

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 nazarı 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’elleftü’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 Gazâlî”, *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî*, Kayseri 1988, s. 37-53; M. Hasan Heyto, *el-İctihâd ve ṭabakâtü 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 kazandırarak, 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-ḡalâl*’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 fillen sûfiyâne bir hayat yaşamaya başladık-tan sonra inzivaya çekilerek on yılı aşkın bir süre kalp tasfiyesiyle meşgul olduğunu söyler. Bu husus dikkate alınarak

Gazzâlî'nin kırk yaşlarında tasavvufa yönelmediği ve hayatının sonuna kadar, aradığı gerçeği burada bulduğuna inanaarak yaşadığı söylenebilir. Bununla beraber onun tasavvufu tanıması ve ona ilgi duyması küçük yaşlarda başlamıştır. Gazzâlî'nin babası Muhammed vaaz meclislerine ilgi duyan dindar ve hassas ruhlu bir kişiydi. Vefat ettiği zaman henüz küçük yaşta olan iki oğlu Muhammed ve Ahmed'in eğitimiyle ilgilenmesini sûfî bir dostundan rica etmişti. Kaynaklar bu sûfînin fakr ve tecrid ehli bir kişi olduğunu kaydeder (Sübkî, IV, 193). Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin öğrencisi ve Ebû'l-Kâsım el-Cürcânî'nin müridi Ebû Ali el-Fârmedî (ö. 477/1084) bazı kaynaklarda Gazzâlî'nin şeyhi olarak kabul edildiğine göre (Lâmîî, *Nefehât Tercümesi*, s. 404) Gazzâlî'nin daha yirmi yedi yaşına gelmeden tasavvufî hayata yakın bir ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Fârmedî'nin sohbetlerinde bulunduğunu bizzat Gazzâlî de belirtmektedir. Fârmedî'nin, "Allah'ın isimlerinden her biri kulun vasfı haline gelir de o kul henüz vuslata ermemiş bulunur" dediğini nakleden Gazzâlî (*el-Mağşadü'l-esnâ*, s. 110), şeyh-mürid ilişkisi konusunda kendisinden faydalı şeyler duyduğunu anlatır (*İhyâ'*, IV, 175). Sübkî, Fârmedî'nin ona ibadet ve zikir konusunda tavsiyelerde bulunduğunu söyler. Gazzâlî *Mizânü'l-'ame'l'*-de (s. 39) tasavvuf yolunu tutmak istediği zaman bir üstada danıştığını, onun kendisine dünya ile ilgilerini kesip inzivaya çekilmesini ve zikirle meşgul olmasını tavsiye ettiğini kaydeder ki adını vermediği bu üstadın Fârmedî olması mümkündür. Bütün bunlar Gazzâlî'nin tasavvufî hayatı çocukluk döneminden itibaren yakından tanıdığını, sûfîlerin sohbetlerine katıldığını, hatta bazı tasavvufî konularda dönemin önemli sûfîlerinin fikirlerine başvurduğunu göstermektedir.

Gazzâlî'nin tasavvufî hayatı erken tanımış olması fıkıh, kelâm ve felsefeyle ilgili konuları incelemesine ve gerçeği bulurulara aramasına engel olmamıştır. Kırk yaşına kadar çeşitli ilim dallarında derinleşmiş ve pek çok fırka hakkında ciddi araştırmalar yapmış, ancak bu alanların kendisini tatmin etmediğini ve aradığı gerçeği bulamadığını görünce tasavvufu daha derinden incelemeye başlamıştır. *el-Münkız*'da anlattığına göre (s. 57) önce, daha kolay olan tasavvufu ilgili nazârî bilgileri öğrenmek

için Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Şiblî gibi sûfîlerin fikirlerini, Hâris el-Muhasibî ve Ebû Tâlib el-Mekki gibi mutasavvıfların eserlerini incelemiş, bunları özüne inerek en mükemmel biçimde kavradıktan sonra kesin olarak şu kanaate varmıştır: Kötü vasıfları iyi vasıflarla değiştirmek suretiyle tasavvufî hayatı tatmadan ve yaşamadan sûfîleri fıkıhçı, kelâmcı ve felsefecilerden ayıran temel özellikleri kavramak mümkün değildir. Hiç hasta olmamış bir kişiyle bir hastanın hastalık konusundaki bilgileri nasıl farklı ise sûfî ile sûfî olmayanın tasavvuf hakkındaki bilgileri de o kadar farklıdır. Yani sûfîlik söze ve anlatıma değil tatmaya ve yaşamaya dayanmaktadır; şu halde tasavvufî bilgi tecrübe edilmiş bilgidir.

Aradığı gerçeği tasavvufî hayatı yaşayarak bulacağı kanaatine varan Gazzâlî bu noktada bir özeleştiri yapar. Davranışlarında samimi olmadığını, işlerinde Allah'ın rızasını gözetmediğini, şan ve şöhret peşinde koştuğunu farkeder. 488'de (1095) Bağdat'taki müderrislik görevinden ayrılarak Suriye yoluyla Mekke'ye gitmeye karar verir. Deriş kıyafeti içinde Şam'a gelir. Nasr b. İbrâhim el-Makdisî'nin zâviyesine iner. Zehebî'ye göre zâviye şeyhi Makdisî ile görüşür. Şam'da kaldığı süre içinde Allah'ın zikriyle kalbi temizleme, ahlâkı düzeltme ve nefsi arındırma işiyle uğraşır. Bu uğurda riyâzet ve mücâhedelelere girer, çile çeker. Bazan Emeviyye Camii'nin minaresine çıkar, kapıyı üstüne kapatır ve kendini ibadete ve tefekküre verir. Daha sonra Kudüs'e geçer, benzeri çilelere burada da devam eder. Kâbe'yi ve Hz. Peygamber'i ziyaret için Hicaz'a gider. Gittiği her yerde velîleri, türbeleri ziyaret eder. Hayatının son yıllarını geçirdiği Tûs'ta evinin yanında inşa edilen medresede bir yandan öğrencilere fıkıh dersleri verirken öte yandan aynı yerde yapılan hankahta gönül ehliyle sohbetler yapar (*el-Münkız*, s. 60-62; Sübkî, IV, 200, 210; Abdülgafûr, s. 84).

Gazzâlî bir sûfî gibi yaşamış ve tasavvuf yoluyla ilâhî hakikate (mârifetullah) ulaşmak için çile çekmekle beraber zâhirî ilimlerin, özellikle fıkıhla kelâmın nisbî bir değeri bulunduğunu ifade etmiş, ancak vaktinin ve eserlerinin büyük bir kısmını tasavvufa ayırmıştır. Meşhur eseri *İhyâ'* çilelerle dolu halvet hayatının ürünüdür. *Mişkâtü'l-envâr*, *Mükâşefetü'l-kulûb*, *el-Mağşadü'l-es-*

nâ, "el-Mağabbe ve'ş-şevk ve'l-üns ve'r-rızâ" (*İhyâ'ü 'ulûmî'd-din'in* bir bölümü), *Ravzatü't-âlibîn*, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, *ed-Dürretü'l-fâhire*, *Mizânü'l-'ame'l*, *Me'âricü'l-ğuds*, *Min-hâcü'l-'ârifîn*, *Mi'râcü's-sâlikîn*, *Min-hâcü'l-'âbidîn*, *Kimyâ-yı Sa'âdet* ve *el-Münkız mine'd-dalâl* gibi eserleri hep tasavvuf ağırlıklıdır. Gerçi bu eserlerden bazılarının ona aidiyeti tartışmalıdır; fakat tartışmalı olan eserler de onun genel kanaatleriyle uyuşmayan herhangi bir unsur ihtiva etmez.

Bütün çabasını ve dehasını tasavvuf müslümanların gözünde meşrulaştırmak ve onu yüceltmek için harcamış olan Gazzâlî büyük ölçüde amacına ulaşmıştır. Kendisinden kısa bir süre önce aynı bölgede yaşayan Abdülkerîm el-Kuşeyrî, ünlü *er-Risâle*'sinde sûfliğin yok olmak üzere bulunduğundan yakınıp halkı hakiki sûfliğe, sûfîleri de şeriatın hükümlerine uymaya çağırır ve bu yolla tasavvufu şeriata yaklaştırmak için uğraşırken Gazzâlî tasavvufî fikirlerin ve hayatın İslâm'a uygun olduğunu gösterme çabasına girmiş, yaptığı yorumlarla şeriatı tasavvufa yaklaştırmıştır. Ondan sonra tasavvuf Ehl-i sünnet muhitinde kendisine sağlam bir zemin bulmuş, bu zeminde emin bir şekilde gelişmiş ve güçlenmiştir.

Gazzâlî zâhirle bâtını, şeriatla hakikati bağdaştıran bir sûfî-düşünür olarak kabul edilir. Zâhirî ve şer'î ilimler alanında geniş bir bilgiye sahip olması yanında müfrit tasavvufî görüşleri eleştirmesi, zâhir ulemâsının da ona saygı duymasına ve kendisini eleştiren bazı âlimlerin itirazlarının etkisiz kalmasına sebep olmuştur.

Hâris el-Muhasibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Nasr es-Serrâc ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi mutasavvıfların savundukları, şeriat ilmine aykırı düşmeyen ilimli bir tasavvuf anlayışını benimseyen Gazzâlî ahlâkî değerlere ve dinî ilimlere bir canlılık getirmeye, ihya hareketini tasavvuf zemininde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ancak Gazzâlî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi coşkulu tasavvuf anlayışına da yabancı kalmadı. Kelâm ve felsefe yoluyla dinî akdelerin çözümlenemeyeceğini görerek bu hedefe ilâhî nurun aydınlığında sûfî zevkiyle ulaşmayı denemiş ve bu noktada psikolojik tecrübeyi aklî kıyaslara tercih etmiştir. Ona göre gerçek din, dindarın ruhunda hissettiği ve yaşadığı mânevî

tecrübedir. Başta *İhyâ'* olmak üzere birçok eserinde gerek inanç ve ibadetlerin gerekse ahlâkî değerlerin tasavvufî izahlarını yapmış; bunların amaç, hikmet ve sırları üzerinde durarak ciddi bir din felsefesi meydana getirmiştir.

Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışı ruh hakkındaki görüşüyle yakından bağlantılıdır. Onun tasavvufî-felsefî düşüncesinin en son ürünlerinden olan *Mişkâtü'l-envâr'a* göre ruhlar hissî, hayalî, akfî, fikrî ve kutsî olmak üzere beş türdür. Bu ruhların en mükemmeli nebî ve velîlerin ruhlarıdır. Bunlar kutsî ruhlar olup doğrudan Allah'tan vahiy ve ilham alma özelliğine sahiptirler. Ancak velîlerin ruhları Allah'tan feyiz alma konusunda peygamberlerin ruhlarına muhtaç oldukları halde peygamberlerin ruhları onlara muhtaç değildir. Bununla beraber velîlerin ruhları peygamberlerin ruhlarına son derece yakındır, hemen hemen onlara muhtaç olmadan ışık verecek durumdadır (*Mişkâtü'l-envâr*, s. 81). Peygamberler melekleri hem görür hem seslerini işitirler. Velîler ise onları ya görür veya seslerini işitirler, görme ile işitme birlikte gerçekleşmez (*el-Münkız*, s. 72).

Onun döneminde vahdet-i vücûd tabiri bulunmadığından İslâm'a aykırı görülen aşırı tasavvufî hareketler daha çok ittihad, hulûl ve ibâhîlik sözleriyle ifade ediliyordu. Gazzâlî'nin bu kavramlarla ilgili açıklamaları onun ne tür bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Başta *Mişkâtü'l-envâr* olmak üzere çeşitli eserlerindeki bazı ifadelerle bakan bir kısım âlimler onu vahdet-i vücûdu benimseyen bir mutasavvıf olarak görmüşlerdir (Mustafa Sabri Efendi, III, 173; IV, 384).

Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr'da* gerçek anlamda sadece Allah'ın var olduğunu, hakikatlerin hakikatine ulaşan ve ruhî mi'raclarını tamamlayan âriflerin Allah'tan başka bir varlığı bulunmadığını apaçık olarak gördüklerini ve "Allah'tan başka varlık yoktur" (lâ-mevcûde illallah) dediklerini söyler (*Mişkâtü'l-envâr*, s. 56). Ona göre avamın tevhidi "lâ ilâhe illallah", havassın tevhidi "lâ mevcûde illallah" veya "lâ ilâhe illâ hû" sözleridir (a.g.e., s. 56, 60). *el-Münkız'da* da sûfîlerin dille anlatılmayan bir gerçeğe ulaştıklarını söyler. Özellikle *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'de* tasavvufun muamele ve mükâşefe ilmi olmak üzere iki bölüm-

den meydana geldiğini, muamele ilminin söylendiğini ve yazıldığını, buna karşılık mükâşefe ilmini söylemenin ve yazmanın câiz olmadığını anlatır (I, 26; II, 27). Gazzâlî'yi vahdet-i vücûd görüşüne sahip bir sûfî olarak görenler, onun söylenmesi ve yazılması câiz olmayan mükâşefe ilmiyle vahdet-i vücûdu kastettiğini ileri sürmüşlerdir. Muamele ilmini en güzel şekilde yorumlayan Gazzâlî'den sonra gelen Muhyiddin İbnü'l-Arabî mükâşefe ilmine dalmış ve bunun en güzel yorumunu yapmıştır.

Diğer taraftan bazı araştırmacılar, vahdet-i vücûd görüşünü benimsemişi için Gazzâlî'yi tam anlamıyla sûfî saymamışlar, kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'yi ondan daha büyük bir sûfî olarak görmüşlerdir (Nicholson, s. 83). Nitekim Gazzâlî'nin kardeşini kastederek, "Ben aradım, o buldu" dediği rivayet edilir (Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 409). Fakat gerek hayatı gerekse eserleri onun büyük bir sûfî-düşünür olduğunu göstermektedir.

Hulûl ve ittihad konusu üzerinde de önemle duran Gazzâlî hulûl ve ittihadı esas itibariyle reddeder. Fakat kendinden geçip fenâ halinde bulunanlarda bazan hulûl ve ittihad benzeyen durumların mevcut olabileceğini söyler. Bunların şairane mecazi ifadeler veya yanlış beyanlar olduğunu, hiçbir şekilde Allah'ın kulla birleşmeyeceğini veya O'na hulûl etmeyeceğini, her zaman rabbin rab, kulun kul olarak kalacağını vurgular. Bu arada Bâyezîd-i Bistâmî ve Halâc gibi mutasavvıfların şathiyelerini tasavvufî çerçevede yorumlar (*el-Makşadü'l-esnâ*, s. 110, 114).

Gazzâlî'ye göre tasavvufî haller aklın yetki alanı dışında kalır. Ancak bu alanda aklın imkânsız olan hususlar söz konusu olamaz. Meselâ Allah'ın bir sûfîye bir kişinin ölüm zamanını bildirmesi mümkündür; fakat onu kendisine denk bir duruma getireceğini bildirmesi kabul edilemez. Zira bu durumda bir akfî imkânsızlık söz konusudur (*el-Makşadü'l-esnâ*, s. 116). Böylece hulûl ve ittihadı kökten reddeden Gazzâlî, akli bir denetim aracı olarak kullanmayı da ihmal etmemektedir. Tasavvufunu mâkul ve ilimli hale getiren de bu durumdur. Yaratıcı ile yaratılan varlık arasında kesin bir ayırım yapması, seyrü sülûkta yükümlülüğün düşeceği bir noktaya ulaşmanın imkânsız olduğunu söylemesi Gazzâlî'nin tasavvufunun iki temel il-

kesidir (Affî, s. 14, 24). Riyakâr ve ham ruhlu zâhidleri, şekilci ve ibâhiyeci mutasavvıfları sert bir biçimde tenkit eden Gazzâlî *el-Keşf ve't-tebyîn* adlı eserini bu konuya ayırır (ayrıca bk. *İhyâ'*, III, 284).

İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn İslâm'ın tasavvufa göre yorumlanması esasına dayanır. Bu eseri vasıtasıyla Gazzâlî sadece mutasavvıfları değil ulemâyı da etkilemiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî bir kutubdur. İmam Yâfiî, "Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelmesi câiz olsaydı bu Gazzâlî olurdu" der. Ebû'l-Abbas el-Mürsî, onun siddîklik makamının en yüce derecesini kazanmış olduğunu söyler. Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'ye göre Gazzâlî Allah katında vesîle olarak ulu bir kişidir (Münâvî, II, 102; Zebîdî, I, 9). İbn Tûmert, İbnü'n-Nuhvî ve İbn Hirzîhim onun fikirlerini Kuzey Afrika'da hâkim kılmaya çalışmışlardır (İbn İzârî, IV, 59). *İhyâ'* özellikle Kuzey Afrika'daki Şâzeliyye, Yemen'deki Ayderûsiyye tarikatları mensupları üzerinde son derece etkili olmuştur. Gazzâlî Abdülkâdir-i Geylânî'ye de tesir etmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin hal, Gazzâlî'nin ilim, Abdülkâdir-i Geylânî'nin makam konusunda kutub olduğu kabul edilir. Sonraki dönemlerde Gazzâlî'ye nisbet edilen, Cüneydiyye veya Sehliyye'nin bir kolu sayılan Gazzâlîyye tarikatı kurulmuşsa da (Harîrîzâde, *Tibyân*, III, 3^a-12^a) etkili olmamıştır.

Çağdaşlarından Kâdî İyâz ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışına ve özellikle *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'e* karşı çıkararak kendisini eleştirmişlerdi; hatta eserin yakılmasına fetva verilmişti (Münâvî, II, 102). Ebû Bekir İbn Ebû Rendeka et-Turtuşî ile Ebû Abdullah el-Mâzerî de onu tenkit edenlerdendir (Sübkî, VI, 240 vd.). Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'i* uydurma hadislerle doldurduğunu, bâtinî te'viller cinsinden yorumlar yaptığını ve fıkıh esaslarının dışına çıktığını söyler (*Telbisü İblîs*, s. 160, 278, 342). İbn Teymiyye ise onun İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin etkisinde kaldığı, eserlerine birçok fâsid felsefî fikirler ve saçma tasavvufî hususlar aldığı, bununla beraber geneli itibariyle *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'in* iyi bir eser sayılabileceği görüşündedir (*Mecmû'ü fetâvâ*, VI, 54). Mustafa Sabri Efendi onu bağışlanmayacak hataları olan biri olarak görür (*Mevkûfû'l-akl*, I, 266). Umumiyetle son asır-

da gelişen Selefiyye hareketi, özellikle aklı ve ilmi öne çıkaran bazı İslâmî çevreler Gazzâlî'nin tasavvufundan rahatsız olmuş ve onu geri kalmışlığın bir sebebi olarak görmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Gazzâlî, *İhyâ*, Kahire 1939, I-IV; a. mlf., *Miş-kâtü'l-envâr*, Kahire 1964; a. mlf., *el-Münkiz mine'd-dalâil*, Beyrut 1988; a. mlf., *Mükâşefetü'l-kulûb*, Beyrut 1985; a. mlf., *el-Makşadü'l-esnâ*, Kahire 1322; a. mlf., *er-Risâletü'l-ledünniyye*, Beyrut 1986; a. mlf., *el-Keşf ve't-tebyin fi gurûri'l-halk ecma'in*, Kahire 1990; a. mlf., *el-İmlâ' fi şkalâti'l-İhyâ*, Kahire 1967; a. mlf., *ed-Dürretü'l-fâhire*, Beyrut 1987; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfîni, *el-Müntehab mine's-Siyâk* (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş./1403, s. 84; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâsım* (İstanbul), s. 30, 37; İbn Asâkir, *Teb-yinü kezîbi'l-müfterî*, s. 291-306; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İbtis*, Kahire 1340, s. 160, 278, 342; İbn Hallikân, *Feyefât*, IV, 212; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, IV, 254; Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*, XIX, 322; Sübkî, *Ṭabaḳât*, VI, 191-289; Lâmi, *Nefehât Tercümesi*, s. 404; Taşköprizâde, *Mezûâtü'l-ülüm*, I, 803; Münâvî, *el-Kevakib*, II, 101; Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, I, 6-53; Mehmed Ali Aynî, *Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî*, İstanbul 1327; Mustafa Sabri, *Mevkıfû'l-aql*, Kahire 1951, I, 266; III, 173; IV, 384; R. Nicholson, *Fi'l-Taşavvufi'l-İslâmî ve târihih* (trc. Ebû'l-Alâ el-Affîfî), Kahire 1956, s. 83; a. mlf., *İslâm Süfîleri* (trc. Ethem Ruhî Fiğlalî), İstanbul 1978, s. 40; Hüseyin Ermin, *el-Gazzâlî: fakihen ve feylesifen ve mutaşavvufen*, Bağdad 1963; Abdülkâdir Mahmûd, *el-Felsefetü's-şüfiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1967; Ebû'l-Alâ el-Affîfî, *el-Taşavvuf: şevretün rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1969, s. 14, 24; Safâ, *Edebiyyât*, II, 920; I. Goldziher, *el-Akide ve's-ser'â* (trc. M. Yûsuf Mûsâ), Kahire 1946, s. 17; M. Smith, *Al-Ghazali: the Mystic*, London 1944; A. J. Wensinck, *On the Relations Between Ghazali's Cosmology and His Mysticism*, Paris 1940; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Beyrut 1977, I, 368; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Cüstücu der Taşavvuf-i İrân*, Tahran 1357 hş., s. 85-103; Schimmel, *Taşavvufun Boyutları*, s. 82; Mecdürrahmân Dimaşkiyye, *Ebû Hâmid Gazzâlî ve't-taşavvuf*, Riyad 1986; Hasan Şahin, "Gazzâlî ve Tasavvuf", *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî*, Kayseri 1988, s. 87-100; S. M. Zwemer, "Jesus Christ in the İhyâ of al-Ghazali", *MW*, VII (1917), s. 144-158; Farid Jabre, "L'Extase de Plotin et le fanâ de Ghazâlî", *St. I*, VI (1956), s. 101-124; Mehmet Demirci, "Gazzâlî'nin Tasavvufîki Üstadları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, İzmir 1985, s. 75-80.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

Eserleri. Gazzâlî İslâm düşünürleri arasında en çok eser veren müelliflerden biridir. Bu hususu vurgulamak üzere Zebîdî, *İthâfû's-sâde* adlı eserinde meşhur hadis âlimi Nevevî'nin hocası olan Tiffîsî'nin, "Gazzâlî'nin telif ettiği eserleri saydım ve ömrüne taksim ettim,

her gününe dört cüz (yaklaşık kırk sayfa) düştü" dediğini zikretmektedir (Abdülkerîm el-Osmân, s. 187).

Gazzâlî'nin hayatında birbirinden farklı bazı dönemlerin yer aldığı ve bu farklılığın eserlerini de etkilediği bilinmektedir. Bundan dolayı bazı yazarlar, onun eserlerini bu dönemlere göre tasnif etmeyi düşünürün fikir hayatındaki gelişmelerin takip edilmesi bakımından önemli saymışlardır. Bir yandan müellifin düşünce seyrinin takibi, öte yandan ona ait olmayan eserlerin ayrılması meselesi önemli tartışmalara konu olmuştur. Her şeyden önce müellifin, başta *İhyâ*'ü 'ulûmî'd-dîn olmak üzere eserlerinin büyük bir bölümünün henüz tenkitli neşirlerinin yapılmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte Maurice Bouyges'un *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali* adlı eseri ve Abdurrahman Bedevî'nin çalışmaları (bk. bibl.) sonucunda düşünürün eserlerinin doğruya yakın bir bibliyografyası çıkarılabilmektedir.

Hüccetü'l-İslâm olarak ün salan ve kendinden sonra gelen düşünürlerin büyük bir bölümünü etkilemiş olan Gazzâlî'ye pek çok eser nisbet edilmiştir. Maurice Bouyges bunlardan 404, Bedevî ise 450'sinin adını kaydetmektedir. Ancak her iki araştırmacı bu eserlerden bir kısmının yanlışlıkla ona isnat edildiğini, bir kısmının da onun eserlerinden seçmeler veya özetlerden meydana geldiğini tesbit etmişlerdir. Gazzâlî'ye aidiyeti kabul edilen eserler öncelikle düşünürün kendi kitaplarındaki atıflarına, ayrıca onun hayatından bahseden klasik kaynaklardaki mâlumata ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde adına kaydedilen eserlerin incelemesine dayanmaktadır. Gazzâlî'ye ait eserleri, ağırlıklı konularını ve yazılış tarihlerini bir ölçüde dikkate alarak şöylece gruplandırmak mümkündür:

A) Fıkıh. 1. *el-Menḫûl fi'l-uşûl* (*el-Menḫûl min ta'likâti'l-uşûl*). Gazzâlî'nin günümüze ulaşabilen ilk kalem tecrübesi niteliğindeki bu eserin ona ait olup olmadığı uzun uzadıya tartışılmıştır. Kitapta yer alan Ebû Hanîfe ile ilgili ifadelerden dolayı eserin Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye değil bir Mu'tezilî olan Mahmûd el-Gazzâlî'ye ait olduğunu ileri süren İbn Hacer el-Heytemî (Bedevî, s. 8), daha sonra Sa'deddin et-Teftâzânî'nin öğrencilerinden eserin ona aidiyetine dair bilgi aldığını belirtmektedir. Sübkî, bu

eserin İmam Cüveynî'nin hayatta bulunduğu sırada yazıldığını belirtirken Zebîdî yanlışlıkla kitabın *İhyâ*'ü 'ulûmî'd-dîn'den sonraki döneme ait olduğunu ve *Cevâhirü'l-Kur'an*'ın ardından kaleme alındığını bildirmektedir. Usûl-i fıkıh, kelâm ve felsefe meselelerinin ele alındığı *el-Menḫûl*'de Gazzâlî'nin henüz ustası Cüveynî'nin büyük çapta tesiri altında bulunduğu görülmektedir. Eserin sonundaki bir ifade-den (s. 504) onun, Cüveynî'nin vefatından (ö. 478/1085) kısa bir süre önce veya sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Kitapta şer'î hükümlerden ve bilgi problemlerinden söz eden giriş kısmından sonra beyan konusu yer almakta, ardından da nasların açıklanmasında aracı görevi üstlenen dilin fonksiyonları anlatılmaktadır. Daha sonra fıkıh usulünün temel bahislerinden sayılan emir-nehiy, umum-husus gibi konular açıklanarak te'vil meselesine girilmektedir. Kavram bahsine dair açıklamaların ardından peygamberlik konusuna yer verildikten sonra geçmiş ümmetlerin şeriatlarıyla ilgili açıklamalar yapılmaktadır. Bunun ardından gelen haberle ilgili bölümü cerh ve ta'dîl, nesh, icmâ, kıyas, ta'lîl, tercih bahisleri takip etmektedir. Eser, Şâfiî mezhebinin öteki mezheplerden üstünlüğünün vurgulandığı ve özellikle Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerinin şeriatı ters yüz edip yanlış yollara sevkettiğini bildiren ictihad bölümüyle son bulmaktadır. On kadar yazma nüshası günümüze ulaşmış bulunan *el-Menḫûl*, Kahire'de Dârü'l-kütübî'l-Misriyye (Usûlü'l-fıkıh, nr. 188, 368) ve Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 36806/1462) mevcut üç yazma nüshaya dayanılarak Muhammed Hasan Heyto tarafından yayımlanmıştır (Dimaşk 1970; 2. bs., Dimaşk 1980). 2. *el-Basîṭ fi'l-fürûc*. Şâfiî fikhinin fûrû kısmına ait olan ve kısaca *el-Basîṭ* diye bilinen eserin, Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-maṭlab* adlı büyük eserinden özetlenmiş olduğunu Zebîdî bildirmektedir (Abdülkerîm el-Osmân, s. 189). *Cevâhirü'l-Kur'an*'da (s. 22) bizat müellif tarafından zikredilen *el-Basîṭ*'in on civarında yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (GAL, I, 542; Suppl., I, 752). 3. *el-Vasîṭ**. Şâfiî fikhıyla ilgili olarak kaleme aldığı ikinci eserdir. Gazzâlî önsözünde, *el-Basîṭ*'in uzun olması sebebiyle orta hacimde (vasîṭ) bir başka eser kaleme alma ihtiyacı duyduğunu bildirmektedir. Müellif tarafından *Cevâhirü'l-Kur'an*'da (s. 22) adı zikredilen,