

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 baş vurmasından da anlaşılmalıdır. Kelâm'ın bazı güç konularındaki isabetli tasnifleri ve sağlam sistematiği, kelâmı muhteva ve derinlik olarak genişletip güçleştirme 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 ğayri ehlih* gibi eserlerinde benimsediği görüşler olarak zikretmesi onun tam mânâsıyla anlaşılmasına sebep teşkil etmiştir. Bunda, eserlerinde sık sık kullandığı tasavvufî söylemlerle 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 vasıta 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, Meşşâî 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 sağladıysa da cedeli alt düzeye indirdiği, şüpheliği ve fikrî muhalefeti zayıflattığı için düşünme canlılığına menfi tesirde bulunduğu öne sürülmüştür (J. 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.m.f., *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 21-32, 37-58, 79-83, 146-155, 169-194; a.m.f., *el-İktisâd*, s. 8-11, 19-52, 84-85, 89, 100-102, 122-125, 127-131, 133-136, 147-152, 156; a.m.f., *İhyâ'*, I, 25, 35-36, 59, 133-135, 137-153, 155-159, 162-163, 165-169; IV, 538-556, 612-680; a.m.f., *el-İmlâ' fî işkâlâti'l-İhyâ'* (*İhyâ'* içinde), Kahire 1387/1968, V, 41-42; a.m.f., *Cevâhirü'l-Kur'ân ve dürerüh*, Beyrut 1403/1983, s. 9-11, 21, 23; a.m.f., *el-Erba'ün fî usûli'd-dîn*, Beyrut 1409/1988, s. 8-10; a.m.f., *el-Hikme fî ma'lûkât-ilâhi 'azze ve celle* (nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 82; a.m.f., *er-Risâletü'l-va'ziyye (Mecmû'atü Resâ'ili'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986, IV, 54; a.m.f., *el-Mağnûn bih 'ala ğayri ehlih* (*a.e.* içinde), IV, 121-165; a.m.f., *Kânûnü't-te'vil* (*a.e.* içinde), VII, 124-127, 130; a.m.f., *el-Mağşadü'l-esnâ* (Fazlüh), s. 63 vd.; a.m.f., *el-Kıstâsü'l-müstakim* (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1983, s. 30, 82-86, 90-91, 93; a.m.f., *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.m.f., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 75; a.m.f., *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.m.f., *el-Mustaşfa*, I, 6-7, 10; II, 359; a.m.f., *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelem* (nşr. M. el-Mu'tasım-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-mantikıyyin*, 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.m.f., "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.m.f., "al-Gha-

zâlî", *El²* (İng.), II, 1038-1041; Şibîlî en-Nu'mânî, *İslâm'ın Fikir Kulcu 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 Müsâ, *Neş'etü'l-Eş'ariyye ve tetavvuruhâ*, 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-kelem", *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-kelem", *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 Ghazâlî 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-Dürrretü'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*, *Naşîhatü'l-mülûk* gibi eserlerinde yer aldığı ve hukuk normu üslûbu ile ortaya konmadığı görülür; konuya ilişkin değerlendirmeler için bk. Laoust, *La politique de Gazali*, tür.yer.; Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, tür.yer. ve buralardaki kaynaklar).

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

ilk yıllarında kanunlaştırma teşebbüsünde bulunmuş olmakla beraber dönemin şartları buna el vermeyince fıkıh mezheplerinin toplumda istikrar kazanması ile hukuk birliğini temin ihtiyacı büyük ölçüde karşılanmış oluyordu (Dönmez, *Mecelletü Mecma'î'l-fıkhî'l-İslâmî*, VIII/1, s. 269 vd.). Bu yönelişin, gerek kişinin yaratanına karşı vecibelerinin gerekse büyük ölçüde pozitif hukuk kuralarının belirlenmesi bakımından nâzım rol üstlenmiş bulunan mezheplerin bilgi kaynakları üzerinde ciddi çalışmalar yapılması ihtiyacını beraberinde getirmesi tabii idi. Gazzâlî'nin yaşadığı V. (XI.) yüzyıl, bir taraftan İslâm hukuk tarihinin ictihadı dayalı çözümler üretme anlayışından uzaklaşma sürecinin hız kazandığı bir dönemi olma özelliği taşıırken diğer taraftan da gerek fikhî hükümler alanındaki zengin birikimin (fürû-i fıkıh), gerekse bunların felsefî ve metodolojik esaslarının (usûl-i fıkıh) çok seviyeli bir biçimde incelenip değerli eserlerin kaleme alındığı bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İçinde yaşadığı dönemin şartları Gazzâlî'yi fürû-i fıkıh alanında, özellikle mezhebin bilgi kaynaklarında yer alan yanlış ve zayıf nakilleri ayıklayıp tercihe lâyık görüşleri öne çıkarmaya ve bunları bir sistematik içinde ilim muhitine sunmaya yöneltmiş olmakla beraber onun eserlerinin müteakip devirlerin Şâfiî fıkıh literatürü üzerinde önemli etkilere sahip olduğu inkâr edilemez (bk. el-MÜSTASFÂ; el-VASİT; el-VECİZ). Gazzâlî, Şâfiî mezhebi fakihlerinin derecelerini gösteren tasniflere göre genellikle müctehid tabakaları içinde yer almaz; fakat gerek birçok Şâfiî müellifin onun hakkındaki değerlendirmeleri, gerekse kendisinin fikhî izahları ve yer yer mezhepteki yaygın kanaatin aksine tercihlerde bulunmuş olması, onun bu yönünü inceleyen araştırmacıları Gazzâlî'nin mezhebin ilke ve metotlarına bağlı bir müctehid olduğu sonucuna ulaştırmıştır (krş. Heytu, s. 6-8, 16, 19, 37-51; *el-Vasîf*, nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî [nâşirin mukaddimesi], I, 205-209, 247-256, 258, 261-266; Ebû Süleyman, s. 335, 345-364). 1961 yılında Bağdat'ta gerçekleştirilen Gazzâlî'yi anma toplantısına "Fakih Olarak Gazzâlî" başlığı altında bir tebliğ sunan Muhammed Ebû Zehre, Gazzâlî'nin Şâfiî mezhebine bağlılığının taklit yoluyla olmayıp delile dayalı olduğunu, Şâfiî'nin metotlarını iknâ edici bulduğunu ve ulaştığı hükümler için sindiği için onun yolunu takip etti-

ğini belirtir (*el-Vasîf* [nâşirin mukaddimesi], I, 264-265).

Gazzâlî'nin fıkıh usulü alanındaki eserlerine ve özellikle hayatının son yıllarında kaleme aldığı *el-Müstaşfâ* adlı eserine ictihad telakkisinin hâkim olduğu ve bu alanda kendi görüş ve değerlendirmelerinin daha geniş bir yer tuttuğu görülmektedir.

el-Müstaşfâ'da yaptığı sırf aklî, sırf naklî ve akıl ile naklin birleştiği şeklindeki üçlü ilimler tasnifinde Gazzâlî fıkıh ve usûl-i fıkıha üçüncü grupta yer verir ve en şerefli ilimlerin akıl ile naklin kaynaştığı gruba giren ilimler olduğunu belirtir (I, 3). Fıkıhın en değerli ve önemli ilim olduğunu herkesin kabul ettiğini söyledikten sonra fürû-i fıkıhın usul ilmine göre dal mesabesinde olduğunu ifade eden Gazzâlî, kökle ilgili ciddi bir hazırlık yapmadan dalın gerçeğini kavramanın mümkün olamayacağına dikkat çeker (*el-Menhûl*, s. 3). Diğer bir tasnifinde ise Gazzâlî ilimleri aklî-dinî şeklinde iki gruba ayırıp fıkıh ve usûl-i fıkıh ikinci gruba yerleştirir. Her iki grubun küllî ve cüz'î kısımlarına ayrıldığını belirten müellif, dinî ilimler içinde küllî olarak nitelendirdiği kelâmın üstlendiği görevi açıkladıktan sonra fakihin ve fıkıh usulü âliminin kelâm ilminde uzman olması gerektiğini, meselâ Hz. Peygamber'in sözünün hüccet ve tasdiki gereken bir delil olduğu ilkesini kelâm ilmi ispat etmiş olacağından usulcünün bu noktadan sonraki -hadisin sıhhat şartları ve delâlet vecihleri gibi- meseleleri ele alması gerektiğini ifade eder (*el-Müstaşfâ*, I, 5-7).

Gazzâlî fıkıh için, "mükelleflerin fiilleri hakkında sabit şer'î hükümler" tanımını verirken usûl-i fıkıhın da "bu hükümlerin delilleriyle bu delillerin hükümlere delâlet şekillerini toplu biçimde tanımak"tan ibaret olduğunu belirtir. Fıkıh çerçevesindeki disiplinlerden ilm-i hilâfın da hükümlerin delillerini ve delâlet şekillerini kapsadığına işaret eden müellif, ancak bu ilimde fikhî meselelerin ayrı ayrı ele alınıp incelendiğine dikkat çeker (*a.g.e.*, I, 4-5).

el-Müstaşfâ'da usûl-i fıkıh konularına geçmeden önce mukaddimede *Mihâk-kü'n-nazar* ve *Mi'yârü'l-ilm*'dekinden daha özlü olmak üzere mantık ilkelerinden bir demet sunan Gazzâlî (I, 10-55), bunların usul ilmine has olmayıp bütün nazarî ilimler için gerekli olduğunu, bu tür ilimlerle meşgul olup da bu mukaddimedekileri kuşatmamış kişinin ilmine

asla güvenilemeyeceğini ifade eder. Daha önce, fıkıh usulü yazarlarının usul konularını bu disiplinin sınırları dışında kalan kelâm, Arapça dil bilgisi ve fürû-i fıkıh gibi disiplinlerin konuları ile karıştırmalarını eleştirmiş olan Gazzâlî, doğrudan usul konularına intikal etmek isteyenlerin bu mukaddimeyi yazmayabileceklerini de belirtir (*a.g.e.*, I, 10).

Fıkıh usulü müelliflerinin birçok konuyu dağınık bir biçimde kaleme almalarından ötürü bu ilmin ürktücü bir hal almış olduğunu ima ederek sistematik fikrinin önemini vurgulayan Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*'nın başlangıcında usul konularını -daha önceki dönemlere ait olup günümüze gelen hiçbir usul kitabında rastlanmayan- tutarlı bir sistematik içinde ve ana hatlarıyla tanıtır (I, 7-8). Ona göre fıkıh usulü konuları dört eksen etrafında toplanabilir. Bunlardan birincisi "semere" başlığını taşır ki fikhî faaliyetin ürünü olan hüküm değişik yönleriyle bu bölümde ele alınır. Bir başka ifadeyle bu bölümde hüküm teorisi incelenmektedir. İkinci bölüm "müsmir" adını taşır. Bu bölümde İslâm fıkıhının kaynakları ele alınır. "Keyfiyyetü istismâri ahkâm" başlıklı üçüncü bölüm hüküm çıkarma metotlarına ayrılır. Dördüncü bölüm müctehidi ifade etmek üzere "müstesmir" başlığını taşır. Bu bölümde ictihadın şartları ve taklit konuları işlenir.

Hüküm teorisi içinde (*a.g.e.*, I, 55-100) Gazzâlî'nin teklîfî hüküm -vaz'î hüküm ayırımına yer vermemesi, "mahkûm fih" başlığı altında hüküm konusu fiile sadece sorumluluk ilkeleri açısından bakması (kimin hakkına ilişkin olduğu açısından bakmaması), "mahkûm aleyh" başlığı altında ehliyet teorisinde geniş yer ayırmaması, daha sonraları özellikle Hanefî usulcülerin yaklaşımları esas alınarak benimsenen yaygın fıkıh usulü planından farklılık arzeden başlıca hususlar olarak zikredilebilir.

Kaynak teorisini ele alırken Gazzâlî'nin, delil kavramının İslâmî literatürde ve özellikle İslâm hukuk literatüründe kaynak kavramından çok daha kapsamlı bir kullanıma sahip olduğunu göz önünde bulundurduğu, böylece yer yer "usul" ve "usûlü'l-edille" gibi kavramları kullanarak bu teori içinde gerçekten "hüküm kaynağı" olarak nitelendirilebilecek delilleri incelemeye özen gösterdiği dikkat çeker. Gazzâlî'ye göre İslâm hukukunun kaynakları üçtür: Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in sünneti, icmâ. Olumsuz

anlamda olmak üzere ve mecazen akli da (veya istishâb) dördüncü bir kaynak sayılabilir (a.g.e., I, 100). Kıyasa ise kaynaklar arasında değil hüküm çıkarma metotları içinde yer verilmesi gerekir. Gazzâlî kaynaklara toplu bir bakış yaparken, hükümlerin bağlayıcılık sebebi dikkate alındığında bütün delillerin temelde yüce Allah'ın sözü olma noktasında birleştiğini, bu iradenin bilinmesini sağlayan vasıtanın ise Hz. Peygamber'in sözü olduğunu da hatırlatır.

Kıyasa için, "meşhur yedi harf (kıraat) üzere tevâtür yoluyla mushafın iki kapağı arasında bize nakledilegelen Allah kelâmı" şeklinde bir tanım veren (a.g.e., I, 101) Gazzâlî, Kur'an-ı Kerim'in kaynaklık vasfı itibarıyla İslâm âlimleri arasında ihtilâf bulunmadığından bu konuyu oldukça kısa tutar.

Sünnet bahsinde Gazzâlî'nin, diğer yerlerde genellikle özen gösterdiği tanım verme tutumunu takip etmediği ve doğrudan kavli sünnetin incelemesine geçtiği görülür (a.g.e., I, 129). Esasen Gazzâlî'nin, Hz. Peygamber'in fiillerini ve takrirlerini de sünnet kapsamında telakki etmekle beraber, muhtemelen bu konunun başında tanım vermemiş olması ve fiilî sünnetle takrirî sünneti üçüncü bölümün sonunda ayrıca incelemiş olması Henri Laoust'u, onun sünnet denince kavli sünneti kastettiği, fiilî ve takrirî sünnete ise İslâm hukukunun kaynakları arasında tâli veya türevsel (diğerlerine tâbi) bir yer tanıdığı sonucuna götürmüştür (*Annuaire du collège de France*, s. 357-358). Eserlerinde işlediği konuların delilleri arasında zikrettiği hadislerin sıhhat dereceleri üzerinde hassasiyet göstermemekle eleştirilmiş olan Gazzâlî'nin (*el-Vasîf* [nâşirin mukaddimesi], I, 258-259, 267-270; Apaydın, *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî*, s. 39-40) fıkıh usulü zemininde haber çeşitleri, tevâtür yoluyla veya haber-i vâhid şeklinde intikal eden hadislerin epistemolojik açıdan değerlendirilmesi, cerh ve ta'dîl meseleleri gibi kelâm ve hadis usulü ilimleriyle de kesişen birçok konuyu sağlam teorik esaslara dayandırma çabası içinde olduğu görülür (*el-Müstasfâ*, I, 129-173).

İcmâ "Muhammed ümmetinin herhangi bir dinî hüküm üzerinde fikir birliği etmesi" şeklinde tanımlayan Gazzâlî icmân gerçekleşme imkânının bulunduğunu savunur. Ancak icmân kaynaklık vasfının dayanağı olarak gösterilen Kur'an-ı Kerim âyetlerinin bu mânâyı sevk etmek üzere geldiğini kabul etmez. İ-

lâm ümmetinin hata veya dalâlet üzerinde birleşmeyeceğini bildiren ve cemaatten ayrılmama gereğini telkin eden çok sayıdaki hadisin tevâtür derecesine ulaşmış olan ortak anlamını icmâ için en kuvvetli dayanak olarak görür (a.g.e., I, 173-181). Her ne kadar Gazzâlî -muhtemelen menâkıb kitaplarındaki bilgilere dayanarak- Şâfi'nin, icmân Kur'an'daki dayanağını açıklamak üzere Nisâ sûresinin 115. âyetinin yorumuna tutunduğunu ifade ederse de Şâfi'nin *er-Risâle* adlı eserinde icmân dayanağını özel bir biçimde incelerken hiçbir Kur'an âyeti zikretmeksizin bunu mütevâtir sünnete dayandırdığı görülür (krş. s. 472-476; *el-Müstasfâ*, I, 174-175). İcmân rükünleri ve şartları konusunda usul yazarlarının çoğu gibi Gazzâlî'nin de ictihad müessesesinin faal olmadığı bir dönemde bir tür toplu ictihad demek olan icmâ düzenlemeye çalışıyor olmanın etkisiyle sırf teori planında kalan meseleler üzerinde (usul âliminin mi yoksa fûrû âliminin mi icmâ ehlinen sayılacağı gibi) kafa yorduğu görülür. Ona göre icmâ ehlinen kabul edilecek kişilerde aranacak temel nitelik nihaî tahlilde müctehid olmaktır. Gazzâlî'nin, bid'at ehli âlimlerin küfrüne hükmedildikçe icmâda dikkate alınması gerektiğini savunurken ilim adamlarını karalamaya yönelik kötü niyetli girişimlere karşı tedbir almaya ve fikir hürriyetine ket vurulmasını önlemeye çalıştığı söylenebilir de fâsıkın karşı görüşünün icmân oluşmuş sayılmasına engel olacağını belirtmesi (a.g.e., I, 183), başka konulardaki tavırları ve ifadeleriyle bağdaşır görünmemektedir. Zira bazı davalarda sınırlı sayıda kişiyi ilgilendiren şahitlik konusunda adâleti (fâsık olmayı) şart koşarken (a.g.e., I, 157-158) bütün ümmeti ilgilendiren bir hükmün varlığının bu vasfı taşımayan bir kişi tarafından tehdit edilebilmesini kabul etmek tutarlı olmaz. Her ne kadar Gazzâlî, rivayet ve şehâdetle haber verme özelliğinin, icmâda ise görüş bildirmenin söz konusu olduğu gerekçesiyle bu ayrımı haklı göstermek istiyorsa da (*el-Menhûl*, s. 310) böyle bir mukayesede ortaya konan beyanın mahiyeti değil sağladığı sonuç esas olmalıdır. Nitekim Gazzâlî bir başka yerde, hocası Cüveynî'nin yaptığı gibi (*el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, II, 1332) müctehidlik mertebesine ulaşma (ictihadın sıhhat şartı) ile ictihadın kabulünü birbirinden ayırt ederek müctehidin görüşünün kabulü için adalet sıfatını zedeleyen kötü davranışlardan kaçınmasının

şart olduğunu açıkça belirtmektedir (*el-Müstasfâ*, II, 350). Gazzâlî'nin ifadesinde geçen "sıhhat şartı" nitelendirmesinin lafzına sarılarak geçerli bir ictihadın icmâda dikkate alınmasının yerinde olacağı söylenebilir de icmâda dikkate alınmanın o ictihadı kabul anlamına geldiği göz ardı edilmemelidir. Burada Gazzâlî'nin, bazı müctehidlerin basit sebeplerle ictihad ve dolayısıyla icmâ çerçevesi dışına çıkarılmasını önlemek gibi bir amacının bulunduğu düşünülebilir; fakat bunu sağlamanın yolu fâsıkı icmâ ehlinen saymaktan değil fıkıh kitaplarında "adâlet" şartıyla ilgili olarak yer alan sıkı kayırtların içtimâî şartlar dikkate alınıp gözden geçirilmesi ve mâkul bir çizgiye çekilmesi olmalıdır. Azınlığın farklı görüşte olması halinde icmân meydana gelip gelmeyeceği konusunda Gazzâlî'nin tavır kesindir. Ona göre bir veya iki kişi dahi muhalif kalsa icmâ teşekkül etmez (a.g.e., I, 186-187, 202; *el-Menhûl*, s. 311-312). Muhtemelen Gazzâlî'nin, bu konuyu ele alırken bazı âlimlerin bir veya birkaç kişinin karşı görüşte olması halinde bunun dikkate alınmayacağı görüşünde olduklarına temas etmiş olması Şevkânî'nin, "Gazzâlî, mezhep görüşü azınlığın muhalefetine rağmen icmân meydana geleceği yönündedir, der" şeklinde isabetli olmayan bir nakilde bulunmasına yol açmıştır (*İrşâdü'l-fuhûl*, s. 89). Gazzâlî, "Mâlik, hüccet sadece Medineliler'in icmâdadır, der" (*el-Müstasfâ*, I, 187-188; yakın anlamda *el-Menhûl*, s. 314-315) tarzında bir nakilde bulunduktan sonra icmân Medineliler'in ittifağına inhisar ettirilemeyeceğini ispat için parlak deliller ileri sürüp başarılı bir reddiyede bulunmakla beraber bu görüşün İmam Mâlik'e nisbetinin sahih olup olmadığı ve "amel-i ehli Medîne" kavramının tahlili üzerinde durmaz. Bu konuyu geniş biçimde ele aldığı belirttiği *Tehzîbü'l-üşûl* adlı eserine atıfta bulunurken kullandığı ifadelerle bakılırsa orada da bu iddiayı hareket noktası olarak ona daha etraflı reddiyede bulunduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin bu açıklamaları ilim çevresini çok etkilemiş olmalıdır ki, asırlar boyunca Mâlikî mezhebi mensupları ile diğer mezhep âlimleri arasında şiddetli tartışmalara konu olan amel-i ehli Medîne kavramına açıklık getirmek üzere kaleme alınan eserlerin en önemlilerinden *Tertîbü'l-medârik*'in müellifi Kâdî İyâz, bu konuda İmam Mâlik'e haksız ithamlar yöneltenler arasında Gazzâlî'yi özellikle zikretmektedir (*Tertîbü'l-medârik* I, 68, 71; ayrıca bk. AMEL-İ EHL-İ MEDİNE).

Gazzâlî, mecazen kaynak sayılabileceğini belirttiği (*el-Müstaşfâ*, I, 100) akül ve istishâb delilinin hüküm ispatında rol üstlenmeyip hakkında naklî delil bulunmayan durumlarda yükümlülüğün olmadığını gösterdiğini açıklar. Birincisi bu olmak üzere istishâbın dört şeklinin bulunduğunu ve bunlardan ilk üçünün sahih olduğunu söyler. a) el-Berâetü'l-asliyye ve'n-nefyü'l-aslî istishâbı. b) Tahsis vârit oluncaya kadar umum istishâbı ve nesih vârit oluncaya kadar nas istishâbı. c) Dinin sübûtunu ve devam ettiğini gösterdiği hüküm istishâbı. d) Tartışmaya açık konuda icmâ istishâbı (*a.g.e.*, I, 217-245).

Gazzâlî “şer’u men kablenâ”, sahâbî kavli, istihsan ve istislâhı “el-edilletü'l-mevhûme” şeklinde nitelendirir (*a.g.e.*, I, 245, 260, 274, 284) ve bunların kaynak sayılamayacağını ileri sürer. “Şer’u men kablenâ”yı “bizden önceki peygamberlere gönderilen, dinimizin neshettiğini açıkça bildirmediği hükümler” şeklinde tanımlayan Gazzâlî, konuyu -İslâm ümmeti için geçerliliğinde ve geçersizliğinde ittifak edilen iki türe değinmeksizin sadece ihtilâflı olan yönüyle inceler ve bu tür hükümlerin İslâm ümmeti için de geçerliliğini savunuların delillerini çürütmeye çalışır (*a.g.e.*, I, 245-260). Sahâbî kavliyle ilgili olarak ileri sürülen görüşleri, 1. Sahâbînin mezhebi mutlak olarak hüccettir; 2. Sahâbînin mezhebi kıyasa aykırı olduğu takdirde hüccettir; 3. Sadece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in kavli hüccettir; 4. İttifak ettiklerinde Hulefâyî Râşidîn’in kavli hüccettir şeklinde dört grup halinde özetleyen Gazzâlî, aşağıdaki gerekçelerle bunların hepsinin geçersiz olduğunu söyler: a) Sahâbenin ismet sahibi (günahlardan korunmuş) olduklarını dair delil yoktur. b) Onların arasında da ihtilâflar meydana gelmiştir. c) Kendilerine muhalefet edilebileceğini bizzat onlar ifade etmişlerdir. Sahâbenin faziletine ilişkin hadisler için de şöyle der: “Bütün bunlar onların ilmi, dindarlığı ve Allah katındaki yeri konusunda hüsnü-zanda bulunmamızı gerektiren övgü ifadeleri olup ne cevaz ne de vücûb yoluyla onları taklit etmeyi gerektirir” (*a.g.e.*, I, 260-274). İstihsan deliline temas ederken sözlerine, “Bir şeyi anlamadan önce onu reddetmek imkânsız olduğundan önce istihsanı anlamak gerekir” şeklinde oldukça objektif bir ifade ile başlayan Gazzâlî’nin, -çok defa ulaşılan fikhî sonuçlara değil istihsan adıyla delil ayırt edilmesine itiraz ettiklerini belirtmiş ol-

sa da- istihsanı savunanların bu konudaki düşüncelerini yeterince tahlil ederek reddiyede bulunduğunu söylemek güçtür. Mâlikî usulünde de istihsan delili çok önemli bir yer tuttuğu halde Gazzâlî’nin istihsana sırf Ebû Hanîfe’nin ve Hanefî mezhebi âlimlerinin başvurmuş olduğu izlenimini veren ifadeler kullanıp Mâlikî usulüne hiç temas etmemesi bu konuda önemli bir eksikliklerdir (*a.g.e.*, I, 274-283). Mesâlih-i mürseleye göre hüküm verme yolu demek olan “istislâh”ın ayrı bir delil sayılmasına karşı çıkan Gazzâlî “maslahat” kavramıyla ilgili önemli ayırmalardan söz eder. Şer’an muteber sayılıp sayılmaması açısından muteber sayılanlar, butlanına hükmedilenler, muteber sayılıp sayılmadığı belirtilmeyenler (mesâlih-i mürsele) kısımlarına ayrılan maslahat kuvvet derecesi açısından zarûrât, hâcât, tahsînât, tezyînât ve bunların her birine eklenebilen tekmile ve tetimmeler şeklinde bir taksime tâbi tutulur. Daha önce İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî’de rastlanan (*el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, II, 923-927) ve Gazzâlî tarafından geliştirilerek aktarılan bu ayırım müteakip İslâm hukuk felsefesi eserlerinde genel kabul görmüş ve yaygın bir şekilde kullanılmıştır (özellikle bk. Şâtîbî, *el-Muvâfa-kât*, II, 8-18). Dikkate alınması gereken maslahat için zarurî, küllî, kat’î şeklinde üç vasf zikretmek suretiyle Gazzâlî maslahatın iki açıdan daha ayırımı tâbi tutulabileceğine işaret etmektedir: Ümmetin umumunu veya bir topluluğunu yahut bazı fertlerini ilgilendirmesi açısından, duyulan ihtiyacın kesin yahut zannî oluşu açısından. Mesâlih-i dikkate alınması gereken birçok örnek vererek vurgulayan Gazzâlî yine de bunun Kitap, Sünnet ve icmâdan ayrı müstakîl bir delil kabul edilmesini sancıncalı bulur. Fakat bu başlık altındaki açıklamaları, Gazzâlî’nin, nasların kapsamına katılamayan ve kıyas ictihadı ile de çözülemeyen (naslardaki muayyen bir çözüme “illet” bağı ile bağlanamayan) durumlarda birçok delilden istifade ile anlaşılan ilkeler ışığında çözüm aranması gereğini savunduğunu göstermektedir (*el-Müstaşfâ*, I, 284-315). Buna göre istislâhın bir kaynak olarak değil bir hüküm çıkarma metodu olarak, fıkıh usulünün üçüncü bölümünde ele aldığı hüküm çıkarma metodları arasında kıyastan sonraki yere yerleştirilmesinin Gazzâlî’nin benimseydiği hukuk mantığı ve onun hukukî tefekkürünün esasları ile çelişmeyeceği söylenebilir. İşaret edilmelidir ki mesâlih-i

mürseleden söz ederken onun, hırsızlık suçundan sanık kişinin suçunu itiraf etmesini sağlamak amacıyla dövülebileceği görüşünü İmâm Mâlik’e nisbet etmesi şiddetle eleştirilmiştir. Bir kısım yazarlar bunu, Gazzâlî’nin günümüze ulaşmayan bazı Mâlikî kaynaklarına dayanarak aktarmış ve görüş sahibi Mâlikî mezhebinde olduğu için mezhep imamına nisbet etmiş olabileceği şeklinde izah ederler (krş. *a.g.e.*, I, 297; *Şifâ’ü'l-ğalil*, nşr. Hammed el-Kebîsî [nâşirin mukaddimesi], s. 32-33).

Gazzâlî’nin eserlerinde gerek birlikte gerekse ayrı ayrı olmak üzere örf ve âdet kavramlarına sıkça rastlanırsa da bunlar, hukuk kaynağı veya edille-i şer’iyye teorisinde yer alan bir delil anlamındaki örf ve âdeti ifade etmek üzere değil, “bir meslek çevresinin terimleri”, “hayat olaylarının akışında mütat olan durumlar”, “müsellemtât-ı aklıyye” (aksiyonlar), “tabiat kanunları” gibi anlamları ifade için kullanılmıştır (meselâ bk. *el-Müstaşfâ*, I, 101, 103, 132, 171, 173, 176, 177, 179, II, 229; *el-Menhûl*, s. 304, 306, 307, 309, 360; *Şifâ’ü'l-ğalil*, s. 103). İslâm hukuku alanında değerli eserler kaleme almış birçok çağdaş yazar örf ve âdet delilini incelerken, “Gazzâlî *el-Müstaşfâ*’da örf ve âdeti şöyle tarif eder” şeklinde bir ifade kullanmaktaysa da (Ebû Zehre, s. 460; Zerkâ, II, 838; Medkûr, s. 228; Hayyât, s. 23; Zühaylî, s. 379) bu, muhtemelen İbn Âbidîn’in örfle ilgili risâlesinde yazar ismi belirtmeksizin, “*el-Müstaşfâ*’da şu tarif yer alır” diyerek Ebû'l-Berekât en-Nesefî’nin (ö. 710/1310) *el-Müstaşfâ* adlı fûrû-i fikhî eserinde yaptığı naklin etkisiyledir (krş. *Neşrü'l-‘arf fî binâ’i ba’zi'l-ahkâm ‘ale'l-‘orf*, II, 112; Ebû Sünne, s. 8). Gazzâlî’nin bazı delillere olumsuz olarak (reddetmek üzere) yer vermiş olmasına rağmen örf ve âdet deliline olumlu ya da olumsuz biçimde temas etmemiş olmasının tesbiti ise örf ve âdetin İslâm hukuk literatüründeki yeriyle ilgili değerlendirme açısından özel bir önem taşımaktadır (bk. ÂDET; ÖRF).

Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*’nın “Keyfiyyetü istismâri'l-ahkâm min müsmirâti'l-usûl” (kaynaklardan hüküm çıkarma şekli) başlığını taşıyan üçüncü bölümünde lafzın hükme delâletinin ya manzûmu ya mefhûmu ya da mâkulü yoluyla olacağını belirtmek İslâm hukuk metodolojisinin çok önemli iki konusunu inceler. Bunlardan birincisi manzûm ve mefhûm başlıkları altında olmak üzere yorum, ikincisi mâkul başlığı altında olmak üzere kanun

boşluklarının doldurulmasında kıyasın rolü konusudur.

Manzûm ve mefhûm başlıkları prensip olarak dil ve mantık kuralları ışığında lafzî yorumun ve bu çerçevedeki terimlerin incelenmesine ayrılmıştır. Gazzâlî, “mesâlih-i mürsele” başlığı altında naslarla getirilen hükümlerin genel amaçlarına ve bunların ortak kesitini oluşturan ilkelere ana hatlarıyla bir bakış yapmak ve kıyas bahsinin “münâsebe” başlığı altında olayla ona bağlanan hüküm arasındaki uygunluk bağına temas etmek suretiyle nasların yorumunda gaye unsurunun da önem taşıyacağına dolaylı biçimde işaret etmiş olmakla beraber (*el-Müstasfâ*, I, 286-315; II, 296-306; *Şifâ’ü'l-galil*, s. 142 vd.), bunlar esasen nasların kapsamına katılmayan durumlarda başvurulacak olan kıyas ve istislâh metotlarıyla ilgili açıklamalar olup *İhyâ’ü ’ulûmi’d-dîn* gibi bir eserin yazarından gâî yorum ve “makâsîdüş-şerîa” konusuna daha özel bir ilgi göstermesi beklenirdi. Bununla birlikte işaret edilmelidir ki Gazzâlî katı lafızlılığı ve terimlerle neyin ifade edilmek istendiğine önem vermek yerine sözel kalıpların kullanılış biçimlerine takılıp kalmanın sakıncalarına yeri geldikçe dikkat çekmeyi ihmal etmez (meselâ bk. *el-Müstasfâ*, I, 21, 66; II, 19, 191; *Şifâ’ü'l-galil*, s. 420). Öte yandan Gazzâlî’nin, lafız unsurunun yok kabul edilmesine götüreceği ölçüde gâî unsura yönelmeyi de kaygı verici bulduğu tesbit edilebilmektedir. Onun bu konuya ilişkin açıklamaları ile (*el-Müstasfâ*, I, 285) günümüz hukuk metodolojisi incelemelerinde bazı modern yorum metotlarına yöneltilen eleştiriler çerçevesinde “hukukî rölativizm” kavramı ile dile getirilen endişeler arasında önemli bir benzerlik bulunduğu söylenebilir.

“Mâkul” başlığı altında (*a.g.e.*, II, 228-350) kıyası hararetle savunan ve kıyas konusunu geniş bir incelemeye tâbi tutan Gazzâlî, ortaya koyduğu bu sistemle bir taraftan kıyasın bir hukuk kaynağı değil kaynaklardan hüküm çıkarma metodu olduğunu, diğer taraftan da kıyasla yorum arasındaki farklılığı vurgulamış olmaktadır (krş. Brunshvig, XXXIV, s. 57-58; Geny, I, 304). Öte yandan Gazzâlî, kıyasın esasını teşkil eden ta’lîl ve illet konularıyla bazı kıyas türlerini *Şifâ’ü ’l-galil* adlı müstakil eserine konu yapmıştır (bk. ŞİFÂ’Ü’L-GALİL).

el-Müstasfâ’nın “Müstesmir” başlığını taşıyan dördüncü bölümünde Gazzâlî

ictihadi, “müctehidin şer’î hükümleri elde edebilmek için olanca çabayı harcaması” (II, 350), ictihadın konusunu da “hakkında kesin delil olmayan her şer’î hüküm” (*a.g.e.*, II, 354) şeklinde tanımlar. Gazzâlî’ye göre müctehidde aranacak iki esas şart, şer’î kaynaklar ve bunlar arasındaki hiyerarşiyi bilmek, adalet sıfatını taşımak ve bu niteliği zedeleyen kötü davranışlardan kaçınmaktır. Fakat yukarıda belirtildiği üzere bu ikincisi ictihadın geçerliliği (müctehid sayılmak) için değil fetvanın kabulü için şarttır. Kişinin ne zaman şer’î kaynakları kuşatmış ve ictihad mertebesine ulaşmak için gerekli ilimleri elde etmiş sayılacağı sorusundan hareketle müctehidin ilmî yönüne ilişkin şartlara dair görüşlerini ortaya koyan Gazzâlî, her nevi bilgi için “tahfîf” (kolaylaştırma) tabirini kullanarak pratik öneriler getirir. Müctehidde aranacak vasıflar konusunda mutedil bir tavır ortaya koyan Gazzâlî’nin bu bölümdeki ifadelerinden, ictihad müessesesinin sürekliliğini sağlama zarureti savunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî, ictihad için gerekli şartlardan tâviz vermeye özen gösterdiği gibi ictihad faaliyetini tamamen nazarî veya hayalî bir duruma getirecek çok sıkı şartlar içine hapsedmekten kaçınmaktadır. Öte yandan Gazzâlî, “sekiz ilim” tabiri ettiği bilgilerin bir arada bulunması şartının mutlak müctehid hakkında olduğuna işaret eder ve ictihadın bölünemez bir mansıp olmadığını, belirli konularda uzmanlık kazanmış kişilerin o konularda fetva verebileceklerini savunur (*a.g.e.*, II, 350-353). Taklidi “bir sözü hüccetsiz kabul etmek” şeklinde tanımlayan Gazzâlî, bunun gerek usulde gerekse fûrûda ilme götüren bir yol olmadığını belirtir (*a.g.e.*, II, 387).

BİBLİYOGRAFYA :

Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, tür.yer.; a.mlf., *el-Menhûl*, tür.yer.; a.mlf., *Şifâ’ü’l-galil fi beyâni’s-sebeh ve’l-muḥayyel ve mesâliki’t-ta’lîl* (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 32-33; a.mlf., *el-Veciz fi fıkhi mezhebi’l-İlmâmî’s-Şâfi’î*, Kahire 1317; a.mlf., *el-Vasîf fi’l-mezheb* (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Bağdad 1404/1984, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 205-209, 247-256, 258-259, 261-270; Şâfiî, *er-Risâle*, s. 472-476; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 923-927, 1332; Kâdî İyâz, *Terîbü’l-medârik* I, 68, 71; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 8-18; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, Kahire 1937, s. 89; İbn Âbidîn, *Neşrû’l-’arf fi binâ’i ba’zi’l-aḥkâm ’ale’l-’orf* (*Mecmû’atü’r-resâ’il* içinde), II, 112; Ebû Süne, *el-’Orf ve’l-’ade fi re’yi’l-fukahâ*, Kahire 1947, s. 8; F. Geny, *Méthode d’interprétation et sources en droit privé positif*, Paris 1954, I, 304; Zerkâ, *el-Fikhü’l-İs-*

lâmî, II, 838; M. Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali* (ed. M. Allard), Beyrouth 1959; Abdurrahman Bedevî, *Mü’ellefâtü’l-Ğazzâlî*, Kahire 1961; M. Ebû Zehre, *Mâlik Kahire 1963-64*, s. 460; M. Sellâm Medkûr, *el-Medḥal li’l-fıkhi’l-İslâmî*, Kahire 1969, s. 228; H. Laoust, *La politique de Gazali*, Paris 1970; a.mlf., “La théorie des fondements du droit (usul al-fiqh) dans le Moustasfa da Gazali”, *Annuaire du collège de France: 70. année*, Paris 1970, s. 347-365; Abdülazîz Hayyât, *Naẓariyyetü’l-’orf*, Amman 1397/1977, s. 23; Vehbe Zühaylî, *el-Vasîf fi uşûli’l-fıkhi’l-İslâmî*, Dimaşk 1981-82, s. 379; Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleyman, *el-Fikrû’l-uşûlî*, Cidde 1404/1984, s. 335, 345-364; Yunus Apaydın, “Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazzâlî”, *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî*, Kayseri 1988, s. 37-53; M. Hasan Heyto, *el-İctihâd ve ṭabaḳâtü müctehidi’s-Şâfi’iyye*, Beyrut 1409/1988, s. 6-8, 16, 19, 37-51; Fahrettin Korkmaz, *Gazzâlî’de Devlet*, Ankara 1995; R. Brunshvig, “Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d’après al-Gazali”, *St.I*, XXXIV (1971), s. 57-58; İbrahim Kâfi Dönmez, “Hüküm’ü’r-ruḥ-şa ve teṭabbü’ü’r-ruḥaş fi’l-fıkhi’l-İslâmî”, *Mecelletü Mecma’i’l-fıkhi’l-İslâmî*, VIII/1, Cidde 1415/1994, s. 243-282; a.mlf., “Amel-i Ehl-i Medîne”, *DİA*, III, 21-25.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

Tasavvufî Görüşleri. Gazzâlî, tasavvuf ve tasavvufî hayat etrafında oluşan tereddütleri ortadan kaldırarak bu harekete meşruyet kazandıran, bu şekilde tasavvufun gelişmesinde ve yaygınlaşmasında etkili olan bir mutasavvıf-düşünürdür.

Gazzâlî’nin yaşadığı çağ yoğun tasavvufî faaliyetlerin görüldüğü bir dönemdir. Tasavvuf klasiklerinden *el-Lüma’ fi’t-tasavvuf*’un müellifi Ebû Nasr es-Serrâc Gazzâlî’nin hemşehrisiydi. Gazzâlî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi ünlü sûfî yazarların yetiştiği Nişâbur’da eğitim gördü; daha sonra Irak ve Suriye gibi sûfîlerin ileri gelenlerinin yaşadığı bölgeleri gezdi. Buralardaki sûfîlerle tanıştı, kendilerinden faydalandı.

Onun tasavvufa yöneliş sebebi kadar zamanı da önemlidir. Elli yaşlarında iken yazdığı *el-Münkız mine’d-ḳalâl*’de önce kelâm, ardından felsefe ve Ta’lîmiyye* yoluyla gerçeğe ulaşmayı denediğini, ancak gayesine erişemediğini, daha sonra tasavvufa yöneldiğini ve aradığı gerçeği burada bulduğunu açıkça ifade eder. Bu eserde, tasavvufa yöneldikten ve fiilen sûfiyâne bir hayat yaşamaya başladık-tan sonra inzivaya çekilerek on yılı aşkın bir süre kalp tasfiyesiyle meşgul olduğunu söyler. Bu husus dikkate alınarak