

a.mlf., *Mi'yârü'l-ilm*, 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'ü 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 Kesîr, *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; Sartton, *Introduction*, I, 753-755; Mahmûd Kasım, "el-'Akl 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 Fiğlâlî 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 Salibâ, *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 'ilmü'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 Abdur, *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 Beaurœueil, "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 Cosality?", *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: Hâkim-i Mu'ânid-i Felsefe", *İrânâme*, IV/4, Washington 1986, s. 583-592; Müctebâ 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 Bakış. 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-

*an'da zikredilen ispat delillerini (el-Ba-kara 2/258; el-En'âm 6/76-78) ve diğer bazı âyetleri mantık terminolojisine aktaran (*el-Kıstâsü'l-müstakim*, s. 49, 55), hatta mantığı kelâm ilminin bir parçası sayan (*İhyâ*, I, 36) Gazzâlî'nin, aynı zamanda ilk defa felsefî metodolojiye dayalı kelâm eseri yazan kişi olduğu kaydedilir (İbn Teymiyye, s. 14-15; İbn Haldûn, III, 1047-1048). Mantık kuralları içinde reddedilecek bir şeyin bulunmadığını, bunların daha önce kelâmcıların delillerinde farklı ibare ve terimlerle yer aldığını belirten Gazzâlî (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 45; *el-Münkız*, s. 48), hakkında müstakil eserler yazdığı bu kuralları, "Bilme-yenin ilmine güven olmaz" (*el-Mustaşfâ*, s. 10) diyerek kelâmda ve diğer İslâmî ilimlerde meşrulaştırmıştır. Bu sebeple Gazzâlî, kelâmda Mu'tezile ile başlayıp Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Mâtürîdî ve Bâkılânî gibi Ehl-i sünnet kelâmcıları ile devam eden klasik mütakaddimîn dönemini sona erdirip felsefe ve mantığa kapı açan müteahhirîn devrinin ilk simasını oluşturmuştur (Topaloğlu, s. 28-29). Buna göre Gazzâlî'nin kelâm tarihindeki en önemli özelliği metodolojik yenilik getirmiş olmasıdır.

Gazzâlî kelâm ilminin farz-ı kifâye olduğunu kabul eder. Her zamanda ve herkese gerekmemekle birlikte bid'atçı-lara ve haktan sapanlara karşı koymak, kalpleri şüphelerden arındırmak için her beldede bu ilimle meşgul olanların bulunmasını ve bu maksatla kelâm öğretimi yapılmasını gerekli görür. Ancak Gazzâlî, bu öğretimin fıkıh ve tefsir dersleri gibi umuma açık olmasını tavsiye eder. Çünkü ona göre fıkıh gıda, kelâm ise ilâç gibidir; gıdanın zararından korkulmaz ama ilâcın bazı bünyelere zarar vermesinden endişe edilir (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 11; *İhyâ*, I, 135). Şu halde kelâmcıların dinî ilimlerdeki durumu hac yolunun güvenliğini sağlayan muhafızlar gibidir. Eğer hac kervanlarına yöneltilen baskınlar ortadan kalkarsa muhafızlara da gerek kalmaz (*İhyâ*, I, 36, 135; *Cevâhirü'l-Kur'ân*, s. 23). Yabancı tesirlere mâruz kalmamış gruplar için telif ettiği *Qavâ'idü'l-aḳâ'id*'in dışında, taassup seviyesine ulaşmayan bid'at görüşlerine cevap olarak *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'in yeterli olduğunu söyleyen Gazzâlî, cedelci bid'atçıya karşı daha ileri seviyede bir kelâmın gerekebileceğini kabul eder (*İhyâ*, I, 59). Ayrıca geçmişteki mezhep tartışmalarının üzerinde uzun uzadıya durmanın olumsuz etkilerine dikkat çekerek

ken yeni ortaya çıkan bid'at ve tartışmalarla uğraşmakta zaruret bulunduğunu belirtir (a.g.e., I, 35).

Onun vefatından birkaç gün önce tamamlanmış tesbit edilen, dolayısıyla son eseri sayılan (Hourani, CII/2 [1984], s. 302) *İlcâmü'l-'avâm*'da selef mezhebine dönüş yaptığı ya da önceki görüşlerini terkettiği şeklindeki yorumlar (Celâl M. Abdülhamîd Mûsâ, s. 426; Ömer Ferruh, s. 491) doğru değildir. Gazzâlî'nin bütün eserleri incelendiğinde onun baştan beri kelâmı entellektüel bir ilim dalı olarak görüp halka aktarılmasının faydalı olmayacağını düşündüğü anlaşılır. Nitekim kendisinin derli toplu ilk kelâm kitabı olan *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'in giriş bölümünde (s. 8-10) insanları dört gruba ayırarak halk için mücerret tasdik ve kabulün yeterli olduğunu, inançlarının sarsılmaması için onların kelâm meselelerine teşvik edilmemesinin gerektiğini savunur. *İhyâ*'da da (I, 133) bu ilmin bazılarına zararlı olabileceğini söyleyerek kelâmcıyı, hastaya ilâcı ancak gerektiğinde ve uygun dozda veren mahir bir tabibe benzetir. Sonraki eserlerinde de halkın kelâma dalmaktan menedilmesi görüşünde ısrar eden Gazzâlî, bunu boğulmaları endişesiyle çocukları Dicle nehri kenarında yüzmekten alıkoymaya benzetir (*er-Risâletü'l-va'ziyye*, s. 54). Ancak tereddütleri vaazla izâle edilemeyen kişileri ve kendilerini başkalarının itikadî şüphelerini gidermeye vakfeden yetkin âlimleri yasağın dışında tutar. Bu açıdan kelâm ilminde müteahhis olmak isteyenlerde şu üç özelliğin bulunmasını şart koşar: a) Mesaisini sadece ilme hasredip son derece çalışkan olmak. b) Zekâ, anlayış ve ifade kabiliyetine sahip bulunmak. c) İyi ahlâklı, dindar ve müttaki olmak, nefsanî arzuların tesirinden kurtulmak (*İhyâ*, I, 135; *Fayşalü't-tefriḳa*, s. 100).

Gazzâlî'nin Nîşâbur'a döndükten (499/1106) sonra telif ettiği usûl-i fıkıh kitabı *el-Mustaşfâ*'da kelâm ilmine bakışı oldukça olumludur (I, 6-7). Burada, bütün dinî ilimlerin prensiplerini ispat ettiği için kelâmın küllî bir ilim olduğunu, fıkıh, tefsir ve hadis gibi diğer ilimlerin ise kelâma nisbetle cüz'î sayıldığını, bundan dolayı kelâmın en üstün ilim pâyesini elde ettiğini savunur. Onun, ömrünün sonlarında kaleme aldığı "el-İmlâ fi'ş-şâlâti'l-İhyâ"ında (*İhyâ*, V, 41-42) diğer zâhir ilimleri gibi kelâmın hakikati keşfetmedeki yetersizliğini tekrar vurgulaması ruh dünyasındaki değişimlere bağlanabilir.

bilir. *el-Mustaşfâ*'da kelâma karşı ortaya koyduğu olumlu tavrı, İslâmî ilimlerdeki değişim programını gerçekleştirmeye kadar zamanındaki ulemânın tepkisini çekmemek amacıyla gösterdiği "takıyye" veya "kitmân" diye değerlendirmek (Lazarus-Yafeh, s. 387-388) doğru değildir. İlmî tartışmaların halka yansımaması konusunda titizlik gösterdiği bir gerçek ise de bu onun düşünce disiplinlerini kabul etmediği anlamına gelmez. Kendi mizaç ve psikolojisini zaman zaman tatmin etmemekle birlikte Gazzâlî, hakikati elde etmede nazar ve burhanın önemli bir yöntem olduğunu ve bazı zihinlerin ancak bu yolla tatmin edilebileceğini asla reddetmemiştir (*İlcâmü'l-'avâm*, s. 112; *el-Münkız*, s. 40).

Onun zaman zaman kelâma karşı menfi tutum sergilemesinin önemli bir sebebi, kelâmla özdeşleşen cedele karşı duyduğu şiddetli muhalefet, hatta nefrettir. Bir tartışma yöntemi olan cedel, mezhep ayrılıklarının zirvede olduğu o dönemde Gazzâlî'ye göre fitne ve fesadın baş âmilidir. Allah bir kavmi helâk etmek istediğinde onlara cedel hırsı verir (*el-Kıstâsü'l-müstakim*, s. 86). Cedelciler herkes gibi normal bir fıtrata sahip oldukları halde iç dünyalarında kötülük, inat ve taassup duyguları kabarmıştır. Bundan dolayı insanların zor kullanılarak cedelden menedilmeleri gerekir (a.g.e., s. 90-91). Cedelin bulunmadığı bir ortamda halkın bid'atlarını kolayca ve kısa zamanda temizlemek mümkün olduğu halde cedelin ve onun doğurduğu taassubun yerleştiği bir memleketteki bid'atları sökülüp atmak son derece güçtür. Körü körüne taassup ve tartışma cedelcilerin gerçeği görmelerini engeller. Hatta onlar rakiplerinin haklılığına tahammül gösteremedikleri için çok defa gerçeğin ortaya çıkmasını bile istemezler (*İhyâ*, I, 133).

Gazzâlî kelâmcılarda gördüğü eksiklikleri de zikretmekten geri durmaz. Asr-ı saâdet'ten sonra ortaya çıkan yabancı düşüncelere karşı kelâmcıların dini korumaya görevini iyi yaptıklarını, ancak bunu gerçekleştirirken muhalif gruplardan aldıkları öncüllere dayandıklarını belirtir. En çok uğraştıkları şeyin rakiplerinin çelişkilerini ortaya koymak ve onları kendi delilleriyle susturmak olduğunu, bu sebeple zarûriyyât dışında hiçbir bilgiyi kabul etmeyenlere fayda sağlayamadıklarını söyler. Ayrıca kelâmcıların genellikle, alanlarını ilgilendirmeyen cevher ve araz konuları ile uğraştıklarını ve bu ko-

nularda nihâî sözü söyleyemedikleri için farklı görüşler arasında bir tercih yapamadıklarını ifade eder. Gazzâlî yine de bu telakkisinin daha çok kendi özel durumunu yansıttığını özellikle vurgular ve bir ilâhtan faydalanmanın hastaya göre değişebileceğini kabul eder (*el-Münkız*, s. 39-40).

2. Zamanındaki Akımlarla Mücadelesi. Kelâm ilmine ağırlıklı olarak dalâlet ve bid'at görüşlerini reddetme ve şüpheleri giderme görevini yükleyen Gazzâlî kendisinin de birçok eseriyle bu vazifeyi ifa ettiğini bildirir (*Cevâhirü'l-Kur'ân*, s. 21). Onun eleştirilerine hedef olan düşünce ve akımların en önemlileri Bâtınlilik ile Meşşâî felsefesidir.

a) Bâtınîler. Gazzâlî Bâtınîler'i siyasî ve kültürel bir tehlike olarak görmüş, hâ-misi ve dostu Nizâmülmülk'ün öldürülmesine rağmen onları eleştirmek amacıyla ve büyük bir cesaretle *Feđâ'ihu'l-Bâtıniyye* ve *el-Kıstâsü'l-müstakim* başta olmak üzere çeşitli eserler telif etmiştir. Hatta bir değerlendirmeye göre onun mantığı İslâmî ilimlere dahil etme gayreti, o dönemde yayılma istidadı gösteren şüphecilğe ve ayrıca katı muhalefetin bayraktarlığını yapan Bâtınlilik vb. düşüncelere karşı bazı prensipler koyarak bu ilimleri sağlam bir yapıya kavuşturma arzusundan kaynaklanmıştır (J. van Ess, *Logic in Classical Islamic Culture*; s. 47-48; a.m.f., *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, s. 96-97).

Gazzâlî, Bâtınîler'i diğerlerinin yaptığı gibi sadece reddetme kolaylığına kaçmamış, önce temel itikadî görüşlerini kaynaklarından alarak ortaya koymuş (*Feđâ'ihu'l-Bâtıniyye*, s. 37-54), dinin prensiplerini değiştiren ve İslâm'ı başka bir kalıba sokan aşırı te'villerinden örnekler vermiş (a.g.e., s. 55-58), daha sonra böyle bir sapma ve yönlendirme için ellerinde hiçbir delil ya da yetki bulunmadığını ispat etmiştir. Hatta Bâtınîler'in görüşlerini onlardan daha iyi sistemleştirdiği, böylece bir bakıma düşüncelerine hizmet ettiği yönünde bazı tenkitlere bile mâruz kalmıştır (*el-Münkız*, s. 56). Ancak Bâtınîler'in yıkılışında Gazzâlî'ye ait eserlerin büyük katkısının olduğu muhakkaktır.

Bâtınliliğin görünüşte Râfîzî bir mezhep, gerçekte ise tamamen küfre kayan bir inanç sistemi olduğunu belirten Gazzâlî onların açıkça iki ilâh kabul ettiklerini (*Feđâ'ihu'l-Bâtıniyye*, s. 37-38), âhiret

hayatı konusunda da İslâmî anlayışı tamamen değiştirdiklerini (a.e., s. 44) söyler. Özellikle âhiret hayatıyla ilgili yorumlarının te'vil sınırını aşır şeriatın sahibini ve Kur'an'ı tekzip derecesine vardığını bildirir (a.e., s. 153-154).

b) Filozoflar. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozofların âlemin kıdemi, Allah'ın ilminin cüz'iyâtı kapsamaması ve cismanî haşrin inkârı yönündeki görüşleri sebebiyle tekfir edilmeleri gerektiğini ileri süren Gazzâlî, bu telakkilerin İslâm itikadına uymadığını ve Hz. Peygamber'in "halkın yararına olduğu" gerekçeyle yalan söylediği anlamına geldiğini belirtir (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 254; *el-Münkız*, s. 44-45). Filozofların peygamberlerde bir kapasite ve meleke farzedip vahyin dışarıdan gelen bir gerçekliğinin bulunmadığı görüşünü de sapıklık olarak niteler (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 84-85). Ayrıca onların, bir yandan Allah'a sıfat isnat etmeyi reddederken öte yandan "evvel, cevher, vâhid" gibi vasıf ve isimleri nisbet etmeleri (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 120-121) çelişmesine işaret eden Gazzâlî, bununla beraber filozoflara ait her şeyin reddedilmesinin de yanlış olduğunu ve bunun cehaletten kaynaklandığını belirtir (*el-Münkız*, s. 47).

Gazzâlî'nin filozofları eleştirmesiyle Eş'arî'nin Mu'tezile'yi tenkidi arasında sonuç itibarıyla yakın bir benzerlik görülmektedir. Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin görüşlerini reddederken onların aklî kelâm metodunu Ehl-i sünnet'e taşıması gibi Gazzâlî de filozofların görüşlerine karşı çıkarken düşüncelerinin temeli olan mantığı kelâma sokmuştur.

Kendisinden önce filozofların görüşlerini ciddi şekilde inceleyen bir İslâm âlimine rastlamadığını kaydeden Gazzâlî, onların fikirlerini reddetmeye çalışan kelâmcıların kitaplarında ilim ehlini şöyle dursun avamı bile tatmin etmekten uzak, kapalı ve çelişkili bilgilerden başka bir şey bulunmadığını, bir görüşü iyice anlamadan reddetmenin karanlığa taş atmak demek olduğunu söyler (a.g.e., s. 41). Çağdaşı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de Gazzâlî'nin filozoflara kendi delilleriyle başarılı bir eleştiride bulunduğunu belirtir (*el-'Avâsim*, II, 106).

c) Diğer Dinler. Gazzâlî'nin, çeşitli eserlerinde Yahudilik ve Hristiyanlığa yer yer temas etmekle birlikte onlara yönelik müstakil çalışmalar yaptığı konusunda kesin bilgi mevcut değildir. Kitâb-ı Mukaddes metinlerine dayalı olarak Hris-

tiyanlığın tenkit edildiği *er-Reddû'l-cemîl li-ilâhiyyeti 'İsâ bi-şarihi'l-İncil* adlı eserin ona aidiyeti tartışmalıdır. Bu kitapta Gazzâlî'nin hiçbir eseri zikredilmediği gibi hiçbir eserinde de buna işaret edilmemesi, ayrıca metinde Kıptice kelimelerin bulunması eserin mevsukiyeti konusunda şüphelere yol açmıştır (Lazarus-Yafeh, s. 458-477; Hourani, CII/2 [1984], s. 296). İlâhî dinlerle genelde önemli bir polemige girmeyen Gazzâlî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmeyenleri sayarken (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 127), tekfir edilmesi gerekenleri tasnif ederken (a.e., s. 156) ve İslâmî tebliğin ulaşmadığı diğer din mensuplarının uhrevî durumunu anlatırken (*Fayşalü't-tefriqa*, s. 105-106) yahudi ve hristiyanlara temas etmekte, fakat onları fazlaca bir tenkide tâbi tutmamaktadır. Bu din mensuplarının Resûl-i Ekrem'in nübüvvetini inkâr ederken kendilerine gelen mucizelerden daha büyük mucizeleri tanımamak suretiyle çelişkiye düştüklerini, ayrıca benimsedikleri mukaddes kitaplara da muhalefet ettiklerini (*el-İktisâd*, s. 127-129), bundan dolayı ilk müslümanların, müşriklere olduğu gibi yahudi ve hristiyanlara karşı da Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat için deliller serdettiklerini kaydeder (*İlcâmü'l-'avâm*, s. 82).

3. Temel Konulardaki Görüşleri. Gazzâlî'nin başlıca kelâm meseleleriyle ilgili görüşlerini ele alırken öncelikle kendisinin otantikliği tesbit edilen temel eserlerinden hareket etmek gerekir. Ayrıca onun farklı yaklaşımları ve kendine has yeni yorumları üzerinde durulmalıdır.

a) Ulâhiyyet. İlimlerin en yücresi ve en şerefliisi olarak kabul ettiği mârifetullahı sırasıyla Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri bölümlerine ayıran Gazzâlî, Kur'an'da bunlara insan idrakinin kapasitesi ölçüsünde yer verildiğini belirtir. Allah'ın zâtı ulaşılması, düşünülmesi ve konuşulması en zor olan konuyu teşkil ettiği için yalnızca işaretlerle zikredilmiş, daha çok takdîs ve tâzîm ifadelerine yer verilmiştir. Sıfatlar nisbeten kolay kavranabildiğinden birçok âyet ilim, kudret, hayat, kelâm, hikmet, sem' ve basar gibi kavramları konu edinmiştir. Fiiller ise çok geniş bir alanı kapsadığı ve Allah'tan başka her şey O'nun fiilleri içine girdiği için Kur'an'da da açık bir şekilde gök, yer ve canlılardan ibaret şehâdet âlemiyle melek, şeytan gibi gayb âleminin unsurlarına çokça yer verilmiştir (*Cevâhirü'l-Kur'ân*, s. 10-11).

Gazzâlî, Allah'ın varlığını ispat için klâsik hudûs deliline yer verip mantıkî önermeler kullanmakla birlikte (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 19-25) Kur'an metodunun istifade edilecek en iyi yol olduğunu, çünkü Allah'ın beyanını aşacak başka bir beyanın bulunmadığını belirterek gaye ve nizam deliline öncelik verir. Kur'an üzerinde biraz düşünen, evrendeki yaratılmışların akları durduran fevkalâdeliklerine, canlılardaki güzelliklere bakan kişi bu şaşırtıcı ve sağlam düzenin, her şeyi çekip çeviren bir yaratıcıdan ve bu şekilde takdir eden bir fâilden müstağni olamayacağını hemen kavrar. İnsanlar bizzat kendilerinin de bu gücün tesirinde olduklarını kabul ederler. İnsan fitratı ve Kur'an'da zikredilen deliller başka burhanlar aramaya ihtiyaç bırakmaz (*İhyâ*, I, 143-144). Kur'an'da Allah'ın mevcudiyetine 500 kadar âyetin işaret ettiğini ve kendisinin bunları *Cevâhirü'l-Kur'ân*'da topladığını belirten Gazzâlî Allah'ı bilmenin bunlarla mümkün olacağını, kelâmcıların hudûsa dayalı delillerinin kalpleri bozduğunu, buna karşılık Kur'an âyetlerinin itminan verdiğini savunur (*İlcâmü'l-'avâm*, s. 78-79). Bu görüşünü desteklemek üzere, Kur'an'daki ispat delillerini küçük büyük herkesin istifade edebildiği suya, diğer ilmi delilleri ise yetişkinlerin faydalanabildiği, fakat küçüklerin dokunması tehlikeli olan yiyeceklerle benzetir. Bu sebeple kelâmcıların Kur'an'ın ötesinde yaptıkları araştırma, sorgulama ve yönlendirmeleri zorlama, bunlardan doğan meseleleri halletme çabalarını da ikinci bir bid'at olarak niteler (a.e., s. 81).

Gazzâlî, hem *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'in "Kitâbü'l-Fıkır" başlıklı bölümünde (IV, 538-556), hem de *el-Hikme fî mahlûkâtillâh* adlı risâlesinde (s. 82) Allah'ın varlığını nizam delili çerçevesinde ispat edebilmek için öncelikle O'nun mahlûkatı üzerinde düşünmek ve yaratılışlarındaki hikmeti anlamak gerektiğini belirtir. Bu eserlerde müellif göklerden başlayıp mahlûkattaki mükemmel düzeni tasvir etmekte ve döneminin tabiat bilgisi çerçevesinde açıklamalar yaparak okuyucunun dikkatini bütün bunları ölçülü ve âhenkli bir şekilde meydana getirip sürdüren yüce yaratıcıya çevirmeye çalışmaktadır. Şibî en-Nu'mânî, Allah'ın varlığının kabulünü apaçık ve fitrî gördüğü için Gazzâlî'nin bu konuda uzun uzadıya deliller ileri sürmediğini kaydeder (*İslâm'ın Fikir Kılıcı Gazzâlî*, s. 144).

Naslarda Allah'a nisbet edilen ve ilk bakışta teşbihi andıran sıfatların uygun mânalarla te'vil edilmesinin gerektiğini kaydeden Gazzâlî bu konuda Hanbelî-Selefi ekolüne uzun cevaplar verir. "İstivâ, nüzûl, yed, ısbâ', yemîn" gibi kavramların âlimler tarafından anlaşılıp açıklanmasının doğru olacağını, çünkü bunların sûrelerin başında yer alan "hurûf-ı mukattaa" gibi mânaları bilinmeyen müteşâbihlerden sayılmadığını, her birinin Arap dilinde zâhiri muhtevâsından başka bazı mânalarda da kullanıldığını ileri sürer (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 35-40; *İhyâ*, I, 147; *İlcâmü'l-'avâm*, s. 54-59).

Nasla sabit olmuş bir hususun aklın verileriyle çelişmeyeceği görüşünde olan Gazzâlî'ye göre teşbih ihtiva eden hadislerin çoğu sahih değildir, sahih olanlar ise te'vil edilebilir (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 133). Bununla beraber Allah'ın sıfatları konusunda teşbih saplantısını tedavi etmek "ta'til" hastalığını iyileştirmekten kolaydır. Çünkü teşbih ve tescime karşı çıkan açık naslar mevcuttur. Fakat insan bilgisinin teorik alanı içinde yer alan bir varlığın aşırı soyutlayıcı (tenzih) bir tavırla ispat edilmesi çok zordur (*İlcâmü'l-'avâm*, s. 103).

Gazzâlî, özelliklerini yedi madde halinde sıraladığı Selef yolunu herkese değil sadece avama tavsiye ettiğini önemle vurgular (a.g.e., s. 54-78). Ayrıca yaptığı çeşitli uyarılardan anlaşılacağı üzere Gazzâlî, bütün dinî meseleler içinde yalnız müteşâbih âyetler veya haberî sıfatlar gibi kavranması güç konularda Selef tavırını öne çıkarmıştır. Nitekim *İlcâmü'l-'avâm*'ın başında (s. 51-52), Haşviyye'nin tescimî meşrulaştırmak gayesiyle kendi yanlış telâkîlerini Selef görüşü olarak takdim etme endişesine karşı bu risâleyi yazdığını belirtir.

Bir yaratılış felsefesi oluşturabilmek için bilinmesi gereken sübûtî sıfatları Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm olan kudret, ilim, hayat, irade, sem', basar ve kelâm şeklinde sayan Gazzâlî, yaratıcının varlığını kanıtlamada olduğu gibi sıfatların ispatında da kâinatta var olan düzen, güzellik ve mükemmellikten hareket eder ve bunları yaratanın bu niteliklerden yoksun olmasının düşünülmemeyeceğini belirtir (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 53-73; *İhyâ*, I, 148-150). Kelâm sıfatı ve zâyetullah gibi tartışmalı konularda Gazzâlî Eş'arî tezlerini aynen savunur. Allah'ın isimleri için şu dörtlü tasnifi yapar: Mevcûd

gibi yalnızca zâtına delâlet eden isimler; kadîm, bâki, vâhid ve ganî gibi yedi sıfatla bunlara râci olan âmir, nâhî, habîr gibi zâta ve O'na zâit bir mânaya delâlet eden isimler; cevâd, rezzâk, hâlik, muiz ve muzil gibi zâta fiillerinden biriyle bağlantılı olarak delâlet eden isimler. Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ* adıyla esmâ-i hüsnâyı açıklayıp yorumlayan müstakil bir eser de kaleme almıştır.

Te'vil. Sıfatlarla ilgili görüşlerine açıklık getirebilmek için Gazzâlî'nin genel olarak te'ville ilgili metodu üzerinde durmak gerekir. "Bir lafza zâhiri mânasının dışında anlam vermek" (*İlcâmü'l-'avâm*, s. 66) şeklinde tanımladığı te'vil konusundaki farklı yaklaşımları sadece nakle yer verenler, sadece akla yer verenler, aklı esas alıp nakle de yer verenler, nakli esas alıp akla da yer verenler ve akla da nakle de eşit derecede yer verenler olmak üzere beşli bir tasnife tâbi tutar ve bunların en isabetlisini sağlam, fakat uygulanması zor olan sonuncuların benimsediği yöntemin teşkil ettiğini söyler. Birinci gruptakilerin sıkça tenâkuza, ikincilerin gulûvve, diğer ikisinin de hataya düştüklerini belirten Gazzâlî, ilim meraklılarının her şeyi bilme hevesine kapılmamalarını, aklın verdiği kesin hükümlere asla karşı çıkmamalarını, naslaların içerdiği mânalar arasında zan ve tahminle tercih yapmaktan kaçınmalarını tavsiye eder (*Kânûnü't-te'vil*, s. 124-127). Bazılarının zâhiri mânayı tamamen veya büyük ölçüde değiştirecek şekilde te'viller yaptığının, hatta âhiretle ilgili âyetleri bile bu çerçeveye dahil ettiğinden, bir kısmının ise te'vil kapısını sıkı sıkıya kapatmaya çalıştığından yakını. Ona göre bu hususta orta yolu tercih edip sıfatları anlamada te'vil kapısını açan, fakat âhiret halleriyle ilgili nasları zâhiri üzere bırakan Eş'ariyye'dir (*İhyâ*, I, 141-142). Te'vile başvurdıkları için müslümanların küfürle itham edilemeyeceğini, te'vilde dikkat edilmesi gereken noktanın inancın temel prensiplerinin değiştirilmemesi olduğunu ifade eden (*Fayşalü't-tefrikâ*, s. 80-81) Gazzâlî'ye göre isabetli bir te'vile gidebilmek için lügat ilminde mahir olmak, Arap geleneklerini, ifade metotlarını ve darbimesellerini iyi bilmek gerekir (a.g.e., s. 91). Avamdan birinin kendi başına te'vil yapmaya kalkışmasını yüzme bilmeyenin denize girmesine benzetir ve böyle bir hareketi dinî açıdan haram sayar. Âlimlerin huzurunda da avamın te'viline müsaade

edilmemelidir; zira yüzme bilen yüzme bilmeyeni dalgalı denizde kontrol altında tutabilmesi güçtür (*İlcâmü'l-'avâm*, s. 66-67).

b) Nübüvvet. Nübüvvetin ve onun sayesinde bazı şeylerin idrak edilmesinin imkânı ile fiilen mevcudiyeti hakkındaki müşahhas delilleri Gazzâlî iki noktada toplar. Bunlardan biri, uyku halindeki idrak şekli gibi insanda bu tür bir algılama örneğinin bulunması, diğeri de insanlar arasında tıp ve astronomi alanında görüldüğü üzere kaynağı akıl olmayan bazı ilimlerin mevcudiyetidir. Allah uyku sırasında nübüvvetin bazı özelliklerini kullanırna hissettirmiştir. Nasıl ki insan uyanırken algılayamadığı şeyleri rüyada idrak edebiliyorsa nübüvvette de benzer bir şekilde gayba açılan ve aklın idrak edemediği şeyleri algılama imkânı vardır. Peygamberlerle velilere rüya veya hastalık dışında melekleri ifade eden bazı sûretlerin şekillenmesi (bk. Meryem 19/17) bu yolla mümkündür. Ayrıca vahyin iniş süresi boyunca Hz. Peygamber Cebrâil'i defalarca gördüğü halde kendi sûretinde sadece iki defa (krş. en-Necm 53/5-18) idrak etmiştir (*el-Münkız*, s. 73-74; *Fayşalü't-tefrika*, s. 50-52; *Kânûnü't-te'vîl*, s. 130; *Mışkâtü'l-envâr*, s. 75). Bununla birlikte Gazzâlî, peygamberlerde dışarıdan gelen bir gerçekliğin bulunmadığı ve vahyin özel bir kapasite ve yetenekten ibaret olduğu şeklindeki felsefî görüşü sapıklık olarak niteler ve bunun peygamberin güvenilirliğini zedeleyeceğini söyler (*el-İktisâd fi'l-'itikâd*, s. 84-85, 89). Gazzâlî Berâhime'ye isnat edilen, peygamberlerin gönderilmesinin abes olduğu şeklindeki iddialı reddederken nübüvvetin gerekliliği için aklın bazı hususlarda yetersizliğinden hareket eder. Davranış, söz, ahlâk ve akaid konularında aklın faydalı ile zararlıyı tesbit edemeyeceğini, iyi ile kötüyü birbirinden ayıramayacağını, dolayısıyla kişinin ancak ilâhî rehberlikten istifade ederek doğruyu bulabileceğini savunur (*a.g.e.*, s. 122-123).

Gazzâlî, nübüvvetle ilgili kesin bilgiye ulaşmak için önce onun mânasını anlamayı, ardından Kitap ve Sünnet üzerinde düşünmeyi tavsiye ederek hissi mucizelere dayanmaya taraftar olmaz. Ona göre nübüvvet asânın yılanı dönüşmesi ya da ayın ikiye ayrılması vasıtasıyla öğrenilmemelidir. Zira sadece bu tür harikulâdeler üzerinde durulursa nübüvvetin sihir veya hayal olduğu zannına varılabilir (*el-Münkız*, s. 74-75). Ayrıca

hissi mucizelerle zayıf bir iman hâsıl olabilir (*el-Kıstâsü'l-müstakim*, s. 82). Bununla beraber Gazzâlî mucizenin nübüv-vete delil olduğunu ve sihirle karışma imkânının bulunmadığını, sihrin ölüleri diriltme vb. olağan üstü fiilleri kapsayamayacağını, ayrıca nübüvveti kesinlik kazanan birinin yalan söyleme ihtimalinin ortadan kalkacağını, çünkü Allah'ın kelâmının değişmeyeceğini ifade eder (*el-İktisâd fi'l-'itikâd*, s. 123-125).

Hız. Peygamber'in nübüvvetinin en önemli delili olan Kur'an'ın mucize oluşu onun kısa, özlü, açık ve düzgün ifadeye, kendine özgü söz dizisine ve Araplar'ca alışılmamış ikna metoduna sahip bulunmasından gelmektedir. Ayrıca müşriklerin onun bir benzerini meydana getirememeleri veya bundan menedilmeleri de (*sarfe**) en büyük mucizedir. Diğer delil ise Resûl-i Ekrem'in farklı zamanlarda gösterdiği, tek tek olmasa da umumi gerçeklikleri tevâtür derecesine yükselen hissi mucizelerdir (*el-İktisâd fi'l-'itikâd*, s. 129-131).

c) Âhiret. Yeniden dirilmenin şer'i delillerle sabit oluşundan başka, ilk yaratmayı gerçekleştirenin onu tekrar etmeye muktedir olacağı hususunun aklın tabii bir hükmünü teşkil ettiğini belirten Gazzâlî, hayatın arazlardan müteşekkil olması sebebiyle iadesinin kolayca kabul edilmesi gerektiğini savunur. Kabir azabının nakli delillere dayanması yanında aklen de imkân dâhilinde bulunduğunu, cesedin hareketsizliği ileri sürülerek ölünün azap görmesinin inkâr edilemeyeceğini, çünkü rüya gören kişi de uykuda hareketsiz olduğu halde elemi veya lezzeti tadabildiğini, münker ve nekir meleklerinin sorgulamasını müşahade edememenin de tabii olduğunu, nitekim ashabın da Resûlullah'a vahiy getirdiği kesin olan Cebrâil'i göremediğini ifade eder. Aynı şekilde mizan ve sıratın tasdik edilmesinin şart olduğunu belirtir (*a.g.e.*, s. 133-136; krş. *İhyâ*, I, 155-156).

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, naslarda geçen cennet nimetlerinin mahiyetiyle ilgili sorusuna Gazzâlî kendi el yazısıyla verdiği cevapta cennet meyvelerinin "tükenmeyen ve yasaklanmayan" (krş. el-Vâkıa 56/32-33) şeklinde nitelikler taşıdığını, kişinin bunları istemesi veya görmesi durumunda aynada şeklin oluşması gibi benzerlerinin hemen meydana geleceğini belirtmiştir (*el-'Avâşım*, II, 126-127). Gazzâlî, ölüm ve âhiret hayatıyla ilgili tasvirlerle *İhyâ*'ü 'ulûmi'd-dîn'in "Zikrül-mevt ve mâ ba'dehû" adlı bölü-

münde genişçe yer vermiştir (IV, 612-680). Gazzâlî'ye yine aynı konuda, daha çok takvâya yönleltmek, ölümü ve âhireti hatırlatmak amacıyla kaleme alınan *ed-Dürretü'l-fâhire fî keşfi 'ulûmi'l-âhire* adlı bir risâle nisbet edilmektedir (*DİA*, X, 31-32).

d) İman ve Küfür. Gazzâlî'ye göre iman, sahibinin tereddüt göstermediği, yanılmış olabileceğine ihtimal verilmeyen kesin tasdikten ibaret olup altı mertebesi vardır. Birinci ve en üstün mertebesi burhanla ulaşılan tasdiktir. Burhan, usul ve şartlarına uygun bir şekilde mevcut ihtimaller elenerek ve basamak basamak yükselerek elde edilen en üstün bilgidir. Eğer kurtuluş, her asırda bir veya iki kişiye nasip olabilen bu tür tasdike münhasır kalsaydı çok az gerçekleşirdi. İkincisi yaygın kabullere (müsellelât) dayalı kelâmî delillerle varılan, üçüncüsü hatâbî (iknâî) delillerle ulaşılan, dördüncüsü mucerret duyumla gerçekleşen, beşincisi kalbî tatminle hâsıl olan, altıncısı kişinin tabiat ve ahlâkına uygun düşen delillerle meydana gelen tasdiktir (*İlcâmü'l-'avâm*, s. 111-115).

İmanın artıp eksilmesi konusunun lafzî bir tartışma olduğunu söyleyen Gazzâlî, bu ihtilâfın iman kelimesinin üç mânaya gelen eş sesli (müsterek) bir kavram olduğunun göz ardı edilmesinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre iman hem burhânî tasdik hem taklidî itikad hem de amelle birlikte tasdik anlamlarında kullanılmaktadır. Burhânî tasdik anlamındaki imanda yakın tamamen hâsıl olduğundan artma veya eksilme söz konusu değildir. Eğer tasdik kemal derecesinde hâsıl olmamışsa yakın oluşmaz. Taklidî tasdike dayanan imanın farklılık arzedeceği ise açıktır. Çünkü bu tür bir tasdik, çeşitli ortamlarda farklı etkilere mâruz kalacağından zayıf veya kuvvetli olması normal karşılanmalıdır. Amelle birlikte tasdik mânasındaki imanda ise amelin imanı pekiştirmesi söz konusudur. Zira amele devam ederek inanılan hususlarla daha yakın bağlar kurulur. Yetimlere karşı merhametli davranmaya inanan birinin gördüğü yetimlerin başını okşayıp ihtiyacını karşılaması kalbindeki duyguları pekiştirir. Aynı şekilde ibadete devam etmek, rükû ve secdeye varmak yaratıcıya karşı olan tâzim duygularını artırır. Bunu her insan kendi uygulamalarında hissedebilir. Gazzâlî'nin ikinci mânasıyla ele aldığı imandaki artma veya eksilmenin öğrenme kademelerini oluşturduğu, üçüncü anlamdaki

imanın da kemiyette değil keyfiyette bir artma veya eksilmeyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Aslında bu tür yorumların daha önce de yapıldığı bilinmektedir. Gazzâlî entellektüel hayatını anlatırken ruhi bunalımdan kurtulup zarûriyyât-ı akliyye konusunda yakine ulaşmasını, delil tanzimi veya önerme tertibine değil Allah'ın kalbine ilkâ ettiği bir nura borçlu olduğunu söyler. Ona göre gerçeği bulmanın yalnızca mantıkî delillerle sınırlı olduğunu düşünen kimse Allah'ın geniş rahmetini sınırlandırmaktadır (*el-Münkız*, s. 36).

İlim sahibinin mukallide nisbetle derece üstünlüğünü inkâr etmeyen Gazzâlî, inancından şüphe etmeyen mukallidin de gerçek mümin olduğunu her fırsatta vurgular ve Kur'ânî metodun yeterliliğini savunur. Bu konuda, yaşadığı dönemin muhafazakâr içtimai yapısı çerçevesinde açıklamalarda bulunur. Her milletin çocuklarının ilmî delillere vâkîf olmadıkları ve zaman zaman aksi iddialara mâruz kaldıkları halde küçükken zihinlerine işlenen inanca bağlı kalırlar. Ayrıca müslümanlara hizmet eden gayri müslim köle ve câriyelerin de genellikle onlardan etkilendikleri görülür. Bundan da anlaşılacağı üzere kesin tasdik ve iman bütünüyle araştırmaya ve aklî istidlâle bağlı değildir (*İlcâmü'l-avâm*, s. 115-116).

Gazzâlî'nin halk için imanda taklide cevaz vermesi, onun genel anlamda taklidi yaygınlaştırmak istediği ve düşünmeyi ortadan kaldırmaya çalıştığı anlamına gelmez. Sadece vahyin taklit edilebileceğini savunan Gazzâlî insanları taklit etmeye ise şiddetle karşı çıkar. Birçok eserinde körü körüne taklidi eleştiren birinin taklit taraftarı olması düşünülemez (Gazzâlî'nin taklit konusundaki te-lakkisi için bk. Frank, s. 207-252).

Şer'î hüküm niteliği taşıyan tekfirin aslında fikhî bir mesele olduğunu belirten Gazzâlî küfrün ölçüsünü şöyle belirler: Hz. Peygamber'i yalanlayan kimse kâfirdir. Buna göre yahudi, hristiyan, Mecûsî ve putperestlerle diğer din mensupları, ayrıca Berâhime ve Dehriyye tekzipleri sebebiyle kâfirdirler. Bunun dışında naslara muhalefet edenler de küfre girer. Bu kişiler, Hz. Peygamber'in hak olduğunu kabul ettikleri halde halkın anlamayacağını düşünerek bazı gerçekleri gizlediği veya değiştirdiği görüşündedirler. Bunlar filozoflardır ki özellikle üç konuda küfre düşmüşlerdir. Bunun yanında Mu'tezile ile Müşebbihe'yi ve diğer fırkaları te'vilde hatalı oldukları halde tekfirden kaçınmak gerekir. Çünkü can

güvenliğine sahip bulunan bir müslümanın hayatına irtidad şüphesiyle son verilemez. Bin kâfiri hayatta bırakma hatası, bir müslümanın bir miktar kanını akıtma hatasından ehvidir. Ayrıca bu gruplar Hz. Peygamber'i tekzip etmiyorlar. Te'vil hatasının ise küfre götürdüğü sabit değildir. Diğer taraftan dinin bütün kesin hükümlerini değil de meselâ namazın farziyeti gibi onun bir aslını inkâr eden kişinin de küfrüne hükmetmek gerekir (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 156-159).

Hanbelî, Eş'arî ve Mu'tezilî mezhepleri arasındaki tekfir furıyasına dikkat çeken ve bunun aşırılıktan kaynaklandığını söyleyen Gazzâlî (*Fayşalü't-tefrikâ*, s. 49), Mu'tezile'nin Kur'an'da yer alan vasıfları Allah'a nisbet etmekle beraber müstakil sıfatları (sıfât-ı maânî) nefyetmesini tekfir sebebi olarak görmenin doğru olmadığını, bunun önemli bir ihtilâf sayılamayacağını belirtir (*a.g.e.*, s. 42). Gazzâlî ilke olarak "lâ ilâhe illallah" dedikleri sürece ehl-i kiblenin tekfir edilmemesi gerektiğini, ancak usul veya fûrûa dair bir nassı inkâr etmenin bulunduğu her durumda tekfirin geçerli olduğunu belirtir (*a.g.e.*, s. 85-89). Buradan hareketle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının naslara muhalif görüşleri sebebiyle tekfir edilmesi gerektiğini öne sürer (*el-Münkız*, s. 44-45). Bâtınîler'in kuralızsız yorumlarını reddedip onları küfür statüsünde görürken de te'vil-tekzip ayırımına dikkat çeken Gazzâlî, âhiret hayatıyla ilgili ifadelerle Kur'an'da mükerrer olarak yer verildiği için bunların bilinen anlamlarının değiştirilemeyeceğini, kendisinin istivâ, nüzûl gibi konularda yaptığı te'villerin ise temsil ya da teşbih tehlikesine meydan vermeme gayesi taşıdığınından Kur'an'a uygun düştüğünü bildirir. Halbuki cennetteki nehirleri, köşklere, ağaçları veya cehennemdeki ateşi reddetmek inkâr olur (*Fe'dâ'ihu'l-Bâtıniyye*, s. 151-155). Gazzâlî, imâmeti nassa dayandıran ve imanın mâsumiyetini savunanların tekfir edilemeyeceğini, ayrıca Ebû Bekir'in ve diğer halifelerin fîskına hükmedenlerin de küfürle değil sapıklıkla nitelendirilebileceğini belirtir (*a.g.e.*, s. 146-150).

Eş'arî ile diğer bazı büyük kelâmcıların görüşlerinden ayrıldığı gerekçesiyle kendisi de küfür ithamına mâruz kalan (*Fayşalü't-tefrikâ*, s. 32) Gazzâlî'ye göre Eş'arî'ye muhalefet küfrü gerektiriyorsa bazı konularda ona katılmayan Bâkılânî'nin de tekfir edilmesi gerekir. Ayri-

ca Eş'arî'ye muhalefet sebebiyle Bâkılânî'nin küfre girmesiyle Bâkılânî'ye muhalefet sebebiyle Eş'arî'nin küfre girmesi arasında fark yoktur. Bu konuda zaman önceliği dikkate alınacaksa Eş'arî de önceki âlimlere ve Mu'tezilîler'e muhalefet etmiştir. Eğer Bâkılânî'nin muhalefetine cevaz veriliyorsa sonrakilere de bu hakkın tanınması gerekir; çünkü Bâkılânî ile Kerâbîsî, Kalânîsî ve diğerleri arasında fark yoktur (*a.g.e.*, s. 40-41).

Gazzâlî'ye göre kendilerine İslâm daveti ulaşmayan gayri müslim gruplar üç kısımda incelenebilir. 1. Muhammed adından hiçbir şekilde haberdar olmayanlar; bunlar mâzurdurlar. 2. Adını, üstün vasıflarını ve gösterdiği mucizeleri duyup müslümanlarla münasebet halinde olanlar; bunlar mühlid ve kâfirdirler. 3. Muhammed ismi kendilerine ulaşmakla birlikte üstün özelliklerini duymayan, hatta aleyhte propaganda ile yanıltılanlar. Elde edilen imkân kendilerini araştırmaya sevkedecek nitelikte olmadığından bu üçüncü grup da birinciler gibi mâzurdur (*a.g.e.*, s. 105-106). Buna göre müslümanlardan uzak ülkelerde yaşayan ehl-i kitabın çoğunluğu mutlak kâfir sayılmaz. Çünkü Allah'a ve âhiret gününe iman eden her din mensubunun gerçeği aramaktan kaçması mümkün değildir. Eğer elinden geldiği kadar araştırmaya devam ederken ölürse yine affa mazhar olur. Zira Allah'ın rahmeti geniştir (*a.g.e.*, s. 108). Gazzâlî'nin aynı müsâmahayı bazan göstermediği de olmuştur (*el-Müstasfâ*, II, 359; ayrıca bk. FETRET).

Kelâmın bütün konularını kendine has üslûbu, ruhi coşkuları ve tenkitçi kafa yapısıyla ele alan Gazzâlî bu ilme önemli katkılarda bulunmuştur. Onun kelâma yaptığı eleştiriler iyice incelendiği takdirde bunların ilmin kendisine değil kelâmcıların metoduna ve özellikle cedeli kulanmalarına yönelik olduğu anlaşılır. Gazzâlî'ye göre kelâmcılar çok defa sonuç vermeyen tartışmalarla uğraşmışlardır; nitekim bu tartışmalar neticesinde hiç kimsenin mezhebinden döndüğü görülmemiştir (*Fayşalü't-tefrikâ*, s. 99). Tartışmaların zekâyı geliştirdiği, satranç gibi zihin egzersizi sağladığı şeklindeki yaklaşıma karşı Gazzâlî bu tür heveslerin başka ilimlerde tatmin edilebileceğini, çünkü onlarda imanî bir tehlikenin söz konusu olmadığını belirtir (*İhyâ*, I, 134-135).

Gazzâlî'nin zihninde geniş perspektifli ve İslâm'ı bütünüyle kuşatan bir kelâm

ilmi bulunduğu düşünülebilir. Bu açıdan *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'in onun düşündüğü kelâm kitabı olarak göz önüne alınması gerekir (krş. *el-Kıstâsü'l-müstakim*, nşr. V. Shelhot [nâşirin mukaddimesi], s. 30). Gazzâlî kelâmcıları, bütün ilimlerin kendisinden çıktığı bir okyanusa benzettiği ve hidayet kaynağı olarak gördüğü Kur'an ve Sünnet'e yöneltmek istemiştir (*Cevâhirü'l-Kur'ân*, s. 9). Bu durum, onun hemen her konuda âyet ve hadislerle başvurmasından da anlaşılmaktadır. Kelâm'ın bazı güç konularındaki isabetli tasnifleri ve sağlam sistematiği, kelâmı muhteva ve derinlik olarak genişletip güncelleştirme çabası, onun vurgulanması gereken diğer önemli özelliklerini teşkil etmektedir. Zamanının problemlerine öncelik verip o günün düşünce, mezhep ve akımlarıyla meşgul olması Gazzâlî'nin güncelleştirme gayretlerinin bir göstergesidir.

Bununla beraber Gazzâlî'nin eserleri arasında görüş farklılıklarının bulunması (krş. İbn Tufeyl, s. 113-115), özellikle filozoflara yönelttiği tenkit noktalarının benzerlerini *Mişkâtü'l-envâr* ve *el-Mağnûn bih 'ala gayri ehlih* gibi eserlerinde benimsediği görüşler olarak zikretmesi onun tam mânâsıyla anlaşılmasına sebep teşkil etmiştir. Bunda, eserlerinde sık sık kullandığı tasavvufî söylemle bazı kitaplarının otantikliği konusundaki şüphelerin de rolü olmalıdır. Nitekim kendisine nisbet edilen bir kısım görüşler dikkate alınarak, kelâmdaki yetkinliğinin diğer ilimlerdeki kadar olmadığı ileri sürülmüştür (Sübkî, IV, 123, 125-126).

Kelâm ilminde Gazzâlî'nin başlattığı mantığı kullanma süreci Şehristânî'den sonra Fahreddin er-Râzî ile zirveye ulaşmış, Seyfeddin el-Âmidî ve Beyzâvî tarafından sürdürülmüştür. Ancak Râzî'den itibaren kelâmı bir bilgi, varlık ve kavramlar felsefesi haline getiren bu değişimin Gazzâlî'nin amaçladığı çizgide devam etmediği açıktır. Onun alet ve varlık olarak düşündüğü meseleler, kendisinden sonra kelâmın aslî konularını sıralayacak ve en azından hacim açısından ikinci plana düşürecek konuma gelmiştir. Nitekim İbn Haldûn'a göre Gazzâlî'nin kitapları her ne kadar müteakdimin döneminin terminolojisiyle farklılık gösteriyorsa da kendinden sonraki kelâm eserlerinde olduğu kadar konu ve problemler açısından felsefe ile iç içe girmemiştir (*Mukaddime*, III, 1049). Çağdaş kelâm tarihçilerinden İzmirli İsmail

Hakkı da Gazzâlî metodu ile Râzî-Âmidî metodu arasında ince bir farkın bulunduğunu vurgular. Ona göre Gazzâlî, Meşâî felsefenin dine aykırı yönlerini reddetmek için kelâmda felsefeye yer vermiş, diğerleri ise kelâm ve felsefeyi işin başında mezcedip tek ilim haline getirmeye çalışmışlardır (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 87). Öte yandan kelâmda mantığın kullanılması Bâtınîler'e karşı mücadelede başarı sağladiysa da cedeli alt düzeye indirdiği, şüpheciliği ve fikrî muhalefeti zayıflatmış için düşünme canlılığına menfi tesirde bulunduğu öne sürülmüştür (I. van Ess, *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, s. 97).

BİBLİYOGRAFYA :

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1990, s. 45, 120-121, 254; a.mlf., *Fedâ'ihü'l-Bâtıniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 21-32, 37-58, 79-83, 146-155, 169-194; a.mlf., *el-İktisâd*, s. 8-11, 19-52, 84-85, 89, 100-102, 122-125, 127-131, 133-136, 147-152, 156; a.mlf., *İhyâ'*, I, 25, 35-36, 59, 133-135, 137-153, 155-159, 162-163, 165-169; IV, 538-556, 612-680; a.mlf., *el-İmlâ' fî işkâlâtü'l-İhyâ'* (*İhyâ'* içinde), Kahire 1387/1968, V, 41-42; a.mlf., *Cevâhirü'l-Kur'ân ve dürerüh*, Beyrut 1403/1983, s. 9-11, 21, 23; a.mlf., *el-Erba'ün fî üsûlî'd-dîn*, Beyrut 1409/1988, s. 8-10; a.mlf., *el-Hikme fî ma'lûkât-ilâhi 'azze ve celle* (nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 82; a.mlf., *er-Risâletü'l-va'ziyye* (*Mecmû'atü Resâ'ilü'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986, IV, 54; a.mlf., *el-Mağnûn bih 'ala gayri ehlih* (*a.e.* içinde), IV, 121-165; a.mlf., *Kânûnû'l-te'vîl* (*a.e.* içinde), VII, 124-127, 130; a.mlf., *el-Mağşadü'l-esnâ* (Fazlüh), s. 63 vd.; a.mlf., *el-Kıstâsü'l-müstakim* (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1983, s. 30, 82-86, 90-91, 93; a.mlf., *Faysalü'l-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke* (nşr. Riyâz Mustafa el-Abdullah), Dimaşk 1407/1986, s. 40-42, 50-52, 85-89, 97-101, 105-106, 108; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 75; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl* (nşr. Mahmûd Bîcû), Dimaşk 1410 / 1990, s. 36, 39-41, 44-45, 47-48, 56-58, 60-62, 71, 73-75; a.mlf., *el-Mustaşfa*, I, 6-7, 10; II, 359; a.mlf., *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelâm* (nşr. M. el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1406/1985, s. 51-52, 54-79, 81-82, 85, 103, 111-117; İbn Hazm, *el-Faṣl*, I, 4-7; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâşım* (Tâlibî), II, 106, 125-127; İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân* (nşr. Fâruk Sa'd), Beyrut 1978, s. 113-115; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkıyyîn*, Lahor 1396/1976, s. 14-15; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1047-1049; Sübkî, *Ṭabakât*, IV, 123, 125-126; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 87; Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture* (ed. G. E. von Grunebaum), Wiesbaden 1970, s. 47-48; a.mlf., "Scepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beirut 1972, s. 96-97; W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, Edinburgh 1971, s. 117-125; a.mlf., "al-Gha-

zâlî", *El²* (İng.), II, 1038-1041; Şibî en-Nu'mânî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Gazzâlî* (trc. Yusuf Karaca), İstanbul 1972, s. 144; H. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazali*, Jerusalem 1975, s. 387-388, 458-477; Celâl M. Abdülhamîd Mûsâ, *Neş'etü'l-Eş'ariyye ve tetavvürühâ*, Beyrut 1982, s. 426; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-fikri'l-'Arabî ilâ eyyâmi İbn Haldûn*, Beyrut 1983, s. 491; Hüseyin Atay, "Mevkûfî'l-Gazzâlî min 'ilmi'l-kelâm", *Ghazâlî, la raison et le miracle*, Paris 1987, s. 27-43; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1991, s. 28-29; S. L. de Beareucueil - G. C. Anawati, "Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazali et S. Thomas", *MIDEO*, III (1956), s. 207-258; Cemil Salîbâ, "el-Gazzâlî ve 'ilmü'l-kelâm", *RAAD*, XLV (1970), s. 748-773; G. F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", *JAOS*, CII/2 (1984), s. 296, 302; George Makdisi, "The Non-Asharite Shafi'ism of Abu Hâmid al-Ghazzâlî", *REI*, LIV (1986), s. 239-257; R. M. Frank, "Al-Ghazali on Taqlid Scholars, Theologians and Philosophers", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, VII, Frankfurt 1991-92, s. 207-252; Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî's-Supreme Way to Know God", *St.I*, LXXVII (1993), s. 141-167; K. Nakamura, "Was Ghazali an Ash'arite?", *Memoires of the Research Department of Toyo Bunko*, LI, Tokyo 1993, s. 1-24; M. E. Marmura, "Ghazali's Chapter on Divine Power in the *Iqtisâd*", *Arabic Sciences and Philosophy*, IV, Cambridge 1994, s. 279-315; Kasım Kufralı, "Gazzâlî", *İA*, IV, 750-752; M. Said Özervarlı, "ed-Dürretü'l-fâhire", *DİA*, X, 31-32.



M. SAİT ÖZERVARLI

Fıkıhî Görüşleri. Fıkıh alanında gerek eser telifi gerekse öğretim yoluyla çok önemli hizmetlerde bulunan Gazzâlî'nin bu yönü kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki katkıları kadar dikkat çekmemiş ve işlenmemiştir. Bunu daha ziyade, fikrî plandaki etkilerinin fıkıh dışındaki disiplinlerde yoğunlaşmış olması, fıkıh alanındaki emeğine ise mevcut malzemeyi değerlendirme, sistematik açıdan iyileştirme ve sağlıklı bir ayıklamaya tâbi tutma özelliğinin hâkim olması ile açıklamak mümkündür. Onun devlet yönetimiyle ilgili fikirleri özel araştırmalara konu olmakla beraber bunlar, ifade edildiği zemin ve üslûbun da etkisiyle kamu hukuku perspektifinden değil ahlâk ve siyaset bilimi açısından ele alınmıştır (bu fikirlerin daha çok *İhyâ'*, *el-Müstazhîrî*, *Naşihatü'l-mülûk* gibi eserlerinde yer aldığı ve hukuk normu üslûbu ile ortaya konmadığı görülür; konuya ilişkin değerlendirmeler için bk. Laoust, *La politique de Gazâlî*, tür.yer.; Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, tür.yer. ve buralardaki kaynaklar).

Hukuk güvenliğini ve hukukî istikrarı sağlamak üzere daha Abbâsî Devleti'nin