırk beş yıl önce (405/1014) vefat ettiğini kaydetmişlerdir (*Tabakât*, VI, 195; *el-Ensâb*, I, 251-252). Sübkî'yi böyle bir hataya Zehebî'nin düşürmüş olabileceğini belirten Ferîd Cebr, Gazzâlî'nin bu hocasının 487'de (1094) vefat eden Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Mes'ade el-İsmâîlî olabileceğini ileri sürer (*MIDEO*, I [1954], 77, dipnot 2). Sem'ânî, Ebû Nasr'ın da dahil olduğu İsmâîlî ailesinin üyeleri arasında zikrettiği Ebû'l-Kâsım'ın 470'lerde (1078) vefat ettiğini belirtir ve onu bir hadisçi olarak anar (*el-Ensâb*, I, 252).

Es'ad el-Meyhenî adlı bir dostunun kendisinden naklen anlattığına göre Gazzâlî, beş yıl süren Cürcân'daki öğreniminden sonra bir katile içinde Tûs'a dönerken soyguncular tarafından yolları ke-

silir ve her şeyleri alınır. Gazzâlî eşkıyanın peşine düşer ve reislerinden hiç olmazsa ders notlarının (ta'lîka) geri verilmesini ister; Cürcân'a sırf o notlardaki bilgileri edinmek için gittiğini söyler. Eşkıya reisi, bilgileri hâfızasına yerleştirmek yerine kâğıtlarda bırakmasından dolayı onunla alay eder; notlarını da geri verir. Bu eleştiriyi Allah'ın bir ikazı sayan Gazzâlî üç yıl içinde notların tamamını ezberlediğini belirtir (Sübkî, IV, 103). Sem'ânî, aynı hâtırayı vezir Nizâmülmülk'ün de anlattığını kaydetmiştir (Sübkî, a.y.). Gazzâlî'nin ilk kalem denemesi sayılan (Bouyges, s. 7) bu notlar, her ne kadar Murtazâ ez-Zebîdî tarafından *et-Ta'lîka fî fûrû'î'l-mezheb* şeklinde kaydedilmişse de daha eski kaynaklarda sadece *Ta'lîka* diye anılmakta ve muhtevası hakkında bilgi verilmemektedir. Ancak Gazzâlî'nin Cürcân'daki hocasının İsmâîl b. Mes'ade olduğu ihtimali doğru kabul edilir, Sem'ânî'nin de bu zatın hadisle uğraştığı yolunda verdiği bilgi dikkate alınırsa Gazzâlî'nin yaygın görüşün aksine Cürcân'da sadece fıkıh tahsil etmediği, en azından fıkıhla birlikte hadis de okuduğu ve sonuç olarak onun Cürcân'dan döndükten sonra ezberlediği notların tamamının veya bir kısmının hadislerden oluştuğu düşünülebilir. Böylece Gazzâlî'nin öğrenim metoduna yöneltilen, esasen onun daha sonra ulaşacağı mütefekkir kişiliğiyle de bağdaşmayan ezbercilik ithamının (Zeki Mübarek, s. 33-34) gerekçesi de ortadan kalkmış olur. Montgomery Watt, bu dönemde Tûs ve Cürcân'da özellikle fıkıh ve hadis alanlarındaki eğitim düzeyinin hayli yüksek olabileceğini, Gazzâlî'nin de her iki şehirdeki öğrenimi sırasında daha ziyade bu alanlara yöneldiğini belirtir. Aynı araştırmacının kaydettiği bilgiye göre daha önce başlatılmış olan burs geleneğini Nizâmülmülk de devam ettiriyordu (*Müslüman Aydın*, s. 16-17). Gazzâlî, ilmi imkânlar yanında muhtemelen böyle bir maddî imkânı da kullanmak düşüncesiyle 473'te (1080) Tûslu bir grup gençle birlikte Nişâbur'a giderek buradaki Nizâmiye Medresesi'ne girdi ve dönemin en tanınmış kelâm âlimi olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin öğrencisi olma şansını elde etti.

Kaynakların ittifakla belirttiği gibi Gazzâlî'nin olağan üstü bir zekâ ve hâfızaya sahip olduğu dikkate alınırsa onun Nişâbur'a gitmeden önce geçirdiği en az on iki yıllık öğrenimi süresince başta fıkıh olmak üzere hadis, akaid, gramer gibi

geleneksel bilgi dallarında hayli yetişmiş olduğu kesinlikle söylenebilir. Nişâbur'da da bu alandaki öğrenimine devam etti. Ayrıca burada mantık ve çeşitli tartışma disiplinleriyle kelâm ilmi yanında felsefenin bazı konularında elemanter bilgiler edinmiş olmalıdır. Esasen en başta kelâmcılığıyla tanınan ve belki de ilk defa kendisini kelâma yönlendirmiş olan hocası Cüveynî'nin felsefeye âşinalığı vardı, hatta belli ölçüde felsefî bir nosyona da sahipti. Nitekim Şehristânî'nin kaydettiğine göre Cüveynî, insan için kudret ve istitâat tanınmamasının akıl ve tecrübe-ye aykırı olduğu şeklindeki düşüncesi yüzünden filozofların peşinden gitmekle suçlanmıştı (*el-Milel*, I, 98-99). Sübkî, Gazzâlî'nin Nişâbur'a gittikten sonra gayet sıkı geçen bir öğrenim süresince Şâfiî fıkıhı, hukuk ekolleri arasındaki tartışma teknikleri (hilâf), cedel, akaidle fıkıhın kaynakları ve mantık alanlarında parlak bir âlim olarak yetiştiğini belirttiğinden sonra ayrıca hikmet ve felsefe okuduğunu ve bütün bu disiplinlerde sağlam bir formasyon kazandığını ifade eder (*Tabakât*, IV, 103). "Gazzâlî derin bir denizdir" diyen hocası ona sempati duymakla birlikte söylendiğine göre için için onu kıskanmaktan da kendini alamamış (*a.e.*, IV, 103, 106). Gazzâlî'nin muarızlarından Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin anlattığına göre onun bu sırada yazdığı *el-Menhûl* adlı fıkıh kitabını inceleyen Cüveynî eseri çok beğendiğini, "Beni sağken mezara gömdün; ölümümü bekleyemez miydin!" şeklindeki sözleriyle ifade etmiştir (*el-Muntaẓam*, IX, 168-169). Çağdaşı Abdülgâfir el-Fârisî, "İslâm'ın ve müslümanların hücceti, din önderlerinin imamı, konuşma ve ifade kabiliyeti, mantık, zekâ ve tabiat itibariyle benzeri görülmemiş bir kişi" diye nitelediği Gazzâlî'nin bu dönemdeki öğrenimi sırasında kısa zamanda bütün arkadaşlarını geride bıraktığını, ayrıca öğretim faaliyetlerinde hocasına yardım ettiğini ve sonuçta eser telif edecek düzeye ulaştığını belirtir (Sübkî, IV, 107).

Gazzâlî'nin tasavvufî kişiliğinin oluşma döneminin başlangıcını tesbit bakımından önemli bir nokta da onun Nişâbur'daki öğrenimi sırasında, Kuşeyrî'nin öğrencilerinden olup Tûs ve Nişâbur süfîlerinin meşhurlarından biri haline gelen Ebû Ali el-Fârmedî'den öğrenim görmesidir. Bu sebeple Gazzâlî'yi tasavvufî pratiklere yönelten kişinin Fârmedî olduğu söylenir (*a.g.e.*, IV, 109). Kendisinin de, "Şeyh Ebû Ali el-Fârmedî'den

duydum" demesi (*el-Mağşadü'l-esnâ*, s. 120) bu zatla görüşüp ondan faydalandığını göstermektedir. Bununla birlikte onun bu dönemde tasavvufa duyduğu ilgi Fârmedî ile görüşmeleriyle sınırlı kalmış, Fârmedî'nin 477'de (1084) vefatı üzerine Gazzâlî kelâm ve felsefe gibi alanlarla meşgul olmayı sürdürmüştür.

Cüveynî'nin vefatı üzerine (478/1085) Nizâmülmülk'ün nerede olduğu bilinmeyen karargâhına gitmesi Gazzâlî'nin hayatında önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Onun bu makama gitmeye karar vermesinde, devletin imkânlarını ilim erbabına cömertçe sunan kültürlü vezirin himayesini kazanma, ilim ehlinin "nimetler içinde yüzdüğü" (Bündârî, s. 58) bu karargâhtaki geniş imkânlardan faydalanarak çalışmalarını rahat bir şekilde sürdürme düşüncesinin etkili olduğunda şüphe yoktur. Ayrıca Gazzâlî, Nizâmülmülk'ün himayesindeki seçkin âlimlerle tanışarak onlardan istifade etmeyi de düşünmüş olabilir. Gerçekten daha yirmi sekiz yaşında bulunmasına rağmen çağdaşı Abdülgâfir el-Fârisî'nin belirttiğine göre Nizâmülmülk tarafından saygıyla karşılanması (Sübkî, IV, 107) onun Gazzâlî'yi yakından takip ettiğini göstermektedir. Büyük bir devlet ve siyaset adamı olan Nizâmülmülk ilmini ve zekâsını keşfettiği Gazzâlî'yi, hem mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebini güçlendirme hem de -daha önemlisi- Sünnî yönetime karşı baş kaldıran ve İslâm dünyası için büyük tehlike teşkil eden bâtinî hareketini durdurma planı açısından uygun bir eleman olarak görmüş olabilir. Yine Abdülgâfir'in bildirdiğine göre vezirin karargâhı âlimlerin, din büyüklerinin ve edebiyatçıların buluşma yeri idi. Genç Gazzâlî böyle bir ortamda geçirdiği altı yıl içinde bu entellektüel çevreden, iyi yetiştirmiş ilim ve fikir ehlinin faydalanma, ayrıca yaptığı ilmi müzakere ve tartışmalarla başarısını ve ününü arttırma imkânı buldu. Böylece Gazzâlî, "Daha önce Horasan'ın imamı iken şimdi de Irak'ın imamı oldu" (a.g.e., IV, 107).

Cemâziyelevvel 484'te (Temmuz 1091) vezir tarafından Bağdat Nizâmiye Medresesi müderrisliğine tayin edilen Gazzâlî, buradaki çalışmaları sırasında dindarlığı ve faziletiyle tanınan Halife Muktedî-Biemrillâh'ın ilgi ve desteğine mazhar oldu (Abdülemîr el-Asem, s. 36, 37-38). Kaynaklarda, Gazzâlî'nin dört yıl süren Nizâmiye'deki müderrislik dönemi aynı zamanda onun kitap telifi bakımından en verimli devresi olarak gösterilir

(Sübkî, IV, 107). Ancak daha önce Nizâmülmülk'ün karargâhında geçirdiği altı yıl içinde de telif çalışmaları yapmış olmalıdır. Nitekim *Ta'likâ* ve *el-Menhûl* dışındaki en az yirmi beş eserini Nizâmiye Medresesi'nden ayrılmadan önce yazmış olup Maurice Bouyges'un tesbitine göre (*Essai de chronologie*, s. 10-40) aralarında *el-Basît*, *el-Vasît*, *el-Vecîz*, *el-Müntehal fî 'ilmi'l-cedel*, *Me'âhi-zü'l-hilâf*, *Şifâ'ü'l-ğalil*, *Mağâşidü'l-felâsife*, *Tehâfütü'l-felâsife*, *Mi'yârü'l-'ilm*, *Mihakkü'n-nażar*, *Mizânü'l-'amel*, *el-Müstazhirî* (*Fedâ'ihu'l-Batıniyye*), *el-İktisâd fi'l-'itikâd* gibi kitaplarının da bulunduğu bu eserlerin tamamını dört yılda telif etmiş olması uzak bir ihtimaldir. Ayrıca onun bu dönemde hocalık, felsefeye ve Bâtınlığa dair incelemeleri gibi daha başka ciddi meşguliyetleri de vardı.

el-Münkız'daki açıklamalarına göre (s. 16-17) Gazzâlî burada bir yandan, içlerinde tanınmış Hanbelî âlimlerinden Ebü'l-Vefâ İbn Akil ve Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin de bulunduğu (İbnü'l-Cevzî, IX, 168; İbn Kesîr, XII, 174) 300'e yakın öğrenciye ders veriyor ve tasnif faaliyetlerini sürdürüyor, öte yandan da felsefe üzerine incelemeler yapıyordu. Yaklaşık iki yıl süren bu incelemeler sayesinde, bizzat kendisinin de eleştirdiği öteki kelâmcılardan farklı olarak tenkit etmeyi düşündüğü Meşşâf-İşrâkî felsefeyi derinden kavrama imkânını elde etti. Ayrıca bir yıl süreyle de felsefe hakkında edindiği yeni bilgileri gözden geçirdi; yaptığı değerlendirmelerle filozofların doğru ve yanlış görüşlerini şüpheyne yer bırakmayacak şekilde tesbit etti. Ardından Bâtınlık incelemelerine koyuldu. Bu arada bazı kimseler, onun Bâtınlığın tenkidine girişmeden önce bu akımın düşünce ve ilkeleri hakkında bilgi vermesinin bir bakıma Bâtınîler'in işine yaradığını düşünerek Gazzâlî'nin bu yönünü eleştirdiler. Ancak Gazzâlî, bir düşünce ve inancı yeterince tanıyıp mahiyeti hakkında tarafsız bilgi vermeden onu eleştirmenin kendi ilim anlayışıyla bağdaşmadığı fikrinde olduğundan (*el-Münkız*, s. 33-34) yöneltilen bu tenkitleri dikkate almadı.

Gazzâlî *el-Münkız*'da, geniş çaplı inceleme ve araştırmasının dördüncü ve son halkası olarak tasavvufu zikreder. Ancak bu bilgiyi kronolojik olarak değerlendirmemek gerekir. Zira onun henüz çocukken himayesine verildiği baba dostu bir sûfî idi. Ayrıca kendisinin Tüs-

ta bulunduğu sırada gördüğü bir rüyayı "şeyhim" dediği Yûsuf en-Nessâc'a anlattığı ve onun yorumu üzerine tasavvuf hakkındaki kuşkularının ortadan kalktığını söylediği rivayet edilir (Zebîdî, I, 9). Öte yandan Ebü Ali el-Fârmedî ile ilişkisi de onun tasavvufa olan temayülünü geliştirmişti. Ancak tasavvuf alanındaki son çalışması diğerlerinden çok farklı olup hakikati arama kararının bir gereği olarak ilmi ve tenkitçi düzeyde yürütülen fikrî bir çalışmadır. Gazzâlî, muhtemelen daha önce Fârmedî vasiyetiyle Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si hakkında bilgi edinmiş ve belki de bu eseri okumuştur. Son tasavvuf çalışmasında bu eseri yeniden inceledi. Ayrıca Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-hukûkullâh*'i ve diğer eserleriyle Ebü Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb*'u, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü Bekir eş-Şiblî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi tasavvuf büyüklerinden intikal eden mirası da tetkik etti ve böylece elde edilmesi mümkün olan bütün bilgileri kazanarak önde gelen mutasavvıfların nazârî mahiyetteki görüş ve düşüncelerinin künhüne vâkıf oldu. Bu birikim sayesinde tasavvufun en gizli ve derin noktalarına ulaşmanın nazârî öğrenimle değil zevk ve hal ile, sıfatları değiştirmekle mümkün olacağı kanaatine ulaştı (*el-Münkız*, s. 44).

Gazzâlî'nin kelâm, felsefe, Bâtınlık ve tasavvuf hakkındaki son çalışmalarının kendisini ulaştırdığı sonuç, onun zihin ve ruh dünyasında kelimenin tam anlamıyla bir bunalıma yol açtı. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin "şöhreti ve saygınlığı neredeyse uluların, emîrlerin ve hilâfet merkezinin ününü bile geride bırakan" (Sübkî, IV, 107) bu büyük müderrisinin dışarıdan bakıldığında son derece başarılı ve mutlu görünen hayatı gerçekte gün geçtikçe için için büyüyen şüphelerle, fikrî bunalımlarla altüst oluyordu. Aslında *el-Münkız*'da belirttiğine göre (s. 2) şüphecilik onun tabiatında vardı. Nitekim geçengi arama iştiağının kendisinde daha gençlik dönemlerinden itibaren mevcut olduğunu belirtir. Muhtemelen ilmi başarı ve şöhretinin uzun müddet üzerini kapattığı bu şüphe temayülü dört yıllık müderrislik döneminin sonlarına doğru, temelden kavradığı tasavvufun kendisini derinden etkilemesiyle yeniden ve çok daha etkili bir şekilde ortaya çıkmıştır. Kendi ifadesine göre şüphesi sadece metafizik ve bilgi problemleriyle ilgili değildi; ayrıca ahlâkî bakımdan da kendini sorguluyor ve dünya alâkalarına boğulduğunu, faaliyetlerinin

en güzeli olan eğitim ve öğretim çalışmaları arasında bile hiç de önemli olmayan, âhiret yolu için faydası bulunmayan ilimlere yönelmiş olduğunu, öğretimdeki niyetinin tamamıyla Allah rızası olmadığını, makam ve şöhret arzusunun da bulunduğunu fark ediyordu (a.g.e., s. 46). Bu yüzden defalarca Bağdat'tan ayrılmaya niyetlendiyse de ününü ve mevkiini terketmeye razı olmayan nefsiyle altı ay mücadele etmek zorunda kaldı. 488 Rebebinde (Temmuz 1095) başlayan bu şüphe krizi giderek psikolojik depresyonlara hatta fizyolojik rahatsızlıklara yol açtı. Ders anlatmakta zorlanıyor, iştahsızlık ve hazımsızlık çekiyor, takattan düşüyordu. Tabipler, bir süre uyguladıkları ilaçlı tedavinin sonuç vermediğini görünce hastalığın psikolojik sebeplerden kaynaklandığını, tedavisinin de o yolla olması gerektiği kanaatine vardılar (a.g.e., s. 47).

Nihayet duası kabul edilerek gönlünün makam, mal, evlât ve dostlardan ayrılmaya rızâ göstermesi üzerine Bağdat'la olan bütün ilişkilerini kesmeye karar verdi. Ailesine yetecek miktardan fazla olan bütün malını muhtaçlara dağıttı. Aslında Şam (Suriye-Filistin) yöresine gitmek üzere hazırlık yaptığı halde, ayrılmasına rızâ göstermeyeceklerini düşündüğü halifenin ve diğer ileri gelen dostlarının gerçek niyetini öğrenmelerini istemediği için (a.g.e., s. 48) Mekke'ye gideceğini açıkladı. Medresedeki mevkiini kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'ye bırakarak 488 yılının Zilkade ayında (Kasım 1095) Bağdat'tan ayrıldı. Irak'ın dışında yaşayan müslümanlar bu olayın yönetimin bilgisi altında gerçekleştiğini tahmin ederken yönetime yakın olanlar da "ehl-i İslâm'a ve âlimler zümresine nazar değmiş olabileceğini" düşünüyordu (a.g.e., s. 48).

Son zamanlarda Gazzâlî'nin Bağdat'ı terketmesini kendisinin belirttiğinden başka sebeplere bağlayanlar da olmuştur. Bunlardan Duncan Black Macdonald'a göre Gazzâlî, o dönemde Selçuklu sultanı olan Berkjaruk'la arası iyi olmadığı için Bağdat'tan ayrılma gereğini duymuştur. Nitekim Berkjaruk'un saltanatı geliş ve ayrılış tarihleriyle Gazzâlî'nin Bağdat'tan ayrılış ve dönüş tarihleri birbirine oldukça yakındır; ayrıca Gazzâlî'nin, Berkjaruk'la rekabet halinde bulunan Tutuş'un temsilcisiyle bir süre temas kurduğuna dair bir bilgi bulunmaktadır. Ancak bu iddiayı, Gazzâlî'nin kendisi tarafından gösterilen sebebi asılsız kılacak bir değerle görmek mümkün de-

ğildir. Zira tarihler arasındaki yakınlık bir tesadüften ibaret olabilir. O dönemin siyasî şartları içinde değişik taraflarla görüşüp konuşmanın, büyük bir şöhret ve itibara sahip olan Gazzâlî ile Berkjaruk arasında ciddi bir husumete yol açması da uzak bir ihtimaldir. Ferîd Cebr'e göre ise Gazzâlî, Bâtînîler'in bir suikastına mâruz kalmaktan endişe ettiği için Bağdat'tan ayrılmıştır. Zira Gazzâlî, Bâtînîlik'teki imamın yanılmazlığı yerine Peygamber'in yanılmazlığı ilkesini savunmuş, bu şekilde iki asır önce Eş'arî'nin Mu'tezile'yi kendi metotlarıyla yıkmaya çalıştığı gibi Gazzâlî de Bâtînîler'e karşı aynı yöntemle mücadele etmiş ve böylece onların düşmanlığını kazanmıştır. Daha önce Mustafa Cevâd tarafından ileri sürülmüş olan bu iddiayı da (Mihricânî'l-Gazzâlî fi Dimaşk, s. 501) ciddiye almak mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber'i müslümanların imamı sayma anlayışı hem Gazzâlî'nin hem de bütün Ehl-i sünnet'in ortak inancıdır; ancak bu anlayış, İmamiyye'nin imam telakkisinde olduğunun aksine onu bilginin mutlak ve yanılmaz kaynağı sayma anlamına gelmez. Bâtînî terörü 1095'ten önce henüz yaygın bir tehlike teşkil etmediği halde Gazzâlî'nin tekrar meydana çıktığı 1105'te çok daha ciddi boyutlara ulaşmıştı. Nihayet Bağdat'tan ayrıldıktan sonra başka bir yol tutması mümkün olduğu halde özellikle tasavvufî hal ve şartlar içinde yaşamaya yönelmesi ve bunu on yıldan fazla sürdürmesi de bu ayrılışın esas itibarıyla el-Münkız'da belirttiği epistemolojik ve ahlâkî şüpheye dayandığını kanıtlamaktadır (Watt, Müslüman Aydın, s. 105-108; El [İng.], III, 146; Jabre, MIDEO, I [1954], s. 89 vd.; 90, dipnot 2). Bununla birlikte Mâcid Fahrî'nin de belirttiği gibi (İslâm Felsefesi Tarihi, s. 173), zamanın karışık durumu ve Nizâmülmülk'ün 1092 yılında İsmâîlî ajanlarca öldürülmesi, çok geçmeden de Sultan Melikşah'ın ölümü on da hayal kırıklığına yol açmış ve dolayısıyla Bağdat'ı terketme kararının kesinleşmesinde bir ölçüde rol oynamış olabilir. Ancak bu tür gelişmeleri, Gazzâlî'nin el-Münkız'daki açıklamalarında samimiyezsiz olduğu ve gerçeği sakladığı şeklinde yorumlamak mümkün değildir (Laoust, s. 105). Esasen inziva döneminde telif edilmiş olan İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn üzerine yapılacak dikkatli bir inceleme, onun yaşadığı krizin derinliklerinde ve Bağdat'ı terketme kararının temelinde, İslâm insanının ve toplumunun içine düştüğü dinî ve ahlâkî yozlaşmadan, bunun

bir sonucu olarak siyasî istikrarsızlık ve çalkantılardan duyulan huzursuzluk ve acıların, bu olumsuz gelişmelerin arkasındaki psikolojik, sosyal vb. sebepleri tesbit etme ve kendisinin sıkça kullandığı tabirle "tedavi yollarını gösterme", hatta -İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'in ismi, üslûbu ve muhtevası bütünüyle dikkate alındığında- topyekün bir ıslaha gitmek gerektiği düşüncesinin bulunduğunu gösterecektir.

el-Münkız'daki açıklamalarına göre Gazzâlî Bağdat'tan Şam'a gitti ve iki yıla yakın bir süre orada kaldı. Bu sırada Emeviyye Camii'ne çekilerek nefsinin terbiye etmek, ahlâkını güzelleştirmek ve kalbini arındırmak maksadıyla riyâzet ve mûcâhede ile meşgul oldu; Kudüs'e gitti ve bir süre de orada inziva hayatı yaşadı. İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'in bir bölümü olan er-Risâletü'l-kudsiyye adlı eserini de buranın insanları için yazdı (İhyâ', I, 104). Ardından hac farızasını yerine getirmek, Mekke ve Medine'nin bereketlerinden nasibini almak ve Resûlullah'ı ziyaret etmek düşüncesiyle Hicaz'a gitti. Daha sonra vatan hasreti ve çocuklarının daveti onu memleketine çekti.

Bu bilgilere rağmen, Gazzâlî'nin on bir yıl sürdüğünü (el-Münkız, s. 67) ve kendisine "saymakla bitirilemeyecek durumları" keşfetme imkânı verdiğini (a.e., s. 49) belirttiği bu halvet dönemi yeterince berrak değildir. Tarih ve tabakat kitaplarında hangi tarihlerde nerelerde bulunduğu konusunda farklı bilgiler yer almaktadır. Meselâ Sübkî 488 Zilkadesinde (Kasım 1095) hacca gittiğini, 489'da (1096) Dimaşk'a girdiğini, burada az bir süre kaldıktan sonra Kudüs'e geçip tekrar Dimaşk'a döndüğünü (Tabakât, IV, 104); Yâkut da önce hacca, ardından Şam'a gittiğini ve bir süre Kudüs'te kaldığını (Mu'cemü'l-büldân, IV, 49, 56); İbnü'l-Esir ise 488'de (1095) Şam'a gittiğini, Kudüs'ü ziyaret ettiğini, 489'da (1096) hac vecibesini yerine getirdikten sonra Bağdat'a, oradan da Horasan'a döndüğünü (el-Kâmil, X, 252) söyler. el-Münkız'daki açıklamalara daha yakın olan, ayrıca İbn Asâkir, Zehebî, İbn Kesîr gibi tarihçilerin de ana hatlarıyla kabul ettiği bu son bilgiye göre onun Kudüs ve Hicaz seyahatiyle Bağdat ve Horasan'a dönüşü iki yıla yakın bir süre içinde vuku bulmuş olmalıdır. Bu arada bazı eski kaynaklarda şüpheli bir ifadeyle, onun büyük saygı duyduğu Mağrib Sultânı Yûsuf b. Tâşfîn'i ziyaret etmek üzere çıktığı bir yolculuğunun, İskenderiye'ye var-

diğında (500/1106) sultanın ölüm haberini alması üzerine son bulduğu belirtilir. Louis Massignon ve Robert Chidiac, Gazzâlî'nin *er-Reddû'l-cemîl 'alâ şarihi'l-İncil* adlı eserinin metin tenkidinden çıkardıkları bazı kanıtlardan hareketle bu eseri Mısır'da yazdığını ileri sürerek onun İskenderiye seyahatini doğrulamışlardır. Montgomery Watt da Gazzâlî'nin Mekte'ye giderken veya dönerken böyle bir seyahat yapmış olabileceğini belirtir (*Müslüman Aydın*, s. 110). Buna karşılık Ferîd Cebr bu tür rivayetleri, Gazzâlî'nin şahsiyeti etrafından üretilmiş mistik literatürün bir parçası olarak değerlendiren (*MIDEO*, I [1954], 97, dipnot I; Bouyges, s. 125-126). Aynı araştırmacı, başlıca kaynaklardaki bilgileri kısaca verdikten sonra şu sonuca varmaktadır: Gazzâlî, 488 yılının (1095) son bir veya iki ayı ile 489 (1096) yılını ve 490'ın (1097) ilk birkaç ayını Suriye-Filistin'de (Şam) geçirdi. Kendisinin "yaklaşık iki yıl" dediği bu süre olmalıdır. Daha sonra Hicaz'a gitti; ardından Bağdat'a döndü. Nitekim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî Cemâziyelâhir 490'da (Mayıs-Haziran 1097) onunla burada karşılaştı (Ferîd Cebr bu buluşma tarihini, muhtemelen bir tarih çevirme hatası sebebiyle Cemâziyelâhir/Şubat 1098, bir başka yerde de Şubat 1097 şeklinde göstermiş olup doğrusu Cemâziyelâhir 490/Mayıs-Haziran 1097'dir; bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 30). Bundan sonra muhtemelen, Kudüs'ün Haçlılar tarafından işgal edildiği tarih olan 492 Şâbanının sonlarından (Temmuz 1099) veya Antakya'nın işgal edildiği tarih olan 491 yılı Cemâziyelâhirinden (Mayıs 1098) önce Horasan'da bulundu ve bu yöredeki çeşitli şehirleri dolaştı (*MIDEO*, I [1954], 92, 94-97).

Gazzâlî'nin, inzivâya çekildiği yıllarda vuku bulan ve bilhassa Kudüs'ün işgaliyle bütün İslâm dünyasını derin üzüntüye boğan Haçlı saldırıları karşısında sessiz kalması, halifenin isteği üzerine önde gelen âlimler halkı işgalcilere karşı direnişe çağırırken onun hiçbir eserinde bu gelişmelerden tek bir kelimeyle bile söz etmemesi araştırmacılarca hayretle karşılanmış; Zeki Mübârek gibi bazı yazarlar bu durumu Gazzâlî'nin içe dönük mizacına bağlamışlar ve onu müslümanların çektiği acılara ilgisiz kalmakla suçlamışlardır (Zeki Mübârek, s. 27-28; Abdülmîr el-A'sem, s. 47-48). Buna karşılık Ferîd Cebr, Gazzâlî gibi "zeynüddin" diye tanınan bir âlimin Suriye, Filistin, Irak veya Mısır'da bulunduğu halde müslü-

manların uğradığı bu felâket karşısında sessiz kalmasının düşünümeyeceğini ileri sürerek bu sessizliğin ancak o sıralarda Gazzâlî'nin Horasan'da bulunmasıyla açıklanabileceğini belirtir (*MIDEO*, I [1954], 97-100). Nitekim aynı dönemde ülkenin mâruz kaldığı iç ve dış tehditler, başta vezir Fahrülmülk'ün öldürülmesine kadar varan Bâtınî fitne ve terör olmak üzere son derece ağır siyasî ve içtimâî meseleler, Selçuklu devlet adamları gibi Gazzâlî'yi de Horasan'dan uzaklarda cereyan eden Haçlı işgalleriyle ilgilenmekten alıkoyacak kadar meşgul etmiştir. *el-Münkız*'daki bir bölüm (s. 41-42), Gazzâlî'nin bu dönemde daha ziyade Bâtınîlik'le ilgilendiğini göstermektedir. Burada verdiği bilgiye göre Gazzâlî söz konusu cereyanı tenkit etmek için ilk olarak *el-Müstazhiri*'yi kaleme almıştı. İkinci olarak Bağdat'ta (muhtemelen inziva döneminde, bk. Bouyges, s. 32) *Hüccetü'l-hakk*'ı, üçüncü olarak Hemedan'da *Mufaşşilü'l-hilâl*'ı, dördüncü olarak Tûs'ta *ed-Dür*'ü, beşinci olarak da *el-Kıstâsü'l-musta'kim*'i yazmıştır. Bu arada yine Hemedan'da Bâtınîler tarafından "dört mesele" hakkında sorulan sorulara cevap mahiyetinde yazılar yazdığı bildirilmektedir (a.g.e., s. 45-46). Bütün bunlar, Kudüs'ün işgali sırasında Gazzâlî'nin Horasan'ın çeşitli şehirlerinde bulunduğunu, yukarıdaki suçlamanın aksine bu şehirlerde yazdığı ve birkaç yılını almış olması gereken eserlerle ülkenin ve toplumun meselelerini aşma çabalarına katkıda bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

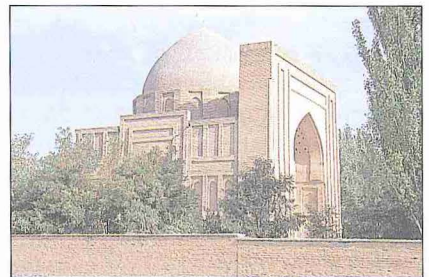
Gazzâlî'nin inzivâ döneminde yaptığı telif çalışmaları hakkında daha geniş bilgi bulunmaktadır. Baş eseri olan *İhyâ'ü 'ulûmü'd-dîn*'i bu dönemde yazmıştır. Yukarıda anılan Bâtınîlik'le ilgili eserler yanında *el-Ma'şadü'l-esnâ fî şerhi es-mâ'illâhi'l-hüsnâ*, *Bidâyetü'l-hidâye*, *el-Vecîz*, *Cevâhirü'l-Kur'an*, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, *el-Ma'adnün bih'alâ gayri ehlih*, *el-Ma'adnünü's-sağir*, *Fayşalü't-tefrika*, *el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl* (*Kânûnü't-te'vîl*, s. 95, 111), *Kimyâ-yı Sa'âdet*, *Eyyühe'l-veled* de bu dönemde kaleme aldığı eserlerdendir.

Gazzâlî Zilkade 499'da (Temmuz 1106) Nişâbur'a döndü ve buradaki Nizâmiye Medresesi'nde tekrar öğretim görevine başladı. Kendisi, "O zaman mevki kazandırıran ilmi öğretiyordum...; şimdi ise mevki terkettiren ilme çağırıyorum" şeklindeki ifadesinden bu ikinci hocalık döneminde yazdığı anlaşılan *el-Münkız*'-

da (s. 65-68), İslâm ümmetinin mânevî hastalıklara müptelâ olduğu ve helâke doğru gittiği bir dönemde uzlete devam etmesinin doğru olup olmadığı hususunda nefis muhasebesi yaptığını, ancak içtimâî ve siyasî şartların "halkı hakka davet etmeye" elverişli olmadığı kanaatine vararak gözden irak yaşamaya devam etmek isterken sultanın ısrarlı daveti üzerine onu reddetmenin nezaketsizlik olacağını düşünerek "kalp ve müşâhede erbabından bir grup zevat ile de istişare edip" uzleti terketme ve zâviyeden çıkma yönünde görüş birliğine vardıkdan sonra yeniden ilim öğretmeye koyulduğunu belirtir. Çağdaşı Abdülgâfir, Gazzâlî'yi Nişâbur Nizâmiye Medresesi'ne dönmeye ikna eden sultanın, dönemin Selçuklu hükümdarı Sencer'in veziri ve Nizâmülmülk'ün oğlu Fahrülmülk olduğunu bildirir (Sübkî, IV, 107). M. Watt'ın, İslâm toplumunun her asrın başında bir müceddide sahip olacağını bildiren bir hadisin de Gazzâlî'nin V. (XI.) asrın son yılında vuku bulan bu dönüşüne tesir edebileceği şeklindeki kanaati mâkul görülebilir. Nitekim Gazzâlî *el-Münkız*'da bu hadise atıfta bulunmaktadır (s. 67).

Gazzâlî'nin bu ikinci öğretim döneminin birincisi kadar zevkli ve hareketli geçmediği anlaşılmaktadır. Nitekim yeni bir sükûnet hayatının özlemini duyarak muhtemelen sağlığının da hocalık faaliyetlerini zorlaştıracak ölçüde bozulmaya yüz tutması sebebiyle (Watt, *Müslüman Aydın*, s. 111), üç yılı aşkın bir süreden beri ifa ettiği resmî görevini bir defa daha bırakıp Tûs'a döndü (503/1109). Bu arada telif çalışmalarını da devam ettirmiş olup *Gâyetü'l-ğavr*, *el-Mustaşâ min 'ilmi'l-usûl*, *el-İmlâ' 'alâ işkâlâtü'l-İhyâ'*, *ed-Dürretü'l-fâhire*, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelem*, *Minhâcü'l-'âbidin* gibi eserler bu yılların ürünüdür. Tûs'a döndükten sonra evinin ya-

Gazzâlî'nin türbesi - Tûs / İran



nına fukaha için bir medrese, sûfiyye için de bir hankah yaptıran Gazzâlî ömrünün son demlerini ders okutmak, gönül ehlinin sohbetlerine katılmak ve eser yazmakla geçirdi (Sübkî, IV, 105, 109). Ayrıca o zamana kadar yeterince birikim sahibi olmadığını belirttiği (*Ġānūnū't-te'vīl*, s. 246) hadis ilmiyle de meşgul olan Gazzâlî 14 Cemâziyelâhîr 505 (18 Aralık 1111) tarihinde vefat etti. Tûs'ta ünlü şair Firdevsî'nin mezarının yakınına defnedildi. Günümüzde burada bulunan yapı halk arasında Hârûniyye adıyla anılmakta ve bunun bahçesinde yer alan bir kabir Gazzâlî'nin mezarı olarak gösterilmektedir. Ancak bütün çini ve alçı tezeyyatı harap olmakla birlikte tuğla'dan âbidevî bir eser halinde ayakta duran yapının Yâkût el-Hamevî ve İbn Battûta gibi müelliflerce ziyaret edilen Gazzâlî'nin türbesi olması kuvvetle muhtemeldir. Yapının Sultan Sencer'in Merv'deki türbesiyle aynı planda olması ve Selçuklu mimari özelliklerini taşıması da bunu desteklemektedir.

Felsefesi. 1. Şüpheliği ve Bilgi Felsefesi. Gazzâlî ile ilgili eski ve yeni hemen bütün kaynaklar ve araştırmalar onun fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyaset, ahlâk gibi dinî ve aklî ilimlerde söz sahibi, İslâm bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir âlim ve düşünür olduğu hususunda birleşirler. Gazzâlî'nin bu çok yönlülüğü ve yetmişliği üstün yetenekleri, kolay ikna olmayan mizacı, ilmî ve fikrî bağımsızlığa düşkünlüğü yanında gerçeğe ve kesin bilgiye derin iştiağının bir sonucudur. Bizzat kendisi, gerçeği bulma ve kavrama arzusunun fıtratından gelen bir özelliği olduğunu, bundan dolayı daha çocuk denecek yaşta iken taklit bağından ve görüneğe dayalı inançlardan sıyrıldığını ifade eder (*el-Münkız*, s. 2-3). *Mîzânü'l-'amel*'in sonunda (s. 215-216), düşünce hürriyetinin ve gerçeğe ulaşmada şüphenin önemini kesin ifadelerle ortaya koyduğu bir pasajda atalarının, üstatlarının veya milletlerinin mezhebine taassupla bağlananları şiddetle eleştirir ve temelinde halkı yanına çekerek içtimâsiyâsi üstünlük sağlama arzusunun, kıskançlık ve bencillik duygularının yattığı mezhepçiliği asabiyet ve kabileciliğe benzeterek okuyucusunu birbirinin görüşlerini eleştiren, birbirini sapıklıkla suçlayan çeşitli önderleri taklit etmekten uzak durmaya, gerçeği düşünce yoluyla bulmaya çağırır; kendi mezhebinin zihnî ve aklî faaliyetleriyle yine kendisinin bul-

ması gerektiğini savunur. Ona göre şüphe gerçeğe ulaşmanın tek yoludur. Zira şüphe etmeyen düşünemez; düşünemeyen gerçeği göremez; gerçeği göremeyen de körlük ve dalâlete saplanıp kalır.

el-Münkız'da anlattığına göre Gazzâlî'nin sistemli şüpheliği, eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sorması ve bu konuda kesin bilgiye ulaşmak isteğiyle başlamıştır. Fakat bu temel soru onu daha önce bilginin ne olduğunu araştırmak gerektiği kanaatine götürdü. Gazzâlî bu soruları mevcut telakkilere, çeşitli akımların verdiği cevaplara bakarak çözümleyemezdi. Çünkü hakikatin bir tek olması gerektiği halde bu akımlar kendilerine göre farklı gerçeklerden söz ediyorlardı. Şu halde sorularına her türlü "aktarma kanaatler"den (*el-akâidü'l-mevrûse*) bağımsız olarak kendi zihnî ve amelî çabalarıyla cevap bulmaya çalışmalıydı. Şundan emindi ki kesin bilgi her türlü şüphe ve hata ihtimalinden arınmış olmalıdır. Gazzâlî, kendisinde böyle kesin bilgilerin bulunduğunu ve bunların şüphe götürmezliğinden emin olduğunu farketti. Matematik bilgiler bu kabildendi. Böylece Gazzâlî, bu şekilde güvenilirliğini kesin olarak kavramadığı hiçbir bilgiyi kesin bilgi saymadı. Meselâ bir kâlp da, "Üç ondan daha büyüktür" der ve bunun bir kanıtı olmak üzere sopayı yılanı çevirmek gibi olağan üstü bir iş başarırsa Gazzâlî yine de on sayısının üçten daha büyük olduğu hakkındaki bilgisinin sarsılmaz olduğu düşüncesini koruyacak ve sopanın nasıl olup da yılanı dönüştürülebildiğine sadece hayret edecekti. Fakat yine de şüphe sürecini mantıkî sonucuna kadar götürebilmek için bu tür apaçık önermelerin gerçekten kesin olup olmadığından emin bulunması gerekirdi. Bu şekilde Gazzâlî, apaçık olduğunu söyledikleri de dahil olmak üzere bütün bilgilerini ve bunun zorunlu gereği olarak bilgi vasıtalarını eleştirden geçirdi. Bu arada önce duyu algılarından kuşku duydu. Algı yanılgıları bunun en açık kanıtıydı ve bu tür duyu verilerinin yanlışlığını bize akıl bildiriyordu. Ancak aklın önermeleri gerçekten güvenilir ve sarsılmaz bilgiler midir? Aklın zorunlu önermelerine olan güveni duyulur bilgiye olan güvenden farklı kılan sebep nedir? Burada Gazzâlî, tıpkı aklın duyu algılarındaki yanılgıları kanıtlaması gibi aklın ötesindeki başka bir "hâkim" in de aklın hükümlerindeki yanlışları kanıtlayabileceğini düşündü. Nitekim rüyalar uykusu halinde kaldığımız sürece doğru olabilir;

fakat uyandığımızda rüyadaki hayal ve inançların birçoğunun asılsız ve saçma olduğunu anlarız. Bunun gibi hayatın da bir tür rüya olması mümkündür. İnsan bu hayatın ötesinde bir hal yaşayabilir ve o halde iken şimdiki aklî bilgilerin çoğunun yanlış olduğunun farkına varabilir. Belki de bu, sûfîlerin yaşadıkları ve aklî bilgilerle uyumayan şeyler gördüklerini ileri sürdükleri haldir veya aklın hükümlerinin de sorgulanacağı bu hal ölüm sonrasındaki hayattır; o hayata göre dünya hayatı bir tür uykusu, burada olup bitenler de bir tür rüyadır.

Gazzâlî'yi bütün apriorik ve aksiyomatik bilgilerin güvenilirliğini irdelemeye kadar götüren bu kuşkucu yaklaşımla herhangi bir hükmün kesinliğini kanıtlamak mümkün değildi. Çünkü her kanıtlama delile dayanmalıdır; delil ise önceden doğruluğu kabul edilen bilgilerin götürdüğü sonuçlardan ibarettir. Bu kuşkululukta güvenilir bilgi kalmadığına göre delil ve kanıtlamadan söz edilemez. Gazzâlî "hastalık" ve "safсата" olarak nitelendiği bu şüphe krizinin iki ay kadar sürdüğünü, nihayet "Allah'ın kalbine attığı bir nurla" kendisini bu hastalıktan kurtardığını, böylece sıhhat ve itidale kavuştuğunu, yeniden aklın zorunlu bilgilerini bütün kesinliğiyle kabul ettiğini ve onlara güvendiğini ifade eder (*el-Münkız*, s. 9; krş. *Mî'yârü'l-'ilm*, s. 169-170).

Aklın otoritesine ve güvenilirliğine yeniden dönüşü net bir şekilde ifade eden bu açıklamalara rağmen Macdonald'ın, "Bundan sonra Gazzâlî aklın ödevinin sadece kendisine güvenimizi öldürmekten ibaret olduğunu öğretmeye koyuldu" (*El* [İng.], III, 146) şeklindeki ifadesi şaşırtıcıdır. Zira Gazzâlî şüpheliğiyle ilgili anlattıklarının amacının, aranmaması gerekeni arama noktasına gelinceye kadar araştırma çabasını tam bir titizlikle sürdürmek olduğunu belirttikten sonra aksiyomatik bilgilerin yani aklın ilk prensiplerinin aranmaması gerektiğini, çünkü onların zaten mevcut olduğunu, mevcut olanın araştırılması halinde bunların gözden uzaklaşıp gizleneceğini ifade eder (*el-Münkız*, s. 10). Şüphesiz bu açıklama, Fârâbî'nin ilk tasavvurlar ve ilk tasdiklerle ilgili söylediklerinin (*es-Semeretü'l-marziyye*, s. 56) bir tekrarı mahiyetindedir. Şu farkla ki Gazzâlî, şüphe krizi sırasında araştırılmaması gerekenden kuşku duyup onu araştırmak isteyince bunların gözden kaybolduğunu bizzat tecrübe etmiştir. Ayrıca onun aklî kesinliğe verdiği önem, filozof-

ları eleştirirken onların matematik ve mantıkta yaptıklarının aksine ilâhiyyât meselelerinde tahkik ve kesinlik ilkelelerini gözetmeden zan ve tahminlerle hüküm verdiklerini ifade etmesinden de açıkça anlaşılmaktadır (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 40). Esasen Gazzâlî aklın mantık ve matematikteki, hatta tabiat bilimlerinin deneysel alanlarındaki yetkisini kabul etmekle birlikte beşerî aklın metafizik problemlerin çözümünde âciz olduğunu ve bu çözüme ulaşabilmek için bâtinî keşfe veya vahyin desteğine muhtaç bulunduğunu düşünmüştür. Aslında Gazzâlî'nin akıl konusundaki tavrını belirlerken onun bu terimden ne anladığını tesbit etmek gerekir. Çeşitli eserlerinde akıl hakkında tanım ve tasnifler getirmiş olup (geniş bilgi için bk. Farid Jabre, *Essai*, s. 183-194) "Aklın şerefi, hakikati ve kısımları" konusuna özel bir bölüm ayırdığı *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'inin ilk kitabında (I, 83-89) bu terimin dört değişik anlamına işaret eder. a) İnsanın doğuştan sahip olduğu, kendisini öteki canlılardan ayıran teorik bilgiler edinme melekesi (garîze). b) Bu melekenin, temyiz çağında açık seçik ortaya çıkmasıyla mümkünün olabirliği, imkânsız olmazlığı, ikinin birden çok olduğu, bir kimse'nin aynı anda iki yerde bulunamayacağı gibi ilk prensipler hakkında bilgiler edinme düzeyine ulaşmış şekli. c) Hayatın akışı boyunca tecrübelerle kazanılan bilgiler bütünü. d) Bu bilgi melekesinin, çeşitli durumların ileride doğuracağı sonuçları önceden kestirme ve duyguların tutsağı olmadan hüküm verebilme gücüne ulaşmış şekli (*a.g.e.*, I, 85-86). Gazzâlî'nin, bu akıllar içinde özellikle üçüncüsünün her insanda eşit seviyede bulunduğu yolundaki görüşü aklın prensiplerine, kendi ifadesiyle "zorunlu bilgiler"e ve bu bilgilere ulaşma yeteneği olan akla güvendiğinin en açık kanıtıdır. Hatta Gazzâlî bazı kelâmcıların, "Akıl zorunlu bilgilerin bir kısmıdır" şeklindeki bir tanımını hatırlattıktan sonra bu kelâmcıların asıl bilgi melekesi olan "garîze"yi tanım dışı bırakmalarını fâsîd sayar (*a.g.e.*, I, 85).

Gazzâlî'nin bilgi probleminde asıl üzerinde durduğu husus, bu bilgilerin aklın kendi tabiatında mündemiç olarak bulunduğu veya ona dışarıdan verildiği meselesidir. Gazzâlî, tıpkı dinî inançlarının bir sonucu olarak varlık ve olaylar arasındaki illiyet ilişkisini "müsebbibü'l-esbâb" diye nitelediği Allah'ın kendisinden başkası tarafından değiştirilemez olan

yasalarına bağlaması gibi (aş. bk.), bütün burhanî bilgilerin ve onları doğuran öncüllerin aslı olan ve araştırılmaya gerek görülmeyecek şekilde doğruluğu kesin kabul edilen aksiyomatik bilgileri de (el-ulûmü'l-üvel) aynı metafizik kaynağa bağlamış ve böylece totolojiyi dinî çözümle durdurmuştur (*Mi'yârü'l-ilm*, s. 169-174). Şüphesiz bu çözümün sırf dinî olması onun felsefî kıymetini azaltırsa da bunun filozofların faal akli kullanarak geliştirdiği sözde felsefî çözümden daha zayıf olduğu söylenemez. Esasen Gazzâlî de "el-ulûmü'l-üvel" dediği düzeydeki rasyonel bilgilerin kaynağını araştırırken, "Bu bilgiler, nefsin akıl gücünün oluşması sırasında Allah'tan veya meleklerin birinden nefse doğar" demekle filozofların faal aklına benzer bir bilgi kaynağının olabileceğini düşünmüştür (*a.g.e.*, s. 173-174). Kur'an'ın bir âyetinin (en-Nûr 24/35) İsrâkî-irfanî yorumu mahiyetindeki *Mişkâtü'l-envâr*'da (s. 43, 54, 81, 83) "nur" diye adlandırdığı bilgi türlerini incelerken Kur'an'ın tabiriyle "nur üstüne nur" şeklinde nitelediği kutsî-nebevî (sezgisel) bilgilerin de insanın kalp gözüne, yani "akıllıyî sût çocuğundan, hayvandan ve deliden ayıran mânevî yetenek demek olan akıl"a, bütün nurların (bilgilerin) kaynağı olarak gösterdiği "ilk ve gerçek nur"dan yani Allah'tan geldiğini belirterek sezgisel bilgiyi de aynı kaynağa bağlamıştır.

2. Mantık. İslâm dünyasında metodoloji çalışmalarının oldukça erken bir dönemde başladığı, Aristo mantığının takipçileri olan filozofların yanında "usulcüler" denilen kelâm ve fıkıh âlimlerinin de X. yüzyıldan itibaren bu disiplinle meşgul oldukları bilinmekte; hatta Gazzâlî'nin genel ilmi ve fikrî formasyonunda olduğu gibi mantık ve bilgi konusundaki düşüncesinin teşekkülünde birinci derecede rolü bulunan İmam Cüveynî'nin kelâmî metotla dinî kesinliğe ulaşma çağında emin olmadığı ve birçok noktada Aristo mantığı ile usulî-fikihî uzlaştırma çabası gösterdiği söylenmekteyse de (Ferîd Cebr, *el-Meşrûk*, LIII/6, s. 687; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 89-90) ilk defa Gazzâlî Aristo mantığını İslâmî ilimlere uygulama yolunu açmış; bilhassa inzivâ döneminden önce yazdığı eserlerinde, *Maķāşidü'l-felâsife*'nin ilk bölümü (s. 33-129), *Mi'yârü'l-ilm* ve *Mihakkü'n-naẓar* ile inzivâ döneminde yazdığı *el-Kıṣâsü'l-mustaķim* adlı mantık kitaplarında ortaya koyduğu mantık metotlarını kullanmış; hayatının inzivâ dönemini

takip eden safhasında ise daha çok tasavvufî tecrübeye önem vermekle birlikte mantığın ilkelerini de göz ardı etmemiştir. Bu ikinci dönemin sonlarına doğru yazdığı ve geniş hacimdeki mukaddimesini tamamen mantığa ayırdığı *el-Müstasfâ* bunun en açık delilidir. Bu sebeptir ki hemen bütün eski ve yeni araştırmacılar, filozofların mantığını müslümanların usulüne karıştıran ilk âlimin Gazzâlî olduğunu belirtirler (Süyûtî, s. 324; ayrıca bk. İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyin*, s. 14-15; İbn Haldûn, III, 1408; Muhammed Abduh, s. 51-52; Gardet-Anawati, s. 74; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 166-167, 179). İbn Teymiyye'ye göre İslâm âlimleri Yunan metodolojisine itibar etmezlerdi; aksine Eş'ariyye, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve diğer düşünce akımları bu metodolojide yanlışlıklar bulunduğunu ileri sürerek onu eleştirmişlerdi. Bu anlayışı Yunan mantığı lehine değiştirenlerin ilki Gazzâlî olmuştur. Bu bakımdan V. (XI.) yüzyılın ortaları İslâm düşüncesinde bir dönüm noktası teşkil eder. İslâm metodolojisi üzerine *Menâhicü'l-baḥs 'inde müfekkiri'l-İslâm* adlı bir eser yazmış olan Ali Sâmî en-Neşşâr da Mu'tezile'nin erken dönemlerden itibaren Aristo mantığından faydalandığı şeklindeki yaygın kanaatin asılsız olduğunu belirtir ve Nevbahtî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar gibi Mu'tezilîler'in eserlerinde Aristo mantığına eleştiriler yöneltildiğini hatırlatır (*Menâhicü'l-baḥs*, s. 93-95). Gazzâlî'den önceki kelâmcılar Aristo mantığıyla bağdaşmayan bir metodoloji geliştirmişlerdi. Onlar bu metodoloji çerçevesinde meselâ Aristo'nun tanımlar konusundaki görüşünü eleştirirken aynı konuda kendileri yeni bir görüş ortaya koymuşlardı. Yine Aristo'nun kıyas bahislerine karşılık kelâmcılar yeni delil ve kanıtlama yöntemleri oluşturmuşlardı. Ancak Gazzâlî, kelâmcıların takip ettiği usulün Aristo mantığına uymayan yöntemlerini ciddi bir şekilde eleştiriye tâbi tuttu. Buna göre onlar mantığın temelini teşkil eden aklın kanunlarına değil genellikle muarızlarından aldıkları ve rasyonel bakımdan değer taşımayan, doğruluğunu yaygınlığından alan öncüllere dayanıyorlardı. Bu bir bakıma onların muarızlarına teslim olması anlamına gelir. Üstelik bir bilginin doğruluğu şöhretiyle değil apaçık oluşuyla ölçülür (*el-Münkız*, s. 14; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 95-96). Yine kelâmcıların yalnızca kitaplarda okudukları veya duydukları bilgilerle yetinmeleri, kendi

zihnî yeteneklerine başvurarak bu bilgilerin tutarlılığını kontrol etmemeleri önemli bir eksikliktir (*İhyâ*, I, 74). Mantık ilmini yeterince ihata edememiş kimse- nin bilgilerine güvenilemeyeceğini savunan Gazzâlî (*el-Müstasfâ*, I, 10) *Mi'yârü'l-'İlm*'de (s. 181), açık seçik gerçekleri inkâr ederek fesada uğramış olan mezheplere bağlı bazı kelâmcılarla içli dışlı olmak yüzünden fitrattan sapmış, dengeleri bozulmuş bir kısım âlimlerin mantığın temel doğrularından şüpheyne düştüklerini hatırlatarak onların bu tutumları sebebiyle içine düştükleri açmazlara işaret etmektedir. Kelâmcılar, kıyaslarını kesin delile, kabul edilmesi zorunlu olan aksiomatik öncüllere dayandırmak yerine şöhreti dolayısıyla doğru sayılan veya mezheplerini desteklemeye elverişli olan kıyasları önemsedikleri için çelişkiden kurtulamamışlardır (*a.g.e.*, s. 167). Böylece Gazzâlî'nin kelâma yönelttiği eleştiri, bu disiplinde uygulanagelen metodun gerçeklik karakterinden yoksun olan öncüllerden yola çıkmasıdır (Farid Jabre, *La notion de la Certitude*, s. 97). Gazzâlî benzer eleştirileri fıkıh âlimlerine de yöneltmiştir (*Mi'yârü'l-'İlm*, s. 128).

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'dan aldığı Aristo mantığına esaslı katkılarda bulunduğu söylenemez. Kayda değer en önemli değişiklik, bu mantığın yalnızca felsefenin bir yöntemi ve kolu olmadığı gibi dinle de red veya kabul yönünde bağlayıcı bir ilişkisinin bulunmadığı, sadece bir alet işlevi gördüğü, akıl yürütme ve kıyaslar yapmanın yolları, burhan için gerekli olan öncüllerin şartları ve bunların terkip keyfiyetiyle sahih tanımın şartları ve tertip keyfiyeti üzerinde bir düşünme yöntemi olduğu hususudur. Bu bakımdan mantığı reddetmenin hiçbir haklı sebebi yoktur. Esasen müslüman âlimler "kitâbü'n-nazar, kitâbü'l-cedel, medârikü'l-ukûl" gibi adlarla mantık ilmini daha önce de kullanıyorlardı. Bilgisi ve kültürü zayıf olanlar mantık ismini sadece bunun kelâm-cıların bilmediği, sadece filozofların mut-tali olduğu yabancı bir disiplin olduğunu zannettiler (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 45). Hal-buki kelâmcıların ve düşünürlerin delil-ler serdederken başvurdukları yöntem-ler cinsindendi. Aradaki fark kullanılan ifadeler ve terimlerde, tanımlarla tasnif-lerin genişliğindedir (*el-Münkız*, s. 24). Ay-rıca mantık, Kur'an'da İslâm'ın akidesi ortaya konurken ve kâfirlerin iddiaları çü-rütülürken başvuru ve Gazzâlî'nin yi-ne Kur'an'daki bir tabiri (el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/182) kullanarak "el-kıstâ-

sü'l-müstakim" (doğru ölçü) adını verdi-ği (*el-Kıstâsü'l-müstakim*, s. 42) yöntem-den başka bir şey değildir. Gazzâlî, yeri geldikçe Kur'an'da mantık metodunun uygulandığına ilişkin olarak âyetlerden örnekler de verir (meselâ bk. *a.g.e.*, s. 42, 49, 57). Şu halde Aristocu kıyas şekilleri Kur'an'ın "mizanlar"ından ibarettir (M. Âbid el-Câbirî, s. 283). Gazzâlî, sanıldığı-nın aksine, mantığın konusu ve içeriği bakımından Yunan kaynaklı olmadığını, düşünme prensiplerini, doğru ve yanlış yargıların ölçülerini vermesi itibarıyla büt-ün insanlığın malı olduğunu düşündüğü için mantığa dair eserlerine "düşüncenin ölçüsü, bilginin ölçüsü, doğru kıstas, akılların kavrama yöntemleri" gibi anlamlara gelen isimler vermiştir. *el-Münkız*'-da (s. 24), "Her insan canlıdır" hükmü ke-sinleşince bundan zorunlu olarak, "Bazı canlılar insandır" sonucunun çıkacağı örneğini vererek, "Bunun dinî meselelerle ne ilgisi vardır ki red ve inkâr edilsin?" diye sorar. Eğer bir kişi, mantık kuralla-rına göre bir akıl yürütme olduğu gerek-çesine dayanarak bunu reddederse bu inkâr mantıkçıları, inkâr edenin aklından zoru olduğu, hatta inkârını dinî bir sebe-be bağladığı için onun dininin bozuk olduğu şeklinde yanlış bir kanaate gö-türmekten başka bir netice vermez (a.y.). Şu halde mantık hem teorik ve akıl ilimler hem de pratik (fıkhi) ilimler için gerekli bir yöntemdir. Bu tesbit bizi sapıklıkları ve bid'atları reddetmek, şüphe-leri ortadan kaldırabilmek için mantığın kelâm konusunda da zorunlu bir yöntem olduğu sonucuna götürür. Gazzâlî *Cevâ-hirü'l-Kur'ân*'da (s. 21), bizzat kendisi-nin de hem filozofları tenkit için yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife*'de, hem de Bâtınî-ler'e reddiye olarak kaleme aldığı eser-lerde mantık metodunu kullandığını, *Mi-hakkü'n-nazar* ve *Mi'yârü'l-'İlm* adlı kitaplarını da bu alana ayırdığını söyler. Yine zihnin bir faaliyeti olarak fıkıh ko-nularında akıl yürütme ile rasyonel prob-lemelerde akıl yürütme arasında fark bu-lunmadığından (*Mi'yârü'l-'İlm*, s. 28) fıkıh meselelerinin çözümünde de mantığa ih-tiyaç duyulması kaçınılmazdır. Bu sebeple Gazzâlî, usûl-i fıkıhın en değerli kay-naklarından olan *el-Müstasfâ*'da (I, 10) mantık bilmeyenin ilmine asla güveni-lemeyeceğini özellikle belirtir. Bu görüş doğrultusundaki çalışmaları İslâm dün-yasında metodoloji alanında ciddi bir ta-vır değişikliğine yol açmış, Aristocu man-tık geleneği giderek güç kazanmış, bu mantık icihadın şartlarından biri ve müs-

lûmanlar üzerine farz-ı kifâye sayılmış-tır. Daha sonraki devirlerde kelâm âlim-leri ve usulcüler, kısmen Stoacı unsurlar da katarak geniş ölçüde takip ettikleri Aristo mantığı için eserlerinde "el-mu-kaddimâtü'l-kelâmiyye" veya "el-mukad-dimâtü'd-dahile" başlığıyla yeni bir böl-üm ayırmışlardır. Hatta İbn Teymiyye gibi geç dönem Hanbelîler'inden bazıları kıyas mantığını reddetmek maksadıyla da olsa bu mantığı öğrenmişler ve so-nunda mantıkla ilgili kitaplar geleneğin aksine filozoflar tarafından değil daha çok kelâmcı diye nitelendirilmesi gere-ken âlimler tarafından yazılmaya başlan-mıştır. Bu bakımdan kelâmın felsefeleş-tirilmesi sürecini Gazzâlî ile başlatan İbn Teymiyye'ye hak vermek gerekir. Bu ge-lişmenin zamanla kelâm ilminin donuk-laşmasına yol açtığı şeklindeki tesbit (Gardet-Anawati, s. 76) doğru olmakla birlikte bu olumsuz gelişmenin, son de-rece dinamik bir düşünce hayatı olan Gazzâlî'nin umduğunun tam tersine bir gelişme olduğunda şüphe yoktur.

Aristo mantığında Gazzâlî'nin yaptığı önemli bir değişiklik de geleneksel man-tık terimlerinin yerine İslâmî ilimlerde, bilhassa fıkıh ve kelâmda meşhur ve mâ-ruf olan terimleri koyması, hatta gerektiğinde yeni terimler üretmesi, konuları örneklemek gerektiğinde örneklerini da-ha çok fıkhi ve kelâmî meselelerden seçmesidir. Şüphesiz bunun temelinde, hem eserlerinden olabildiğince geniş kitlele-rin faydalanmasını sağlama (*Mi'yârü'l-'İlm*, s. 28-29) hem de mantığın meş-ruiyetini benimsetme niyeti vardır. Me-selâ *Mihakkü'n-nazar*'da (s. 9) Meşşâî gelenekteki tasavvur ve tasdik yerine nahivdeki mârifet ve ilim kelimelerini, küllî soyut önermeler (el-kadâyâ el-küllî-yyetü'l-mücerrede) yerine bazan kelâmda-ki vücûh veya ahvâl, bazan da fıkıhtaki ahkâm tabirlerini kullanır. Yine Meşşâî mantıktaki mevzû ve mahmûl yerine na-hivdeki mübtedâ-haber, kelâmdaki sıfat-mevsûf, fıkıhtaki hüküm-mahkûm keli-melerini tercih eder. Önemli bir değişik-lik de orta terim (hadd-i evsat) yerine ke-lâmdaki illetin alınmasıdır. Ayrıca Gaz-zâlî, yüklümlü (hamlî) kıyas yerine "na-mat" veya "mizânü't-teâdül", şartlı kı-yaslardan muttasıl olanın yerine "nama-tü't-telâzüm", munfasıl olanın yerine "namatü't-teânüd" tabirlerini bulduğu-nu kendisi belirtir (*a.g.e.*, 45, 48-49, 52; *el-Kıstâsü'l-müstakim*, s. 46). Özellikle kı-yas terimini terkederek bunun yerine "mizan"ı kullanması, kelâmcıların kıyası

ilmî mânâsının dışına çıkarmalarına bağlanmıştır (a.g.e., nâşirin önsözü, s. 16).

Gazzâlî, her ne kadar akıl yürütmeye kullanılan "sahih madde"nin (öncül) duyu, deney, tam tevâtür veya akılla yahut bunların bütününden elde edilen sonuçla bilinebileceğini ifade ediyorsa da (a.g.e., s. 77; krş. *İhyâ'*, I, 73) gerek Aristo'dan gerekse eski usulcülerden farklı olarak özellikle rasyonel konularda kesin bilgiye ulaşabilmek için mutlaka küllî önermelerden hareket etmek gerektiğini düşünmekte ve istikrâ yönteminde olduğu gibi öncüllerin tikel bilgilerden oluşmasının kesin sonuca götüreceğinden şüphelenmektedir. Bu sebeple istikrâyı zannî sonuç veren bir yöntem olarak kabul eder ve onu fikhî meselelerin çözümünde kullanmaya elverişli görmekle birlikte kesin kanıtlara muhtaç bulunan akıl meselelere, bilhassa ilâhiyyâta uygulanamayacağını savunur (*Mi'yârü'l-ilm*, s. 102; *el-Müstasfâ*, I, 51-52). Bu bakımdan Gazzâlî'yi modern bilim felsefesindeki şüphecililiğin erken habercisi saymak mümkündür.

3. Determinizmin Eleştirisi. Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler içinde (aş. bk.) en dikkate değer görüleni ve en çok yankı uyandıranı, determinizm doktrinine dair tenkitleri ve bu münasebetle ortaya koyduğu görüşler olmuştur. Grek felsefesinden İslâm filozoflarına intikal eden, onların da Allah'ın ilmine ve inâyetine bağlayarak sürdürdükleri determinizme itiraz ilk defa Gazzâlî tarafından yapılmış değildir; başta Bâkılânî olmak üzere (meselâ bk. *et-Temhîd*, s. 56-61, 302-303; Macit Fahri, *Islamic Occasionalism*, s. 37) daha önceki Eş'arî kelâmcıları da indeterminist bir görüş geliştirmişlerdi. Nitekim Gazzâlî de yer yer buna işaret etmektedir (meselâ bk. *Mi'yârü'l-ilm*, s. 140). Esasen onların cevher (atom) ve arazlar konusundaki bir tür vesileci anlayışları (Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 167, 180) determinist bir teoriyle uyuşmuyordu. Zira arazların iki ayrı zamanda var olamayacağı düşünülüyordu ve bu düşünce kesin olarak yaratmanın her an yenilediği sonucunu doğuruyordu. Buna göre her yaratılan şey birbirinden bağımsız cüzlerden ibarettir. Bu cüzleri bir araya getiren ve onlara yeni bir yapı kazandıran güç tabiatta mündemik değildir; oluşun bütün parçaları, ister insanı ister tabii olsun bütün fiiller ve olaylar Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Her ne kadar Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'de (s. 206 vd.) filo-

zofların ruhun bağımsız varlığıyla ilgili görüşlerini tartışırken kelâmcıların atom teorisini bir argüman olarak kullanmaktan özellikle kaçınmış, hatta buna dayanılarak cevher ve arazlar teorisini reddettiği savunulmuşsa da (Wolfson, s. 202; Goodman, XLVII [1978], s. 110) İslâm düşünce tarihinde Grek menşeli determinizmin eleştirisini mantıkî yerine oturtan düşünür Gazzâlî olmuştur.

Aristocu düşünceye göre sebeple sonuç arasındaki karşılıklı ilişki zorunlu olduğundan tabii bir sebebi olmayan sonuçtan söz edilemez. Buna göre tabiatı bir olayın sebebi yine tabiatın kendisindedir. İslâm filozofları da tabiatı tabiatı oluşu Allah'ın hür iradesi yerine O'nun ilmine bağlamak şartıyla bu determinist görüşü devam ettirmişlerdir. Gazzâlî sebep-sonuç bağıntısını (iktirân) kabul etmekle birlikte bu bağıntının tabiatın özünden gelen bir zorunluluk olarak düşünülmesini reddetti. Zira böyle bir zorunluluk ilmî bakımdan kanıtlanamaz. Tecrübe ve gözlemler, sadece sebep ve sonuç denilen iki olayın ardarda gelişini tesbit etmekle sınırlıdır. Bunlardan birine sebep, diğerine sonuç (müsebbeb) adının verilmesi tamamen bu iki olayın ardarda geldiğini görmeye alışmaktan kaynaklanan bir dil meselesidir ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkinin zorunluluğu yönündeki hüküm de ne duyularla ne de akıl yöntemleriyle kanıtlanmış bir hüküm olmayıp alışkanlığın telkin ettiği, zorunlu olmayan bir yargıdan ibarettir. Şu halde Gazzâlî'nin örneğiyle pamukla ateş, hasta ile ilaç vb. bütün tabii varlık ve olaylar arasındaki kozal ilişkiler tabiatın özündeki bir zorunluluktan kaynaklanmayıp Allah'ın o şekilde irade ve takdir edip yaratmasının bir sonucudur. Çünkü ateş cansızdır ve mantıkî olarak herhangi bir cansız şey gerçek anlamda sebep ve fâil olamaz (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 91, 196). Mûcize denilen olaylarda görüldüğü üzere ateş gibi bir sebep bulunduğu ve etkisini göstermesi için bütün şartlar hazır olduğu halde Allah istemedikçe beklenen sonuç doğmayabilir veya tersine sebebi bulunmayan bir olayın vukuundan söz edilebilir. Gazzâlî, şüphesiz farklı bir anlayışla olmak üzere, Allah için Aristo'nun "ilk muharrik" deyimini kullanarak O'nun tahdiki olmadan hiçbir varlığın hareket edemeyeceğini, dolayısıyla bulutun yağmuru getirmesi, yağmurun ürünü arttırması, rüzgârın gemiyi yürütmesi gibi tabii olayları zikredilen sebeplere bağlamayı, âzat edil-

miş bir kölenin, efendisinin yerine âzat tutanağının yazımında kullanılan kaleme şükran duymasına benzetir ve bunu "cehaletin son noktası" sayar (*İhyâ'*, IV, 247); ayrıca insanın seçme özgürlüğü meselesini de makro plandaki bu bakışla çözmeye çalışır (a.g.e., IV, 248-249).

Şüphesiz, daha sonra İbn Rüşd'ün eleştiri mahiyetinde belirttiği gibi (*Tehâfütü'l-Tehâfüt*, s. 522) eğer her zaman her şey olabilirse tabiatla asla bir nizamdan söz edilemez ve hem akıl hem de bütün bilimler güvenilirliğini kaybeder. Fakat Gazzâlî bu itirazın farkındadır ve kendi indeterminist görüşlerinin tabiatla her türlü "saçma imkânsızlıklar"ın vuku bulabileceği bir anarşizmin hüküm sürdüğü anlamına gelmediğini özellikle belirtme ihtiyacını duymuştur. Buna göre ilke olarak Allah'ın olmasını irade ettiği her şey imkânsız olmaktan çıkar. "Ancak Allah bizde (kendisi için), mümkün olan bu şeyleri yapmayacağını bildiren bir bilgi yaratmıştır." Şu halde olayların düzenli olarak ardarda geliş, onların ayrılmaz ve kesintisiz bir biçimde eskiden beri sürüp gelen bir nizama uygun olarak cereyan ettiği fikrini sarsılmaz bir şekilde zihnimize yerleştirir (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 199, 205). Bu sayede biz sebeplerin müsebbeblere yöneldiğini, yani bu ikisi arasında bağlantının kurulduğunu ve bu bağlantının kesin bir zorunluluk olarak sürüp gittiğini biliriz (*el-Makşadü'l-esnâ*, s. 67). Şu halde Gazzâlî aslında bu düşüncesiyle illiyet prensibini reddetmemiş, fakat filozofların tabii illiyetinin yerine ilâhî illiyeti koymuştur (Bolay, s. 154). Çünkü Aristo'nun, sebeple sonuç arasındaki ilişkiyi tabiatın özünde bulunan bir zorunluluk sayan görüşü de, İslâm filozoflarının bunu Allah'ın ilminden gelen bir zorunluluk sayan görüşü de sonuç olarak hem akıl kanıtlarına dayanmaması sebebiyle mantıkî ve ilmî değerden yoksun bulunmakta, hem de Allah'ın olaylar üzerindeki hür iradesini dışlaması, bilhassa mûcizenin olabilirliği inancına aykırı düşmesi bakımından ciddi bir teolojik mahzur taşımaktaydı. Gazzâlî'nin determinizme eleştirisi de bu iki noktada toplanmıştır. Gerçekte onun bilhassa *İhyâ'*ü 'ulûmî'd-dîn'de filozofların deyimiyle bir "yakın sebep"ten söz ettiği (III, 16), hatta akıldan zorunlu olarak bir illiyet bilgisinin bulunduğunu belirttiği (a.g.e., I, 73-74) görülmektedir. Ancak Gazzâlî bu tür sebeplerin mutlak, sarsılmaz, bağımsız ve gerçek sebepler olduğu anlayışını red-

detmiştir. Gazzâlî, samimi bir mümin olarak daha sonra Batı felsefesinde görülen ve Malebranche'ta en mükemmel ifadesini bulan "occasionalisme"i hatırlatan bir anlayışla Allah'ın âlemdeki bütün oluşların kanunlarını ayrıntılarıyla bildiği, hür bir şekilde irade ettiği, bilgi ve iradesi uyarınca da gerçekleştirdiği inancını taşıyordu. Bu görüş, felsefî anlamda determinizmi reddettiği gibi tabiatla Allah'ın iradesini ve kanunlarını dışlayan hürriyet veya tesadüf gibi her türlü sapmayı da imkânsız kılar ve kişiyi meselâ, "Ateşin yakması sırf zorunluluktur" hükmüne götürür (a.g.e., IV, 255). Görüldüğü gibi Gazzâlî bu anlamda olmak üzere sebepliliği (illiyet) kabul etmektedir. Nitekim *Tehâfütü'l-felâsife*'den sonra kaleme aldığı *Mi'yârü'l-ilm*'de (s. 140) deneysel yöntemlerle ulaşılan bilgilerin ilmi değerini tartışırken kelâmcıların tabiat kanunlarını gerçek sebep saymayan görüşlerine temas ederek bunun kesinlikle mutlak bir zorunsuzluk anlamı taşımadığını, söz gelimi bu kelâmcılardan birine çocuğunun başının koptuğu haber verilecek olsa bundan mutlaka onun ölmüş olduğu sonucunu çıkaracağını ve aklı başında hiçbir insanın da bundan kuşku duymayacağını belirtir. Çünkü başın kesilmesinin ölümle sonuçlanacağına kuşku yoktur. Şu halde tartışma, tabii olayların hiçbir şekilde zorunluluk taşımadığı noktasında değil, bu zorunluluğun özü itibarıyla değişmesi imkânsız bir zorunluluk mu, yoksa sebeplerin sebebi olan (*İhyâ*, I, 74) Allah'ın kendi hür iradesiyle koyduğu ve değiştirilmesi, bozulması imkânsız hükmünden gelen bir zorunluluk mu olduğu noktasındadır.

4. İslâm Meşşâî Felsefesinin Tenkidi. İslâm düşünce tarihinde filozoflarla kelâmcılar arasındaki tartışma Gazzâlî ile başlamış değildir. Temelde akılla vahyin karşı karşıya getirilmesinden kaynaklanan ve Gazzâlî'den önce yaklaşık 300 yıllık bir geçmişi bulunan bu çekişmenin, bir yönüyle İslâmî bilgilerle dışarıdan gelme bilgiler veya daha genel olarak yerli kültürle yabancı kültür arasındaki çatışmadan kaynaklandığı, nihayet bunun bir zihniyetler çatışması olduğu da söylenebilir. Ancak daha önceki kelâmcıların, tehlikeli bir alan olarak gördükleri ve gösterdikleri felsefeye yeterince inceleyip kavramadan ve belli bir yöntem geliştirmeden, derme çatma bilgilerle ona hücum etmelerine karşılık kendisinin de haklı olarak belirttiği gibi

ilk defa Gazzâlî, döneminde yaygın olan Aristocu -Yeni Eflâtuncu İslâm felsefesiyle doğrudan temasa geçerek onu baştan sona inceleme cesaretini göstermiştir. Çünkü Gazzâlî, eski kelâmcıların felsefeye yönelik tenkitlerinin çelişki ve yanlışlığı apaçık, sığ ve bölük pörçük sözlerden ibaret olduğunu, bunlarla -ilmî inceliklere vâkıf olanlar şöyle dursun- sıradan insanları ikna etmenin bile mümkün olmadığını görmüştür (*el-Münkız*, s. 16). Halbuki çeşitli akımların görüş ve iddialarını onların kendi yöntemleriyle inceleyip öğrenmeden yanlış taraflarını tesbit ederek eleştirmek muhaldi ve bu tutumun araştırmacıyı ciddi hatalara götüreceği açıktı (*Maḳāşidü'l-felâsife*, s. 31). Nitekim Gazzâlî, benimsediği bu sağlıklı inceleme yöntemi sayesinde klasik felsefenin temel disiplinlerinden mantık, matematik ve çeşitli deneysel alanların dinî bakımdan ibrâ edilmesi gerektiğini ortaya koyarken özellikle mantığın kanıtlama yöntemlerinin Sünnî kelâmında kullanılmasına önderlik etti.

Cüveynî'nin öğrencisi olduğu dönemde Gazzâlî, bazı felsefî konularla kısmen meşgul olmakla birlikte asıl felsefe incelemelerine 484'ün Cemâziyelevvel ayında (Temmuz 1091) gittiği Bağdat'taki ilk hocalığı sırasında başladı. *el-Münkız*'da belirttiğine göre yaklaşık iki yıl süreyle felsefeyi sistemli bir şekilde inceleme imkânı buldu; ayrıca muhtemelen İslâm felsefesiyle geleneksel İslâm inançlarının bağdaşan ve çelişen yönlerinin neler olduğunu tesbit etmek için de bir yılını harcadı. Ardından bu felsefenin doğru ve objektif bir tanıtımı mahiyetindeki *Maḳāşidü'l-felâsife*'yi yazdı. Müellifin rakip akımları doğru tanımak ve tanıtmak gerektiği şeklindeki yöntemi uyarınca eser öylesine ustalıkla yazılmıştı ki, XII. yüzyılda yapılmış olan Latince çevirisinde eserin tanıtım sayfalarının bulunmaması yüzünden skolastik âlimleri uzun süre onun bir İbn Sînâ öğrencisinin kaleminden çıktığını zannettiler.

Gazzâlî, *Maḳāşidü'l-felâsife*'de vaad ettiği üzere (s. 32) bu eserin hemen ardından, yazmaların birindeki kayda göre (Bouyges, s. 23) 11 Muharrem 488'de (21 Ocak 1095) tamamlanan ve kelâmcılarla İslâm filozofları arasındaki hesaplaşma tarihinin en önemli ürünü olan *Tehâfütü'l-felâsife*'yi kaleme aldı. Müellifin bu eseri yazmaktaki asıl gayesi, yirmi noktada topladığı temel meselelerle ilgili görüşlerini dikkate alarak filozofların İslâm

lâm inançları açısından durumlarını tesbit etmektir. Belirtilmesi gereken önemli bir nokta da onun İslâm dünyasındaki felsefî gelişmeleri bir yozlaşma hareketi olarak değerlendirmesidir. Her ne kadar *Tehâfütü'l-felâsife* ve *el-Münkız*'da İslâm filozoflarını ilâhiyyât ve metafiziğe ilişkin konulardaki yanlış görüşleri sebebiyle küfür ve bid'atçılıkla itham etmişse de buradaki "küfür" kavramı, dinî anlamı yanında filozofların geleneğe aykırı düşünce ve zihniyetleriyle müslüman toplumun dışına çıkmış olduklarını ima eden sosyolojik bir anlam da taşımaktadır. Bu bakımdan *el-Münkız* ve özellikle *Tehâfütü'l-felâsife*, kısa sunuş kısmından da anlaşılacağı üzere (s. 37-39) zekâ ve yetenek gelişmişliği itibarıyla kendilerini akran ve emsallerinden üstün gören, bu yüzden İslâm inanç ilkelelerine aykırı fikirleri savunan, ibadet ve ahlâk kurallarını hafife alıp çiğnemekten çekinmeyen, taklidi mârifet sayan eski ünlü filozoflarla takipçilerinin cazibesine kapılarak onların saflarında yer almak hevesine düşen, halk ile ve toplumla kaynaşmayı küçümseyen, atalarının dinlerine bağlı kalmayı hor gören, kısaca kendi toplumunun inanç ve değer yargılarına tepeden bakmayı bir seçkinlik ve üstünlük alâmeti sayan aydın tipini protesto anlamı taşır. Şüphesiz VI. (XII.) yüzyıl İslâm ümmetinin mevcut içtimâî yapısı kesinlikle ıslaha muhtaçtı; fakat Gazzâlî'ye göre bu ıslah yahudileri ve hristiyanları taklit gibi derme çatma tedbirlerle olamazdı. Çünkü onların doğumları ve yetişmeleri İslâm dininin dışındaki bir ortamda cereyan etmiştir. Bu ıslah, araştırmacıyı doğruyu bulmaktan alıkoymayan zihin karıştırıcı teorik çalışmalarla da sağlanamazdı (a.g.e., s. 37-38). Gazzâlî İslâm toplumunu inançta, kullukta, ferdî ve içtimâî ahlâkta ve genel olarak maddî ve ruhî hayatın bütün cephelerinde ıslah etmenin yollarını müslümanların kendi ilim, zihniyet ve kültürlerini oluşturan tarihî mirasında görüyordu. Bu mirası ve onun içerdiği ıslah yollarını daha sonra kaleme aldığı *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu sebeple bizzat kendisinin de belirttiği gibi (a.g.e., s. 137) *Tehâfütü'l-felâsife*'de, filozofların eşyanın gerçeklerinin bilgisine dair iddialarını kesin delillerle kanıtlamaktan âciz olduklarını gözler önüne serip onların kendi iddiaları hakkında şüpheye düşürülmesi amaçlanmış, en önemli temsilcileri Fârâbî ve İbn Sînâ olan felsefenin eleştirilmesiyle

yetinilmiştir (a.g.e., s. 40, 43, 50). Gazzâlî'nin bu son açıklamasının dikkat çeken bir yanı da onun sadece bu iki İslâm filozofunun ortaya koyduğu şekliyle Aristo felsefesini hedef almasıdır. Bu açıklama, giderek yaygınlaşan kanaatin aksine onun genel anlamda felsefeye düşman olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Zira Gazzâlî, "kısır akıl ve ters görüşlere sahip" küçük bir azınlık dışında filozofların önde gelenlerinin, bütün peygamberlerin ortak öğretisi olan Allah'a ve âhiret gününe imanda birleştiklerini, ihtilâfların ayrıntılarda olduğunu düşünüyordu (a.g.e., s. 39).

Gazzâlî'nin felsefeye hücumu o dönemdeki felsefenin disiplinleri bakımından da sınırlıdır. Eleştirisinin ilkelerini koyarken bu felsefenin tenkide konu edilmesi ve tenkit dışı tutulması gereken kısımlarını şöyle belirler: 1. Mantık ve matematik din bakımından tamamen tarafsız ve kesin kanıtlara sahip disiplinlerdir. Dini savunmak düşüncesiyle felsefe adına bunların eleştirilmesi dine karşı bir "cinayet" olup onu zaafa uğratmaktan başka bir sonuç doğurmaz (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 41-42; *el-Münkız*, s. 22-23). Zira bu bilimlerin kesin kanıtlara dayandığı için dini güçlendirmek maksadıyla bunlar hakkında kuşku uyandırmaya kalkışan kişi sonuçta dini kuşkulu duruma sokar. Yanlış yöntemlerle dini destekleyenlerin ona vereceği zarar, doğru yöntemlerde dini eleştirenlerin vereceği zarardan daha büyük olur (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 42). Bunun yanında Gazzâlî, filozofların din bakımından zararsız olan bu ilimlerdeki başarılarına bakarak onların metafizik konularında da yanlış fikirlere sahip olmamaları gerektiği gibi bir hataya düşülmemesi hususunda okuyucuları uyarır. Çünkü bir meslekte uzman olan kişinin her meslekte uzman olması gerekmez (*el-Münkız*, s. 21-22). 2. Tabiat ilimleri içinde tıp, deneysel fizik, kimya, astronomi, meteoroloji, zooloji, botanik gibi pozitif alanların da din bakımından inkâr edilmesi uygun düşmez (a.g.e., s. 25; *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 190-191; *İhyâ*, I, 22). 3. Sebep-sonuç (illet-ma'lûl) ilişkisi ve dolayısıyla mucize meselesi, ruh-beden ilişkisi, ruhun ebediliği ve ölümden sonra cesede dönüp dönmeyeceği gibi klasik felsefede "tabiiyyât" disiplini içinde incelenen metafizik meselelerle ilâhiyyâta ilişkin problemler hakkında filozofların ileri sürdükleri görüşler hem dinî hem de felsefî bakımdan tartışmaya açıktır.

Gazzâlî'nin esas maksadı, muhtemelen hâmisî Nizâmülmülk'ün kendisine yüklediği Eş'arîliği güçlendirme görevinin de bir parçası olmak üzere, filozofların Ehl-i sünnet inançlarıyla bağdaşmayan yukarıdaki meselelere dair doktrinlerini çürütmektir. Fakat Gazzâlî, her ne kadar filozofları küfür ve bid'atçılık şeklindeki dinî ithamlarla mahkûm ettiyse de yine eski kelâmcılardan farklı olarak felsefeye karşı tenkitlerini onların delilleriyle, yani mantıkta koydukları ölçülere bağlı kalarak (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 45; *Mi'yârü'l-'ilm*, s. 27) felsefî zeminde yürüttü. Ayrıca filozofları, kendilerinin koyduğu kanıtlama yöntemlerine mantık ve matematik gibi disiplinlerde sıkı sıkıya bağlı kalırken ilâhiyyât meselelerinde zan ve tahminlerle hüküm vermekle suçladı (meselâ bk. *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 40, 52-53). Her ne kadar ilk bakışta onun bu ifadelerinden filozofları, ilâhiyyât konularına dair görüşlerini kesin kanıtlara dayandırma hususunda gevşeklik göstermekle itham ettiği gibi bir anlam çıkmaktaysa da *Tehâfütü'l-felâsife*'nin temel iddiası ilâhiyyât meselelerinin akli kanıtlarla çözümlenemeyeceği düşüncesidir. Eğer onların matematiğe dair bilgileri gibi ilâhiyyât konusundaki bilgileri de tahminden arınmış olarak kesin kanıtlara dayalı bulunsaydı aralarında asla ihtilâf çıkmazdı (a.g.e., s. 40). Fakat bu ihtilâflarının asıl sebebi, mantığın çeşitli bölümleri için şart koştukları rasyonel kesinlik ölçülerini ilâhiyyât meselelerine uygulama imkânından yoksun bulunmalarıydı (a.g.e., s. 45). Nitekim Gazzâlî, filozofların görüşlerini eleştirdiği yirmi meselenin her birinde onların kanıtlarını sık sık tahakküm (keyfî hüküm verme), tahayyül, telbîs (aldatma), tenâkuz, habâl (kafa karışıklığı), bâtlı gibi kavramlarla niteleyerek bu kanıtların kesinlik ifade etmediğini, aynı yöntemlerle bunların aksinin de savunulabileceğini vurgulamış; bu tür meselelerin beşerî akılla çözümlenemeyeceğini, bunun için vahyin klavuzluğuna ve bâtinî keşfe (mânevî sezgi) ihtiyaç bulunduğunu ısrarla belirtmiştir (a.g.e., s. 109, 138, 180-181, 185).

Tehâfütü'l-felâsife'nin temel iddiası, ilâhiyyât meselelerinin çözümünde aklın yetersizliğinden dolayı bir müslüman için en doğru tutumun bu meselelerin çözümünde dinî açıklamaları kabul etmenin gerekli olduğudur. Bu noktadan hareketle, filozofların başlıca ilâhiyyât meselelerinin çözümüne dair ileri sürdükleri spekülâtif iddiaların kesin ve ikna edici

kanıtlara dayanmadığını yine onların kullandığı yöntemlerle ortaya koyan Gazzâlî, rasyonel delillerle kanıtlanması mümkün olmadığı halde başlangıçsız evren ve başlangıçsız zaman fikrini savunmakla İslâm'ın hür ve yaratıcı Tanrı inancından saptıklarını; Tanrı'nın ilmini beşerî bilgiyle karıştırarak değişken varlıklar hakkındaki bilgilerin değişmesinin onu bilende de değişiklik meydana getireceği öncülünden hareketle Tanrı'nın yalnız kendisinin bilincinde olduğunu (Aristo) veya tümelleri yahut bütün eşyayı tümel bir bilgiyle bildiğini (İbn Sînâ) iddia etmek suretiyle Allah'ın bilgisini sınırladıklarını; Eflatun'dan beri devam eden nefsin basitliği ve gayri maddiliği şeklindeki iddiaya dayanarak âhiret hayatının sadece ruhanî bir hayat, âhiret mutluluğunun da akli ve spiritüel doyumlardan ibaret olduğu şeklindeki fikirleriyle cismanî dirilişi reddettiklerini, duyu hazları veya elemeleriyle ilgili Kur'an tasvirlerini halkın ahlâkî terbiyesini amaçlayan semboller olarak değerlendirdiklerini düşünür. Sonuç olarak Gazzâlî, bütün bu fikirleri Kur'an'da yer alan sarîh açıklamalara ters düştüğü ve peygamberleri yalanlama anlamı taşıdığı için filozofların tekfir edilmesi gerektiği kanaatine varmış; bu meselelerin dışında kalan dinî konuların İslâm mezhepleri arasında da tartışmalı olduğunu dikkate alarak filozofların bunlarla ilgili görüşlerinin bid'at sayılmasının uygun olacağını ileri sürmüştür (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 254; *el-Münkız*, 26-27). Gazzâlî filozofların Allah'ın varlığı, birliği, cisim olmadığı, nefsin ruhanî bir cevher olduğu gibi konularda İslâmî bakımdan benimsememesi gerekli olan veya benimsemesinde sakınca bulunmayan görüşleri de bulunduğunu kabul etmekle birlikte onların kullandıkları yöntemlerle bu kabullerden hiçbirini kanıtlamanın mümkün olmadığını ısrarla vurgular. Önemle belirtilmesi gereken bir nokta da onun, yine *Tehâfütü'l-felâsife*'deki çeşitli vurgularıyla Kur'an'ın ilâhiyyâta dair açıklamalarını benimsemekte rasyonel bakımdan hiçbir sakınca görmediğini ifade etmesidir. Zira bu açıklamaları akli yöntemlerle kanıtlama imkânının bulunmaması onların akla aykırı olduğu anlamına gelmez. Böylece Gazzâlî akıl üstü olmakla akla aykırı olmak arasında kesin bir ayırım yapar.

Her şeye rağmen Kur'an'daki ilâhiyyâta dair açıklamaların akılla çelişmemesi keyfiyeti onların sadece kabul edilebilirliğini gösterir ve asla bir zorunluluk ifade

etmez. Halbuki kesin (yakini) bilgiyi arayan için bu kadarıyla yetinmek mümkün değildir. Gazzâlî bir septik olmadığı gibi doğmatik de değildir. Bu sebeple kelâm, Meşşâî felsefe ve Bâtınîlik öğretisinin yetersizliğini gördükten sonra tasavvufa yöneldi ve sûfîlerden intikal eden mirası inceleyerek aradığı tatmin edici bilgiye ulaşmanın öğrenimle değil zevk, hal ve sıfatları değiştirmekle mümkün olacağını anladı (*el-Münkız*, s. 44). Böylece zevkin gözle görmek, elle tutmak kadar kesin bir bilgi yolu olduğu, bunun da ancak tasavvufi bulunuğu kanaatine vardı. Ne var ki onun ilmî ve felsefî birikimi kendisini daha önceki bütün sûfîlerden farklı kılıyordu. Bundan dolayı Nicolson'un, "Onun eseri ve sûfiyâne örnekliği sayesinde İslâm'ın tasavvufî yorumu, hiç de küçümsenmeyecek derecede akıl ve naklin iddialarıyla hemâhenk kılınmıştır. Fakat işte bundan dolayı Gazzâlî, sûfîliğin esasta ne olduğunu bilmek isteyenler için katıksız sûfîlerden daha az değerlidir" (*İslâm Süfîleri*, s. 21) şeklindeki tesbitine katılmak gerekir. Nitekim kendisiyle tanışma fırsatı bulan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi Gazzâlî felsefeye bir defa girmiş, bir daha da çıkmamıştır (İbn Teymiyye, *Nağzû'l-manâlık*, s. 56). Daha önceki tasavvuf kitaplarının aksine onun hemen bütün eserleri, birçok bakımdan filozofları bile geride bırakacak ölçüde yüksek bir mantığın, derin bir tefekkür ve muhakemenin ürünüdür. Öte yandan Gazzâlî'nin tasavvuf düşüncesine yaptığı katkılar kendisini, İbn Teymiyye'nin tabiriyle (*Der'ü te'ârûzî'l-âkl ve'n-naql*, X, 204-205; *Mecmû'ü fetâvâ*, XII, 23) "filozof mutasavvıflar"ın öncüsü saymayı mümkün kılacak değerdedir. Özellikle hayatının sonuna doğru yazdığı *Mişkâtü'l-envâr* üslûp ve muhtevasıyla, Sünnî inançlara sadık kalarak (Farid Jabre, *La notion de la Certitude*, s. 194) varlık ve bilgi problemlerine tasavvufî-İsrâkî çözümler getirme arzusunun bir ürünü olup bu özelliğiyle Gazzâlî'den hiç söz etmeyen Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin İsrâk felsefesini haber vermektedir (Seyyid Hüseyin Nasr, IV/4, s. 588).

Gazzâlî'nin, başta *İhyâ'* olmak üzere eserlerinde sık sık ifade ettiği üzere ifşa edilmesi doğru olmayan "mükâşefe ilmi"nin sırlarını kendisine açıklamakta sakınca görmediği, "kalbi Allah'ın nuruna açılmış" bir dostuna yazdığı *Mişkâtü'l-envâr*, İbn Sînâ'nın aynı âyete (en-Nûr 24/35) felsefî mahiyette açıklamalar ge-

tirdiği küçük bir risâlesini (metni için bk. Hasan Âsî, s. 85-88) hatırlatmakta olup muhtemelen bu risâleden ilham alınarak yazılmıştır. Allah'ı göklerle yerin nuru olarak tanıtan bu âyetin irfanî bir yorumu olan eser, *Mağâşidü'l-felâsife*'de Meşşâî felsefeyi tanıtan, *Tehâfütü'l-felâsife*'de bu felsefenin yanlışlıklarını ve kifayetsizliğini kanıtlamakla yetinen düşünürün kendi ontoloji ve epistemolojisinin özeti sayılabilir. Daha ihtiyatlı bir üslûpla yer yer *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'de de temas edilen bu felsefeye göre varlık "nur", yokluk ise "zulmet" diye adlandırılabilir. Asıl ve gerçek varlık yahut nur Allah'tır; Allah'tan başka şeyler ise özleri itibarıyla yokluktan ibaret olup Allah'a nisbetle ve O'ndan dolayı varlık kazanırlar. Gazzâlî, "Allah'ın zâtından başka her şey fânidir" (el-Kasas 28/88) meâlindeki âyeti yorumlarken âriflerin ilmî bir irfanla veya zevk haliyle bu âyetten, Allah'ın dışındaki şeylerin özleri itibarıyla ezelden ebede yokluk niteliği taşıdığı anlamını çıkardıklarını belirtir (*Mişkâtü'l-envâr*, s. 56-57) Şu halde, "Her şey O'nun nurudur; hatta her şey O'dur; çünkü O'ndan başkası ancak mecazi anlamda bir hüviyete sahiptir" (a.g.e., s. 60). İlk bakışta vahdet-i vücûdu hatırlatan bu açıklamaları, aslında İbn Sînâ'nın "kendiliğinde mümkün" doktrininin tasavvufi üslûpla ifadesi saymak daha doğru olur. Nitekim Gazzâlî, vahdet-i vücûdcuların "enelhak" gibi şathiyelerini *Mişkâtü'l-envâr*'da (s. 57) sevgilisine olan aşkı yüzünden kendisiyle sevgilisini birbirine karıştıran âşğın sözlerine benzetir. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'de de (I, 36) Allah ile kulun varlıkta birleşmesi, Allah'ı gözle görme, sözlü olarak Allah ile konuşma gibi şathiyelerle ifade edilen vahdet-i vücûdu reddetmekle birlikte kullandığı üslûptan anlaşıldığına göre genellikle bu tür sözleri bir bakıma gerçeğin bir parçasının yanlış ve sıradan insanlar için zararlı sözlerle ifadesi olarak görür. Yine *Mişkâtü'l-envâr*'daki yetmiş perde, nur, kandil, tecellî gibi sembolik ifadeleri *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'de de kullanır. İlginçtir ki bu son eserde insan nefsinin "rabbânî bir emir" olması yanında "Allah'ın nurlarından bir nur" olduğunu da belirtir (III, 407). Bu ifadeden, *Mişkâtü'l-envâr*'da ortaya konan şekliyle Allah'ın dışındaki varlıkların O'ndan taşınan nurlar olduğu tarzındaki İsrâkî düşüncenin *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'de de benimsendiği sonucu çıkarılabilir. Buna göre var olan sadece O'dur; yalnız O haktır ve başka her şey

bâtıldır. Şükreden de şükredilen de O'dur; seven de sevilen de O'dur. İrfan sahibi olanın görüşü şudur ki varlıkta O'ndan başkası yoktur. O'nun zâtı dışındaki her şey yok olucudur ve bu ezelden ebede her durumda geçerlidir. Çünkü başka varlıkların ancak Allah sebebiyle ve O'nun sayesinde var oldukları düşünülebilir (a.g.e., IV, 86; ayrıca bk. a.e., III, 281; IV, 258).

Böylece Hakk'ın hakikatının kendisinde tecellî ettiği kalpte varlık nasılsa öylece açık seçik kavranır. Öznenin her türlü akli istidlâl veya terkiplerden bağımsız olarak kendi iç tecrübesiyle ulaşılmış olduğu bu bilgi, sadece peygamberlere ve yüksek bir ahlâkî arınmayı gerçekleştirebilmiş olan velîlere verilen, duyu ve aklın ötesine geçebilen kutsî -nebevî ruhun bir mazhariyetidir. Bilgiyi herhangi bir zihni veya doğmatik kaynağa bağlamayan bu felsefe modern ifadesiyle bir subjektivizmdir (Wensinck, s. 111).

5. Ahlâk. Gazzâlî'nin çok yönlü üstün ilmî kişiliğinin en verimli ve etkili sonuçlarından biri, ahlâk problemlerini ve genel olarak İslâm toplumunun ahlâkî açmazlarını çok iyi görmesi ve bunlara çözümler üreten zengin bir ahlâk düşüncesi ortaya koymayı başarmasıdır. Onun en önemli ahlâkî eseri *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'dir. Ancak adından da anlaşılacağı üzere bu eser ahlâkın yanında tasavvuf, kelâm ve fıkıh konularını da kapsamakta ve bu ilimlere yeni yorumlar getirmektedir. Bundan başka, bir fıkıh usulü kitabı olan *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl* ahlâkın formel yönüne dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca *Mizânü'l-âmel* başta olmak üzere *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, *Cevâhirü'l-Kur'an*, *el-Erba'in fi uşûli'd-dîn*, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, *Mişkâtü'l-envâr* gibi tasavvuf ağırlıklı eserleriyle *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Mi'yârü'l-ilm* gibi felsefe ve mantık, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* ve *İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-kelâm* gibi kelâm kitapları, hatta Bâtınîliğe karşı yazılan eserler de yer yer ahlâk konularını ele almaktadır.

Nassa dayanan gelenekçi ahlâkla felsefî ve tasavvufî ahlâkî birbirine yaklaştıran, hatta birleştiren Gazzâlî, pek çok araştırmacıya göre bu konudaki teşebbüsler içinde en başarılı olanı gerçekleştirebilmiştir (İbn Haldûn, III, 1099-1100; Gardet, *La cité musulmane*, s. 306).

Gazzâlî'nin ahlâkta temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. Bilhassa *İhyâ'ü*

'ulûmî'd-dîn'in her bölümünde önce konuyla ilgili âyet ve hadisler verilir; daha sonra Ehl-i sünnet akidesine bağlı mutasavvıflardan ve diğer İslâm âlimlerinden nakiller yapılır. Öte yandan Gazzâlî ruh, akıl, mutluluk, siyaset ve özellikle fazilet nazariyesinde Eflâtun, Aristo, Yeni Eflâtunculuk ve o dönemde artık iyice sistemleşmiş bulunan eklektik İslâm felsefesinden faydalanır. Ancak bu faydalanma yine de şer'î ölçülerle sınırlıdır. Adını anmamakla birlikte çok yakın benzerliklerden anlaşıldığı kadarıyla Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerî'a ilâ mekârîmî's-şerî'a* adlı eserinden de istifade ederek felsefenin vardığı bazı sonuçları âyet ve hadislerle delillendirir; ayrıca "nur üstüne nur" dediği (*el-İktisâd*, s. 3) din ve akıl ilkeleri ölçüsünde tasavvuf ahlâkına da büyük değer verir. Çünkü ahlâka asılan, şeriatın öğretilerini sadece şeklen icra etmek değildir; en yüksek ahlâkî ideal olan mârifetullah yalnızca arınmış kalplerde yer bulur.

Ahlâkçılığı yanında kelâmcı, fakih, mutasavvıf ve filozof olarak insanın değeri ve mahiyeti problemlerine büyük önem veren Gazzâlî'nin, "Allah göklerin ve yerin nurudur" (en-Nûr 24/35) meâlindeki âyeti İsrâkî bir anlayışla yorumladığı bilinmektedir. Bu çerçevede insanın "rahmânın sûretinde" yaratıldığını bildiren hadisi de geniş ölçüde değerlendirmiştir (*Mişkâtü'l-envâr*, s. 62, 71). Çünkü bu hadis, insanın bütün yaratılmışlar içindeki seçkin konumuna işaret eder. Yüce Allah insan oğluna bilme ve inanma şeklinde iki temel nitelik vermekle onu diğer canlılardan daha şerefli ve seçkin kılmıştır (*İhyâ*, IV, 63). Bilginin en üstünü ve diğer bilgi çeşitlerinin nihâi hedefi mârifetullahtır. İnsanın bu ideale ulaşabilmesi için önce kendini tanıması, ardından da sürekli gelişen bir ahlâkî arınmaya girişmesi gerekir. Kendini tanıma meselesi Sokrat'tan beri bütün filozofların ağırlık verdiği bir husustur. Fakat Gazzâlî konunun önemini âyet ve hadislerle de teyit eder. Nitekim, "Gerek dış dünyada gerekse kendi varlıklarında delillerimizi onlara göstereceğiz" (Fussilet 41/53) meâlindeki âyetle insanın yaratılışına dair daha başka âyetler, Hz. Peygamber'e isnat edilen, "Kendini tanıyan rabbini de tanı" anlamındaki hadis (a.g.e., IV, 307) "ma'rifetü'n-nefs" in önemini açıkça göstermektedir. İnsanın kendini tanıması demek bedenî varlığının ötesinde ruhunu, ruhun ahlâkî ve aşkın niteliklerini tanıması demektir. Çünkü insan ruhî yö-

nüyle âdi tabiatın üstünde ve yüksek bir değerdir. Nitekim Allah Kur'an'da (Sâd 38/71-72) bedeni tabiatı, ruhu ise kendi zâtına nisbet ederek insanın bu aşkın yönüne dikkat çekmiştir (*Mizânü'l-'amel*, s. 21-22).

Gazzâlî, insanın mahiyetinin ne olduğunu daha iyi ortaya koymak için ruh teriminin anlamını ve bunun kalp, nefis ve akıl terimleriyle ilişkisini incelediği *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn'in* "Acâibü'l-kalb" bölümünde (III, 3-4) bu dört kavramın psikolojik, ahlâkî ve epistemolojik bakımdan aynı anlama geldiğini ileri sürmüştür. Nitekim zaman zaman ruh yerine öteki kavramları da kullandığı görülür (meselâ bk. a.g.e., III, 5, 9, 13). Gazzâlî'nin insanın varlık yapısını incelerken üzerinde durduğu en önemli nokta onun bu ruhî ve mânevî cephesidir. Çünkü ilâhî hitaba mazhar olan, görevlerle yükümlü tutulan, akıl ve bilgi sahibi olan, duyarlar üstü âlem hakkında idrak ve tefekkür gücü taşıyan (a.g.e., III, 3; *Mişkâtü'l-envâr*, 45 vd.), varlığını bu dünyanın ötesinde de sürdürecektir olan insan bütün bu ayrıcalıkları ruhî bir varlık olması bulur. Gazzâlî, "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" (*Müşned*, II, 244, 251, 315; Buhârî, "İstîzân", 1; Müslim, "Birr", 115; "Cennet", 28) meâlindeki hadis münasebetiyle insanın evrendeki seçkinliğini sık sık vurgulamakla birlikte onu tanrılık seviyesine çıkaran müfrit görüşleri de eleştirir (*İhyâ*, IV, 307). Bu eleştirileriyle Gazzâlî panteizmin her çeşidine karşı çıkmıştır. Bunun ahlâk bakımından önemi, panteist anlayışın doğurduğu ahlâk anarşisi, yükümlülüğün inkârı veya İslâmî deyimiyile ibâhiliğin reddedilmiş olmasıdır. Gazzâlî'nin ruhla birlikte bedeni de insanın varlık yapısının bir parçası ve beşerî bir realite sayması ve hayatın seyri içinde bedene değer verilmesi gerektiği şeklindeki düşüncesi dikkate alınarak onun bu bakımdan düalist bir düşünür olduğu söylenebilir. Hatta Gazzâlî, insanın bedeni yanının ahlâkî hayattaki rolü üzerinde de durmuştur. Buna göre insan bu dünyaya bir imtihan için gönderilmiştir ve şüphesiz bu imtihanın konusu da esas itibarıyla ruhtur. Fakat eğer ruh bedenden soyutlanmış olarak bulunsaydı ondan kötülük doğmazdı. Halbuki imtihan yani ahlâkî hayat iyi ve kötü çatışmasının bulunduğu yerde vardır. Şu halde genel olarak ahlâkî hayat insanın ruh-beden varlığı olmasının bir sonucudur (a.g.e., III, 53; *el-Erba'in fî uşûlî'd-dîn*, s. 30).

Gazzâlî, İslâm felsefe ve tasavvufunda benimsenen ve aslında Eflâtun'a dayanan, ayrıca Kur'an'ın öğretisiyle de bağdaşan görüşe uyarak ruhun Allah'tan geldiğini ve yine O'na döneceğini düşünmektedir. Ancak Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ile mutasavvıfların büyük çoğunluktan farklı olarak eserlerinde bedene ve bedenî imkânlarla önem vermesiyle daha çok İbn Miskeveyh'i hatırlatır. Nitekim İbn Miskeveyh gibi Gazzâlî de yalnız ruh hayatına yönelerek bedeni ve onun ihtiyaçlarını ihmal etmeyi doğru bulmamıştır. Zira ruhun Allah'a doğru giden yolculuğunda beden onun taşıyıcısı, servet vb. imkânlar da bedeninin zorunlu ihtiyaçlarıdır. Ayrıca amacı bedeninin hukuk ve sağlıkla ilgili ihtiyaçlarını karşılayan fıkıh ve tıp gibi ilimler bu bakımdan değerli ve vazgeçilmezdir (*İhyâ*, I, 16-18; III, 219 vd., 235).

Düşünce tarihinin en ciddi metafizik problemlerinden biri olan irade ve hürriyet konusuyla Gazzâlî de geniş ölçüde ilgilenmiştir. Daha önceki İslâm filozofları genel olarak iradeyi, "nefsin bir fiile belli bir amaç için ve şuurlu olarak ilgi veya arzu duyması" şeklinde açıklamış ve ahlâkî fiillerin iradeli davranışlar olduğunu kabul etmişlerse de irade problemini tartışmaya girmemişlerdir. İslâm düşüncesinde irade ve hürriyet konusu daha çok kelâm ilminde kullanın fiilleri problemlerine bağlı olarak ve Allah-kul münasebeti açısından tartışılmıştır.

Gazzâlî iradeyi "maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi" veya "bir şeyi benzerinden ayırt etme yeteneği" şeklinde tanımlamıştır (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 57-58; *el-İktisâd*, s. 106-107). Bu iki tanımdan, iradî faaliyetlerin ideal bir beğenme ile seçilip yapılan eylemler olduğu anlamı çıkar. Gazzâlî iradenin seçme (ihtiyar) niteliği üzerinde önemle durmaktadır. Zira seçme imkânının bulunduğu her durumda irade de vardır. Öte yandan bir fiilin gerçekten "bizim fiilimiz" olması için o fiilin bizden doğmuş olması yetmez; bunun yanında onu kendi irademizle yapmış olmamız gerekir. Ayrıca irade teriminden "bilinenin istenmesi" anlaşılır. Şu halde irade zorunlu olarak bilgiyi de içerir (*İhyâ*, IV, 365). Bu açıklamalara göre Gazzâlî tam anlamıyla iradeli bir fiili seçimli, bilinçli ve amaçlı bir eylem olarak görmüştür. İnsan için bu üç unsur birlikte taşıyan bir irade hürriyetinden söz edilebilir mi? İşte Gazzâlî'-

nin diğer bütün İslâm düşünürlerinden daha çok önem verdiği temel soru budur.

Bir ölçüde bağımsız bir düşünür olmakla birlikte Gazzâlî'nin daha çok Eş'ariyye mezhebinin benimsediği bilinmektedir. Gazzâlî de bütün Eş'arîler gibi insanın iradesi konusunda ifrat ve tefritten sakınmakta, Mu'tezile'nin karşısında kadere inanmakla birlikte kulun iradesini büsbütün inkâr eden Cebriyye'ye de katılmamaktadır. Allah kulların fiillerinin yaratıcısıdır. Ancak bu yaratma, insanın kendi gücü ile fiillerini kazanmış olduğu düşüncesini imkânsız kılmaz. Çünkü prensip olarak kulda kudret ve seçme hürriyeti denilen nitelikleri de Allah yaratmıştır. Kul bu güç ve hürriyet sayesinde kendi fiillerini seçer ve yapar. Böylece fiil kulun kesbi olur. Gazzâlî, "Sizi de sizin yaptıklarınızı da Allah yarattı" (es-Sâfât 37/96) meâlindeki âyeti hatırlattıktan sonra insanın hem yapma hem de terketme hürriyetinin bulunduğunu ve bunun, her şeyin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiği inancına ters düşmediğini, gerçekte seçme hürriyetini de Allah'ın yarattığını, insanın kendisi için yaratılmış olan bu hürlikte zorunluluğa bağlı bulunduğunu belirtir. Ancak insanın hürlüğünü zorunlulukla izah eden ve tamamen çağdaş antropolojinin de verdiği bir sonuç olan bu açıklama bir tesbit olup akfî kanıt değeri taşımaz. Bunun farkında olan Gazzâlî Allah'ın ilim, kudret ve iradesinin mutlaklığı inancını sarsmadan irade hürriyetini akfî kanıtlara bağlamak için çok ince tahlillere girişmesine ve büyük çaba sarfetmesine rağmen (meselâ bk. *a.g.e.*, IV, 4-7, 245-259; *el-Erba'ın fî uşûlî'd-dîn*, s. 10-11), irade hürriyeti konusundaki farklı görüşleri körlerin el yordamıyla tanımaya çalıştıkları fil hakkındaki tanımlarına benzetmiş ve bu şekilde problemin spekülâtif tartışmalarla çözüme bağlanmasının imkânsız olduğunu belirtmiştir (*İhyâ*, IV, 7).

Gazzâlî antropolojik bir gerçek olarak kabul ettiği iradeyi şöyle tanımlar: "İnsan, akli ile bir işin sonucunu ve ondaki iyilik yönünü kavrayınca bu iyiliği isteme ve onun sebeplerini hazırlama yönünde kendisinde bir şevk duyar ki bu iradedir" (*a.g.e.*, IV, 6). Bu ise Fârâbî'nin irade hakkındaki görüşüyle aynıdır. Ancak Gazzâlî bu düşüncüyü geliştirerek ahlâkî iradeyi, tabiatın isteğiyle çatışan aklın talebi şeklinde anlamıştır. Ayrıca Gazzâlî, ahlâkî hayat için yalnızca akıl sahibi olmanın yetmeyeceği görüşündedir. Eğer Allah,

işlerimizin sonuçlarını bilmemizi sağlayan akli yaratmakla birlikte aklın gerekliliğine hükmettiği bu sonuçların temini yönünde organları harekete geçiren âmilî (iradeyi) yaratmamış olsaydı bu durumda aklın hükmü kesinlikle sonuçsuz kalırdı. Bu sebeple insanın ahlâkî hayatta akıl yeteneğinden faydalanması, ancak hayvanî iradeden ayrı olarak Allah'ın insan için yaratmış olduğu ve sonuçları kestirebilen aklın hizmetindeki bir başka irade sayesinde mümkün olur (*a.g.e.*, III, 8; IV, 111-112).

Aklın tariflerinden birinde Gazzâlî bu yeteneği, faaliyetlerin sonuçlarını önceden kestirme yeteneği olmasının yanında duygusal isteklere karşı bir direnme gücü şeklinde anlamakta (*a.g.e.*, III, 7), Aristocu anlayışa uyararak bilgi yeteneği olan akla "teorik akıl", eylem yeteneği olan akla da "pratik akıl" adını vermekte, ayrıca iradeyle ilgili açıklamaları pratik akıl için de tekrar etmekte ve böylece daha sonra Kant'ın yaptığı gibi irade ile pratik akli aynı şey saymaktadır. İnsandaki bu ameli akıl yahut irade hayvanî iradeden tamamen farklıdır. Bu sebeple Gazzâlî hareketlerini sırf nefsanî arzuların, bedenî isteklerin teminine yönelten insanın hayvanlar düzeyini aşamayacağını düşünür. Sırf insana özgü hayat, pratik akıl yani iradeyi teorik aklın buyruğuna sokmakla gerçekleşir (*Mizânü'l-'amel*, s. 32). Ancak böyle bir ahlâkî yetkinliğe ulaşmak için sıkı bir irade eğitime ihtiyaç vardır ve diğer mutasavvıflar gibi Gazzâlî'ye göre de bu eğitimin adı riyâzet ve mücâhededir. Böylece bir bakıma ahlâkî hayat insanın kendi nefesine karşı bir mücadeleden ibarettir. Fazilet statik değildir; hayat uzadıkça fazilet de daha çok gelişir ve mükemmelleşir. Şu halde hayat, daha geniş ve daha mükemmel faziletlerle ulaşmanın mücadelesi alanıdır (*İhyâ*, III, 58-60). Tutkularıyla savaşıp nefsinin onların baskısından kurtaran, böylece meleklerin ahlâkıyla bezenen kişinin kalbi "mukarreb melekler" in makamına dönüşür (*a.g.e.*, III, 37). Şu da var ki insan hiçbir zaman kötülüğe karşı güvence içinde değildir. Bundan dolayı kendisine, "Şeytan uyur mu?" diye soranlara Hasan-ı Basrî, "Şeytan uyusaydı biz de istirahat çekilirdik" demiştir (*a.g.e.*, III, 31). Şehvet, gazap, hırs, tamah gibi beşerî istek ve tutkular iradeyi zayıflatan, fıtratında bulunan akla rağmen insanı kötülüğe iten âmillerdir. İnsanın asıl irade hürlüğü bu olumsuz etkilerin baskısından kurtulmakla ger-

çekleşir (*a.g.e.*, III, 68, 284; *Mizânü'l-'amel*, s. 15-16, 62-63).

Gazzâlî, özellikle bir fakih ve kelâmcı düşünür olarak diğer filozof ahlâkçılara nisbetle yükümlülük konusuna daha çok önem vermiş, bu sebeple İslâm literatüründe genellikle İbâhiyye diye anılan ve bir bakıma amoralist denebilecek akımları şiddetle eleştirmiştir. Bu grupların başında Bâtınîler gelir. Gazzâlî'nin bildirdiğine göre Bâtınîler, "Yükümlülüklerin bâtinî anlamlarını kavrayanlar için artık şer'î bağlar çözümler ve ameli yükümlülükler düşer" görüşünden hareketle bütün temel dinî ve ahlâkî yükümlülükleri, hatta âhireti, cennet ve cehennemi te'vil yoluyla inkâr etmişlerdir (örnekler için bk. *el-Müstazhirî*, s. 11-13, 48). Bu iddiaları, yanlışlığı apaçık ortada birer hezeyan ve tanrıtanımaz Senevîler ve Mecûsîler'den alınmış birer inkârcılık örneği sayan Gazzâlî bunları akfî delillerle eleştirip reddetmiştir (meselâ bk. *a.g.e.*, s. 8-9, 44-45).

Yükümlülük tanımadıkları gerekçesiyle Gazzâlî'nin eleştirdiği bir başka zümre de müfrit sûfîlerdir. İbâhiyye yolunu tutarak "şeriat örtüsünü dürmek ve hükümleri ortadan kaldırmak suretiyle" haram ve helâli bir tutmaya kalkışan bu kesim içinden bazıları, ahlâkî arınmanın üstesinden gelinemeyecek bir çaba olduğunu, bazıları da bütün yükümlülüklerin temel amacı olan mârifettullaha ulaşınca artık vasıta ve vesile olan ibadet ve ahlâka gerek kalmayacağını öne sürmüşlerdir (*İhyâ*, III, 230, 404-407). Gazzâlî, dinde hoşgörünün işlendiği *Fayşalü't-tefrika*'da (s. 60) bu sözde sûfîlerin İbâhî-Bâtınîler'den daha tehlikeli olduklarını, çünkü sûfilik kisvesi altında dini içten yıkmaya çalıştıklarını belirtir.

Gazzâlî'nin ahlâkî yükümlülük karşısında tehlikeli gördüğü bir başka akım da Cebriyye'dir. Bu mezhep her ne kadar yükümlülüğü inkâr etmek gibi bir amaç gütmemişse de Gazzâlî, mutlak bir cebir anlayışının ahlâkî yükümlülük ve sorumluluğu ortadan kaldırabilecek sonuçlar doğurmasından kaygılanmaktadır. Çünkü Cebriyye'nin zorunluluk düşüncesinin benimsenmesi durumunda insanların birbirlerine her türlü haksızlığı yapmaları ve buna mâzeret olarak da böyle davranmalarının kaderin gereği olduğunu öne sürmeleri kaçınılmazdır (*el-Erba'ın fî uşûlî'd-dîn*, s. 11).

Aklın yükümlü kılma ve değerleri tesbit etme yetkisinin bulunup bulunmadığı konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet

arasında süregelen tartışmada Gazzâlî Ehl-i sünnet'in görüşünü savunmuştur. Onun konuyla ilgili eserleri dikkatle incelenecek olursa aklın yükümlülük kaynağı olamayacağı görüşünü şu iki sebebe bağladığı görülür: a) Değerleri mutlaklaştırma zorunluluğu. Eğer ahlâkî değerler insan üstü bir otoriteye bağlanmazsa mutlak olma niteliğini kaybeder. Zira genellikle egoist tabiata sahip olan insanlar, kendilerinin ve başkalarının eylemlerini öncelikle kendi yararları açısından değerlendirirler. Bu durumda yararlar izâfî ve subjektif olduğundan değerler de izâfîleşir (*el-İktisâd*, s. 163 vd.). b) Otorite zorunluluğu. Yükümlülüklerin arkasında insan üstü bir otoritenin kabul edilmemesi durumunda bir otorite boşluğu ve hüküm anarşisinin doğması kaçınılmazdır. Eğer hüküm yetkisi aşkın bir otoritede görülmezse ilke olarak insanların biri ötekinden daha üstün olmadığından her insan bir başkasına, onun da kendisine tevcih edebileceği görevler yüklemeye kalkar. Şu halde hüküm geçerli kılma yetkisi, halk (yaratma) ve emir kendisine ait olan Allah'a özgüdür. Peygamber, devlet, ebeveyn gibi öteki otoriteler görev yüklerlerse de bunlara daha üst otorite olan Allah'ın buyruğundan dolayı itaat edilir (*el-Müstasfâ*, I, 83).

Gazzâlî, şüphesiz aklın bir görev ve yükümlülük bilincine sahip olmakla birlikte bu bilince kendiliğinden değil dışarıdan (vahiy yoluyla) uyarılarak vardığı görüşündedir. Şu halde vazifeyi yükleyen Allah'tır; peygamber haberci, akıl ise görevi kavrama ve tanıma melekesidir (*a.g.e.*, I, 61, 63; *el-İktisâd*, s. 166-167; *İhyâ*, IV, 4). Şu var ki insanın bir yığın duygusal istek ve tutkular karşısında ahlâkî görevlerini bularak bunlara yönelmesi ve yerine getirmesi aklın irşadına bağlıdır ve genel olarak mecnunlarla mümeyyiz olmayan çocukların yükümlü tutulmamasının sebebi de böyle bir irşaddan yoksun olmalarıdır (*el-Müstasfâ*, I, 83; *Mizânü'l-âmel*, s. 64, 67).

Bütün Ehl-i sünnet âlimleri gibi Gazzâlî'nin ahlâk anlayışının da antiütilitarist (menfaat gözetmeyen) olduğu söylenebilir. Zira Gazzâlî ilke olarak dünyevî faydaları ahlâkın amacı kabul etmez; bunun yanında âhiret nimetleri de ahlâkî yaşayışın zorunlu sonucu değil Allah'ın lutfu olacaktır. Buna karşılık Gazzâlî laik ahlâkın faydacılıktan kurtulamayacağını, dine dayalı ahlâkta ise amacın değil buyruğun temel olduğunu düşünmüştür (*el-Müstasfâ*, I, 61, 83; *el-İktisâd*, s. 166,

177). Bununla birlikte daha sonra Kant'ın içine düştüğü açmazın, yani tamamıyla normatif bir ahlâkın doğuracağı güçlüğü de farkındadır ve bu açmazı fıkıh usulündeki azîmet-ruhsat formülüyle çözmeye çalışmıştır. Buna göre ahlâkta buyrukların ya da kuralların çatışması mümkündür. Onun verdiği örnekle, bir müslümanın bir zalimden kaçarak bize sığındığını ve onu arayan zalimin bizden bu kişiyi görüp görmediğimizi sorduğunu kabul edelim. Bu durumda iki ahlâkî buyrukla karşı karşıya kalırız: Yalan söylemeyiniz; mazlumu koruyunuz. Birbirleriyle çatışan bu görevlerden birini seçmek zorundayız. Gazzâlî bu görev çatışmasını, "Zararlı iki fiilden daha az zararlı olanını yapmak vâcip ve tâat olur" şeklindeki kategorik bir ifadeyle çözmüştür (*el-Müstasfâ*, I, 88-89). Ancak bu zararlardan hangisinin daha az yahut daha çok olduğunun tam ve objektif bir ölçüsü yoktur. Gazzâlî de bunu bildiği için "ruhsat" formülünün istismar edilebileceğinden kaygılıdır: "Ruhsat sınırını aşan, bunu zarurettten ötürü değil kendi keyif ve arzusuna göre yapmış olur. Ne yazık ki insanoğlu bu âlemde kaldığı sürece kötü arzularının kendisini etkilemesinden emin olamaz. Refah ve bolluk tutkusu, nefsin çeşitli ihtirasları ya da tenbellik insanı dine aykırı davranmaya iter. Bu eğilimler, onları taşıyan kimsenin kötü ahlâkla kirlendiğini gösterir" (*Mizânü'l-âmel*, s. 206-207). Şu halde ruhsat konusunda ölçüyü aşmama ve isabetli karar verebilme ancak gelişmiş vicdanların yapabileceği bir iştir (*el-Müstasfâ*, I, 89).

İslâm filozofları genellikle iyi ve kötü karşılığı olarak kullandıkları hayır ve şerî, Aristo etkisiyle daha çok ahlâkî amaçların yahut ahlâkî fiillerin doğurduğu sonuçların nitelikleri olarak düşünmüşler ve bu yüzden çoğunlukla hayırla mutluluğu, şerle mutsuzluğu aynı anlamda kullanmışlardır. Şüphesiz bu kullanım Gazzâlî'de de vardır. Ancak Gazzâlî bazan hayır ve şer, çok zaman da "hüsün" ve "kubuh" terimleriyle ifade ettiği bu değerleri eylemlerin nitelikleri olmaları açısından da önemle ele almıştır.

Gazzâlî Mu'tezile'nin, "Ahlâkî değerler fiillerin ontik nitelikleridir ve akıl bu değerleri dinin desteği olmadan kavrama gücüne sahiptir" şeklinde özetlenebilecek olan tezlerini reddederek dinden bağımsız bir ahlâkın egoizm, faydacılık ve sonuçta izâfîlikten kurtulamayacağını savunmuştur. Gazzâlî, ahlâkî değerlerin fiillerin değişmez nitelikleri olup olmadı-

ğını yalan örneğinde incelemektedir. Yalan kendiliğinden kötü olsaydı bu niteliğinin durumlara göre değişmemesi gerekirdi. Halbuki bir zalime karşı bir peygamberin hayatını korumak gibi bazı zorunluluklar karşısında yalan söylemek bir hayır ve görev olabilir (*a.g.e.*, I, 57). Gazzâlî, insanın ahlâkî yargılarının analizini yaparken bu yargıları insanın egoist ve pragmatik eğilimlerine bağlamış (*a.g.e.*, I, 48-49; *Mi'yârü'l-ilm*, s. 142-145; *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, s. 157; *Mizânü'l-âmel*, s. 113-114), daha sonra özellikle İngiliz ahlâkçılarının, ahlâk egoist duyguların hazırladığı altürüst bir olay şeklinde görmelerinden yaklaşık yedi yüzyıl önce bu düşünceleri savunmuştur. Şu var ki eğer Gazzâlî bu noktada kalsaydı şüphecilik ve egoizmden kurtulamayacaktı. Aslında kendisi, yukarıdaki görüşleriyle sadece dine dayanmayan bir ahlâkın güçlüklerini göstermek istemiştir.

Ona göre iyilik ve kötülük fiilin kendisinde değil yöneldiği gayededir. Bu gaye dünyevî olamaz; çünkü insanların dünyevî gayeleri muhtelifdir ve onlar bu gayelere ahlâk dışı yollardan da ulaşabilmektedirler. Şu halde ahlâkın gayesi uhrevî olmalıdır. Fakat bu gayenin tecrübe ile bilinmesi imkânsızdır. Çünkü ölüm ötesi ancak nübüvvet nuru ile bilinir (*il-câmü'l-âvâm*, s. 48-49). Bununla birlikte Allah insanları ödüllendirmek zorunda olmadığından ahlâkın temeli buyruktur ve fiillerin iyilik veya kötülük vasfı buyruk ya da yasaktan sonra gerçekleşir (*el-Müstasfâ*, I, 6, 56-57). Böylece Gazzâlî, bütün pragmatik eğilimli laik ahlâk anlayışlarının içine düştüğü güçlükten kurtulmuş bulunmaktadır. Çünkü ona göre kaynağı vahiy olmayan bir ahlâkta mutlak hayır ve mutlak şerden söz edilemez. Şüphesiz Gazzâlî bu ifadeleriyle felsefî ahlâk teorilerini toptan inkâr etmiyor. Ancak bu teorileri de temelde din-den doğmuş görmekte, peygamberlerle tasavvuf ehlinin sözlerini kendi kitaplarında toplayan filozofların görüşlerini sırf onlar söyledi diye reddetmek yerine Kitap ve Sünnet'e uygun olup olmadığı ölçüsüne göre değerlendirmek gerektiğine işaret etmektedir (*el-Münkız*, s. 27-28).

Gazzâlî, gerek faziletin tarifi gerekse dört temel fazilet konusunda geleneksel anlayışı sürdürmüştür. Ancak temel faziletler, ahlâk eğitiminin imkânı ve metotları gibi konularda filozoflardan farklı olarak âyet ve hadislerle, İslâm büyüklerinin görüşlerine başvurmak suretiyle

tamamen İslâmî bir üslûp kullanmış ve böylece okuyucusunda dinî şuuru canlı tutmak istemiştir. Diğer bir önemli nokta da sırf ahlâkî sayılabilecek faziletler yanında hem ahlâkî hem de dinî ve tasavvufî olan erdemlere de önceki bütün ahlâkçı ve mutasavvıflardan daha geniş yer vermiş olmasıdır.

İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn'in III. cildinin tamamına yakın kısmı ahlâkî reziletler dairidir ve bu sebeple Gazzâlî eserinin bu cildine "Rub'u'l-mühlikât" adını vermiştir. Burada kalp ve kalbin olağan üstü durumlarını (acâibü'l-kalb), nitelik ve kabiliyetlerini inceleyen ve insana kendi iç dünyasını genel olarak tanıma fırsatı veren giriş mahiyetindeki bir bölümden sonra nefsin eğitilmesi ve ahlâkın güzelleştirilmesi konularına geçilir. Ahlâkla ilgili çeşitli tarif ve açıklamalardan, bazı temel fazilet ve reziletlerin belirtilmesinden sonra insanın kendi kusurlarını tanıması konusuna yer verilir. Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleri, tamamen Ebû Bekir er-Râzî ile İbn Miskeveyh'in görüşlerini hatırlatmaktadır (*İhyâ'*, III, 64-65; krş., Ebû Bekir er-Râzî, s. 33-35; İbn Miskeveyh, s. 161). Bundan sonra kalbin hastalıkları olan reziletler geniş bir şekilde tahlil edilir. Bunlar yeme içme ve cinsî tutku, sözlü kötülükler, öfke, kin ve kıskançlık, cimrilik ve mal tutkusu, makam tutkusu ve riya, kibir, böbürlenme, kuruntu gibi reziletlerdir.

Eserin IV. cildi ise tasavvufî-ahlâkî erdemlere ayrılmıştır. Gazzâlî'nin "Rub'u'l-münciyât" adını verdiği bu ciltteki erdemler tövbe, sabır ve şükür, havf ve recâ, fakr ve zühd, tevhid ve tevekkül, muhabbet, şevk, üns ve rızâ, niyet, ihlâs ve sıdk, murakabe ve muhasebe, tefekkür, ölüm şuuru ve ölümden sonrasını düşünme şeklinde on ana başlık altında incelenmiştir.

Bu konular ilk defa Gazzâlî tarafından ele alınmış değildir. Ona gelinceye kadar Kur'an-ı Kerim ve hadis külliyatından başlamak üzere zengin bir ahlâk literatürü oluşmuştu; Gazzâlî de bu literatürden geniş bir şekilde faydalanmıştır. Ancak ne Gazzâlî'den önce ne de sonra hiçbir İslâm ahlâkçısı bu konuları onun kadar geniş bir vukuf ve dirayetle inceleyebilmiştir. Carra de Vaux'nun da belirttiği gibi Şark'ta ahlâk felsefesinde Gazzâlî aşılammıştır (*el-Gazzâlî*, s. 149).

Reziletleri ele alırken Gazzâlî önceki anlayışa uyarak bunları bir tür ruhî hastalık, ahlâkı da mânevî tabâbet olarak

düşünmüş (*İhyâ'*, III, 60-64), son derece başarılı pedagojik tahliller yaparak bu hastalıkların psikolojik ve sosyal sebeplerini ve iyileştirme yollarını göstermiştir. Onun bu tahlilleri yaparken kullandığı üslûp tam bir sehl-i mümtenidir. Gazzâlî, gerek psikolojik tahlilleriyle gerekse muhteşem üslûbu ve ilmî dirayetiyle her seviyedeki okuyucunun ruh dünyasına âdeta bir projeksiyon çevirmekte, onu bir iç gözleme itmekte, ruhunu bütün yönleriyle tanımaması ve ahlâkî şuurunun bütün canlılığıyla harekete geçmesini sağlamaktadır. *İhyâ'* bu bakımdan İslâm ahlâk literatüründe erişilememiş bir zirvedir.

Gazzâlî, insanlarla ilgili olan ve onlar için bir değer ifade eden bedenî, psikolojik, maddî, mânevî, ferdî, ailevî ve içtimâî alanlardaki bütün imkân ve durumları gözden geçirir. Bu konular işlenirken odak noktası insandır; onun niyeti, amacı, tasarıları, dinî ve ahlâkî şuurdur. Bu sebeple yergi ve övgü, korku ve ümit, evlilik ve bekârlık, zenginlik ve yoksulluk, harcama ve tutumluluk, uzlet ve ülfet gibi karşıt durumlar, imkân veya imkânsızlıklar ne iyi ne de kötüdür. Çünkü bunları iyi veya kötü kılan arkalarındaki niyet ve iradedir. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'de bozulmuş bir toplumu ıslah etme, tekrar Kur'an ve Sünnet temelleri üzerine oturtma ve ona asıl İslâmî erdemlerini yeniden kazandırma şeklinde kuşatıcı bir hedef güdülmüştür.

Antiütilitarist bir ahlâk anlayışını benimsemek ve ahlâkın formel tarafına büyük önem vermekle birlikte Gazzâlî ahlâkı, daha sonra Kant ahlâkının içine düşeceği katı formalizmden ve muhteva kısırlığından kurtarmaya çalışmıştır. Buna göre, ahlâkî buyruğu öncelikle buyruk olduğu için yerine getiren erdemli insan bu arada fiilin bir amaca yönelik olması gerektğini, çünkü fâil için hiçbir amaç taşımayan fiilin abes olduğunu bildiği için dinî ve ahlâkî ilkelerle bağdaşacak nitekte bir amaç da güder. Bu sebeple Gazzâlî mutluluk kavramını çeşitli boyutlarıyla ele almış, bu konudaki düşüncesini geliştirirken daima İslâmî espiye sadık kalmak şartıyla tasavvuf ve felsefeden de geniş ölçüde faydalanmıştır. Nitekim her şeyin lezzetinin kendi tabiatına uygun yetkinliğe ulaşmakta olduğunu belirtirken Aristo felsefesinden istifade etmiştir. Ayrıca gerçek yetkinliğin şartlarını, değişmeyen ezeli varlıklar ve kanunlar hakkındaki bilgi, bu bilgiyi elde etme gücü ve tutkulara kul olmama özgürlü-

ğü şeklinde göstermesinde de (*a.g.e.*, III, 283-284; *Mizânü'l-'amel*, s. 15-16; *el-Erba'in fi uşûlî'd-dîn*, s. 159) yine felsefe kültürünün izleri vardır. Bununla birlikte Gazzâlî, bu kemal anlayışını İslâmî unsurlarla geliştirip zenginleştirmesi yanında en yüksek mutluluğun mârifetullahta olduğunu belirtmek, bu mârifetle ulaşılan Allah sevgisini ve Allah'a yakın olmayı bütün makamların en son gayesi olarak göstermekle tasavvufa yükselir. Bu arada her türlü maddî, bedenî, psikolojik, sosyal imkân ve şartları bu temel amaca katkıda bulunması nisbetinde önem taşıyan vasıta değerler sayar (*İhyâ'*, III, 283; IV, 160, 294). Allah'a yakınlık mertebesine ve dolayısıyla en yüksek mutluluğa bilgi, iyilik, ihsan, lütfkârlık, merhamet ve hakperestlik gibi ilâhî niteliklerden pay almak ve böylece rubûbiyyet ahlâkıyla bezenmekle ulaşılabilceğini belirtir (*a.g.e.*, IV, 306). Gazzâlî'nin mutluluk felsefesini ortaya koyarken ele aldığı fayda, lezzet ve güzellik problemleri hakkındaki görüşleri İslâm ahlâk kültürünün en parlak ürünleri sayılabilecek niteliktedir. Özellikle güzellik konusu münasebetiyle yaptığı estetik hakkındaki tahlillerinde, Eflâtun'un "güzellik idesi" düşüncesinden de faydalanmakla birlikte İslâm düşünce tarihinin en dikkate değer estetik felsefesini ortaya koymuştur (*a.g.e.*, IV, 296-307).

BİBLİYOGRAFYA :

- Müşned*, II, 244, 251, 315; Buhârî, "İstîzân", 1; Müslim, "Birr", 115, "Cennet", 28; Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-ke'lâm*, İstanbul 1287, s. 48-49; a.mlf., *Cevâhirü'l-Kur'an ve dürrerüh*, Beyrut 1411/1990, s. 21; a.mlf., *el-Erba'in fi uşûlî'd-dîn*, Kahire 1328, s. 10-16, 30-32, 62-63, 157-159; a.mlf., *Mizânü'l-'amel*, Kahire 1328, s. 15-16, 21-22, 32, 64-67, 113-114, 206-207, 215-216; a.mlf., *el-Müstazhîr* (nşr. I. Goldziher), Leiden 1916, s. 8-9, 11-13, 44-45, 48; a.mlf., *el-Müstazhîr*, Beyrut 1335, I, 1-55, 48-49, 56-57, 61-63, 83, 88-89; a.mlf., *Fayşalü't-tefrikâ beyne'l-İslâm ve'z-zendeke* (nşr. Mustafa el-Kabbânî ed-Dimaşki), Kahire 1328, s. 60; a.mlf., *Maķāşidü'l-felāsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1961, s. 31-32; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964; a.mlf., *Mihakkû'n-naẓar* (nşr. Bedreddin en-Na'sânî), Beyrut 1966, s. 9, 45, 48-52; a.mlf., *el-İktisâd* (nşr. İbrahim Ağah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1972, s. 3, 62-63, 106-107, 163-167, 177; a.mlf., *el-Maķşadü'l-esnâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye); a.mlf., *el-Münķiz mine'd-dalâl* (nşr. Ahmed Câlinderhîrî), Lahor 1971; a.mlf., *İhyâ'* (Beyrut), I-IV, tür.yer.; a.mlf., *el-Kışâsü'l-mustakim* (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1983; a.mlf., *Tehâfütü'l-felāsife*, Beyrut 1990; a.mlf., *ķānūnū't-te'vîl (Me'āricü'l-ķuds* içinde), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 95, 111;

a.mlf., *Mî'yârü'l-İlm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs); Ebû Bekir er-Râzi, *Resâ'ilü felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 33-35; Fârâbî, *eş-Şemeretü'l-marziyye* (nşr. F. Dietrici), Leiden 1890, s. 56; Bâkılânî, *el-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 56-61, 302, 303; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 161; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Âvâşım* (İstanbul), s. 30; Şehristânî, *el-Milel* (Kılânî), I, 98-99; Sem'ânî, *el-Ensâb*, Beyrut 1980, I, 251-252; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 522; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 168-169; Yâkût, *Mu'cemü'l-buldân*, IV, 49; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, X, 252; a.mlf., *el-Lübâb*, II, 379; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra* (Burslan), s. 58, 81; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 98; IV, 216; İbn Teymiyye, *Nakzû'l-manţık*, Kahire 1370/1951, s. 53-56, 60; a.mlf., *Der'ü te'ârüzü'l-âkı ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, X, 204-205; a.mlf., *Mecmû'u fetâvâ*, XII, 23; a.mlf., *er-Red 'ale'l-manţıkiyyin*, Lahor 1396/1976, s. 14-15; a.mlf., *Muvâfakatü şâhihi'l-menkıh*, Beyrut 1405/1985, I, 32, 236-238; Zehebî, *A'lâmü'n-nübe-lâ*, XIX, 343-344; Safedî, *el-Vâfi* (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1962, I, 274-277; Feyyûmî, *el-Mışbâhu'l-münir*, "ğzl", md.; Sübkî, *Tabakât*, IV, 101-182; VI, 195; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, 173-174; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1099-1100; Süyûtî, *Şavnü'l-manţık ve'l-kelâm* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Beyrut 1970, s. 324; Zebidî, *İthâfû's-sâde*, I, 2-43; A. U. Pope, *A Survey of Persian Art*, London 1939, III, 1072-74; A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzâlî*, Paris 1940, s. 111; Brockelmann, *GAL*, I, 537-547; *Suppl.*, I, 744-756; Farid Jabre, *La notion de la certitude selon Ghazzâlî*, Paris 1958, s. 194; a.mlf., *Essai sur le lexique de Ghazzâlî*, Beyrouth 1985; a.mlf., *La notion de la ma'rifa chez Ghazzâlî*, Beyrouth 1986; a.mlf., "La biographie et l'oeuvre de Ghazzâlî reconsidérées à la lumière des Tabakât de Sobki", *MIDEO*, I (1954), s. 73-102; a.mlf., "Fikretü'l-yakini'd-dîni 'inde'l-Gazzâlî", *el-Mesrik*, LII/1, Beyrut 1958, s. 3-19; a.mlf., "Müşkiletü'l-ma'rife beyne Aristo ve'l-Gazzâlî", a.e., LIII/6 (1959), s. 679-690; LIV/1 (1960), s. 68-91; LV/2 (1960), s. 256-297; Majit Fakhry, *Islamic Occasionalism*, London 1958, s. 37, 56-78; a.mlf., *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 172-181, 194-198; a.mlf., *Ethical Theories in Islam*, Leiden-New York 1991, s. 193-223; M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de Al-Ghazzâlî* (ed. Michel Allard), Beyrouth 1959; L. Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris 1961, s. 306; a.mlf. - M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1981, s. 74, 76; Sarton, *Introduction*, I, 753-755; Mahmûd Kasım, "el-'Âkl ve't-taklîd fî mezhebi'l-Gazzâlî", *Mihricânü'l-Gazzâlî fî Dimaşq: Ebû Hâmid el-Gazzâlî*, Kahire 1962, s. 168-205; Abdurrahman Bedevî, "el-Gazzâlî ve meşâdirühü'l-Yûnâniyye", a.e., s. 220-237; Mustafa Cevâd, "Aşrû'l-İmâm el-Gazzâlî", a.e., s. 494-509; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard 1964, I, 251-261; H. Laoust, *La politique de Gazzâlî*, Paris 1970, s. 90-105; H. Lazarius-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzâlî*, Jerusalem 1975; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafizigi ile Gazzâlî Metafizikini Karşılaştırılması*, Ankara 1976; A. L. Tibawi, *Arabic and Islamic*

Islamic Themes, London 1976, s. 198-211; H. A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Massachusetts 1976, s. 202; R. A. Nicholson, *İslâm Süfîleri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı v.dğr.), Ankara 1978, s. 21; Refik el-Acem, *el-Manţık 'inde'l-Gazzâlî*, Beyrut 1979; a.mlf., "el-Manţık fî eb-'âdihi'l-İslâmiyye ve'l-'Arabîyye beyne'l-Fârâbî ve'l-Gazzâlî", *Ebhâş*, XXXV, Beyrut 1987, s. 21-52; Cemil Salībā, *Târîhu'l-felsefeti'l-'Arabîyye*, Beyrut 1981, s. 333-427; a.mlf., "el-Gazzâlî ve zü'amâ'ü'l-felâsife", *MMLAdm.*, XXI/9-10 (1946), s. 394-514; a.mlf., "el-Gazzâlî ve 'İlmü'l-kelâm", *MMLAdm.*, XLV/4 (1970), s. 748-772; Hasan Âsî, *el-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-ugatü's-şûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1403/1983, s. 83-88; C. de Vaux, *el-Gazzâlî* (trc. Âdil Züaytir), Beyrut 1984; Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris 1984, s. 233-249; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahş 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 90-99, 102, 159-163, 166-175, 179; Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, Beyrut 1405/1985, s. 51-52; W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, s. 152-165; Abdüllemir el-Asem, *el-Feylesûf el-Gazzâlî*, Tunus 1988; M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzâlî*, Lahore 1988; Zeki Mübarek, *el-Ahlâk 'inde'l-Gazzâlî*, Beyrut 1988; W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma* (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1989; a.mlf., "A Forgery in al-Ghazzâlî's Mishkât?", *JRAS* (1949), s. 5-22; a.mlf., "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazzâlî", a.e. (1952), s. 24-45; a.mlf., "The Study of Al-Gazzâlî", *Oriens*, XIII-XIV (1961), s. 121-131; a.mlf., "al-Ghazzâlî", *EP* (Fr.), II, 1062-1066; M. Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'âkıli'l-'Arabî*, Beyrut 1991, s. 281-290; Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Kuala Lumpur 1992, s. 155-224; Muhtittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi* (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; D. B. Macdonald, "The Life of al-Ghazzâlî, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions", *JAOS*, XX (1899), s. 71-132; a.mlf., "al-Ghazzâlî", *EI* (İng.), III, 146-149; L. Massignon, "Le Christ dans les évangiles selon Ghazzâlî", *REI*, VI (1932), s. 523-536; S. De Beaufreueuil, "Gazzâlî et S. Thomas d'Aquin", *BIFAQ*, LXVI (1947), s. 199-238; M. E. Marmura, "Ghazzâlî and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, III (1965), s. 183-204; a.mlf., "Ghazzâlîan Causes and Intermediaries", *JAOS*, CXVI/1 (1995), s. 89-100; Münir el-Kâdî, "el-İmâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî", *MMİr.*, IX (1962), s. 27-42; W. N. Arafat, "Al-Ghazzâlî on Moral Misconceptions", *IQ*, XIV/2 (1970), s. 57-62; A. Sharma, "The Spiritual Biography of Al-Ghazzâlî", *Studies in Islam*, IX, New Delhi 1972, s. 65-85; Muhammad Abul Quasem, "Al-Ghazzâlî's Theory of Devotional Acts", *IQ*, XVIII/3-4 (1974), s. 48-61; G. F. Hourani, "Ghazzâlî on the Ethics of Action", *JAOS*, XCVI/1 (1976), s. 69-88; L. E. Goodman, "Did al-Gazzâlî Deny Causality?", *St.I*, XLVII (1978), s. 83-120; N. F. Ramazanov, "Dirâse fî 'âlemi'l-Gazzâlî ve fikrih" (trc. Celil Kemâleddin), *el-Mevrid*, IX/4, Bağdad 1981, s. 355-404; Abdul Haq Ansari, "The Doctrine of Divine Command: A Study in the Develop-

ment of Ghazzâlî's View of Reality", *IS*, XXI/3 (1982), s. 1-47; Cemâleddin el-Alevî, "el-Gazzâlî ve'l-ihitâbî'l-felsefî fî'l-ğarbi'l-İslâmî, el-Gazzâlî ve teşekkülü'l-ihitâbî'l-felsefî li-İbn Rüşd", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-ülûmü'l-insâniyye*, VIII, Fas 1986, s. 5-50; Seyyid Hüseyin Nasr, "Gazzâlî: Hakîm-i Mu'ânid-i Felsefe", *İrânâme*, IV/4, Washington 1986, s. 583-592; Mütebâ Mînovî, "Gazzâlî-yi Tûsî", a.e., s. 554-570; R. Frank, "Al-Ghazzâlî's Use of Avicenna's Philosophy", *REI*, LV-LVII/1 (1987-89), s. 271-285; Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazzâlî's Theory of Causality", *St.I*, LXVII (1988), s. 75-98; a.mlf., "Al-Ghazzâlî's Supreme Way to Know God", a.e., LXXVII (1993), s. 141-168; Maria Bernand, "Artisan de la fusion des systemes de pensee", *JA*, CCLXXVIII (1990), s. 223-251; Salâh Abdûlâlîm İbrâhim, "es-Sebebiyye beyne'l-Gazzâlî ve İbn Rüşd", *Havliyyetü Külliyyeti usûli'd-dîn*, IX, Kahire 1412/1992, s. 121-155; K. Harding, "Causality Then and Now: Al Ghazzâlî and Quantum Theory", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, X/2, Herndan 1993, s. 165-177; Kasım Kufralı, "Gazzâlî", *İA*, IV, 748-760.



MUSTAFA ÇAĞRICI

Kelâm İlmindeki Yeri. 1. Kelâma Bakışı. Gazzâlî'nin yaşadığı V. (XI.) yüzyıl kelâm tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu asrda kelâm ilmi önce muhtevasında, sonra da metodunda tedricî bir gelişme yoluna girmiştir. Bunun başlıca tezahürü, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin mantık metodunun kelâm alanında kullanılmasına zemin hazırlamasıdır. Cüveynî, daha önce Bâkılânî ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin bu ilme karşı ortaya koydukları menfî tavır yumuşatmış, böylece disiplinli aklî istidlâl yönteminin habercisi olmuştur. Gazzâlî'den önce merkezî coğrafyadan uzak kalan İbn Hazm, konuyla ilgilenip meşhur *el-Faşl* adlı kitabında mantık kurallarına dair bir bab ayırmış (I, 4-7) ve *et-Takrîb li-haddi'l-manţık* adlı bir eser telif etmişse de ilmî şöhreti ve yönetim nezdindeki itibarı sebebiyle mantık ilmi Gazzâlî ile meşruiyet kazanmıştır. Gazzâlî'nin mantığa önem vermesi ve onu uygulamaya koyması istidlâl biçimine getirdiği düzen ve sıralamadan kaynaklanmaktadır. Zira önceki kelâmcıların istidlâllerinde de aynı delillerin bulunmasına rağmen aynı düzen görülmüştüğü için önermelerin her biri kendi başına kalıyor, hangisinin önce geldiği açıkça görülmüyordu.

Delilin çürütülmesi halinde kanıtlayacağı hükmün zarar göreceği ilkesi (in'ikâsü'l-edille) üzerine kurulan klasik tavrı reddederek mantık kurallarını kullanmanın bir sancına teşkil etmediğini ileri süren (*el-Münkız*, s. 48), Hz. İbrâhim'in Kur-