

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)

ANABİLİM DALI

GAZÂLÎ'NİN BÂTİNÎLERLE MÜCADELESİNİN KELAMÎ TAHLİLİ

Doktora Tezi

Ramazan GÜNDÜZ

ANKARA-2020

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)

ANABİLİM DALI

GAZÂLÎ'NİN BÂTİNÎLERLE MÜCADELESİNİN KELAMÎ TAHLİLİ

DOKTORA TEZİ

Ramazan GÜNDÜZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

GAZÂLÎ'NİN BÂTİNÎLERLE MÜCADELESİNİN KELAMÎ TAHLİLİ

Doktora Tezi

Ramazan GÜNDÜZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı

İmzası

1- Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

2- Prof. Dr. Fehrullah Terkan

3- Prof. Dr. Metin Özdemir

4- Doç. Dr. Rabiye Çetin

5- Doç. Dr. Harun Çağlayan

Tez Savunması Tarihi

T.C.
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

.....danışmanlığında azırladığım
“.....(Ankara. 2020) “ adlı
yüksek lisans ☐ doktora/bütünleşik doktora ☐ tezindeki bütün bilgilerin
akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp
sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada
eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik
kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda
her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:
Ramazan GÜNDÜZ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ	1
GAZÂLÎ VE MÜCADELECİ KİMLİĞİ	1
1. GAZÂLÎ.....	1
1.1. Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri.....	1
1.2. İlmî Şahsiyeti ve Mücadelecî Kimliği	33
BÖLÜM: I.....	72
A-GAZÂLÎ VE BÂTİNÎLER.....	72
1. Gazâlî'den Önce Bâtınîler Hakkında Yazılan Eleştirel Eserler	79
2. Gazâlî'nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler	94
2.1. <i>Fedâihu'l-Bâtıniyye</i>	96
2.2. <i>Huccetü'l-Hakk</i>	100
2.3. <i>Kavâsimü'l-Bâtıniyye</i>	101
2.4. <i>Cevâbü Müfasssülü'l-Hılâf</i>	104
2.5. <i>Cevâbü'l-Mesâilî'l-Erba'i Elletî Seelehe'l-Bâtınîyyetü bi-Hemedân</i> . 104	
2.6. <i>Ed-Dürcü (ed-Dercü)'l-Merkûm bi'l-Cedâvil</i>	107
2.7. <i>el-Kıstâsü'l-Müstakîm</i>	107
B-BÂTİNÎLER/İSMÂİLÎLER.....	113
1.Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Doğuşu ve Tarihsel Kökleri	113
2. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Dinî Düşünceleri.....	135
2.1. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Tanrı Anlayışları	147
2.2. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Nübüvvet Anlayışları	161
2.3. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Ahiret Düşünceleri	166
2.4. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin İmamet Anlayışları.....	176
2.5. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Te'vil Anlayışları	197
BÖLÜM: II	221
GAZÂLÎ'NİN BÂTİNÎLERE TENKİTLERİ.....	221
1. BÂTİNÎLER	221

1.1. İsmâîlîler İçin Kullanılan İsimler ve Bâtınî Tesmiyesi	221
1.2. Gâzâlî'nin Bâtınîleri Eleştirme Sebepleri.....	236
2. GAZÂLÎ'NİN BÂTİNÎLERİ ELEŞTİRDİĞİ MESELELER.....	244
2.1. Gazâlî'nin Bâtınîlerin Tanrı Anlayışlarına Eleştirisi.....	244
2.2. Gazâlî'nin Bâtınîlerin Nübüvvet Anlayışlarına Eleştirisi.....	253
2.3. Gazâlî'nin Bâtınîlerin Ahiret Anlayışlarına Eleştirisi.....	260
2.4. Gazâlî'nin Bâtınîlerin İmamet Anlayışlarına Eleştirileri	273
2.4.1. Gazâlî'nin Bâtınîlerin Talim Fikrîne Eleştirisi	278
2.4.2. Gazâlî'nin Bâtınîlerin Masum İmam Fikirlerine Eleştirisi.....	289
2.5. Gazâlî'nin Bâtınîlerin Te'vil Anlayışlarına Eleştirisi.....	304
2.6. Gazâlî'nin Bâtınîleri Tekfir Etmesi	325
BÖLÜM III.....	343
ALİ B. VELÎD'İN GAZÂLÎ'NİN TENKİTLERİNE CEVAPLARI	343
1. Ali b. Velîd	343
2. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin İthamlarına Cevapları.....	345
2.1. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtınîlerin Tanrı Anlayışı Eleştirisine Cevapları	355
2.2. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtınîlerin Nübüvvet Anlayışı Eleştirisine Cevapları	363
2.3. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtınîlerin Ahiret Anlayışlarına Eleştirisine Cevapları	367
2.4. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtınîlerin İmamet Anlayışlarına Eleştirisine Cevapları	370
2.5. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtınîlerin Te'vil Anlayışlarına Eleştiresine Cevapları	382
2.6. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtınîleri Tekfir Etmesine Verdiği Cevaplar	392
SONUÇ.....	400
ÖZET.....	413
ABSTRACT	416
KAYNAKÇA	417

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı Müellif
age.	: Adı Geçen Eser
agm.	: Adı Geçen Makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
CÜ	: Cumhuriyet Üniversitesi
Çev.	: Çeviren
DFİFM	: Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
İA	: İslam Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Krş.	: Karşılaştıır
Ktp.	: Kütüphane

M.Ö	: Milattan önce
M.S	: Milattan sonra
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: sayfa
S.	: Sayı
thk.	: Tahkik
trz.	: Tarihsiz
v. dğr.	: ve diğerleri
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve diğerleri
vr.	: Varak
yy.	: Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Eser, görüş ve eleştirileriyle Müslüman düşünce tarihinin önemli ve verimli şahsiyetlerinden biri kuşkusuz Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111)'dir. Gazâlî, Müslüman düşüncesinin birçok alanında verdiği eser ve ürettiği teorilerle asrının otorite isimlerinden biri ya da müceddidi olarak kabul görmüştür. Onun bir ihya hareketine dönüştürdüğü dini tecdit misyonunun bir de imha tarafının olduğu öne sürülmüştür. Gazâlî'nin dini ve dinî ilimleri ihya etmeden önce İslam'ı asli hüvüyyetinden çıkardığını iddia ettiği bâtinî düşünce ve öncü filozoflarıyla mücadelesi de olmuştur.

Bu araştırmada Gazâlî'nin dini tecdit etmeden önce imha etmeyi planladığı Bâtınîlere karşı kelâmî tenkitleri konu edilmiştir. Giriş ve üç bölüm halinde tasarlanan araştırmada literatür tarama yöntemi kullanılarak önce Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin dinî düşünceleri kendi klasik kaynakları referans edilerek tasvir edilmiştir. Gazâlî'nin Bâtınîlerin bu dinî düşüncelerinde tenkit ettiği hususlar ortaya konulduğu gibi Gazâlî'ye verilen karşı cevaplar da Ali b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Velîd (ö. 612/1215) adlı Yemen Tayyibî-İsmâîlî dâîsinin eseri üzerinden ortaya konularak karşılaştırma yapılmıştır.

Araştırmanın giriş bölümünde Gazâlî'nin hayatı ve mücadelecî kimliği onun ihya hareketi bağlamında değerlendirilmiş, mücadele sahasında hangi fikirleri imha ve iptal etmeye çalıştığı ve ihya etmeyi düşündüğü dinî ilimlere karşı nasıl bir tutum izlediği oraya konulmuştur. Birinci bölümde Gazâlî'nin imha etmeyi planladığı Bâtınî düşünceye karşı telif ettiği eserler incelenerek bu eserler hakkında tanıtıcı teknik bilgiler

verilmekle beraber Gazâlî öncesi Bâtınîlere karşı yazılan reddiye literatürü araştırılmıştır. Birinci bölümün ikinci kısmında Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin tarihi hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra dinî düşünceleri incelenerek klasik İsmailî dinî doktrin ortaya konmuştur.

İkinci bölümde, İsmâîlîler için muhaliflerinin kullandığı “Bâtınîler” tesmiyesinin tarihi arka planı ile ilgili kısa bir araştırma yapıldıktan sonra Gazâlî’nin Bâtınîlere yönelttiği eleştiriler tespit edilerek beş ana başlıkta tartışılarak Gazâlî’nin itirazları ve bu itirazlarının gerekçeleri ortaya konulmuştur. Bu bölümde ayrıca Gazâlî’nin Bâtınîleri tekfir etmesinin arkasında yatan sebep ve bunun hukuki yansımaları anlatılmıştır.

Üçüncü bölümde, Gazâlî’nin *Fedâihu’l-Bâtınîyye*’sindeki Bâtınî eleştirisine Gazâlî’den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Yemen Tayyibî İsmâîlîlerinden Ali b. Velîd’in sert bir üslupla verdiği cevaplar konu edilmiştir. Gazâlî’nin bütün iddialarını reddeden Ali b. Velîd’in Gazâlî’ye reddiye mahiyetindeki *Dâmiğu’l-Bâtıl ve Hatfü’l-Münâdil* adlı eseri tahlil edilerek Ali b. Velîd’in Gazâlî’ye karşı kullandığı akli ve naklî argümanlar belirlenerek bir mukayese yapılmıştır.

Bu araştırmanın hazırlanması sürecinde birçok kıymetli insanın sadece teşekkürle karşılığı verilemeyecek değerli katkıları olmuştur. Öncelikle tez danışmanım ve değerli hocam Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, ders döneminden başlayarak tezin bütün aşamalarında fikirleriyle ve rehberliğiyle bu çalışmanın arka planındaki mimarıdır. Bu vesileyle kendilerine minnet borcumu sadece teşekkürle ifade etmemim kifayet etmeyeceğinin bilincindeyim.

Tezin yazım aşamasında tez izleme komitesi üyeliğini üstlenen değerli hocalarımdan Prof. Dr. Fehrullah TERKAN, teze yaptığı yapıcı, inşa edici eleştiri ve önerileriyle akademik ufkumu açmasının yanı sıra bu araştırmanın bilimselliğine ciddi katkıları olmuştur. Kendisine teşekkürle ödeyemeceğim medyunluğum her daim bâkidir. Diğer tez izleme komitesi üyesi Doç. Dr. Rabiye ÇETİN hocama da değerli katkılarından dolayı müteşekkirim. Ayrıca doktora eğitimim esnasında bazı teknik meselelerde yardımları olan, yine ihtiyaç duyduğum bazı kaynakları temin hususunda desteklerini gördüğüm Arş. Gör. Tuğba GÜNAL ve Tuğba ÖZTÜRK'e de teşekkür ederim.

Ramazan GÜNDÜZ

GİRİŞ

GAZÂLÎ VE MÜCADELECİ KİMLİĞİ

1. GAZÂLÎ

1.1. Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri



Bağdat Nizamiye Medresesi'nde elde ettiği şöhreti ve prestijli makamı değerli bir ideal olarak gördüğü “dinin ruhunu ihya” uğruna terkeden¹ Ebû Hâmid² Gazâlî,³

¹ Şaban Ali Düzgün, *Âdem'den Öncesine Dönüş*, Ankara: OTTO, 2016, s.79: a. mlf, “Çağdaş Meydan Okumalar Karşısında Ulemâ: İmkânlar ve Riskler”, *Kelam Araştırmaları*, 11:1 (2013), s.10.

² Kaynaklarda “Ebû Hâmid” Gazâlî'nin künyesi olarak geçmektedir. Bu künyenin Gazâlî'nin küçük yaşta ölen oğluna izafeten verildiği iddia edilmekle beraber, onun küçük yaşta bir oğlunun olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir. Bkz., Abdü'l-Emîr el-A'sem, *el-Feylesûfu'l-Gazzâlî*, Kahire: Dâru Gabâ, 1998, s. 27; Mustafa Çağrıçı, “Gazzâlî”, *DİA*, C. XIII. s. 489. Philip K. Hitti, Gazâlî'nin bir oğlunun olmadığını, bu unvanı onun daha çocukluğunda bir ilim adamı olan amcası Hâmid'ten aldığını iddia etmiştir. Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev, Ali Zengin, İstanbul: Risale Yayınları, 1995, s. 178,182. Arif Tamir ise bu künyenin Gazâlî'nin küçük yaşta ölen oğluna istinaden verildiğini iddia eder. Arif Tamir, *el-Gazzâlî beyne'l-Felsefeti ve'd-Din*, London: Riad el-Rayyes Books, 1987, s. 41.

³ Gazâlî'nin ismindeki nispetinin Gazâlî (tek 'z') mi yoksa Gazzâlî şeklinde (çift 'zz') mi olduğu erken dönem biyografi kaynaklarında ve modern araştırmalarda tartışma konusu olmuştur. Zehebî *A'lâmü'n-Nübelâ*'da İbnü's-Salah'tan naklen aktardığı bir anekdota göre bizzat Gazâlî'nin kendisi: “İnsanlar beni Gazzâlî, (çift 'zz') diye anıyorlar; hâlbuki ben “Gazâle” ismindeki bir köydenim.” demiştir. Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006, C. XIV, s. 278. Feyyûmî de Gazâlî'nin kızlarından birinin soyundan gelen Şeyh Necmeddin Muhammed'e nispet edilen benzer bir bilgi aktarmaktadır. Bkz., Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-

İlmiyye, trz, C. II, s. 446; Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Din* adlı eserine şerh yazan Zebîdî, Gazzâlî (çift 'zz') nispetinin mübalağa için olduğunu belirtmiş, Sem'ânî'nin Tûs halkına "Gazâle" ismindeki köyü sorduğunda böyle bir köy ismi tanımadıklarını söylediklerini aktarmıştır. Zebîdî, *İthâfî's-Sâde*, Beyrut: Matbaatü'l-Meymeniyye, 1994, C. I, s. 18; Muasır yazarlardan Mevlânâ Şiblî Nûmânî de Tûs şehrinde "Gazâle" isminde bir köy olmadığını iddia ederek Gazâlî (tek 'z') nispetinin doğru olduğunu savunmaktadır. Bkz., Şiblî Nûmânî, *Gazzâlî*, çev, Yusuf Kara, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012, s. 34. İbn Hallikân, Gazâlî'nin vefatından yaklaşık bir asır sonra kaleme aldığı *Vefâyâtü'l-A'yan* adlı eserinde, Gazâlî (tek 'z') olarak Gazâle köyüne mensup olduğunu ifade eden nisbetin meşhur kullanıma aykırı olduğunu, doğru olanın Gazzâlî (çift 'zz'), (yün/iplik sanatıyla uğraşan kişi) nispetinin olduğunu belirtmektedir. Zira Cürcan ve Hârizm halkının âdetinin bu şekilde olduğunu ifade eder. İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yan*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1978, C. I, s. 98. Sem'ânî de bu şekildeki nisbetin doğru olduğunu savunur. Sem'ânî, *el-Ensâb*, Haydrâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmânî, 1962, C. X, s. 38. Abdülhüseyin Zerrinkub'un bu hususla ilgili yorumu ise şöyledir: "Gazâlî'yi, el-Cüveynî'nin derslerine devam ettiği Nişabur'da arkadaşları "Gazzâlî" (çift 'zz') (dokumacı) şeklinde çağırıyorlardı. Babasının basit sanatına nispetle anılmaktan incinen Gazâlî, bundan hoşlanmıyor ve inciniyordu. Daha sonraki yıllarda onu "Gazâleli" manasına gelen "Gazâlî" (tek 'z') şeklinde anmaya başladılar. Gazâle, uydurma bir yer veya Tûs yakınlarında unutulmuş, nerede olduğunu kimsenin bilmediği bir köydür." Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev, Hikmet Gök, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2007, s. 53. Sonuç olarak VI.-XII. ve VIII.-XIV. Asrın en bilgin tarihçileri, bu tartışmalar hakkında birtakım açıklamalar

gerek yaşadığı dönemde ve gerekse sonrasında Müslüman düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri olarak anılmıştır. O, İslâmî ilimlerin sistem kurucu alanlarından biri olan kelâm ilminde çığır açan bir mütefekkir olarak İslam dünyasına damga vurmuş bir âlimdir. İslam tefekkür tarihinde Kelâm'ın “mütekaddimûn” ve “müteahhirûn” olarak dönemlendirilmesinde belirleyici isim Gazâlî'dir.⁴

Geçmişten günümüze fıkıh, kelâm, tefsir tasavvuf ve felsefe gibi İslam düşüncesinin varlığına etki eden alanlarda fikirleriyle ve yazdığı eserlerle önemli

yapmışlar ve hüküm vermekten kaçınmışlardır. Griffel, el-Gazzâlî (çift “zz”) şeklindeki kullanımın etimolojik olarak makul görülmesine rağmen Gazâlî'nin kendisinin de tercih ettiği imla olan Gazâlî, sadece (tek 'z') şeklindeki kullanımın daha uygun gözüktüğünü belirtmektedir. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev, İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 48. Philip K. Hitti ise Gazzâlî şeklindeki (çift “zz”) imlanın daha doğru olduğunu savunmuştur. Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev, Salih Tuğ, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989, C. 2, s. 663. Gazâlî'nin ismindeki nispetin Gazâlî (tek “z”) mi Gazzâlî (çift “zz”) mi olacağı hususunda derinlikli bir çalışma için Bkz., Frank Griffel, “el-Ğazâlî mi el-Ğazzâlî mi? Şam'daki Eyyûbî ve Memlûk Tarihçileri Arasındaki Canlı bir Tartışma Üzerine” çev, Tuna Tunagöz, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 18:1, 2013, s. 205-215.

⁴ Bkz., Murteza Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, C. XXXII, s. 187.

katkılar yapan Gazâlî, 450/448 (1058/1056)*⁵ yılında İran'ın Horasan bölgesinde yer alan Tûs'taki (Meşhed) Teberan kasabasında dünyaya geldi. Fars asıllı olduğu sanılan ailesi ve çocukluğu hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Babası ömrünün sona yaklaştığını anladığı sıralarda Gazâlî ve kardeşini güvendiği sûfî bir dostuna bir miktar malla beraber emanet etmiştir. Babalarının bıraktığı miras bittikten sonra eğitim ve bakımlarını üstlenecek ekonomik gücü olmayan bu sûfî dost, iki kardeşe bir medreseye sığınmalarını tavsiye etmiştir. Gazâlî'nin eğitime başlaması başlangıçta planlı bir girişim olmaktan öte aç kalmamak için medreseye sığınmak şeklinde tezahür etmiştir.⁶

İlim tahsiline doğduğu yer olan Tûs ilindeki bir medresede fıkıh öğrenmekle başlayan Gazâlî, sonra Cürcân'a giderek Ebû Nasr el-İsmâîlî'den (ö. 447/1084-85)

* Tezde kullanılan ikili tarihlendirmelerde ilk tarih hicri takvime ikinci tarih ise miladi takvime işaret etmektedir.

⁵ Klasik ve modern tarzda yazılan biyografi eserlerinin çoğunda Gazâlî'nin doğum tarihi 450/1058 olarak vermektedirler. Nadiren bazı eserlerde 451/1059 verilmiştir. Bkz., Sadefî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000, C. I, s. 213. Fakat Gazâlî üzerine kapsamlı bir eser yazan Frank Griffel bu tarihe itiraz ederek Gazâlî'nin doğum tarihini 448/1056 olarak vermektedir. Griffel, *age*, 2012, s. 50. Griffel, iddiasını Gazâlî'nin hayatının belirli merhalelerindeki olayları referans alarak delillendirmektedir. Hatta bazı argümanlar ileri sürerek bu tarihi ay takvimine göre 447, güneş takvimine göre 446 olarak vermiştir. Bkz., Griffel, *age*, 2012, s. 450-453, 81.

⁶ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, thk, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettah Muhammed el-Hûlî, Kahire: 1976, C. VI, s. 193, 194.

kelâm ve fıkıh okumuştur. Daha sonra yirmili yaşlarda Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî'den (ö. 478/1085) ders almak üzere Nişabur'a gitmiştir. Buradaki eğitiminde iyice yetkinlik kazanan Gazâlî, Şafîî fikhî, tartışma tekniği (hilâf), cedel, usûl, mantık, felsefe gibi ilimlerde sağlam bir formasyon kazanarak otorite sahibi olmuştur. Bu ilim dallarında yetkin olan âlimlerin fikirlerini anlayıp yorumlayacak ve onlara reddiyeler yazacak düzeye ulaşmıştır.⁷ Ebû Nasr Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), Gazâlî'nin ilimde derinleşmesini Cüveynî'nin yanındaki eğitiminden sonraki tarihlerde olduğunu belirtmesine rağmen, Gazâlî, Selçuklu Sultanı Sencer'e (ö. 552/1157) yazdığı mektupta henüz on üç yaşlarında iken ilimde yetkin bir hale gelmeye başladığını ifade etmiştir. Bu tarihler ise Gazâlî'nin Tûs'ta Ahmed b. Muhammed er-Rezekânî'nin yanındaki eğitim yıllarına tekabül etmektedir.⁸

Subkî, Gazâlî'nin yeteneklerini ve meziyetlerini; üstün zekâlı, görüşleri isabetli, karmaşık fıtratlı, kavrama yeteneği güçlü, hafızası kuvvetli, anlaşılamayan derin fikirlerin içine dalabilen, tartışarak ilmin şahikasına ulaşan bir kişi olarak tanımlamıştır. Cüveynî ise Gazâlî'nin üstün yetenekli bir şahsiyet olduğunun farkına vararak, onu derin bir ummana benzetmektedir. Talebelerinin bazı üstün vasıflarını sayarken Gazâlî'nin nazariye yürütmekte çok yetenekli olduğunu dile getirmektedir.⁹ Gazâlî muhakkik bir talebe olduğunu her zaman ortaya koymuştur. Ders aldığı hocalarının derslerini titiz bir şekilde kayda geçirerek, gerekli ta'likâtlar eklemek suretiyle neşretme yoluna girmiştir. Bunlardan en önemlilerinden biri Cüveynî'nin derslerinde tuttuğu

⁷ Sübkî, *age*, C. VI, s. 195, 196.

⁸ Griffel, *age*, 2012, s. 60.

⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C. VI, s. 96.

notları olan “ *el-Menhûl min Ta’likâti’l-usûl* “ ismiyle neşrettiği eseridir. Bu eseri gören hocası Cüveynî, ya talebesini kıskanması veya bu eserin içindeki Numân b. Sâbit Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) yönelik eleştirilerden hoşlanmaması nedeniyle¹⁰ “Beni canlı canlı torağa gömdün, ölmemi bekleyemez miydin?”¹¹ demekten kendinî alamamıştır. Gazâlî’nin bu ihtişamlı yeteneği hocasının izzetinefsine dokunmuş olmalı ki; Sübkî, Cüveynî hakkında: “Her ne kadar, zahiren Gazâlî’yi övüyor ve sempati duyuyor gibi görünse de içten içe ondan hoşlanmıyor, ona bozuluyordu.”¹² yorumunu yapmaktadır. Ebu’l-Kâsım İbn Asâkir de (ö. 571/1176) benzer yorumları nakletmektedir.¹³

Gazâlî, Nişabur’daki eğitimi sürecinde neredeyse hocası Cüveynî’yi geride bırakmıştır. Diğer talebelere dersler veriyor, Cüveynî’nin gözde talebeleriyle yaptığı tartışmalarda büyük bir zihinsel derinlik ve tartışma kabiliyeti sergiliyordu. Gazâlî’nin orijinalliği, gördüğü öğretimle zedelenmeyen ender zekâlardan biri olarak temayüz etmesidir. O bir tenkitçi olarak doğmuş, büyük bir fikrî bağımsızlığa sahipti. Daha Nişabur’daki Nizâmiye Medresesi’nde talebeyken dogmatik öğretiden tatminsizlik

¹⁰ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 54.

¹¹ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi’l-Mülûk ve’l-Ümem*, thk, Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1992, C. XVII, s. 125; İbn Kesir, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyîn*, yy: Mektebetü’s-Sâkâfeti’d-Dinîyye, 1993, s. 534.

¹² Sübkî, *age*, C. VI, s. 96.

¹³ İbn Asâkir, *Tebyînü Kezîbi’l-Müfterî*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, trz, s. 292.

duymaya başlamıştı. Kendisini taklit zincirinden kurtararak her şeyden şüphe etmeye başlamıştı.¹⁴

Gazâlî, Nişabur'daki eğitim yıllarında sadece dinî ilimlerle ilgilenmedi. Zira onun hakikat arayışı geniş yelpazeli, varlığın her alanına nüfuz edecek kapasitedeydi. Onun için bu dönemlerde Gazâlî'nin felsefeden astronomiye, tıptan matematiğe kadar birçok akli ilimle meşgul olduğuna dair rivayetler aktarılmaktadır. Yaşadığı dönemde İslam'ın Voltaire'i olarak anılan meşhur hekim, matematik ve astronomi bilgini Ömer Hayyam (526/1132) ile görüştüğü ve ondan gizli gizli astronomi dersi aldığı hatta bu dönemde akli ilimlere daha çok ehemmiyet verdiği için hadis rivayetine ilgi duymadığı aktarılmaktadır.¹⁵ Yine bu dönemde tasavvufun önemli simalarından Abdülkerîm b. Hevâzîn el-Kuşeyrî'nin (465/1072) talebesi olan, Tûs ve Nişabur'un sûfî ileri gelen bilginlerinden Ebû Ali el-Fârmedî'den (ö.477/1084) tasavvuf dersleri almış, hatta el-Fârmedî'nin müridi olmuştur. el-Fârmedî'den tasavvufun fikriyât ve tatbikâtı hakkında önemli bilgiler öğrenmiştir. İleriki dönemlerde içine girdiği kuşku (*septisizm*) krizinden çıkmasına yardımcı olacak olan çetin züht temrinlerine bu günlerde başlamış; fakat bizzat kendi anlattığına göre, sûfîlerin yüce âlemlerden gelen keşf ve ilhamla elde ettikleri makama ulaşamamıştır.¹⁶

¹⁴ M. Said Şeyh, "Gazzâlî", *İslam Düşünce Tarihi*, çev, Mustafa Armağan, haz, Mian M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, C. I, s. 732.

¹⁵ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 62, 63.

¹⁶ M. Said Şeyh, *Gazzâlî*, s. 732. Gazâlî'nin dönem arkadaşlarından Abdülğâfir el-Fârisî'nin Gazâlî'nin gençlik dönemlerindeki karakteri ile ilgili verdiği bilgiler onun bir tasavvuf eğitimi aldığına dair bilgilerle fazla uyuşmamaktadır. Zira ef-Fârisî, bu

Anlaşılan o ki Gazâlî, daha Bağdat’a gelmeden önce fikrî ve ruhi tatminsizliğin içine girmiş ve bir çıkış yolu aramaya başlamıştır. Kendi otobiyografisi sayılan *el-Münkız* adlı eserinde bu krizin erken başladığına dair işaretler vermektedir. Entelektüel hayatının kısa değerlendirmesini aktarırken “Her şeyin içyüzünü/hakikatini kavrama susuzluğu erken yaşlarımdan itibaren benim için vazgeçilmez hale geldi.” ifadeleri ile bunun irâdî bir faaliyet olmaktan ziyade Allah’ın verdiği kişisel bir içgüdü ve tabii bir hal olduğunu belirten Gazâlî, henüz çocukluk yaşlarında, tevarüs ettiği inançla bağıni kopardığını aktarır.¹⁷ Bu eğilimi, ona, yetiştiği entelektüel çevreyi dikkatle inceleme ve taklit bağımlılığından kurtulma imkânı sağlamıştır.¹⁸

Gazâlî’nin hayatında önemli değişikliklerin yaşandığı dönem, hiç kuşkusuz onun Selçuklu Sarayı’na girmesiyle başlamıştır. Gazâlî, 487/1085 tarihinde hocası Cüveynî’nin vefat etmesi üzerine Bağdat’a hareket etti. Frank Griffel, Gazâlî’nin Bağdat’a varış tarihini 484/1091 olarak vermektedir.¹⁹ Kaynaklarda onun Nizamülmülk’ün karargâhına gitmesi ile alakalı olarak, devletin imkânlarını ilim erbabı için cömertçe harcayan vezirin himayesini kazanma, ilim ehlinin nimetler içinde yüzdüğü bu karargâhın imkânlarından istifade etme gibi, daha rahat bir ilmî hayata

dönemde Gazâlî’nin kendinî beğenmişliğin zirvesinde, insanlara tepeden bakan, ilmî kudretin verdiği şöhret sarhoşu bir kişiliğe sahip olduğunu aktarır. Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye*, C. VI, s. 208.

¹⁷ Gazâlî, *el-Münkızü mine’d-Dalâl*, *Mecmû’atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü’t-Tevfikiyye, trz, (a), s. 578.

¹⁸ Griffel, *Gazâlî’nin Felsefî Kelâmı*, s. 60.

¹⁹ Griffel, *age*. s. 65.

kavuşma düşüncesinin yattığı zikredilmektedir. Diğer yandan büyük bir devlet ve siyaset adamı olan Nizâmülmülk, (ö. 485/1092) ilmî yetenek ve zekâsını keşfettiği Gazâlî'yi hem mensubu bulunduğu Şafî mezhebini güçlendirmek hem de -daha önemlisi- Sünnî yönetime başkaldıran İsmâîlî-Bâtınîlerle mücadelenin fikrî boyutunu icra ettirmek için onu Bağdat'a planlı bir şekilde davet etmiştir.²⁰ Selçuklu Sultanı Melikşah'ın Gazâlî'yi Bâtınîlere reddiye amaçlı olarak *Huccetü'l-Hakk fi'r-Reddi ale'l-Bâtinîyye* adlı Farsça eseri yazmakla görevlendirdiği veya bu eseri Gazâlî'nin Melikşah'a takdim ettiğine dair rivayet²¹ de Gazâlî'nin Selçuklu Sarayı ile bağlantısının çok önceden başladığı veya daha önceki tarihlerde Bağdat'a geldiği kanaatini akla getirmektedir.

Gazâlî, 484/1091'de Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne bizzat Nizâmülmülk (ö.485/1092) tarafından baş müderris olarak atandı. Nizâmülmülk, Gazâlî'ye Zeynüddin (dinin süsü), Şerefü'l-Eimme (dinî liderlerin en üstünü) gibi ünvanlar vermiştir.²² Daha sonra Abbâsî Halifesi tarafından verilen Huccetü'l-İslam (İslam'ın delili) ünvanı diğer ünvanları gölgede bırakmış ve bu ünvanla anılır olmuştur.²³

²⁰ Çağrııcı, *Gazzâlî*, C. XIII. s. 491.

²¹ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, Kahire: Mektebetü Dari't-Türâs, 1994, s. 57; krş. Griffel, *age*, s. 65.

²² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XVI, s. 292.

²³ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 67. Gazâlî'ye verilen diğer ünvanlar için Bkz., Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr ve Mısfâtü'l-Esrâr*, nşr. Abdülazîz İzzeddin Seyrevân, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986, (neşredenin ön sözü), s. 27-28.

Gazâlî'nin dört yıl süren Nizâmiye müderrisliği döneminde gerek devlet adamlarından gördüğü iltifat gerek ilmî kudretinin verdiği kudret, ona eşine az rastlanan bir şöhret bahşetmiştir. Subkî, halkın Gazâlî'yi ilmî yeteneği, üstün fesahat ve belâğatı, ikna kabiliyeti, derin bir kavrayış becerisinden dolayı övmekte olduğunu aktarmaktadır. Halkın, onun söylediklerine itimat ettiğini, herkes tarafından bilinen bir âlim olduğunu, insanların onu görmek için uzun mesafelerden Bağdat'a akın ettiklerini belirtir.²⁴ Dinî ve siyasi meselelerde tavsiyeleri göz önüne alınmaya başlanan Gazâlî, devletin en yüksek makamındaki şahsiyetlerle kıyas edilebilir türden bir nüfuz kazanmış,²⁵ şöhreti Bağdat sınırlarını aşarak, bütün İslam dünyasında tanınan, kendisine fetva sorulan bir şahsiyet haline gelmiştir. Hatta Bağdat'a çok uzak olan Kuzey Afrika'daki Muvahhidler Devleti'nin kurucusu İbn Tûmert (524/1130) bazı siyasi meseleler hakkında Gazâlî'den fetva istemiştir.²⁶

Gazâlî'nin biyografisi hakkında önemli bilgiler veren Ebu'l-Hasen Abdülğâfir el-Fârisî, (ö. 529/1134-35) Gazâlî'nin geçmiş dönemlerinde-muhtemelen Nizâmiye'deki ilk müderrislik dönemi-karakterinde bazı kabalıkların bulunduğunu, insanlara tepeden bakarak kendini beğenmiş bir hâletiruhiyede olduğunu aktarır. Makam hırsısına kapılmış, şöhratperest bir kişi olarak gördüğü Gazâlî'yi, kendini rahat ifade etme yeteneği ve geniş hafızasına olan güveni sebebiyle şöhrat sarhoşu, kibir abidesi biri olarak tanıtır.²⁷ Anlaşılan o ki, Gazâlî'nin daha sonra içine düştüğü kriz, sadece hakikati

²⁴ Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfi 'iyye*, C.VI, s. 197.

²⁵ M. Said Şeyh, *Gazzâlî*, s. 733.

²⁶ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 103.

²⁷ Sübkî, *age*, C. VI, s. 208.

arama adına şüphe sürecinden ibaret değildir. Bu bunalımın içerisinde hakikat bilgisini arama kadar, nefsin rezilliklerinden kurtulmak için ruhi hakikati bulma çabası da vardır. Onun Bağdat'ı terkedip uzlet hayatı yaşamasından sonraki değişimi hakkında aktarılan bilgiler, Gazâlî'nin içine düştüğü krizin sadece hakikatın bilgisinin ne olduğu hakkındaki zihinsel karmaşadan ibaret olmadığını tasdik eder mahiyettedir.²⁸ Onun, son tahlilde insan nefsinin ruhi tatmine erişmesi için birtakım riyazat öneren tasavvufa sığınması da cedelleştiği krizin işaretlerini vermektedir.

Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde dört yıla yakın müderrislik yapan Gazâlî, burada bir taraftan yüzlerce öğrenciye ders verirken bir taraftan da eser telif etmekle meşgul oluyordu. Gazâlî'nin eserlerinin yazım tarihleri ile alakalı birtakım farklı tarihler zikredilmektedir. Özellikle felsefe ile ilgili eserlerini Nizâmiye'de müderrislik yaparken yazdığı kanaati hâkimdir. Ancak, Gazâlî'nin gerek felsefe ile ilgilenmesi gerek felsefe ve mantık üzerine eserler telif etmesi, Nizâmiye'de müderris olmadan önce başlamıştır. Gazâlî'nin hocası Cüveynî, felsefeyle yakından ilgili bir düşünürdür. Onun, İbn Sînâ'nın (428/1037) kitaplarını ciddi olarak inceleyen ilk Müslüman kelimci olduğu söylenir.²⁹

²⁸ Abdülğafir el- Fârisî, Gazâlî'nin Bağdat Nizamiye Medresesi'ndeki kibirli ruh halinin Tâberân'daki son dönemlerinde tamamen değiştiğini "...çılgınlıktan sonra sükûnet bulmuş birine dönüştü." ifadeleri ile anlatır. Bkz., Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C. VI, s. 208. Gazâlî'nin içine düştüğü bunalım ve akabinde tercih ettiği uzlet hayatından sonraki ruhi değişimlerinin geniş bir analizi için bkz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s. 78-99.

²⁹ Griffel, *age*, s. 61.

Yunan felsefesinin İslam kelâmı için doğurduğu sakıncaların farkında olan Cüveynî'nin bunları talebelerine aktarmaması düşünülemez.

Gazâlî, Selçuklu Sultanı Sencer'e yazdığı bir mektupta öğretim faaliyetinden vazgeçtiği 488/1095 yılından önce yetmiş eser yazdığını ifade etmektedir.³⁰ Fakat Gazâlî'nin eserlerinin yazıldığı dönemleri tartışan Frank Griffel bu iddiaya temkinli yaklaşmak gerektiğini, Gazâlî'nin felsefe ve mantıkla ilgili eserlerinin ve Bâtınîlere karşı yazdığı telifâtın bazılarının Bağdat'a gelmeden yazıldığını veya en azından müsveddelerinin hazırlanmış olacağını iddia etmektedir.³¹

³⁰ Gazâlî, *Fezailü'l-Enâm min Resâili Hücceti'l-İslam*, Cezayir: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1972. s. 34. Şerefettin Yaltkaya, Gazâlî'nin Sencer'e yazdığı mektubun Farsçasını ve Osmanlıcasını "*Gazâlî ve Sencer*" adıyla neşretmiştir. Yaltkaya, makalesinde bu eserlerin sayısını yedi yüz olarak vermiştir. Bkz., Şerefettin Yaltkaya, "Gazâlî ve Sencer", *DFİFM*. S.1. 1925, s. 42. Ancak bizim kullanmış olduğumuz Arapça kaynakta ve es-Samed es-Seyyid Ahmed'in yayımladığı mektupların Farsçasında bu sayı yetmiştir. Bkz., Gazâlî, *Fedailü'l-Enâm min Resâili Hücceti'l-İslam*, (Farsça), Tasnif eden, es-Samed es-Seyyid Ahmed, Ekberâbad: 1310/1892, s. 7. Taşköprizâde de Gazâlî'nin eserleri hakkında abartılı bir rakam telaffuz etmektedir. Onun eserlerinin dokuz yüz doksan dokuz olduğunu, her ne kadar bu rakam abartılı olsa da onun gibi enerjik bir âlimin bu kadar eser yazdığının doğru olabileceğini ifade eder. Bkz., Taşköprizâde, *Miftahu's-Sa'âde ve Misbahu's-Siyâde*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1985, C. II, s. 315.

³¹ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s. 69.

Gazâlî'nin Nizâmiye'deki tedrisât yılları Müslüman dünyasının siyaseten çalkantılı dönemine tekâbül etmekteydi. Hem Selçuklu Devleti hem Abbâsî halifeliği çeşitli siyasi krizlerle boğuşmaktaydı. Nizâmülmülk'ün öldürülmesi akabinde Melikşah'ın (ö. 485/1092) ölümü, Selçuklu hanedân mensupları arasında saltanat mücadelesini başlatmış, zaten Selçuklu idaresi altında olmaktan fazla memnun olmayan Abbâsî halifeliği ile Selçuklu Devleti arasındaki krizler de derinleşmiştir. Gazâlî, böyle bir siyasi atmosferde bazı siyasi olaylara müdahale etmiş; Melikşah'tan sonra küçük yaştaki oğlu Mahmud b. Muhammed Tapar'ı (ö. 525/1131) tahta geçirmek isteyen Terken Hatun (ö. 487/1094) ile Halife'nin mücadelesine müdahil olmuştur. Terken Hatun ile Halife arasında arabuluculuk görevi üstlenen Gazâlî³², Terken Hatun'un oğlu Mahmut'un sultan olamayacağı yönünde fetva vermiştir.³³

Gazâlî, Bağdat'taki müderrislik hayatına son verip Şam ve Hicaz istikametine seyahatinin arka planında kendisini çıkmaza sokan birtakım bunalımların olduğunu beyan etmektedir. O, şöhretin zirvesindeki hayatın nefsine her ne kadar hoşgelse de kendisini ruhen sıkıntıya soktuğunu belirtmektedir. Ayrıca, siyasi çalkantıların ve Selçuklu sarayındaki entrikaların da onu rahatsız ettiği kaynakların üzerinde durduğu hususlar arasında yer almaktadır.³⁴ Ancak, Gazâlî'nin kendisinin verdiği bilgilerden içine düştüğü krizin, eşyanın hakikatinin bilgisinin ne olduğu ve ebedî kurtuluşun nasıl olacağı yönündeki arayış olduğu anlaşılmaktadır.

³² Griffel, *age*, s. 73.

³³ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003, s. 226.

³⁴ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s.114.

Gazâlî, içine düştüğü ruhi ve zihnî krizin nedenlerini ve Bağdat'ı terk etmesinin arkasında yatan sebepleri *el-Münkızü mi 'd-Dalâl*'de şöyle dile getirmektedir:

“Sonra vaziyetimi değerlendirdim ve her tarafımdan birtakım bağlarla sarıldığımı gördüm. Yaptığım işlerimi de değerlendirdim; en iyi yaptığım iş eğitim ve öğretim faaliyetidir. Ama anladım ki bunların da bir önemi yok, ahiret yolunda bana bir faydası dokunmayacak. Eğitim faaliyetleri esnasındaki niyetimi tetkik ettiğimde bunların Allah rızasına matuf olmayan, aksine şan, şöhret sahibi olmak ve her tarafa yayılan bir saygınlık arayışından başka bir şey olmadığını farkettim. Bunun üzerine kesin olarak anladım ki gidişatımı düzeltmezsen uçurumun kenarından yuvarlanmak üzereyim ve cehennemi boylayacağım.”³⁵

Gazâlî içine düştüğü bunalımın vahametini ifade ederken şu ifadelere de yer vermektedir. “Dünyanın tutkularının çekiciliği ile âhiretin çağrıları arasındaki gelgitlerim yaklaşık altı ay devam etti... Öyle ki, Allah dilime kilit vurmuştu, artık ders veremez hale gelmiştim... Üzüntümün sebebi ile sindirim sistemim bozuldu, yemeden içmeden kesildim.”³⁶

Gazâlî'yi ruhen ve fiziken perişan eden bu krizi, gerek yaşadığı ihtişamlı hayatın onu ruhen tatmin etmemesi, gerek siyasetle olan ilişkilerinin artık onda bir tiksinti hissi meydana getirmesi olarak yorumlamak mümkündür. Ayrıca onun krize düşmesinde mücadele ettiği entelektüel çevrenin hangisinin hakikat üzere olduğunu keşif arzusu da önemli bir etken olmuştur. Zira bu dönemdeki kelâm, felsefe, Bâtınîlik ve tasavvuf

³⁵ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 595.

³⁶ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 596.

hakkındaki son çalışmaları onun zihin ve ruh dünyasında kelimenin tam anlamıyla bir bunalıma sebep olmuştur.³⁷

Gazâlî'nin yaşadığı krizin ve Bağdat'ı terk etmesinin derinliklerinde Müslüman dünyasının içine düştüğü dinî ve ahlk yozlaşma ve bunun bir sonucu olarak siyasi istikrarsızlıklar ve çalkantılardan huzursuzluk duyması, bu olumsuz gelişmelerin arkasındaki psikolojik, sosyal ve dinî sebepleri tespit edip topyekûn bir ihya hareketi başlatma arzusu yatmaktadır.³⁸ Ayrıca kendi nefsinin bütün kibir tortularından kurtarmak için riyazet ameliyesi de bu krizin ve seferin önemli bir sebebi olmalıdır.³⁹

Gazâlî'nin Bağdat'ı terk etmesinin muhtemel sebepleri arasında onun siyasetle yaşadığı krizin olduğu da dillendirilmiştir. Gazâlî, Bağdat'ı terk edip uzun bir uzletten sonra geri döndüğünde bir daha ytecilerle görüşmemek ve devlet kurumlarında ders vermemek üzere yemin etmiştir; bundan anlaşılan Gazâlî Bağdat'taki müderrislik döneminde yöneticilerle bir kriz yaşamıştır.⁴⁰ Bu kriz onu Bağdat'ı terketmeye itmiş, ileriki dönemlerde de devlet kurumlarına karşı mesafeli durmayı kendine salık vermiştir.

Gazâli, bir daha dönmemek üzere Bağdat'tan ayrılmaya karar verdiğinde etrafındaki ilim çevresi ve devlet adamları karşı çıkmalarına rağmen kararından vaz geçmeyerek Bağdat'ı terk edip şam'a hareket etti. şam'da tam bir uzlet ve riyâzet hayatı yaşadığını ifade eden Gazâlî, burada yaklaşık iki yıl kalmıştır. şam Emevî camisinde itikfa çekildiğini ve gün boyunca caminin minaresine çıkıp üstüne kapıyı kilitleyerek

³⁷ ağrııcı, *Gazzâlî*, C. XIII, s. 491.

³⁸ ağrııcı, *age*, C. XIII, s. 492.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XVII, s. 125.

⁴⁰ Düzgün, *dem'den öncesine Dniş*, s. 150.

tasavvuf ehlinden öğrendiği nefis tezkiyesi ve mücâhede ile meşgul olduğunu belirtmektedir.⁴¹

Tarih ve biyografi kaynakları Gazâlî'nin Şam'da da tedris ve kitap tedvinine devam ettiğini söylemektedirler.⁴² İzzüddîn İbnu'l-Esîr (ö.630/1233) ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1348) gibi önemli âlimler, Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Din* adlı eserini burada kaleme almaya başladığını ve bundan bazı bölümleri ders halkalarında anlattığını aktarmaktadır.⁴³ Ayrıca Zehebî, Gazâlî'nin *el-Erba'în*, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* ve *Mihakkü'n-Nazar* gibi eserleri Şam'da telif ettiğini belirtir.⁴⁴

Şam'dan ayrıldıktan sonra Kudüs'e geçen Gazâlî, burada Kubbetü's-Sahrâ'nın kapısını üstüne kilitleyerek bir müddet riyâzete devam ettikten sonra hac görevini yerine getirmek için Hicaz'a geçmiştir.⁴⁵ Gazâlî'nin Kudüs'te de bazı eserler yazdığı hatta *İhyâu Ulûmi'd-Din*'i yazmaya burada başladığı bazı kaynaklar tarafından zikredilmektedir.⁴⁶

Hac vazifesini yerine getirdikten sonra Gazâlî'nin Mısır'a ve İskenderiye'ye gittiği, burada bir müddet kaldıktan sonra Bağdat'a döndüğü ve Nizâmiye Medresesi'nin karşısındaki sûfi tekkesinde *İhyâu Ulûmi'd-Din*'i okuttuğu rivayet

⁴¹ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 596

⁴² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XVII, s. 18.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, C. VIII, s. 396.

⁴⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, C. XIV, s. 267.

⁴⁵ Gazâlî, *age*, trz, (a), s. 597.

⁴⁶ el-Uleymî, *el-Ünsü'l-Celîl*, Amman: Mektebetü Dendîs, 1999, C. I, s. 436; İbnü'l-Cevzî, *age*, 1992, C. XVII, s. 125.

edilmektedir.⁴⁷ Daha sonra, birtakım kaygılar ve aile efradının daveti üzerine vatanına dönen Gazâlî, burada da halvet ve uzlet hayatına devam etme gayretinde olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸

Gazâlî'nin on bir yıl sürdüğü ve kendisine saymakla bitiremeyeceği pek çok manevi hallerin keşf olduğu⁴⁹ uzlet hayatının seyahat rotası ve durakları tam net değildir. Tarih ve tabakât kitaplarında farklı yer, tarih ve rotalar yer almaktadır.⁵⁰ Gazâlî'nin bu uzlet hayatında birçok kitap telifine muvaffak olduğu gibi, kötü huy ve nefsin rezilliklerinden kurtulup ahlaken kemâle ulaştığı, dünya heves ve emellerinden sıyrılarak bütün mesaisini insanların ıslahına sarf etmeye başladığı rivayet edilmektedir.⁵¹

Gazâlî'nin, her ne kadar hayatının önemli bir evresini sadece nefsini ıslaha vererek bir uzlet hayatı yaşadığı, topyekûn toplumun içine girerek bir irşat faaliyeti göstermekten geri durduğu anlaşılmakta ise de o, toplumun dinen bir fetret dönemi geçirdiğinin düşünmüştür. Yaşadığı dönemin dinî ve kültürel alanlarında etkili olan

⁴⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C. VI, s. 199, 200.

⁴⁸ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 597.

⁴⁹ Gazâlî, *age*, s. 597. Gazâlî'nin tasavvufa işaret etmekle yetinip fazla bilgi vermediği bu manevi haller hakkında M. Said Şeyh: "Öyle anlaşıyor ki bu tecrübeler Rasûlullah'ın otoritesini tasdik etmesi ve Kur'an'da belirtilen hakikate tam anlamıyla teslim olmasıdır." şeklinde bir yorum yapmıştır. M. Said Şeyh, *Gazzâlî*, C. I, s.735.

⁵⁰ Bkz., Çağrıcı, *Gazzâlî*, C. XIII, s. 492, 493.

⁵¹ İbnü's-Salah, *Tabâkâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1992, C. I, s. 261.

zümrelerinin; yani filozofların, sûfilerin, Tâlim ehlinin (Bâtınîler) yanlışlıklarını çok rahat ortaya koyabilecek bir ilmî yetkinliğe sahip olmasına rağmen, onda, halkın bu zümrelerin peşinden akıp gittikleri kanaati hâsıl olmuştur. Buna rağmen, Gazâlî, bâtılın hâkim olduğu bir zamanda bir devlet otoritesi olmadan ortaya konacak çabanın beyhude olacağına inanıyordu. Bu sebeple halkı deliller göstererek hakka yöneltmeye gücünün olmadığı gerekçesiyle uzlete devam etmeyi seçmek istemiştir. Fakat Selçuklu Sultanı'nın tekrar Nizâmiye Medresesi'nde ders vermesi için yaptığı çağrıyla yaşanan fetret devrine devletin eliyle son verilmesi çağrısı olarak gördü ve Nişabur'a dönerek Nizâmiye'de tekrar ders vermeye başladı.⁵² Gazâlî, Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın (ö.511/1118) veziri olan Ziyâulmülk Ahmet'e yazdığı cevabi mektubunda, el-Halil'de Hz. İbrahim'in kabri başında asla resmi bir devlet görevi almamak üzere yemin ettiğini hatırlatarak mazeret beyan etmişti.⁵³ Ancak vezir Fahrulmülk (ö. 500/1106) Gazâlî'yi ikna ederek tekrar Nizâmiye'ye dönmesini sağladı.⁵⁴ Burada Gazâlî, Nizâmiye Medresesi'ne dönüşünü dinî ilimlerdeki durgunluk/fetret ve yanlış inançların saptırmasıyla karakterize edilen bir dönemin ıslahı için çaba sarf etmekle bağlantı kurarak meşrulaştırmaya çalışmıştır. Gazâlî, bu ikinci müderrislik döneminde gerek kendi takipçilerinden gerek muhalif ulemâdan şahsına yöneltilen eleştirilere cevap vermek üzere *el- Münkızü mine'd-Dalâl* adlı eserini kaleme almıştır.⁵⁵

⁵² Gazâlî, *el-Münkız*, s. 603.

⁵³ Gazâlî, *Fezâilü'l-Enâm*, s. 85.

⁵⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C.VI, s. 207.

⁵⁵ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s. 99.

Griffel, Gazâlî'nin bu ikinci müderrislik döneminin kendisine muhalif ulemâ tarafından yapılan eleştiriler sebebiyle bazı sıkıntılar içerisinde devam ettiğini belirtmektedir. Bu dönemde Gazâlî'ye yönelik birtakım suçlamalar yöneltildiğini belirten Griffel, fakat devlet yönetiminin Gazâlî'nin arkasında durduğunu ifade eder. Griffel, Gazâlî'nin arkadaşı Abdülğâfir el-Fârisî'nin bu dönemle ilgili verdiği bilgilerden, Gazâlî'nin Nişabur'da kendisinin görevden alınmasına sebep olacak yerel kargaşalardan önce istifasını sunduğunu öne sürer.⁵⁶ 1106 yılında başlayan Gazâlî'nin bu ikinci Nizamiye müderrisliğinin müddeti hakkında klasik kaynaklar bir süre belirtmemektedirler. William Montgomery Watt, (ö.2006) net bir süre vermemekle beraber bu sürenin en az üç yıl sürdüğünü iddia etmektedir. Watt, Ağustos 1109'dan sonraki bir tarihte tekrar ders vermeyi bırakarak memleketi Tûs'a döndüğünü belirtir.⁵⁷ Müderrislik görevinden tekrar ayrılmasının sebebinin Watt, bozulan sağlığı olarak göstermekle beraber,⁵⁸ Griffel'in bu dönemle ilgili aktardığı anekdotlara göre bu ayrılığın nedeni, muhtemelen kendisine muhalif ulemanın baskısıdır.

Gazâlî, Bağdat'taki görevinden ikinci defa ayrıldıktan sonra memleketi Tûs'a döndü. Taberan'da bir zaviye ve hankâh inşa ettirerek burada tedris faaliyeti ile uğraşarak irşat, Kur'an hatmi ve zikir yapmak suretiyle nefis mücadelesine devam

⁵⁶ Griffel, *age*, s. 100-104.

⁵⁷ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)* çev, Hanifi Özcan, Samsun: Etüt Yayınları, 2003, s. 136.

⁵⁸ Watt, *age*, s.136.

etmiştir.⁵⁹ Ayrıca, o zamana kadar birikim sahibi olmadığını itiraf ettiği⁶⁰ hadis ilmi ile meşgul olmuştur. Onun biyografisi hakkında bilgi veren müellifler, ömrünün sonunda Buhârî ve Müslim'in sahihlerini mütalaa etmeye başladığını belirterek: “Eğer yaşasaydı kısa zamanda bütün ilim dallarında herkesi geçecekti.” yorumunu yapmışlardır.⁶¹



⁵⁹Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C. VI, s. 200.

⁶⁰ Gazâlî, *Kânunu't-Te'vîl*, *Mecmû'atü Resâil el-Îmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, trz, (c), s. 630.

⁶¹ es-Sarîfînî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li Târîhi Neysabur*, thk, Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989, s. 74; Sübkî, *age*, C. VI, s. 210; Zehebî, *age*, C. XIV, s. 268.

Gazâlî, henüz genç denebilecek bir yaşta son kitabı olan *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* kitabını bitirdikten birkaç gün sonra⁶² 55 yaşında 505/1111 tarihinde Tûs'ta vefat etti.⁶³

Gazâlî, fikirleriyle olduğu kadar eserleriyle de münakaşa edilen bir âlimdir. Oldukça velûd bir mütefekkir olan Gazâlî, çok genç yaşta başladığı telif ameliyesini hayatının sonuna kadar devam ettirmiştir. Kaynaklarda, yazdığı son eser olarak bilinen *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* adlı eserini yazdıktan birkaç gün sonra vefat ettiği kaydedilmektedir.⁶⁴ Gazâlî'nin vefatından yaklaşık iki asır sonra yazılan biyografi

⁶² Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 107. Gazâlî'nin *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* adlı eserini de hayatının sonlarına doğru yazdığı belirtilmektedir. Bkz., H. Yunus Apaydın, "el-Mustasfâ", *DİA*, C. XXXII, s.124. Ancak, *İlcâmü'l-Avâm*'ın Gazâlî'nin ölümünden kısa bir süre sonra (h.507) Abdülmecîd el-Fazl el-Fezârî'nin istinsah ettiği nüshanın ferağ kaydındaki "o bu eseri 505 senesinin Cumâde'l-âhira ayının başlarında tamamladı." ifadesi, Gazâlî'nin son eserinin *İlcâmü'l-Avâm* olduğunu kesinleştirmektedir. Bkz., Abdurrahman Bedevi, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977, s. 231; Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, *Gazzâlî Kelam ve Halk İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vîl, Neşir, Tercüme ve İnceleme*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, (çevirenlerin girişi), s. 9-10.

⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, C. VIII, s. 591; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XVII, s. 127; Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yekzân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, C. III, s. 141.

⁶⁴ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 107; Watt, *Mülüman Aydın*, s. 136.

eserlerinden bazılarında, onun telif çalışmalarındaki başarılarından bahsedilirken “seyyidü’l-musannifin” ifadesi kullanılarak tebci edilmiştir.⁶⁵

Gazali’nin Eserlerine İlişkin Bir Değerlendirme

Felsefeden kelâma, fıkıhtan ahlaka, siyasetten astronomiye kadar farklı alanlarda eser telif eden Gazâlî, İslamî ilimlerin herhangi birinde çalışan bir kimse için eserlerine müracaat edeceği referans bir şahsiyettir.⁶⁶ Onun eserlerinin hacim itibarıyla ne kadar çok fazla olduğu ile ilgili Zebîdî, eserlerinin sayfa sayısı hayatının günlerine taksim edilince günlük ortalama dört kerrâse (on altı sayfa) gibi hayret verici bir rakam nakletmektedir.⁶⁷ Süleyman Dünya, ansiklopedik bir müellif olarak tanıttığı Gazâlî’nin üç yüz eserinin olduğunu zikretmiştir.⁶⁸ Sadece eserlerinin tasnifi üzerine kitaplar yazılan Gazâlî’nin dört yüze yakın eseri zikredilmektedir. Maurice Bouyges eserlerinin

⁶⁵ Yâfi’î, *Mir ‘âtü’l-Cenân*, C. III, s.144. Yafi’î, Gazâlî’nin eserlerinin okunup okunmayacağına dair sorulan bir fetvaya verilen cevabı aktarırken “Hz. Muhammed ‘Seyyidü’l-enbiyâ’ olduğu gibi Gazâlî de ‘seyyidül’müsannifi’ olmuştur.” ifadelerine yer vererek eserlerinin güvenilirliğini onaylamaya çalışmıştır.

⁶⁶ Osman Demir, “Gazzâlî ve Kelâm”, *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları 2013, s. 224.

⁶⁷ Zebîdî, *İthâfî’s-Sâde*, C. I, s. 27.

⁶⁸ Süleyman Dünya, *el-Hakîkatü fi Nazari’l-Gazâlî*, Mısır: Dâru’l-Maârif, 1965, s. 7.

404'ünün⁶⁹ Abdurrahman Bedevî ise 457'inin ismini kaydetmektedir. Bedevî, Gazâlî'nin eserlerini ona aidiyeti kesin olan, şüpheli olan, onun adına kayıtlı olsa da ona ait olmayan ve farklı isimlerle kaydedilenler şeklinde tasnif etmiştir.⁷⁰ İlk yazdığı eser, takdir görmesi beklenen en önemli kişi olan hocası tarafından kıskanıldığı iddia edilen⁷¹ Gazâlî'nin diğer eserleri de yazıldıktan kısa bir süre sonra infial uyandıracak bir etkiye sahip olmuştur. Onun eserleri Müslüman kültür tarihinde en çok tartışılan ve en çok tesir icra eden bir konuma sahiptir. Müspet perspektiften bakıldığında eserleri o kadar çok yüceltilmiş ki Zebîdî, Gazâlî'nin Şafîî fıkhı üzerine yazdığı eseri hakkında; “Gazâlî peygamberlik iddia etseydi muhtemelen mucizesi el-Vecîz olurdu.” şeklinde bir söylenti aktarmıştır.⁷² Toplumun bütün kesimlerini kapsayacak muhtevada bir ihya projesi olarak telif ettiği *İhyâu Ulûmi'd-Din* de yazıldığı günden bu tarafa geniş bir hayran kitlesi yaratmıştır. Gazâlî, belki de be eseri bitirmeden etrafında toplanan meraklılarına okuyarak istifadelerine sunmuş⁷³ ve eser kısa zamanda bütün Müslüman

⁶⁹ Çağrııcı, Gazzâlî, C. XIII. s. 518. Çağrııcı, mezkûr eserinde Bedevî'nin kaydettiği eser sayısını 450 olarak zikretmiştir, fakat bizim elimizdeki Çağrııcı'nın bu bilgiye atıf yaptığı aynı nüsha olan Bedevî'nin *Müellefâtü'l-Gazâlî* adlı eserinde 457 eserinin ismi zikredilmektedir.

⁷⁰ Abdurrahman Bedevi, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, 1977, s. 7.

⁷¹ Gazâlî'nin ilk eseri olan *el-Menhûl*'ü yazıp hocası Cüveynî'ye takdim ettiğinde hocası “Beni hayatımda iken öldürdün, ölmememi bekleyemezmiydin, zira bu kitap benim kitabımı geçecek.” fadelerini kullanmıştır. Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Cenân*, C. III, s. 138.

⁷² Zebîdî, *İthâfî's-Sâde*, C. I, s. 43.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1992 C. XVII, s. 18.

âleminde şöhrete kavuşmuştur. Bu eseri ile ilgili de: “İslam’la ilgili bütün eserler kaybolup sadece *İhyâ* kalmış olsa *İhyâ* kaybolan eserleri aratmazdı.” “İlim ehli için *İhyâ*’dan başka eser yazılmamış olsa idi *İhyâ* kâfi gelirdi.⁷⁴ denilmiştir. *İhyâ*’nın Müslüman toplumunda gördüğü hüsnü kabul ve çok okunup okutulması sebebiyle “Neredeyse *İhyâ* Kur’an oldu.” gibi tefrit derecesinde iltifatlar dile getirilmiştir.⁷⁵ Bazı tasavvuf erbabı *İhyâ*’yı okumada öyle titizlik göstermişlerdir ki günlük ders programlarına *İhyâ* okumayı da eklemişler;⁷⁶ hatta ondan günlük birkaç sahife okumayı nezrederek kendilerini sorumlu tutmuşlardır.⁷⁷

Gerek Gazâlî’nin şahsiyeti gerekse eserleri hakkında övgü dolu sözler sarf eden müsteşrik Louis Gardet, (ö.1986) *İhyâ*’nın yazıldığı günden bugüne sadece Müslümanlığa değil, daha geniş bir şekilde, cihan kültürüne çok değerli katkılarının olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸ *İhyâ*, bu derin tesirini İslam toplumunun farklı kesimlerinde etkisini göstermiş olmalı ki Sünnî kesimin tarih boyunca dinî ve siyasi alanda bitmez

⁷⁴ Sadefî, *el-Vâfi*, C. I, s. 211; Zebîdî, *İthâfî’s-Sâde*, C. I, s. 27; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, Beyrut: Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, trz, C. I, s. 23.

⁷⁵ Abdülkâdir el-Ayderûs, *Ta’rîfû’l-Ahyâi bi-Fezâilî’l-İhyâ, İthâfî’s-Sâde* kenarında, Beyrut: Matbaatü’l-Meymeniyye, 1994, C. I, s.13.

⁷⁶ Muhammed el-Muhibbî, *Hulâsatü’l-Eser*, Beyrut: Dâru Sâdır, trz, C. I, s. 218.

⁷⁷ el-Muhibbî, *age*, C. III, s. 69. *İhyâ* hakkında diğer methiyeler hakkında Bkz., Numânî, *Gazâlî*, s. 73,74.

⁷⁸ Ubeydullah Küçük, “İmam Gazâlî: Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti, Tesiri, Hizmetleri, (Önsöz)”, *İhyâu Ulûmi’d-Din*, çev, Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, trz, C. I, s. 72.

tükenmez çekişmeler yaşadığı Şîî İslam kültürüne de etki etmiştir. Sufî meşrepli İranlı Şîî âlim Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, (ö.1090/1679) İhyâ'nın Şîî versiyonunu telif etmiştir. Feyz-i Kâşânî, *el-Maheccetü'l-Beyzâ fî Tehzîbi'l-İhyâ* ismini verdiği eseri Şîa görüş ve rivayetlerini esas alarak *İhyâu Ulûmi'd-Din* formunda tertip etmiştir.⁷⁹ Ayrıca, Seyyid Hüseyin Nasr, Feyz-i Kâşânî'yi gerek zahirî ve bâtinî görüşleri birleştirmesi gerek eserlerinde ruhanileşmiş bir ahlâk sistemini öngörmesinden dolayı Gâzâlî'den etkilenmesi sebebiyle “Şîîlerin Gazâlîsi” olarak değerlendirmiştir.⁸⁰

Gazâlî'nin eserleri taltif ve övgü ile karşılandığı kadar, yazıldığı günden bugüne daima eleştiri konusu da olmuştur. Müslüman kültür tarihinde onun en çok değer gören, Goldziher tarafından “çağ açan kitap”⁸¹ diye tebcil edilen ancak aynı oranda eleştirilen eseri *İhyâu Ulûmi'd-Din*'dir. Üzerine müstakil eleştiri yazılan iki eserinden biri *İhyâ* diğeri ise *Tehâfütü'l-Felasife*'dir. Gazâlî'nin çağdaşlarından Ebü'l-Fazl el-Kâdî İyâz, (ö.544/1149) İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî (ö.520/1126) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148) *İhyâ*'yı ilk tenkit edenlerdendir.⁸² İsmail Hakkı İzmirli, *İhyâ* hakkında: “*İhyâu'l-Ulûm*'un bir eser-i âlî olduğundan şüphemiz yoktur. Onun eser-i celîl olmadığı hakkında bir sözümüz sebk etmemiştir. Mâmâfih eser-i mezkûr, mağripten, maşrıktan, Şâfiyyeden, Mâlikiyyeden, Hanâbileden bir cemaat tarafından ta'n ve inkâr

⁷⁹ Hamid Algar, “Feyz-i Kâşânî”, *DİA*, C. XII, s. 521.

⁸⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, “İsfahan Okulu”, çev, Mustafa Armağan, *İslam Düşünce Tarihi*, haz, Mian M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, C. II, s. 175.

⁸¹ Ignace Goldzer, *Klasik Arap Literatürü*, Çevirenler, Azmi Yüksel, Rahmi Er, İstanbul: Vadi Yayınları, 2016, s. 90.

⁸² Mustafa Çağrı, “İhyâu Ulumi'd-Dîn”, *DİA*, C. XXII, s. 12.

olunmuştur.” ifadelerine yer vererek *İhyâ* ’yı eleştiren klasik dönem âlimlerin isimlerini zikretmiştir.⁸³

Ebü’l-ferec İbnü’l Cevzi, (ö.597/1201) *el-Muntazam*’da *İhyâyı* sert bir şekilde tenkit etmektedir. Gazâlî’nin fıkhnın kurallarını tasavvuf uğrunda heba ettiğini söyleyen İbnü’l-Cevzî, *İhyâ*’da uydurma hadislerin bulunmasını, Gazâlî’nin hadisteki zafiyetine bağlamıştır. O, *İhyâ*’yı eleştirirken şu ifadelere yer vermektedir. “Keşke kitabına aldığı bu haberleri bilen kimselere arz edebilseydi. Zira gece odun toplayan kimseler gibi rastgele her haberi almıştır.”⁸⁴ Ayrıca, İbnü’l-Cevzî *İ’lâmü’l-İhyâ bi- Ağlâti’l-İhyâ* adında *İhyâ*’yı tenkit için bir eser yazdığını da haber vermektedir.⁸⁵ İbnü’l- Cevzî, *Telbîsü İblis* adlı eserinde de Gazâlî’nin özellikle tasavvufî hayatın bazı özellikleri ile ilgili verdiği bilgileri kıyasıya tenkit etmiştir.⁸⁶ Ebû’l-Hasen İbn Sükker de *İhyâu Meyyiti’l-İhyâ fi’r-Reddi ale Kitâbi’l-İhyâ* adında *İhyâ*’yı tenkit için bir eser telif etmiştir.⁸⁷ Ebü’l-Fida İmâdüddîn İbn Kesir (ö.774/1373) de *İhyâ*’nın pek çok açıdan değerli bir eser olduğunu ikrar ettikten sonra birçok garip, münker ve uydurma hadis

⁸³ İzmirli İsmail Hakkı, *Mutasavvife Sözler mi, Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1343, s. 52, 53.

⁸⁴ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1992, C. XVII, s. 126.

⁸⁵ İbnü’l-Cevzî, *age*, C. XVII, s. 125.

⁸⁶ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2001, s. 149, 256, 311, 313,

⁸⁷ Zehebî, *Siyeru A’lâmü’n-Nübelâ*, C. XIV, s. 277. *İhyâ*’yı eleştirmek için telif edilen diğer eserler için Bkz., Bedevî, *Müellefâtü’l-Gazâlî*, s. 113.

barındırması sebebiyle tenkit etmektedir. Hatta Gazâlî'nin böyle hadislerle helal ve haramı istidlal ettiği bazı eserlerinin varlığından bahsetmektedir.⁸⁸

Gazâlî, usûl eserlerinde ısrarla üzerine durduğu hadisle ilgili kurallara kendisi *İhyâ*'da ve diğer bazı ahlaka dair eserlerinde riayet etmemiştir. *el-Mustasfâ* ve *el-Menhûl* gibi fıkıh usulü alanlarında yazdığı eserlerde sünnet ve hadisin bağlayıcılığı ve değeri ile ilgili sağlam standartlar belirlemesine rağmen, daha sonra kaleme aldığı ve özellikle tasavvuf ve ahlak sistemini temellendirdiği eserlerinde bu prensiplerden vazgeçmiştir. Bu sebeple *İhyâ* başta olmak üzere *Kimya-yı Sa'âdet*, *Kitâbu'l-Erba'in fi Usûli'd-Dîn*, *Mükâşefetü'l-Kulûb* gibi eserleri içerdikleri mevzû hadisler sebebiyle yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.⁸⁹ Zehebî, “Gazâlî'nin Çok hayırlı bir eseri ama keşke onda uydurma hadisler ve âdap ve zühde dair tasavvufî saçmalıklar olmasaydı.”⁹⁰ ifadeleri ile *İhyâ* hakkındaki serzenişini dile getirmiştir.

İslam ahlak felsefesinin zirvesindeki kaynak⁹¹ olan Gazâlî'nin *İhya* 'sı, müdafileri tarafından “muhteşem bir eser”⁹² olarak takdim edilirken diğer taraftan en sert tepkiyi Endülüs'te görmüştür. Gazâlî ile aynı asırda yaşayan Turtûşî olarak tanınmış Endülüslü âlim Muhammed İbn Velîd/İbn Ebû Rendeka, *İhyâ* hakkında: “Ebû Hâmid *İhyâ* adlı

⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*,yy: Dâru'l-Fikr, 1986, C.XII, s. 214.

⁸⁹ Gazâlî'nin eserlerindeki hadislerin ve *İhyâ*'nın bir kritiği için bkz., Mehmet Görmez, *Gazâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*, Ankara: Otto, 2014, s. 13-62.

⁹⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, C. I, s, 89.

⁹¹ el-A'sem, , *el-Feylesûfu'l-Gazzâlî*, s. 86.

⁹² İbn Kâdî Şübhe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987, C. I, s. 294.

eserini Resûlullâh'a atfedilen yalanlarla doldurmuştur. Ben yeryüzünde bu kitaptan daha çok yalan içeren bir kitap görmedim.”⁹³ sözleriyle ağır bir eleştiri yöneltmiştir.

Gazâlî, bütün bu eleştirilerden haberdar olsa gerek ki, *İhyâ*'ya gelen bu eleştirilere cevap vermek ve onun okunmasını engellemeye çalışanları tenkit etmek üzere *el-İmlâ' fî İşkâlâtî'l-İhyâ* adında bir eser kaleme almıştır.⁹⁴ Ayrıca *İhyâ*'yı müdafaa eden âlimler tarafından *İhyâ*'yı savunan ve onun faziletinden bahseden başka eserler de kaleme alınmıştır.⁹⁵

Sonuç olarak Gazâlî'nin *İhyâ*'sı yazıldıktan hemen sonra o zamanın İslam dünyasının Doğulu ve Batılı ilim merkezlerinde, Horasan ve Endülüs'te büyük yankılar uyandırmış; bir tür şok dalgasına sebep olmuştur. 1109 yılında Endülüs'te nüshalarının yakılmasıyla sonuçlanan yoğun bir tartışma ve mücadeleye yol açmıştır.⁹⁶ Endülüs'teki Murabıtlar devletinin hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Taşfin (ö. 500/1106) eserin okunmasını yasaklamış, hatta bu eseri yanında bulunduranların katledilmesini emretmiştir. Ancak

⁹³ Zehebî, *age*, C. XIX, s. 495.

⁹⁴ Gazâlî, *el-İmlâ' fî İşkâlâtî'l-İhyâ*, *İhyâu Ulûmi'd-Din* içinde, thk, Seyyid İmran, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004. C.V, s. 253.

⁹⁵ Bu eserler hakkında bilgi için Bkz., Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, s. 112.

⁹⁶ Tahir el-Ma'murî, *el-Gazzâlî ve Ulemâ'ü'l-Mağrib*, Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1990, s.21-22; Hasan Ali Hasan, *el-Hazâratü'l-İslamiyyetü fî'l-Mağrib ve'l-Endülüs Asru'l-Murâbitîn ve'l-Müvahhidîn*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1980, s. 450-451; Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslam fî Endülüs*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990, C. III, s. 78.

daha sonra Endülüs’e hâkim olan Muvahhidler döneminde ise gerek Gazâlî’nin gerekse eserlerinin etki ve şöhreti Endülüs’te tekrar nüfuz kazanmaya başlamıştır.⁹⁷

Gazâlî’nin felsefe ile ilgili fikirleri ve Aristo metafiziğinin eleştirisini yaptığı *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eseri de düşünce tarihinde en çok tartışılan eserler arasında yer almaktadır. Bu eser İslam dünyasında din-felsefe münasebetleri hususunda yeni bir çıkış olarak tehâfüt geleneğinin başlamasına vesile olmuştur. Gazâlî’nin bu eserinden yaklaşık bir asır sonra İbn Rüşd (ö.595/1198) 1180-1181 yıllarında⁹⁸ *Tehâfütü’l-Felâsife* adında bir eser yazarak Gazâlî’nin fikirlerine karşı çıkmıştır. Gazâlî’nin filozofları tutarsızlıkla itham etmesinin ya kötü niyetten ya da cehaletten kaynaklanacağını vurgulayan İbn Rüşd, biraz naif bir tutum sergileyerek Gazâlî’ye karşı iyi niyet göstermek istercesine “...Aslında o, bizce bu iki niteliğe sahip olmayacak kadar üstündür. Fakat bazen iyi cins bir at da tökezleyebilir, şu hâlde bu kitabı yazmış olması Ebû Hâmid’in sürçmesidir.” ifadelerine yer vermiştir.⁹⁹

İbn Rüşd, *Felsefetü’l-Kâdî İbn Rüşd* adlı eserinde ise Gazâlî’yi daha sert bir dille eleştirerek onu adeta “entelektüel yalaka” (!) olmakla suçlar. O, Gazâlî hakkında “Ebû Hâmid el-Gazâlî kendi eserlerinde hususi bir mezhep ve malum bir yol ihtiyar etmemiştir. Aksine Eşârîler yanında Eşârî, sûfîlerle birlikte sûfî, filozoflar nezdinde de

⁹⁷ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye*, C.VI, s. 219; Griffel, *Gazâlî’nin Felsefî Kelâmı*, s. 145. *İhyâ’nın medhi ve eleştirisi hakkında genel bir değerlendirme için Bkz., el-A‘sem, el-Feylesûfu’l-Gazzâlî*, s. 85-93.

⁹⁸ Hüseyin Sarioğlu, “Tehâfütü Tehâfütü’l-Felâsife”, *DİA*, C. XL, s. 315.

⁹⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çevirenler, Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986, s. 58.

filozof olur. Ehil olmayan kimseleri onun eserlerinden uzak tutmak gerekir; zira o, fenn-i hikmette hata ettiği gibi şeriat konusunda da hatalıdır.”¹⁰⁰ demektedir.

Gazâlî’nin *Tehâfütü’l-Felasife*’sine müspet cihetten bakıldığında onun, Müslüman toplumunu fikrî olarak içine düştüğü bataklıktan çıkarmak için İslam’ın ortaya koyduğu hakikatleri küçümseyen, İslam dışı gnostik fikirlerden beslenerek dinin sâfiyetini bozmaya çalışanlara karşı bir rest çekme projesi olarak görülebilir. Zira onun yaşadığı dönemde İsmâilî-Bâtınî hareket Pisagorculuğun yanında sihir, tılsım, astroloji, harf sayı sembolizmi gibi eski gnostik oluşumlardan intikal eden fikirleri felsefeyle harmanlayıp felsefi bir din kurmayı planlıyorlardı. Dolayısıyla bu akım, felsefe adına Aristo felsefesinin temsil ettiği rasyonel düşünceden ziyade, halka cazip gelen mistik ve ezoterik/gizemli fikirleri yayma amacı gütmektedirler.¹⁰¹ Gazâlî’nin ise Müslümanları Sünnî teoloji altında toplamak gibi bir ideali bulunmaktaydı. Bunun için bu Sünnî İslam projesini baltalayan her türlü hareketle mücadele etmek onun önce imha, sonra ihya projesinin iki kutbunu temsil etmekteydi. Gazâlî’nin öncelikli hedefi, dinî düzenin yeniden kurulması ve İslam ümmetinin tekrar eski gücüne kavuşmasıydı; bu sebeple Gazâlî’nin, kendisinin de oldukça etkilendiği felsefenin bu şartlarda fazla lüks olduğunu varsaydığı düşünülebilir. Ümmetin tekrar toparlanması için geleneksel dinî yapıya dönmesi gerekliydi. Bunun için de felsefenin ve filozofların itibarsızlaştırılarak saf dışı

¹⁰⁰ Rızâeddin bin Fahreddin, *İmam Gazzâlî*, haz, Leyla Yakupoğlu Boran, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018, s. 105.

¹⁰¹ Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, Çevirenler, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 12.

edilmesi gerekirdi ki *Tehâfüt* de bu gayenin ürünü olarak telif edildi.¹⁰² İbn Rüşd de Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünü eleştirirken böyle bir gerekçeye “Belki de Gazâlî bu kitabı, yaşadığı zaman ve mekânın bir gereği olarak yazmak zorunda kalmıştır.”¹⁰³ ifadeleri ile işaret etmektedir. Sonuçta Gazâlî bir felsefe karşıtı değildi; o, Aristocu mantığı kullanarak doğa ve matematik sahasında felsefenin önemini tanıdı, ama dinî konularda vahiy, ilahî irade ve Allah'ın beşerî eylemler üzerindeki emri konusunda Eşârî mezhebinde ısrar etti.¹⁰⁴ Gazâlî bazen bütünüyle bir felsefe karşıtı kişilikmiş gibi gösterilse de tam aksine o döneminin dinî ve gayr-i dinî bilimlerini kabul eden ve bunlara Müslümanları teşvik eden bir âlimdir. Görüşlerinde esas olan husus, fen bilimlerinin doğa kanunlarının belirleyici bir unsuru olarak işlev görmesinin Allah'ın kanunu olduğudur. Bu bağlamda Gazâlî, fen bilimlerinin hatta felsefenin İslam'daki gelişimini teşvik eden bir teologtur.¹⁰⁵

Sonuç olarak Gazâlî'nin eserleri telif edildikleri günden beri gerek Müslümanların dinî hayatlarının şekillenmesinde gerek fikrî inkişafın teşekkülünde daima etkili bir konumda olmuştur. Bu etkinin ana eksenini ise onun eserlerinin çok yönlü perspektife

¹⁰² Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, Yayına Hazırlayan, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 318.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 58.

¹⁰⁴ Ira M. Lapidus, *İslam Toplulukları Tarihi Hz. Muhammed'ten 19. Yüzyıla*, çev, Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, C. I, s. 294.

¹⁰⁵ Frank Friffel, “Gazâlî'nin Gayr-i Dinî Bilimlerle ve Döneminin Felsefesiyle Olan İlişkisi”, *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*, S. 36, 2013, s. 18.

sahip olması ve halk tabakalarının avamından havâssına varıncaya kadar değişik dinî ve kültürel katmanlarına hitap edebilecek bir muhtevaya sahip olmasında saklıdır.

1.2. İlmî Şahsiyeti ve Mücadeleci Kimliği

Gerek tesirleriyle gerek övgü ve yergiye muhatap olmasıyla Müslüman dünyasını Gazâlî kadar meşgul eden bir mütefekkir olmamıştır. Müslüman düşüncesinin neredeyse bütün alanlarına tesir eden Gazâlî, yaşadığı asırda olduğu gibi daha sonraki zamanlarda da kendinden söz ettirmiştir. Fikirlerini yücelterek sahipleneni çok olduğu kadar muarızları da en fazla olan kişi Gazâlî'dir.¹⁰⁶ Eserleriyle olduğu kadar fikirleriyle de çok yönlü bir âlim olan Gazâlî, geçmişten günümüze daima gündemde olan bir düşündürüdür. Gazâlî ile ilgili eski-yeni çoğu kaynak ve araştırma, onun; fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyaset, ahlak gibi dinî ve akli ilimlerde, Müslüman bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanan bir âlim ve düşünür olduğu hususunda hemfikirdir. Onun bu çok yönlülüğü ve üstün yetenekleri, kolay ikna olamayan mizacı, ilmî ve fikrî bağımsızlığa olan aşırı düşkünlüğü, hakikati bulma hususundaki iştiağı¹⁰⁷ yaşadığı çağın en önemli krizlerinin sebebi olan mezhep taassubundan uzak olmasında gizlidir. Her medeniyetin oluşmasına etki eden, onun simgesi haline gelen bir düşünürü vardır. Grek medeniyetini Aristo, modern Batı medeniyetini Descartes (ö.1650) veya Kant (ö.1804) temsil ettiği gibi İslam medeniyetini de Gazâlî'nin temsil ettiği

¹⁰⁶ Ali Sâmî en-Neşşâr, "Ebû Hâmid el-Gazâlî ve Mu'ârizûhü min Ehli's-Sünneti", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdab*, Bağdat: 1959, s. 195.

¹⁰⁷ Çağrı, *Gazzâlî*, C. XIII, s. 494.

söylenmiştir. İslam mütefekkirleri arasından Müslümanların ruhi tekâmülüne Gazâlî'den daha çok etki eden bir âlim olmamıştır.¹⁰⁸ Gazâlî, düşünce hürriyeti ile İslam toplumunu taassuba düşmekten kurtardığı gibi mücadeleci kimliği ile de dönemin önemli bir dinî ve siyasi krizine dönüşen Bâtınî fitnesini de etkisiz hale getirmeyi başarmıştır.

Fikrî yapısı şüphecilik üzerine kurulu olan Gazâlî, düşünmenin şüpheyle başlayabileceği kanaatini taşımaktadır. Düşünme hürriyeti ve gerçeğe ulaşma hususunda şüphenin önemine vurgu yapan Gazâlî, kişinin içinde yetiştiği mezhebe taassupla bağlanmasını şiddetle eleştirir. Mezhepçiliği bir tür insan devşirerek taraftar toplamaya benzetir. Bunun ise İslam'da reddedilen asabiyet ve kabilecilikten geri kalır bir tarafının olmadığını belirtir. Bu sebeple taklitten uzak durmaya, gerçeği düşünme yoluyla bulmaya çağırır. Kişinin kendi mezhebini zihnî ve akli çabalarla yine kendisinin bulması gerektiğini söyleyen Gazâlî: “Şüphe etmeyen düşünemez, düşünmeyen gerçeği göremez; gerçeği göremeyen de körlük ve dalâlete saplanıp kalır.”¹⁰⁹ ifadelerine yer verir. Richard M. Frank, Gazâlî'nin her ne kadar formel olarak Eşârî mezhebine bağlı olsa da geleneksel mezhep görüşlerini kendi öğretileri olarak savunmadığını, Gazâlî'inin asıl kelâmî sisteminin Eşârî mezhebinin geleneksel öğretileriyle esaslı bir şekilde uyuşmadığını söylemektedir.¹¹⁰

¹⁰⁸ Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Dâru'n-Nehzatü'l-Arabiyye, 1985, C. II, s. 165, 166.

¹⁰⁹ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, Mısır: Dâru'l-Maârif, 1964, s. 406, 409.

¹¹⁰ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 447.

Gazâlî'nin fikrî hürriyete bunca düşkün olması gerek yaşadığı çağda gerek daha sonraki dönemlerde kendisi hakkında müspet ve menfi yargıların oluşmasına sebep olmuştur; bu tutum, ona bir taraftan “Huccetü'l-İslam” gibi, nadir âlimlere verilebilecek önemli bir ünvana sahip olmasını sağlamış bir taraftan da mülhitlikle suçlanarak idamına bile fetva verilmesine sebep olmuştur.¹¹¹ Bu da Amerikalı yazar Ralph Waldo Emerson'nun “To be great is to be misunderstood / Büyük olmak yanlış anlaşılmasıdır.” sözünü hatırlatmaktadır. Onun üzerinde çalışma yapanların ortak görüşü, onun düşüncelerinin bir okyanus olduğu ve orada son derece yetenekli olmayanların bu okyanusta yolunu kaybedeceğidir.¹¹² Bu sebeple Müslüman tarihinde anlaşılamayan veya yanlış anlaşılan mütefekkirlerin başında Gazâlî gelmektedir. Zira o, hiçbir zaman sabit fikirli bir düşünce adamı olmamış, toplumun farklı katmanlarının seviyesine göre farklı yorumlar üretebilmiştir. Ancak, yaşadığı devirde aynı itikâdî fikri benimseyen grupların bile birbirleri ile kavga ettikleri, birbirlerini tekfir ettiği ortamda, Gazâlî'nin bu farklı referanslara atıf yapabilecek özgür ve eleştirel düşüncesi, bazı kesimlerce şiddetle eleştirilmiştir. Gazâlî, henüz hayatta iken şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler siyasi otorite tarafından bile sorgulanarak Gazâlî'nin ifadesi alınmıştır. İçlerinde Sünnî âlimlerin de bulunduğu bir grup, onu İslam'a inanan bir müminden çok, felâsife ve sapıkların inançlarını takip etmekle suçlayarak Nizâmiye'de ders vermesine karşı çıkmışlardır.¹¹³ Bazı kesimler de onu sahiplenmekte aşırı bir ihtiras

¹¹¹ Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, yy: Dâru Hişâm, trz, C. III, s. 161.

¹¹² Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 7.

¹¹³ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 100, 101.

göstermişlerdir. Dönemin Sünnî-Şîî çatışması göz önüne alındığında, Gazâlî şiddetli bir Sünnîlik savunucusu olmasına rağmen onu Şîîler bile sahiplenmeye çalışmışlardır. Şîî âlim Şüşterî, bazı Şîî âlimleri, râvîleri, İmâmiyye'ye mensup meşhur sultan ve emirleri, mutasavvıf ve şairleri tanıttığı *Mecâlisü'l-Mü'minîn*¹¹⁴ adlı eserine Gazâlî'yi de almıştır. Onun hayatının başlarında ehli dalâl içinde olmasına rağmen sonra hakikati bularak Şîîliğe yöneldiğini ve Şîî meşâyihın: “Gazâlî bizdendir.” dediklerini ifade etmektedir.¹¹⁵ Şîî sufi âlimlerden Feyz-i Kâşânî, Gazâlî'nin her ne kadar eserlerini telif ettiği ilk dönemlerinde Şîîliği benimsememiş olsa da ahir-i ömründe Şîîliğe intisap ettiğini, bunu

¹¹⁴ Ahmet Özel, “Şüşterî”, *DİA*, C. XXXIX, s. 278.

¹¹⁵ Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, C. III, s. 162. Şüşterî, Gazâlî'yi Şîîliğe nispet etmek için imamet meselesi ile ilgili bazı argümanları Gazâlî'nin eserlerine atıflar yaparak ortaya koymaya çalışır. Bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin Gazâlî'ye nispetini şüpheli gördükleri *es-Sırru'l-Meknûn* ve *el-Madnûnü bih ale Gayr-i Ehlih* adlı eserlerin Gazâlî'ye ait olduğunu yine bazı önemli Sünnî âlimlerin kabul ettiklerini belirtmiştir. Fakat bu eserlerin Gazâlî'ye ait olduğunu söylediklerini iddia ettiği Gazâlî'den önce yaşamış Ebû Hanife, Şafîî, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi âlimleri zikretmek suretiyle önemli bir hataya düşmektedir. Bkz., Şüşterî, *age*, C. III, s.171.

da *Sırru'l-Âlemîn* adlı eserinde izhar ettiğini iddia eder.¹¹⁶ Bazı Şîî müellifler de kendi mezhep inançlarına göre kitap telif edip bu kitabı Gazâlî'ye atfetmişlerdir.¹¹⁷

Diğer yandan modern İsmâîlî düşünürlerden Arif Tamir (ö.1988) de Gazâlî'nin ilk eğitimini aldığı Ebû Nasr el-İsmâîlî'nin meşhur bir İsmâîlî dâîsi olduğunu iddia eden onu İsmâîlîlikle ilişkilendirmeye çabalamıştır. Gazâlî'nin babasının da İsmâîlî olduğunu iddia eden Tamir, onun Abbâsî baskısı altında kendisini tasavvuf erbabı gibi göstererek gizlediğini iddia etmektedir. Gazâlî'nin babasının, Gazâlî ve kardeşi Ahmed'i bir İsmâîlî medresesine göndermesi şartıyla bir dostuna emanet etmesine rağmen birilerinin Gazâlî ve kardeşini Eşârî medresesine yönlendirdiğini iddialarına eklemektedir. Gazâlî'yi Cüveynî'nin talebesi olmaya zorlayan etkenin onun geçimini temin etme endişesi olduğunu belirten Tamir, Nizamiye Medreseleri'nde ders vermesi ve İsmâîlî aleyhtarı eserler telif etmesini de dönemin hâkim siyasi otoritesinin baskısı, hatta tehditleriyle olduğunu, Gazâlî'nin adeta siyasi otoriteye diyet ödeme mecburiyetinde bırakıldığını belirtir. Gazâlî'nin Bağdat'ı terk etmesi ve psikolojik bunalımlar yaşamasının arkasında yatan bütün sebeplerin de İsmâîlîlerle adeta zorla mücadele ettirilmesinden kaynaklandığını savunur.¹¹⁸

¹¹⁶ Feyz-i Kâşânî, *el-Maheccetü'l-Beyzâ fî Tehzîbi'l-İhyâ*, nşr, Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran: Mektebetü's-Saduk, 1339, C. I, s. 2.

¹¹⁷ Şerefettin Yaltkaya, "İslam'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", *DİFM*, 1930, S.14, s. 22; Yaltkaya, mezkûr makalesinde Şîîlerin *Sırru'l-Ârifîn* adlı bir eseri Gazâlî'ye atfettiklerini zikretmektedir.

¹¹⁸ Tamir, *el-Gazâlî*, s. 40-50.

Arif Tamir, Gazâlî'nin kendisinden ders aldığı Ebû Nasr el-İsmâîlî ismindeki kişinin İsmâîl İbn Sa'de olduğunu belirtmektedir.¹¹⁹ Griffel'in Jabre'den aktardığı bilgilere göre bu şahıs, Cürcân'da nüfuz sahibi bir âlim olan Ebû'l-Kâsım İsmâîl İbn Mes'ade el-İsmâîlî'dir (ö. 447/1084-65). Sübkî'nin ve Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (ö.562/1166) verdiği bilgiler de Jabre'nin iddialarını doğrulamaktadır.¹²⁰ Ancak gerek Sübkî gerekse Sem'ânî'nin bu âlim hakkında verdikleri bilgilerde Ebû Nasr el-İsmâîlî'nin İsmâîlilikle herhangi bir irtibatından bahsedilmemektedir.¹²¹ Ayrıca Mustafa Galib'in İsmâîlî bilginleri konu edindiği *A'lâmü'l-İsmâîlîyyin* adlı eserde de bu isimde bir İsmâîlî şahıstan bahsedilmemektedir. Hâlbuki Mustafa Gâlib, (ö.1981) İbn Sina, Ebû'l-Alâ el-Ma'arrî (449/1057) gibi İsmâîlî oldukları çok şüpheli kişileri hatta Eşârî olduğu cümle âlem tarafından bilinen Fahreddin er-Râzî'yi (ö.606/1210) bile İsmâîlî olarak kabul edip eserine almıştır. Gâlib'in, Tamir'in “meşhur bir İsmâîlî dâîsi” dediği Ebû Nasr el-İsmâîlî'yi eserinde zikretmemesi Tamir'in iddialarını oldukça zayıflatmaktadır.

Gazâlî hem İslam dünyasında hem de Batı'da farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Kendisinden önceki dört asrı yorumlayarak sistemleştiren ve kendisinden sonra gelen herkesi etkileyen Gazâlî,¹²² İslam dünyasında “Huccetü'l-İslam, Müceddid,

¹¹⁹ Bkz., Tamir, *age*, s. 1.

¹²⁰ Bkz., Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 58.

¹²¹ Bkz., Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C. IV, s. 294-296; Sem'ânî, *el-Ensâb*, C. I, s. 243.

¹²² Görmez, *Gazâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*, s. 10.

İmam” gibi övücü ve yüceltici vasıflarla anılmaktadır.¹²³ Onun hakkında hem Müslüman hem Avrupalı âlimler tarafından Hz. Muhammed’ten sonra en büyük Müslüman olduğu ileri sürülmüştür.¹²⁴ Özellikle Müslüman düşünürler Hz. Peygamber’in bile Gazâlî’yi övdüğüne dair rivayetler aktarırlar. Zebîdî bunların bir tanesinde Hz. Muhammed’in, Hz. Musa ve Hz. İsa’ya karşı Gazâlî ile iftihar ettiğini, “Sizin ümmetinizin içinde de böyle dâhî biri var mı?” dediğini aktarır.¹²⁵ Muhammed Abdürraûf Münâvî, (ö.1031/1622) Şâzelî’nin Hz. Peygamber’i rüyasında gördüğünü; Rasulüllah’ın Hz. Musa ve Hz. İsa’ya karşı Gazâlî ile övünerek “Sizin ümmetinizde de bunun benzeri biri var mıdır?” diyerek onunla iftihar ettiğini, Ebû Muhammed Afîfuddîn el-Yâfî’den (ö.768/1367) evliyanın büyüklerinden bazılarının: “Hz. Peygamberden sonra bir peygamber gelecek olsaydı, o, Gazâlî olurdu” dediklerini aktarmaktadır.¹²⁶

Gazâlî’nin Hz. Peygamber tarafından övülmüş bir şahsiyet olduğuna dair rivayetler, onun hakkında kudsiyet derecesine varan medhiyelere dönüşmüştür. Gazâlî’den yaklaşık iki buçuk asır sonra yaşayan Şafî’î fakihî İsnevî, Gazâlî’nin zamanın kutbu, bütün mevcûdâta şamil bir bereket kaynağı, sadıkların kendisiyle

¹²³ Mehmet Bayraktar, “Gazâlî: Kimdir ve Nedir?”, *Vefatını 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yayınları, 2013, s. 7.

¹²⁴ W. Montgomery Watt, *İslamî Tetkikleri İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev, Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s. 106.

¹²⁵ Zebîdî, *İthâfî’s-Sâde*, C. I, s. 9.

¹²⁶ Münâvî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, Beyrut: Dâru Sâdır, trz, C. II, s. 295.

Allah’a yaklaştıkları bir zat olduğunu ve ona buğz edenin ise ancak dinsiz ve zındıklar olabileceğini söyleyebilmiştir.¹²⁷

Diğer taraftan Gazâlî gerek Müslüman âleminde gerekse batılı düşünürler tarafından ciddi eleştirilerine maruz kalmıştır. Müslüman mütefekkirlerden İbn Rüşd, Takıyyüddin İbn Teymiyye, (ö.728/1328) İbnü’l-Cevzî gibi âlimler Gazâlî’yi fikirlerinde tutarsızlık olduğu gerekçesiyle eleştirmişlerdir. İbn Teymiyye, Gazâlî’nin eleştirdiği filozofların ve Bâtınîler’in fikirlerini “hakikatın sırları” adı altında *el-Erbaîn, el-Madnûnu bih ale Gayr-i Ehlih* gibi eserlerinde savunduğunu söyler. Bunların ise filozof Sabîîlerin, ibareleri değiştirilmiş sözlerinin aynısı olduğunu iddia ederek, Gazâlî’nin aslında felsefeye eğilimli olduğunu ancak onu tasavvuf ve İslamî kalıplar içinde ortaya koymaya çalıştığını belirtir. Bunun ise birçok İslam âlimi tarafından reddedildiğini belirterek, Gazâlî’yi tenkit eden âlimlerin bir listesini verir.¹²⁸

İbnü’l-Cevzî de Gazâlî’nin fıkıhın kurallarını hiçe saydığını, yaptığı birtakım te’villerin Bâtınîlerin gizemli yorumlarının aynısı olduğunu dile getirir.¹²⁹ Gazâlî’nin her ne kadar filozofların bütün görüşlerine katılmayarak onları bazen tekfir bazen de sapkınlıkla suçlamışsa da, eserlerinde filozofların usulüne uygun birçok fikirler

¹²⁷ İsnevî, *Tabakâtü’ş-Şafi’iyye*, thk, Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002, C. II, s.113.

¹²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, Medine: Mücemme’u el-Meliki’l-Fahd,1995, C. IV, s. 63, 66.

¹²⁹ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’-Nübelâ*, C. XIV, s. 277.

bulunduğunu belirtir.¹³⁰ İbn Teymiyye diğer bir eserinde Gazâlî eleştirisini biraz daha sertleştirir ve peygamberlerin ve velîlerin nefislerinin ay üstü âlemden ilham ve sezgi şeklinde vahiy aldıklarıyla ilgili düşüncelerinden dolayı Gazâlî'yi zındık Karmatîler ve İsmâîlîlerle aynı sınıfta değerlendirir.¹³¹

Gazâlî'nin bir çağdaşı olan Tunuslu Ebû Abdillâh el-Mâzerî, (ö. 536/1141) Gazâlî'nin bazı öğrencilerinden, onun daima *İhfân-ı Safâ Risaleleri* ile meşgul olduğunu aktarmıştır.¹³² Gazâlî'yi tutarsızlıkla suçlayanlardan biri de çağımızda İslam düşüncesinde yöntem sorunları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Muhammed Âbid el-Câbirî'dir (ö.2010). el-Câbirî, Gazâlî'nin kendileriyle mücadele ettiği Bâtınîlerin hermetik din anlayışlarını kendi tasavvuf anlayışında benimsediğini iddia eder. Hermetik kaynaklara doğrudan başvurmayan Gazâlî'nin bunları Müslüman düşünürlerin eserlerinden devşirdiğini belirtir. Ayrıca varlığın mertebelerini işlerken kullandığı hermetik teori sebebiyle aslında kendilerini tekfirle suçladığı filozoflarla aynı paralelde düşünerek “âlemin kıdemi” fikrini savunduğunu aktarır.¹³³ Ancak burada Câbirî'nin -ileride görüleceği üzere- çoğu İslam âliminin İslam dışı olarak gördükleri

¹³⁰ İbn Teymiyye, *Şerhu 'l-Akâidetü 'l-İsfehâniyye*, thk, Muhammed b. Riyad el-Ahmed, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2004, s.158.

¹³¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. VIII, s. 22-23. Gazâlî'nin gerek filozoflardan gerek İsmâîlî düşüncenin alt yapısını oluşturan *İhfân-ı Safâ Risâleleri*'nden etkilendiğine dair tenkitler için bkz, Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s. 319-324.

¹³² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C.VI, s. 241.

¹³³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev, İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2001. s. 328.

Bâtînî düşünceyi İslam dışı saymaması gözden kaçırılmamalıdır.¹³⁴ Onun için Câbirî'nin bu yargısını Gazâlî'nin düşünceleri ile İsmâilî-Bâtînî düşünceyi yakınlaştırma çabası olarak yorumlamak da mümkündür.

Gazâlî'yi bazı muhalifleri ise içine daldığı tasavvuf sebebi ile neredeyse dinden çıkmakla¹³⁵ hatta mülhitlerin en ileri gideni ve küfürde en azgın olarak gördükleri Karâmita¹³⁶ ve zındık olarak vasıflandırdıkları mutasavvıflarla aynı sınıfta saymışlardır.¹³⁷ Gazâlî, fikirleri sebebiyle kendisine yöneltilen eleştirilerin farkındadır. O, bu eleştirilere “Kendisine iftira atılmayan ve haset edilmeyen kimseyi hakir görürüm, küfür ve sapıklıkla itham edilmeyeni de küçük görürüm.”¹³⁸ diyerek yetkin bir âlimin olgunluğuyla cevap vermiştir. Onun bu cevabı fikirlerinde ve hakikat yolundaki mücadelesinde kendine olan özgüveninin bir işareti olarak yorumlanabilir.

Gazâlî'nin özellikle modern dönemde maruz kaldığı en önemli eleştiri, onun filozofları tekfir etmesi ölçü alınarak akli düşünceyi ve felsefeyi kötüleyerek İslam düşüncesinin durgunluğa ve gerilemesine sebebiyet vermesidir. Hatta bazı oryantalistler hicrî beşinci yüzyıllarda Müslümanların Galile, Kepler ve Newton gibi bilim insanlarını

¹³⁴ el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 246.

¹³⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C.VI, s. 243; Zehebî, *age*, C. XIV, s. 275.

¹³⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, yy: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, 1986, C. IV, s. 577.

¹³⁷ İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akîdetü'l-İsfehâniyye*, s. 188.

¹³⁸ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 253.

yetiştirememesinin sebebini Eşârî ve Gazâlî'nin bağımsız araştırmalara asla fırsat vermeyen katı Sünnî düşüncesi olduğunu bile söylemişlerdir.¹³⁹

Gazâlî, dinî söyleme etkisi ve fetva veren kişi olarak elinde bulundurduğu yasal güç nedeniyle, genellikle akli ilimlerin V./XII. asırdan sonra İslam dünyasında gerilemesinin sorumlusu olarak görülmüştür.¹⁴⁰ Özellikle Gazâlî'nin şöhret kazandırdığı mistisizm felsefi düşüncenin sonunu getirmiştir.¹⁴¹ Ancak insafli fikir adamları Gazâlî'nin filozofların kullandıkları delillerle vardıkları sonucun değil, bu sonuçlara ulaşırken kullandıkları yöntemi yanlış bulduğunu savunmuşlardır. Felâsifenin kanıtlanmamış öğretileri vahyin zahirine ters düşüyorsa reddedilmelidir. Gazâlî'nin hedefi, akli bilgi ile kanıtlanamayan teorileri akli bilgi sahasından çıkarmak ve başka bir hakikat kaynağı olan vahye yönelmektir.¹⁴² Gazâlî, akli bilgi ve hakikatin yanılmaz yegâne otoritesi olmaktan çıkarıp aklın yetersiz kaldığı özellikle metafizik konularda vahye bir alan açmak istemektedir. Bu sebeple, Griffel'in de tespitlerinde görüldüğü gibi¹⁴³ gerek erken dönem İslam düşünürlerinin gerekse modern dönemin Müslüman ve oryantalist fikir insanlarının Gazâlî'nin İslam düşüncesi ve felsefi geleneği yıktığına dair argümanları fazla isabetli değildir. Felsefenin gerilemesi Gazâlî'nin kelâmî

¹³⁹ Bayraktar, *Gazâlî: Kimdir ve Nedir*, s. 8.

¹⁴⁰ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s. 434.

¹⁴¹ Will Durant, *İslam Medeniyeti*, çev, Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Temel Eser, yy: trz, s. 126.

¹⁴² Griffel, *age*, 2012, s. 167.

¹⁴³ Griffel, *age*, s. 171.

hücumlarından daha çok, Hristiyan İspanya'nın yeniden canlanmasını müteakip Müslüman kültürünün genel zayıflamasından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁴

Müslüman dünyasında bilim ve felsefenin asıl gerileme sebebinin Gazâlî'yi anlayamamak olduğunu savunan mütefekkirler de vardır. Hilmî Ziya Ülken, (ö.1974) tabiata çevrilmiş akıl ilimleri ile ilâhî varlığa çevrilen din ilimleri arasında mahiyet ve metot farkı olduğunu ve birinin diğerine mâni olmadığını belirtmektedir. Gazâlî'nin de akıl ile keşf ve kalp yolunu kesin olarak ayıran düşüncesi İslam'da tabiatçı felsefenin ve ilmin olduğu kadar ilâhî felsefesinin ve dinin de gelişmesine imkân tanımıştır. Fakat onun yeterince anlaşılamaması gerek medresenin gerek tekkenin ondan yeterince faydalanamamasıyla neticelenmiştir. Medrese, Meşşâî filozoflara dayanan sonraki kelamcılara, tekke de vücûdiyyûn (vahdet-i vücûd) yoluna saplanarak uzlaşma ve anlaşma imkânını kaybettiler. Her iki ekolün tek taraflılığı ve verimsizliği medresenin skolastiğe, tekkenin ise bâtıl inançlara saplanmasıyla neticelendi. Akli bilgi ile bağlarının kopması sebebiyle 16. yüzyıldan itibaren fikrî kısırlaşma baş gösterdi.¹⁴⁵ Gazâlî'nin bu anlayışının ise modern düşünceye öncülük ettiğini savunan Ülken, İspanyol rahip Ramon Marti (ö.1285) vasıtasıyla Batıya aktarılan Gazâlî düşüncesinin Pascal (ö.1662) gibi filozofların yetişmesine öncülük ettiğini ortaya koymaktadır.¹⁴⁶

Yunan felsefesinin Müslüman düşüncesinin gelişmesine bir katkısı olmadığını, İslam; müşahade, mülâhaza ve tecrübe metodunun Yunan tefekkürüyle bir ittifaktan

¹⁴⁴ Watt, *Müslüman Aydın*, 2003, s. 156.

¹⁴⁵ Hilmî Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş (İkinci Kısım)*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958, s. 80.

¹⁴⁶ Ülken, *age*, s. 82.

ziyade onunla uzun bir fikrî mücadelenin akabinde teşekkül ettiğini iddia edenler de vardır. Yunanlıların pasif ve ruhsuz kavramları, İslam düşüncesini köstekleyerek Kur'an'ın gerçek ruhunun ne olduğunu anlamada Müslümanları iki yüz yıl geciktirmiştir.¹⁴⁷ Gazâlî'nin Yunan felsefesini tenkidi, belki de bu gecikmenin daha fazla sürmesini engellemek için tekrar İslamî ilimleri özüne döndürme gayreti olarak değerlendirilebilir.

Gazâlî hakkında olumlu ve olumsuz bu değerlendirmeler, Gazâlî'nin entelektüel ilgisini farklı ilim dallarına yöneltmesi ve hedef kitlesinin anlayış düzeylerine muvafık bir üslup tercih etmesi ile alakalı olmalıdır. Onun entelektüel yönelimlerindeki çeşitlilik, onunla ilgili araştırmalarda önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İlmî kişiliği ve gerçekte bağlı olduğu ilmî perspektifle ilgili spekülasyonların temelinde de onun söz konusu bu çok yönlülüğü yatmaktadır.¹⁴⁸

Gazâlî, içinde yetiştiği kültür atmosferinin dinamiklerinden etkilenmiş olmakla beraber bu kültürün yapı taşlarıyla mücadele etmiştir. Onun yaşadığı dönemde İslam kültürü ileri seviyede bir tekâmüle ulaşmış, kendi bilgi dinamiklerini karşılaştığı farklı kültür havzalarındaki dinî, kültürel ve siyasi eğilimlerle harmanlayarak İslamî bir form oluşturmayı başarmıştır. Gazâlî, bu entegre kültürün İslam inanç ve yaşam sistemiyle tezat teşkil ettiğini düşünerek fikrî ve fiili bir mücadeleye girişmiştir. Bu mücadelenin temelini, felsefi düşünce ve Bâtınî hareketin etkisini imha ederek İslam yaşam

¹⁴⁷ Muhammed İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev, Ahmet Asrar, İstanbul: Birleşik Yayınları, trz, s.180.

¹⁴⁸ Yaşar Aydın, *Muhafazakâr ve Modern*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 33.

düzenindeki yozlaşmanın bertaraf edilmesi için ortaya koyduğu ihyâ hareketi oluşturmaktadır.

Gazâlî, yabancı kültürlerden tevarüs edilen felsefi düşünce ile mücadele ettiği gibi, İslam medeniyetin inanç ilkelerini korumayı hedef edinen kelâmı, dinin özverili bir şekilde tatbikini amaçlayan tasavvufı da mücadele etmiştir. Onun kelâm ve tasavvufı mücadelesi bu ilmî disiplinleri reddetmeyi amaçlamamaktadır. Aksine, İslam'ın asli inanç prensipleriyle mutabık olarak bu disiplinlerin anlaşılması ve yaşanması hedeflerine matuftur. Gazâlî, her ne kadar bir mezhep taassubu taşımasa da entelektüel mesaisinin çok büyük bir bölümünü İslami öğretiyi Ehl-i Sünnet formu içerisinde muhalif ve düşman unsurlar karşısında korumak ve savunmakla bütünleştirmiştir.¹⁴⁹ İslam kültür geleneğinin üçlü sacayağı olarak görülen felsefe, kelâm ve tasavvufu¹⁵⁰ eleştirmesi entelektüel bir mücadeleden öte dinî bir gaye taşımaktadır. O, her şeyden önce ve kelimenin tam anlamıyla bir din âlimi ve gayretli bir mümin kimliği ile karşımıza çıkmaktadır. Bütün çalışmalarında bu kimliğinden asla taviz vermediği görülmektedir. O, bu niteliği içerisinde entelektüel hayatının tamamını İslam dinine ve İslamî ilimlerin gelişmesine katkı sağlayacak şekilde sürdürmüştür.¹⁵¹ Eserlerindeki eleştiri oklarının temel hedefi, halkın iman sâfiyetini zedeleyecek unsurları bertaraf ederek, felâsifenin, kelamcılarının, mutasavvıfların ve Bâtınîlerin aşırı fikirlerini kamuoyu platformundan uzaklaştırmaktır.

¹⁴⁹ Aydın, *Muhafazakâr ve Modern*, s. 36.

¹⁵⁰ İlhan Kutluer, "Gazâlî ve Felsefe", *Gazzâlî Konuşmaları* içinde, haz, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s.13.

¹⁵¹ Aydın, *age*, 2013, s. 34.

Gazâlî’de görülen bu dinî tavır, onun İslam kaynaklı olmayan ilmî disiplinleri dinî kaynağa dayandırma teşebbüsünde de görülmektedir. Sürekli tabiatüstü nedenlere başvurması ve tabii olanı onlarla açıklama gayreti, onun teolojik tavrının bir yansımasıdır. Bunun tipik örneği *el-Kıstâsü ’l-Müstakîm*’de olduğu gibi, mantık da dâhil olmak üzere bütün ilimleri vahiy kaynaklı sayması veya felsefe, ahlak, siyaset gibi ilmî disiplinleri vahye dayalı geleneklerden tevarüs ettiğini varsaymasıdır.¹⁵² Mantık ilkelerinin Kur’an’da mevcut olduğunu belirten Gazâlî, Hz. Muhammed’den önceki toplumlarda görülen başarıların kaynağını da yine peygamber öğretisiyle irtibatlandırır. Onun *el-Kıstâsü ’l-Müstakîm*’deki “Muallim-i evvel, Allah, Muallim-i sâni, Cebrâil ve Muallim-i sâlis ise Resûlullâh’tır. Bütün mahlûkat, peygamberden öğrenir, peygamber dışında onları marifete götürecek bir yol yoktur.”¹⁵³ ifadeleri her türlü bilgiyi dinî bir kaynağa indirgemesinin en belirgin örneğidir.

Gazâlî’nin kelâm, felsefe ve tasavvufa olan yönelimi ve bu disiplinlerle ilgisi tamamen teolojik bir gayeye matuftur. Daima dinî endişe taşıyan entelektüel çabası, içinde yetiştiği felsefe ve ta’limî (bâtınî) doktrine karşı küllî bir reddi amaçlamamaktadır. Onun, bir Ehl-i Sünnet âlimi olarak yabancı ve zararlı gördüğü fikir akımlarına karşı mücadelesi, bir fakîhin ya da klasik bir kelamcının el yordamıyla

¹⁵² Aydın, *Muhafazakâr ve Modern*, s. 38.

¹⁵³ Gazâlî, *el-Kıstâsü ’l-Müstakîm Dosdoğru Ölçü*, Çeviren ve Yayına Hazırlayan, İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 50.

yaptığı savunma değildir.¹⁵⁴ Aksine zamanında revaçta olan felsefe ve mantık kurallarını tazammun eden, yeni yaklaşımlarla mezc edilmiş modern bir yöntemdir. Özellikle mantık ilmini sadece felsefi delillerin değil, bütün bilgilerin doğruluğunda bir ölçü olarak görmesi, klasik kelâm müdafaasından vazgeçerek yeni bir metot geliştirmesine vesile olmuştur. Klasik kelâmın kaidelerini, mantık formu ile ifade etme teşebbüsü, Ebu Bekr el-Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) “in'ıkâsı edille” (delilin butlanından medlûlün butlanı gerekir) prensibinden vazgeçmeye sevk etmiştir. Bu sistemin “müteahhirûn tariki” olarak adlandırılması ve akîdeye muhalif olan konularda filozoflara karşı ileri sürülen reddiyelerin de kelâmın konuları arasına girmiş olması Gazâlî'nin ortaya koyduğu modern yöntemle başarılmıştır.¹⁵⁵

Gazâlî'nin bu yeni müdafaa yönteminde felsefecilerden ayrıldığı en önemli nokta akli, naklin/vahyin/nassın karşısında itibarsızlaştırmasından ibarettir. O, özellikle gerçekliğin nihai mahiyetinin ne olduğu ile ilgilenen bir felsefe branşı olan metafizik¹⁵⁶ konularda insan aklının tamamen yetersiz olduğunu ve vahye tabi olması gerektiğini düşünür ve teolojik sistemini bu anlayış üzerine bina eder. Tanrı'nın bilinmesi, iyi ile kötünün tanınması ve hangi davranışların iyilik doğuracağını, hangilerinin de kötülüğe yol açacağını bilmesi, insan aklı ile bilinmesi mümkün değildir. Bu ve benzeri

¹⁵⁴ Abdurrahman Bedevi, *el-Gazâlî ve Masâdiruhu'l-Yunâniyye*, Kahire:1962 s. 221-222'den aktaran Aydın, *age*, 2013, s. 41.

¹⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev, Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, C. II, s. 830, 831.

¹⁵⁶ Şaban Ali Düzgün, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metasiziksel olmayan Bir Teolojinin İmkânı”, *Kelam Araştırmaları*, 1:2, 2003, s, 58.

meselelerde yegâne belirleyici vahiydir.¹⁵⁷ Bu teistik sübjektivizm, Gazâlî'nin ahlaktan metafiziğe bütün yazılarına hâkimdir.¹⁵⁸

Gazâlî, tahsil hayatına itikâdî açıdan bağlı olduğu Eşârî kelâmını tahsille başlamıştır. Kelâm ilminin hakikati ortaya koymada yetersiz olduğunu savunarak ona birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Her ne kadar kelâm ilminin tahsilinin farzı kifâye olduğunu belirtip,¹⁵⁹ kelâmıla ilgili müstakil eserler ortaya koymuş olsa da kelâmın kendisine beklediği faydayı sağlayamadığını belirtmiştir. Kelamcıların Ehl-i Sünnet itikadını muhafaza etmede takip ettikleri yolun, devraldıkları sistemin taklitçisi olması, ümmetin icmâna dayanması veya sadece Kur'an ve hadisleri kabulle sınırlandırılmış olması sebebi ile kendisi açısından yeterli olmadığını beyan etmektedir.¹⁶⁰

Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*'de ilimleri tasnifinde kelâma karşı menfi tutumunu dile getirirken kelâmda serdedilen delilleri eleştirerek "Onun delillerinden bazılarının, Kur'an ve sünnette bulunmuş olsa da birtakım delilleri bidat ürünü veya fırkaların birbirlerinin delillerini hükümsüz kılmak için ortaya koydukları hezeyanlardan ibarettir.

¹⁵⁷ Abdurrahman Bedevî, *el-Gazâlî ve Masâdiruhu'l-Yunâniyye*, Kahire 1962, s. 221, 222'den aktaran Aydın, *age*, s. 41.

¹⁵⁸ Aydın, *Muhafazakâr ve Modern*, s. 41.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev, Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s. 27.

¹⁶⁰ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 852. Gazâlî'nin Kelâm eleştirisinin farklı bir analizi için bkz. Rabiye Çetin, *Gazâlî'de İlahî ilim- İlahî İrade İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, 2010, s. 3-5.

Bunun ise selim fıtratlı kimselere bir fayda sağlamayacağı açıktır ve dinle bir alakası da yoktur.” ifadelerine yer verir. Bunların ise ilk asırda (sahabe ve tabiîn dönemi) kendisiyle iştilal edilen şeyler olmadığını belirterek bidat olduğunu savunur. Fakat Kur’an ve sünnete ters birtakım sapkın akımların toplumu doğru yoldan çıkarmaya başladığının müşahade edildiği için kelâm hakkındaki bu hükmün değiştiğini ifade eder.¹⁶¹ Kelâm ilmine yaklaşımı tamamen işlevsel olan Gazâlî, kelâmı zamanın şartlarının zorunlu kıldığı, bir amacı gerçekleştirmek üzere ihtiyaca binaen neşet eden bir ilim olarak görür.¹⁶² Kelâma yüklenen hedef, dinin esaslarını savunarak Allah’ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve nübüvvetin doğruluğuna dair deliller serdetmektir.¹⁶³ Kelâmın hakikatin keşfinde bir işlevinin olmadığını savunan Gazâlî, onun asıl hedefinin avâmın akidesini bidatçıların kafa karışıklığından korumak olduğunu vurgular.¹⁶⁴

Gazâlî, *İhyâ*’nın satırları arasında insanlara zarar verme ihtimali olan bir ilim gibi resmettiği kelâm ilmini belirli ölçüde kullanılacak bir ilaç gibi telakki etmektedir. Onun kelâmâ bu ihtiyatlı yaklaşımı bir kelâm karşıtı olduğundan değil, dönemin ulemasının kelâmı kullanma tarzlarından kaynaklanmaktadır. Onun tepkisi, dönemin mütekellimlerinin dinî meseleleri halkın gözü önünde tartışmaları, cedel yoluyla hasımlarını ilzam etmeye yönelik bir kelâm metodunu benimsemeleri ve içerikten

¹⁶¹ Gazâlî, *İhyâ Ulûmi’-d-Din*, thk, Seyyid İmran, Kahire: Dâru’l-Hadis, 2004, C. I, s. 36.

¹⁶² Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 116.

¹⁶³ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 22.

¹⁶⁴ Gazâlî, *Cevâhiru’l-Kur’an*, Beyrut: Dâru İhyâu’l-Ulûm, 1990, s. 39.

yoksun olarak şekle ehemmiyet verilmesinden duyduğu rahatsızlıktır.¹⁶⁵ Yoksa Gazzâlî de kelâmın gayesi olarak belirtilen “avam halkın itikadını bidatlerden koruma” hususunda farklı düşünmemekte ve kelâm ilmini hac yolundaki muhafızlara benzetmektedir.¹⁶⁶ Kelâm ilminin fayda ve zararlarını ortaya koyduktan sonra onu tehlikeli bir ilaca teşbih ederek mütekellimlerin bu ilacı zamanında, yerine ve derecesine göre kullanmaları gerektiğinin altını çizmektedir.¹⁶⁷

Kelâm’ın temellendirici ve savunmacı yönünün farkında olan Gazzâlî, bu hususlarda gördüğü aksaklıkları bertaraf ederek, bu ilmi daha işlevsel hale getirmeye çalışmıştır. Kelâm ilmi ve kelamcılar hakkındaki görüşleri döneme, şartlar, muhataplar ve kendi ruh halindeki değişimlerle orantılı bir şekilde farklılık gösterse de özünde bir değişikliğin olmadığı gözlenmektedir.¹⁶⁸ O, kuşatıcı bir ilim olarak gördüğü, bu sebeple dinî ilimlerin içerisinde bütün mevcudu araştırması hasebiyle “küllî ilim”¹⁶⁹ dediği kelâm ilmindeki klasik cedel ve münazara metodunu sıkı bir eleştiri süzgecine tabi tutmuştur. Ancak klasik metodun aksine mantık kurallarını kelâm ilminde kullanmasında cesur bir yaklaşım göstermiştir. Kur’an’daki bazı ayetlerin mantık örgüsü içerisinde bir istidlal ortaya koyduğunu belirterek mantığı kelâm ilminin bir parçası

¹⁶⁵ Demir, *Gazzâlî ve Kelâm*, s. 238.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 37.

¹⁶⁷ Gazzâlî, *age*, C. I, s. 131.

¹⁶⁸ Osman Demir, “el-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm İlmi ve Kelamcılar”, *Divan: Disiplinler Arası İlmî Çalışmalar Dergisi*, C. XVI, S. 31, 2011/2, s. 29.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, s. 6

olarak görmesi ve felsefi yöntem ile ilk defa kelâm eseri telif etmiş olması, onun kelâm ilmindeki devrim niteliğindeki değişime yaptığı katkı olarak zikredilmektedir.¹⁷⁰

Son tahlilde onun elinde felsefi bir boyut kazanan ve bir varlık araştırması haline dönüşen kelâm, şerî ilimlerin ilkelerini tespit eden ve bu ilimler arasındaki irtibatı sağlayan bir konuma gelmiştir. Böylece bu ilmin konusunu ve maksadını genişleten Gazâlî, bu düşüncesini eserlerine tam olarak yansıtamamıştır. Onun eksik bıraktığı bu proje sonra gelen kalamcılar tarafından tamamlanarak bu ilmindeki müteahhirûn devrini de şekillendirmiştir.¹⁷¹ Gazâlî dönemine kadar Ehl-i Sünnet âlimleri bidat fırkalarla mücadele ettiği halde Gazâlî sonrası bu mücadelenin zemini filozoflara karşı yön değiştirmiştir. Bu sebeplerden dolayı Gazâlî, Mutezile ile başlayıp Ehl-i Sünnet kalamcıları ile devam eden klasik kelâm devresini kapatıp felsefe ve mantığa kapı açan müteahhir dönemin başlatıcısı olmuştur. Buna göre Gazâlî'nin kelâm tarihindeki en önemli özelliği metodolojik yenilik getirmiş olmasıdır.¹⁷²

Gazâlî'nin entelektüel serüveninin ikinci durağı felsefe olmuştur. Onun hayatını şekillendiren iki temel unsurdan bahsedilebilir; hakikatin bilgisine ulaşma hususundaki gayretleri ve yaşadığı dönemde İslam'ın içine düştüğü yozlaşmadan kurtulması için verdiği ihya ve tecdit faaliyetidir. İçine düştüğü epistemik şüphenin asıl nedeni, düşünsel farklılıkların derinleşmesi nedeni ile İslam ümmetinin birçok fırkaya ayrılmasıdır.¹⁷³ Müslümanların siyasi ve fikrî bölünmüşlüğü'nün nedenlerini ve hal

¹⁷⁰ M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî, Kelâm İlmindeki Yeri", *DİA*, C. XII, s. 506.

¹⁷¹ Demir, *age*, 2011, s. 32.

¹⁷² Özervarlı, *Gazzâlî*, C. XIII, s. 506.

¹⁷³ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 292.

çarelerini bulmaya çalışan Gazâlî, önce hakikatin bilgisini ortaya çıkarmak için çaba harcamaya koyulmuştur. Bu hedefe ulaşmak için verdiği çabanın ikinci durağı felsefe olmuştur. Her ne kadar felsefeyi araştırmada hakikat arayışı fikri ön planda olsa da Gazâlî'nin asıl hedefi yaşadığı dönemde İslam'ı tehdit eden fırkaların felsefe zırhı ile sebep oldukları yıkımı ortaya koyarak, felsefe ve filozofları toplumun gözünden düşürmektir. Yaşadığı dönemde ortaya çıkan din karşıtı veya dini ana hedeflerinden saptırmaya çalışan çeşitli grupların felsefeyi kendi amaçları doğrultusunda kullandıklarını tespit eden Gazâlî, onlara karşı önceki kelamcıların kullandığı yöntemlerin ve dışarıdan yaptıkları eleştirilerin bir yarar sağlamadığı kanaatine varmıştır. Bu sebeple önce Meşşâî felsefeyi iki yıl süreyle öğrenmiş sonra bir yıllık bir tetkikten sonra bu ekolün güç ve zaafiyet noktalarını tespit etmeye çabalamıştır.¹⁷⁴ Herhangi bir ilmin yanlışlığını ortaya koymak için o ilim hakkında derinlemesine bilgi sahip olmak ve söz konusu ilim sahasında otorite olanları da aşmak gerektiğini belirten Gazâlî,¹⁷⁵ bu ilke doğrultusunda felsefeyi tahsil etmiş ve sonra tenkit etmiştir. Gazâlî'nin spesifik olarak, felsefe ve filozofları tenkit ettiği noktalar olmakla beraber onun bütüncül olarak felsefe eleştirisinde yaptığı şey, filozofların aksine akli nakil/nass karşısında ikinci palana oturtmaktır. Gerek Grek Yunan felsefecilerinin gerekse İslam felsefecilerinden Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) akli esas alarak dini

¹⁷⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. ve nşr, Mahmut Kaya, (çeviren ve neşreden in önsözü), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 12.

¹⁷⁵ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 583.

aklın mâdûnunde tutma çabalarına sert bir tepki ortaya koyan Gazâlî, aklın işlevini sınırlandırma cihetine girmiştir.

Gazâlî'nin felsefe ve felsefi ilimler sınıfında saydığı matematik, mantık, doğa bilimleri, metafizik, siyaset ve ahlak¹⁷⁶ ilimlerine yaklaşımı gayet nesneldir. Filozoflara ait her türlü bilgiyi reddetmenin dine de zarar vereceği¹⁷⁷ kanaatini taşıyan Gazâlî, filozofları mantıkta ortaya koydukları delilleri metafizik alanlarında da aynıyla tatbik etmede düştükleri çelişkiden dolayı tenkit etmiştir.¹⁷⁸ Öyle olunca Gazâlî'nin kelâm eleştirisindeki işlevsellik felsefede de geçerlidir. Kelâm ilmini cedel yöntemini kullanma işlevinden dolayı eleştiren Gazâlî, felsefeyi de mantık prensiplerini metafizik meselelerde bizatihi tatbik etmenin imkânsızlığı sebebiyle eleştirmektedir.

Gazâlî'nin filozofları eleştirisindeki temel kaygısı tamamen dinî sâiklerle doludur. O filozoflar karşısında bir mütekellim konumuyla değil tamamen dinî endişelerle hareket eden bir müceddid¹⁷⁹ ve mücahit pozisyonunda hareket etmektedir. Filozoflar nazarında eşyanın hakikatini anlama ve kavramada sınırsız bir alana tekabül eden aklın pozisyonu, Gazâlî'nin yanında kaynağı vahiy ve nübüvvet olan dini anlamakla sınırlıdır. Ona göre insanlar için neyin yararlı neyin zararlı olduğunu tecrübe etmek, akılla bilinme imkânı olmayan bir şeydir. Akıl, mesela ölüm sonrası için bir fikir üretmiyor; günahın zararı ve itaatin faydası hususunda bir açıklama yapamıyor. Gazâlî, bu gerçeği sadece velîler ve ulema değil, filozofların da kabul ettiğini dile getirerek aklın

¹⁷⁶ Gazâlî, *age*, s. 585.

¹⁷⁷ Gazâlî, *age*, s. 586.

¹⁷⁸ Gazâlî, *age*, s. 587.

¹⁷⁹ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 91.

bu kısıtlı pozisyonunu pekiştirmektedir.¹⁸⁰ Sonuç olarak aklın ulaşabileceği mesafe, bizi nübüvvete götürmek ve peygamberin doğruluğuna şahitlik ederek nübüvvet gözüyle kavranan şeyleri kendisinin idrak etmekten aciz olduğunu itiraf etmesidir. Onun asli vazifesi, tıpkı gözleri görmeyen insanın rehberine, çaresiz hastaların tabibe teslim edilmesi gibi bizi ellerimizden tutarak peygambere teslim etmektir.¹⁸¹

Gazâlî, hemen hemen bütün eserlerinde akli dünya ve ahiret saadatinin en önemli unsuru olarak görmekte ve yüceltmektedir. Bununla beraber o, kendi başına aklın nüfuz edemeyeceği bir alanın bulunduğu dair inancından da hiçbir zaman taviz vermemektedir. *Tehâfütü'l-Felâsife, el-Münkızü mi'd-Dalâl ve İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* gibi eserleri başta olmak üzere birçok eserinde bu hususu özellikle dile getirmektedir. Denilebilir ki, mücadeleci bir din adamı olarak Gazâlî'nin bütün hedefi, bu gayeye-aklın karşısında dinin otoritesini kuvvetlendirme- matuftur.

Gazâlî, Farâbî ve İbn Sînâ'nın tevarüs ettirdiği Aristo felsefesinin metafizik boyutunu kıyasıya eleştirmekle beraber onun mantık kısmına sımsıkı yapışmaktadır. Hatta fikrî mücadelesinin önemli bir evresini teşkil eden, akli devre dışı bırakan Bâtınîlere karşı mücadelesinde, akli istidlalleri Kur'an'dan çıkarma gayretinde olmuştur. Onun akla karşı tutumu kendisinden sonra her ne kadar birçok tartışmaya sebep olmuşsa da ona göre metafizik alandaki başarısızlığı dışında aklın verdiği

¹⁸⁰ Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, yy: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, trz, (d), s. 338.

¹⁸¹ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 601.

hükümler doğrudur.¹⁸² Onun “Aklı tamamen bir kenara atarak sırf taklide çağıran kişi cahildir.”¹⁸³ ve “Sakin ma’kûlû asıl kabul edip, menkûlû ona tabi kılmayın.”¹⁸⁴ şeklindeki ifadeleri aklın yetki ve sınırlarını ortaya koyduğu kadar aklın değerini de gayet açık bir şekilde belirtmektedir. Gazâlî, insanın düşünce yönünü temsil eden felsefe ile inanıp eyleyen tarafını şekillendiren teoloji¹⁸⁵ arasındaki dengeyi hem fikir hem pratik sahada işlevselleştirmeye çalışmıştır. Bu faaliyetini dini ihya amacına matuf şekilde inşa eden Gazâlî, Müslümanın düşünce yönünü mantık ilmini İslami ilimler içerisinde meşrulaştırarak, iman ve eylemini temsil eden teolojik/inanç veçhesini ise kelâm ve tasavvuf ilmine verdiği katkılarla tahkim etmemiştir.

Gazâlî’nin mantığa İslamî ilimler içerisinde geniş bir hareket alanı vermesinin temel sebebi, dini aklileştirerek bireysel ve keyfi anlayışları engellemektir. Mantıkla telif edilmeyen din, devletin dini değil muhtelif içtimâî sınıfların ve halkın dini olur. Devletin aklileştirerek oteriteleştiremediği dinî sosyal toplumda Bâtınîlik gibi gizemli akımların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Dinin kendisini meşrulaştırmak için onun prensiplerinin/şeriatın mantık ile telif edilerek aklileştirilmesi elzemdir. Mantıkla telif edilmeyen din muhtelif ictimâî sınıfların ve avamın dini olur. Böyle bir dinî toplumda

¹⁸² Necip Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989, s. 81.

¹⁸³ Gazâlî, *İhyâ*, C. III, s. 23.

¹⁸⁴ Gazâlî, *el-Kıstâsü ’l-Müstakîm*, s. 180.

¹⁸⁵ Şaban Ali Dügün, “Allah Tasavvuruna Dair Tartışmanın Problematigi” *X. Kelâm Anabilim dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tanrı Tasavvurları ve Sosyal hayata Yansımaları Senpozyumu*, Sakarya: 2005, s. 65.

da Bâtınîlik gibi gizemli akımların ortaya çıkarak dinin safiyetini baltalamaları kaçınılmaz olur.¹⁸⁶ İşte Gazâlî'nin mantığı İslam'ın ilmî disiplinlerine belirleyici bir unsur olarak yerleştirmesi, dini aklileştirerek birtakım aşırılıkların vücut bulmasının önüne set çekmiştir. Onun eserlerinde ortaya koymaya çalıştığı hedef rasyonalist İslam teolojisi olarak da adlandırabileceğimiz kelam geleneği ile Aristotelesci mantığın¹⁸⁷ imtizacıyla teşekkül eden bir anlayışın İslamî ilimlere hâkimiyetidir.

Gazâlî'nin felsefecileri eleştirisinde fikrî boyut, onların yaptıkları yöntemsel hatayadır. Zira matematik ve mantık ilimlerinde ulaştıkları kesin sonuçlara ilâhiyyât (metafizik) alanlarda da ulaştıklarını varsayarak ihtilafa düşmüşlerdir. Bu sebeple vardıkları sonuçların tahmin ve zandan ibaret olduğunu vurgulayan Gazâlî: “Tahkik ve yakîn olmaksızın, matematik ve mantık ilimlerinin açıklığına dayanarak ilâhiyyât (metafizik) ilimlerinin doğruluğuna delil getiriyorlar. Şayet onların metafizik hakkındaki bilgileri tahminden arındırılmış kesin kanıtlara dayanıyor olsaydı, matematikte olduğu gibi bu konuda da görüş ayrılığına düşmezlerdi”¹⁸⁸ ifadeleri ile filozofların düştükleri yöntemsel hataya işaret etmektedir.

Griffel'e göre, Gazâlî'nin felsefe eleştirisinin bir felsefe karşıtlığı olarak değerlendirilmesi fazla isabetli değildir. Zira onun felsefecilere yönelik tenkitlerinin odak noktası, filozofların öğretilerini ispatlamada düştükleri çıkmazdır. Gazâlî'nin hedefi, Fârâbî ve İbn Sînâ metafiziğinin ilmî olmadığını yani metafiziği burhânî

¹⁸⁶ Hilmî Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 17.

¹⁸⁷ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s. 23.

¹⁸⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 19.

delillerle kanıtlamadıklarını ortaya koymaktır.¹⁸⁹ Sorun, filozofların dinin öğrettiği metafiziksel öğretileri sadece akıl ile ispatlamaya kalkışıp işin içinden çıkamamaları veya kullandıkları öncüllerin onları dinin öğretileriyle çelişkiye düşürüyor olmasıdır. Felsefi metotlarla her şey ispatlanabilir diye bir şey yoktur. Bunu, filozoflar da kabul etmekle beraber onlar dinin birtakım prensiplerini sorgulamaksızın ve te'vil etmeden kabul etmeleri gerekirken bundan kaçınmaktadırlar. Bu sebeple onlar hakkında verilecek hüküm nebevî öğretileri inkâr etmeleri ve bu sebeple küfre düştüklerinin tescil edilmesidir. Gazâlî'nin filozofları tekfir etmesinin arkasındaki temel sebep de budur.¹⁹⁰

Gazâlî'nin felsefe ehlini tenkit etmesinin ana sebeplerinden biri de onların İslam'ın hükümlerini kabul etme ve itaat etmede gösterdikleri gevşeklik, kendilerini sıradan insanlardan farklı görerek şeriata tabi olmak istememeleridir. Onların dilinden aktardığı “Ben başkalarını taklit etmem; felsefe okudum ve peygamberliğin hakikatine ulaştım. Peygamberin getirdiği şeyler hikmet ve maslahattan ibarettir. Ortaya koyduğu ibadetlerden maksatları ise sıradan insanları denetim altına almaktır...Ben ise cahil halktan değilim ki dinî yükümlülüklerin altına gireyim. Aksine hikmet (felsefe) ehlindenim ve taklide gerek duymaksızın şuurlu bir şekilde hikmete uyarım.” şeklindeki fikirlerinin İbn Sînâ ve Fârâbî'nin eserlerinde görmenin mümkün olduğunu dile getirir.¹⁹¹ Onların bu şekilde dinî hükümlere tepeden bakmalarını ciddi bir sorun olarak

¹⁸⁹ Griffel, *age*, 2012, s. 167.

¹⁹⁰ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 2007, s.128.

¹⁹¹ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 602, 603.

gören Gazâlî, toplumdaki dine karşı lakaytlığın ve insanların doğru yoldan sapmasının sorumlusu olarak da filozofları suçlamaktadır.¹⁹²

Gazâlî'nin felsefecileri eleştirisinin diğer bir sebebi ise onların ahlaki öğretilerini temellendirirken nebevî hikmetleri ve sûfilerin sözlerini satır aralarında kendi sözleriymiş gibi göstererek, hakla bâtılı birbirine karıştırmalarıdır. Bunu bir tür aldatmaca olarak gören Gazâlî, felsefecileri dini tahrif etmekle suçlayarak halkı onların eserlerini okumaktan menetmeye çalışmaktadır.¹⁹³

Gazâlî'nin filozoflara yüklediği en önemli suç onların birtakım kıt akıllı insanları peşlerine takarak aldatmaları suretiyle işledikleri cürümdür. Özellikle fikrî ve siyasi bir oluşum olarak ortaya çıkan Bâtînîlerin düşünce yapılarında felsefeden ve filozoflardan ciddi oranda kalıntılar mevcuttur. Bâtînîlerin *İhvân-ı Safa Risaleleri*'nden etkilenmiş oldukları bu tezin ilerleyen bölümlerinde ortaya konulacaktır. Gazâlî, İhvan-ı Safa ve diğer filozofların eserlerinde peygamberlerden ve velîlerden aşındıkları birtakım hikmetli sözleri kendi saçmalıklarına karıştırarak bir tedlis ameliyesiyle halkı kandırdıklarını iddia etmektedir.¹⁹⁴

Gazâlî'nin mücadele ettiği sınıflardan biri olan Bâtînîlerin dinî hükümlere karşı umursamaz tutumları, şeriatın belli başlı emir ve nehiylerini avam tabakanın belirli bir süre, hakikat mertebesine ulaşınca kadar devam etmek zorunda oldukları amelî pratikler olarak görmeleri, masum imam vasıtasıyla eşyanın hakikatine ulaştıklarında kendilerinden bu tekliflerin düşeceğine dair inançları, bedensel ibadetleri ilme teşvik

¹⁹² Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 19.

¹⁹³ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 589.

¹⁹⁴ Gazâlî, *age*, s. 589.

olarak görüp, nihaî hedefe ulaşıldığında bunlardan kurtulunacağı¹⁹⁵ yönündeki tezviratları, filozofların aynı istikametteki düşünceleriyle paralellik arz etmektedir. Gazâlî, Bâtınîlerden bazılarının dinin “insan eliyle telif edilmiş kanunlar”, mucizelerin ise “süslü hilelerden ibaret aldatmalar” olduğu yönündeki fikirlerini filozoflara atfetmektedir.¹⁹⁶ Kezâ, Bâtınîlerin nübüvvet teorilerinin de felsefecilerinkine yakın olduğunu¹⁹⁷ belirten Gazâlî, sonuç olarak filozofları Bâtınîlere fikrî argüman temin etmekle suçlamaktadır.

Çağdaş kelimcilerden Câbirî, Gazâlî’nin filozoflara karşı reddiye yazmasının asıl sebebinin Bâtınîler olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Gazâlî’nin yaşadığı dönemde filozofların gerek din gerekse devlet için bir tehlikesi söz konusu değildir. Bu dönemde Gazâlî’nin bahsettiği zorluk ve sıkıntının kaynağı tamamen Bâtınîlerdir. Zira, onun filozoflar ve Bâtınîler hakkında yazdığı *Makâsıdü’l-Felâsife*, *Tehâfütü’l-Felâsife*, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, *Hucetü’l-Hakk*, *Mi’yâru’l-İlm* gibi eserler aynı zaman dilimine takâbül etmektedir. (h. 477-488) Bu zaman dilimi Bâtınîlerin Nizâmülmülk’ü katlettikleri tarihten sadece iki yıl sonradır. Ayrıca *Fedâihu’l-Bâtıniyye* bizzat halifenin talimatıyla yazılan bir eserdir. O zaman diğer eserlerin de yazım emrinin halifeden çıkması muhtemeldir. Ayrıca Gazâlî’nin *Tehâfüt*’te özellikle İbn Sînâ’yı hedef alması manidardır. Çünkü İbn Sînâ’nın İsmâilî felsefeyle ilişkisinin organik boyutta olması muhtemeldir. Bütün bunlar göz önüne alındığında gerek *Tehâfüt* gerekse *Fedâihu’l-*

¹⁹⁵ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, nşr, Muhammed Ali el-Kutb, Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009, s. 51.

¹⁹⁶ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 40.

¹⁹⁷ Gazâlî, *age*, s. 46.

Bâtîniyye İsmâîlî harekete karşı gösterilen bir reaksiyonun ürünüdür.¹⁹⁸ el-Câbirî, neşrettiği İbn Rüşd'ün *Tehâfütü Tehâfütî'l-Felâsife* adlı eserin ön sözünde de açık bir şekilde *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin *Fedâihu'l-Bâtîniyye* için yazıldığını söylemektedir.¹⁹⁹ Câbirî'nin ortaya attığı tezin benzerini DÎA'nın *Tehâfütü'l-Felâsife* maddesini yazan Mahmut Kaya da öne sürerek Gazâlî döneminde filozof unvanıyla tanınmış herhangi birisi bulunmadığına göre bu eserde eleştiri konusu edilen kişiler İhvân-ı Safâ ve İsmâîlî gelenekle irtibatlı olan kimseler olması gerektiğinin altını çizmiştir.²⁰⁰ Yine DÎA'nın *Tehâfütü Tehâfütî'l-Felâsife* maddesinin müellifi de aynı kanaati zikretmektedir.²⁰¹ Carl Brockelmann' da (ö. 1956) Gazâlî'nin felsefeyle uğraşmasının sebebini Bâtînlere karşı mücadelesinin arka planı olarak değerlendirmektedir.²⁰² Modern dönem mütefekkirlerinin bu yorumlarını İbn Rüşd'ün “Belki de Gazâlî bu kitabı yaşadığı zaman ve mekanın şartları gereği yazmak zorunda kalmıştır.”²⁰³ ifadeleri tasdik etmektedir.

¹⁹⁸ el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 326, 327; benzer görüşü Ali Muhammed Sallâbî de savunmaktadır. Bkz., Ali Muhammed Sallâbî, *Selçuklular Bâtînî Fitnesi ve Haçlı Savaşlarına Karşı Bir İslamî Mücadele Projesinin Doğuşu*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2013, s. 437.

¹⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütî'l-Felâsife*, nşr, Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998, (neşreden ön sözü) s. 39.

²⁰⁰ Mahmut Kaya, “Tehâfütü'l-Felâsife”, *DÎA*, C. XL, s. 313.

²⁰¹ Hüseyin Sarioğlu, *Tehâfütü Tehâfütî'l-Felâsife*, C. XL, s. 316.

²⁰² Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev, Neşet Çağatay, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002, s. 143.

²⁰³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 18, 58.

Gazâlî'nin yaşadığı asrda Bâtınîler, dönemin en tehlikeli fikrî ve siyasi akımı olarak boy göstermektedirler. Bâtınîlere karşı Selçuklu devlet adamlarının siyasi ve askerî mücadelelerinin akîm kalması ve Nizâmîye Medreseleri'nin inşa amacının en temel hedefinin Bâtınîlerle fikrî mücadele olması, ayrıca Gazâlî'nin gerek filozofları gerekse Bâtınîleri tekfir etmesinin arkasındaki temel sebebin paralel olması el-Câbîrî'nin ve diğerlerinin ortaya attıkları tezinin yabana atılmayacağını göstermektedir.

Gazâlî'nin felsefe eleştirindeki nihai hedefi, filozofları itibarsızlaştırarak ileride üstleneceği İslamî ilimleri ihya projesine bir alan açmak olmuştur. *Tehâfüt*'te işaret ettiği “filozoflar hakkında iyimser olanları ve yöntemlerinin çelişkisiz olduğunu sananları uyarma” hedefi, ihya projesinin altyapısı mahiyetindedir. Bu altyapıyı oluşturmak için elindeki bütün fırsatları ve bilgi dinamiklerini kullanacağını vadeden Gazâlî, İslamî mezheplerin fikrî imkânlarını kullanmakta mezhep taassubunda olmayacağını belirterek bazen Mutezile'nin bazen Kerrâmiyye'nin bazen Vâkıfiyye'nin delillerinden yararlanacağını ifade eder.²⁰⁴ Onun filozofları tenkit etmede geniş bir perspektife oturan eleştiri dinamikleri, sadece tâbisi olduğu Ehl-i Sünnet geleneğine dayanmayıp ayrıntıda ters düştükleri diğer mezheplerin fikir argümanlarını da kullanarak filozofları mezhep farkı gözetmeksizin bütün Müslümanların düşünce dünyasından tard etmeyi amaçlamaktır.

Gazâlî, Müslüman toplumunu inançta, kullukta, ferdî ve sosyal ahlakta ve genel olarak maddî ve ruhi hayatın bütün cephelerinde ıslah etmenin çarelerini Müslümanların kendi ilim, zihniyet ve kültürlerinden oluşan tarihî mirasta görmekteydi.²⁰⁵ Bu sebeple

²⁰⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 35.

²⁰⁵ Mustafa Çağrı, *Gazzâlî*, İstanbul: DİB Yayınları 2016, s. 68.

filozofların bu mirasa hariçten getirip ilhak etmeye çalıştıkları, sırf aklın otoritesine dayanan, Yunan felsefe geleneğinin Müslümanlar içinde türeyen temsilcilerini sistemli bir eleştiri süzgecinden geçirerek İslam'ı kendi öz mecrasına kanalize etmeye çalışmıştır.

Müslümanlığın zihnî hayatını tüm yönleriyle bilen ve Sünnî İslam'ın sayısız savunmasını felsefi ve mantıksal hüneriyle gerçekleştiren Gazâlî, ilmin ve şöhretin en üstün mertebelerine ulaşp ikbâlinin zirvesinde olduğu bir dönemde içine düştüğü krizin de etkisiyle istikametini tasavvufa çevirdi.²⁰⁶ O, tasavvufla irtibatını tahsil hayatının ilk yıllarında kurmuştur. Babası kardeşiyle beraber onu sûfî bir dostuna emanet etmişti.²⁰⁷ Griffel, bu sûfinin Gazâlî'nin tasavvufî hayatında çok etkisi olan, ilk tasavvuf eğitimi kendisinden aldığı²⁰⁸ ve kendisine intisap ettiği şeyhi olan Ebû Ali el-Fârmedî²⁰⁹ (ö. 477/1084) olduğunu iddia etmektedir.²¹⁰ Gazâlî, Şeyhlerin şeyhi ve zamanın kutbu olarak bilinen Ebû Ali el-Fermedî ile gençlik yıllarında Cürcan'daki eğitimi esnasında tanışmış ve sohbetlerine iştirak etmiştir. Fârmedî'den tasavvufta şeyh mürit ilişkisiyle ilgili tavsiyeler duyduğunu²¹¹ anlatan Gazâlî, *Mizanü'l-Amel* adlı eserinde de tasavvuf

²⁰⁶ Annemaire Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev, Ergun Kocabıyık, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2018, s. 15.

²⁰⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C. VI, s. 193

²⁰⁸ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 98.

²⁰⁹ Lamiî Çelebi, *Tercüme-i Nefahâtü'l-Üns*, yy: trz, s. 404

²¹⁰ Griffel, *age*, 2012, s. 56.

²¹¹ Gazâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 223.

yoluna girmek istediğini ve bunu bir sûfî üstadına danıştığını ifade eder.²¹² Bu kişinin Fârmedî olduğu yorumu yapılmıştır.²¹³ Gazâlî'nin Fârmedî'ye intisabının kesin olduğu ve buna dayanarak genç yaşta tasavvufu ilgili olduğu iddia edilmektedir.²¹⁴ Ancak, Fârmedî vefat ettiğinde yirmi yedi yaşında olan Gazâlî'nin henüz tasavvufa yönelmediğini²¹⁵ bu dönemde onun yegâne hedefinin şöhret ve Nizamiye Medresesi'nde arzuladığı makama ulaşma sevdası olduğunu, ileriki yaşlarında bir mürşit mürit ilişkisi olmadan kendi nefis mücadelesiyle tasavvufu ilgilendiğini iddia edenler de vardır.²¹⁶

Gazâlî, otobiyografisinde kelâm, felsefe ve tâlim (Bâtınîler) ehlinin hakikati temsil etmelerinde gördüğü problemleri ortaya koyduktan sonra, prensiplerini “ilim ve amel” diye özetlediği tasavvufa yöneldiğini ifade eder. Hakikati temsil ettiklerini iddia eden diğer ekolleri incelerken yaptığı gibi, tasavvuf incelemesine de dönemin önemli tasavvuf bilginlerinin eserlerini incelemekle başlayan Gazâlî, onların sadece teorik bilgiyle yetinmediklerini, aksine bizatihi yaşamakla ve kişinin nefsindeki olumsuz halleri güzel vasıflarla değiştirmekle hakikate ulaştıklarını keşfeder.²¹⁷

²¹² Gazâlî, *Mîzânü'l-Amel*, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1964, s. 222.

²¹³ Süleyman Uludağ, “Gazzâlî”, *Tasavvufî Görüşleri*, *DİA*, C. XIII, s. 516; *İA*'sinde ise bu kişinin Fârmedî'nin bir müridi olduğunu iddia edilmiştir. Bkz., Kasım Kurfalı, “Gazzâlî”, *İA*. C. IV, s. 755.

²¹⁴ Kurfalı, *Gazzâlî*, C. IV, s.755.

²¹⁵ Tahsin Yazıcı, “Ebû Ali el-Fârmedî”, *DİA*, C. X. s. 90.

²¹⁶ Ali Muhammed Sallâbî, *el-İmamü'l-Gazâlî*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2017, s. 59.

²¹⁷ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 594, 595.

Gazâlî'nin tasavvufla ilgisi hakikatin teorik bilgisi ile alakalı değildir. Onun çabası tamamen uhrevî kurtuluşun pratiklerini aramaktır. Bu pratiklerin ise sûfîlerin hayat tecrübelerinde saklı olduğunu keşfetmiştir. “Dinî ve akli ilimleri araştırarak yerine getirdiğim bilgiler ve izlediğim metotlar sayesinde Allah’a, peygamberliğe ve ahiret gününe kesin bir iman elde etmişim.” ifadelerinden anlaşılan Gazâlî'nin derdi iman hakikatini aramak değildir. “Artık ahiret saadetine ulaşmak için takvadan ve nefsin arzularına engel olmaktan başka çare olmadığını anladım. Bütün bunları elde etmenin sırrı ise aldanma yurdu olan bu dünyadan kalbin alakasını kesmektir.”²¹⁸ Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, Gazâlî'nin bütün derdi ahiret saadetine ulaşmaktır. Kesin hakikate sadece akli bilgilerle ulaşamaz; aynı zamanda insanın ruhunu hakikatin bilgisine hazırlamak için amelî çaba göstermesi gerekmektedir.²¹⁹

Ahirette kurtuluşun reçetesini keşfettikten sonra kendi halini bir muhasebeye çeken Gazâlî, kendisinin bu reçeteyle tamamen zıt bir hayat yaşadığını görür. En iyi ameli olan ders vermeyi bile bu dünyanın şöhreti için yaptığını anlar; bu halini uçurumun kenarından yuvarlanıp gitmek üzere olan birinin haline benzetir ve derhal tedbir alması gerektiğini kendi nefesine salık verir.²²⁰

İslam’da inanç ilkesi olarak belirlenen şeyin “doğruluğuna inanılan” değil doğru “olduğu için inanılan” olması gerekmektedir. İnanmanın ahlakı, iman edilen şeyin askıda bırakılmadan bilgi zemininde inşa edilmesi (epistemolojik temel), hissedilerek varlığımızın ve davranışlarımızın bir parçası haline getirilmesi (psikolojik ve ahlaki

²¹⁸ Gazâlî, *age*, s. 595.

²¹⁹ Çağrııcı, *Gazzâlî*, s. 73.

²²⁰ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 595.

temel) gerekmektedir. Başka bir deyişle inancın bilgiyle donatılması, inancın zorunlu ama yeter şartı değildir. Bu bilginin amale/eyleme dönüşmesi gerekmektedir. Böylece iman, bilgi ve amel/eylem (ahlak) arasında zorunlu bir bağ ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla amel/eylem (ahlak) ile sonuçlanmayan bir inanç eksik kalır.²²¹ Gazâlî'nin bütün çabası imanın bilgisi ve o bilginin pratik hayattaki inşası olan amelin (ahlak) gerek şahsında gerekse İslam toplumunda aktif hale gelmesidir. Ona göre Müslümanın şahsiyetinde amelin hakiki cephesini keşfedeceği müessese tasavvuftur.

Gazâlî, yaşadığı bu nefis muhasebesinin bir krize sebebiyet verdiğini ve sonunda çareyi Bağdat'ı ve oradaki dünyevi olan her şeyle alakasını terk etmekte bulur. Şam, Kudüs, Mekke ve Medine'de on yılı bulan bir riyâzet hayatı yaşayan Gazâlî, bu halvet hayatında tasavvuftan öğrendiği teorik bilgileri tatbik ederek uzlet, halvet, riyâzet, mücâhede, nefis tezkiyesi, ahlakın güzelleştirilmesi ve Allah'ı zikirle kalbin tasfiyesi ile meşgul olur.²²² Bu on yıllık sûfiyâne uzlet hayatında birçok hakikatin kendisine keşfolduğunu ifade eden Gazâlî, bu hakikatleri teker teker anlatmamakla beraber “Kesin olarak anladım ki Allah'a giden yolda yürüyenler sûfilerdir. En doğru yol onların yoludur... Akıl sahiplerinin aklı, hikmet ehlinin hikmeti ve şeriatın sırrına vakıf olan âlimlerin ilmî bir araya gelse yine de bunların ahvalini değiştirmeye güç yetiremezler.”²²³ ifadeleriyle iman hakikatini sûfilerin hayat tecrübelerinin neticesi olarak göstermeye çalışır. Hakikati sûfilerin tekeline vermesinin sebebini ise “Çünkü sûfilerin gerek zahirî gerek bâtinî tavırları nübüvvet kandilinin nurundan alınmıştır. Yeryüzünde

²²¹ Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, Ankara: OTTO, 2017, s. 116-117.

²²² Gazâlî, *age*, trz, (a), s. 596.

²²³ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 597.

peygamberliğin nurunun ötesinde kendisiyle aydınlanacak başka bir ışık yoktur.”²²⁴ ifadeleri ile temellendirmeye çalışan Gazâlî, aklın karşısına mutlak otorite olarak nübüvvet nurunu yerleştirir. Çünkü Gazâlî’nin nazarında vahiyden kaynaklanan gaybî bilgi kesbî bilgiden daha kuvvetlidir. Vahiy almaya ise sadece peygamberler yetkilidirler.²²⁵ Sûfiler de peygamberin bu vahiy kaynaklı bilgisinden beslendikleri için akli istidlal, sûfilerin hakikat değerinin diğer gruplardan üstün olmasını iltizam etmektedir. Netice olarak Gazâlî, hakikate ve kurtuluşa götüren yolun yaşayışta peygamberi taklit etmekle başlayıp imanda tahkik ile mükemmele ulaşacağını belirler.²²⁶

Gazâlî’nin tasavvufî hayatı ile dini ihya projesi arasında müspet bir paralellik bulunmaktadır. Onun dini ihya projesi, *İhyâu Ulûmi’-d-Din*’de vücut bulmuştur. Bu eserinin muhtevası, genellikle dinin pratik yaşamdaki muamelelerinin bütün prosedürlerinin nasıl şekilleneceğini ortaya koymaktadır. Daha önceki felsefî eserlerinde çağının ilmî zihniyetiyle ilgilenen Gazâlî, *İhyâ*’da ise Müslümanların yükümlü oldukları amelî pratiklerini eleştiri süzgecinden geçirerek, dinî yozlaşmanın sebeplerini ve hal çarelerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Gazâlî, en sonunda kendisinde karar kıldığı ve iman hakikatinin uhrevî sermayesinin ortaya çıkması için başvurduğu tasavvufu da temsilcileri açısından eleştirmekten vazgeçmemiştir. Nübüvvet konusunda meydana gelen itikâdî boşluğun

²²⁴ Gazâlî, *age*, trz, (a), s. 597.

²²⁵ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, *Mecmû‘atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, trz, (e), s. 249.

²²⁶ Çağrı, *Gazzâlî*, s. 73.

müsebbiplerini sıralarken tasavvuf yoluna girenleri de listeye almıştır.²²⁷ Ayrıca yanlışlığa düşen ve aldanan insanları belirli birtakım gruplara ayırarak özelliklerini belirtirken de sûfiler grubunu da aldanan ve aldatan sınıflar içinde sayar. Onun aldanmış olarak gördüğü sûfi grup, tasavvufun özünü anlayamamış, birtakım zahirî görünüşlerle hakiki sûfileri taklit etmeye çalışan sahte mutasavvıflardır.²²⁸

Gazâlî'nin tasavvufa katkısı konusunda birçok araştırmacının ittifak ettiği husus, onun aşırılığa kaçmayan makul tasavvuf anlayışı, dinî ilimlere bir canlılık getirmiş ve asli mecrasından sapmaya başlayan İslamî yaşam, tasavvuf zemininde tekrar bir ihya hareketine dönüşmüştür. Onun bu tasavvuf merkezli ihya çabası tasavvuf ile Sünnîlik arasında uzlaşmayı başarmıştır.

Gazâlî'nin tasavvufî eserleri ve şahsiyetinin ortaya koyduğu sûfilere özgü ruhanilikle Sünnî İslam'ın uzlaşması İslam dünyasında tekrar bir dirilişin muharrik gücü olmuştur. Müslüman olmayan birçok coğrafyanın Müslümanlaşmasının yanında, özellikle Müslüman dünyasında yıkıcı etkiler meydana getiren Bâtînlilik etkisini kaybetmiş; hatta Şia taraftarları bile sayıca hissedilir derecede azalmıştır.²²⁹ Diğer taraftan, sûfilerin züht hayatı olarak başlayan tasavvufun felsefe çığına dönüşmesi, bir ahlak yolu olmasıyla beraber felsefi anlayışla uzlaşarak yeni bir perspektif kazanması

²²⁷ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 602.

²²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, C. III, s. 513-518; a. mlf, *el-Keşf ve't-Tebyîn*, *Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, trz, (f), s. 475-478.

²²⁹ Fazlur Rahman, *İslam*, Çevirenler, Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 52.

da Gazâlî sayesinde gerçekleşmiştir.²³⁰ Gazâlî'den sonra güçlenen tarikatların, Gazâlî'nin amansız bir şekilde mücadele ettiği güçlü İsmâilî-Bâtınî etkiye karşı, Sünnî İslam'ın içselleştirilmiş modeli olarak sahneye çıkması Gazâlî'nin tasavvufa olan somut katkılarından biridir. İslam'ın gerçek yapısını tehdit eden bâtınî yorumun saf dışı edilmesiyle, Sünnî Müslümanlığın irfanî boyutu olan tasavvuf güç kazanmıştır.²³¹ Gazâlî; felsefe, kelâm, hukuk ve tasavvuf pratiklerindeki gündemi yakalayarak, vahyedilmiş hakikati, hukukun yerine getirilmesini ve içsel dinî tecrübe olan tasavvufu birleştirmiştir. Onun başarısı tasavvuf ve hukuku Müslüman uygarlığında belirleyici bir unsur olacak şekilde birleştirmesidir.²³²

Gazâlî, klasik Müslüman medeniyetinin teorik ve pratik alanlarına nüfuz ederek bu medeniyetin aslî unsurlarının üzerinde yeniden inşasına katkı sunan bir düşünürdür. Onun felsefe/akıl eleştirisi İslam düşüncesinin bütün alanlarında geçerli olmak üzere farklı bir akılcılığın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kelâm eleştirisiyle eski kelâmî yöntem terk edilerek felsefi kelam sistemine geçilmiştir. Kendisinden önce amelî/pratik yönü ağır olan tasavvufu ise nazarileştirerek felsefi irfana kapı aralamıştır. Gazâlî'den önce dışlanan mantık, Gazâlî ile birlikte İslam düşüncesinde akli ve nakli bütün ilimlerin mihenk taşı olarak öğrenilmeye başlanmıştır.²³³ Gazâlî, İslam medeniyetinin bu gelişim

²³⁰ Hilmî Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2004, s. 214.

²³¹ Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, s. 311.

²³² Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, C. I, s. 282.

²³³ Abdülhüseyin Zerrinkub, *İslam Medeniyeti Mucizesi*, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009, s. 19-20.

ve değişimine katkı yaparken adeta pergelin bir ucunu İslam'ın temel kaynağı Kur'an nassında sabit tutarak diğer ucuyla Müslüman kültürünün etrafında oluşan medeniyetlerle aktif bir irtibat kurmuştur. Bu çevre medeniyetleri topyekûn reddetmekten ziyade İslam itikat sistemiyle uyuşmayan cephelerini imha ederek bu medeniyeti İslamîleştirmeye çalışmıştır.

Sonuç olarak asrının Müslüman müceddidi olarak görülen Gazâlî gerek yaşadığı döneme gerek sonraki dönemlere damga vuran bir şahsiyet olmuştur. O, yalnızca çağının kültürünü yansıtan bir ayna değil aynı zamanda kendi dönemine kadarki Müslüman düşüncesinin tanıdığı, gelişme ve olgunlaşma aşamasını tamamlamış, çeşitli fikrî ve ideolojik akımların kendisinde buluştuğu bir şahsiyettir.²³⁴ Müslümanların içeriden ve dışarıdan karşılaştıkları siyasî, askerî, kültürel ve dinî etkiler, dinî hayatın yozlaşmasına, onların istikametlerinin bozulmasına sebebiyet vermiştir. İslamî ilimler ve İslam ahlakında görülen erozyonun kültürel sebepleri, dinî ilimleri akademik bir uğraş gibi görüp tatbik sahasından tecrit eden felsefî anlayış ve şeriatın herkesi bağlayan zahirî tarafını ihmal etmeye çalışan bâtinî akımlar Gazâlî'nin mücadelesinin ana eksenini olmuştur. Bu mücadelesini bir imha/iptal ve ihya/inşa hareketine dönüştüren Gazâlî, dönemin siyasi gücünün kendisine yüklediği Bâtınîlikle mücadelesinde hedefine ulaşmış, onların fikirlerini bir tehlike olmaktan çıkarmıştır. Ayrıca Gazâlî, yaşadığı çağın siyasî, kültürel ve sosyolojik sorunlarına müdahil, son derece güçlü bir sosyal sorumluluğu da yerine getirmiştir. Bu özelliğini telif ettiği eserlerine de yansıtan Gazâlî, *el-Münkızü mine'd-Dalâl*'daki hakikat araştırmasında, felsefeci ve Bâtınîlerle olan

²³⁴ Muhammed Âbid el-Câbîri, *et-Türâs ve'l-Hadâse Dirâsât ve Münâkaşât*, Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1991, s. 161.

entelektüel mücadelesiyle, *İhyâ*'daki çok yönlü sosyal, iktisadi, politik ve dinî eleştirileriyle, *Nasîhâtü'l-Mülûk*'teki devlet yöneticilerine rehberlikleriyle dillendirmeye çalışmıştır. Onun bütün bu mücadelesinin hedefindeki kişi ve fikirler çağının aktif fenomenleridir.²³⁵ Onun 11. yüzyılda ateşli ve yaygın çalışmaları, Müslüman düşüncesinin her sahasında tesirini göstermiştir. O, kuvvetli bir felsefe münekkidi olduğu kadar, sistematik bir kelimacı, müçtehit bir fakih, gayede tasavvufa ulaşan sübjektivist bir İslam mütefekkiridir.²³⁶ Onun mücadelesi çağının sorunlarına bir çözüm önerisi olduğu kadar istikbalde İslam medeniyetinin birçok alanda karşılaşacağı buhranların çözümünde de izlenecek önemli bir metodoloji projesidir.

²³⁵ Sabri Orman, “Gazâlî’yi Anlamak: Bazı Metodolojik Mülâhazalar”, 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011, s. 64.

²³⁶ Hilmî Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi II İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s. 324.

BÖLÜM: I

A- GAZÂLÎ VE BÂTİNÎLER

Müslüman dünyasının altın çağını yaşadığı 2/8. asır ile 6/12. asır, Müslüman düşüncesinin de kemale erdiği bir dönemi temsil etmektedir. Bu dönemin baş döndürücü fikrî ve siyasi atmosferinde Şîî ve Sünnî düşünce kıyasıya Müslüman toplumuna hâkimiyet kurma mücadelesi vermişlerdir. Fikren Müslümanlarla birlikte yaşayan eski gnostik kültürlerin bakış açısı ile İslam'ı yorumlamak, siyaseten imametin Hz. Ali soyundan gelen masum bir şahsiyetin tekelinde olması gerektiği anlayışını benimseyen Şîî-İsmâîlîler, siyasi otorite karşısında devrimci bir anlayışı benimseyerek dönemin Sünnî siyaset ve İslam anlayışıyla sistemli bir mücadele vermişlerdir.

Cafer es-Sadık'ın (ö.148/765) ölümünden sonra 148/765 tarihinde ortaya çıkan İsmâîlîler gerek fikirleriyle gerek siyasi tutumlarıyla İslam dünyasını daima meşgul etmiştir. Dönemin siyasi aktörleri olan Selçuklu devleti ve Abbâsî halifeliğine karşı giriştikleri mücadelede zaman zaman muvaffak olmuşlar; Sünnî Abbâsî halifeliğine karşı İsmâîlî doktrini devlet siyaseti olarak benimseyen Fatımî devletini kurmayı başarmışlardır. Diğer taraftan teşkilatlı dâî/propagandistler aracılığı ile İslam coğrafyasının bütün topraklarında fikirlerini yaymak ve taraftar kazanmak için amansız bir mücadele vermişlerdir.

Sünnî İslam devleti, İsmâîlîlerle siyasi, askerî ve kültürel alanda mücadeleyi bir devlet siyaseti haline getirerek, Müslüman âleminin bir kangreni olarak gördükleri bu oluşuma asla hayat hakkı vermemişlerdir. Fikirlerini saçma, İslam dışı ve küfre sebep olarak telakki etmiş, onların siyasi mücadelelerini de meşru devlete karşı bir ihtilal

hareketi olarak değerlendirerek kanlarını helal görmek suretiyle adeta bir terör örgütü muamelesine tabi tutmuştur. Siyasi egemenliği elinde bulunduran Sünnî İslam toplumu, İsmâîlîlerle siyasî, askerî ve fikrî mücadele vermiştir. Siyasi ve askerî mücadele Selçuklu Devleti'nin devlet adamları ve askerleri tarafından yürütülürken fikrî mücadele ise Nizamiye Medreseleri'nde yetişen âlimler başta olmak üzere, Sünnî düşüncenin taraftarı olan ulemâ eliyle yürütülmüştür. İsmâîlî dâîler tarafından Sünnî toplum arasına sokulmaya çalışılan Şîî-İsmâîlî düşüncenin önüne geçmek için bireysel olarak çaba gösteren âlimlerin yanında, kurumsal olarak da Selçuklu devletinin kurduğu Nizamiye Medreseleri eliyle bu propagandanın önü kesilmeye çalışılmıştır. Sünnî-Şîî çatışmasının zirvede olduğu bir dönem olan 11. asrın genel karakteri, siyasete ve kültüre dinin hâkim olması olarak görülür.²³⁷ Bu sebeple gerek Selçuklular gerek Fatımîler, siyasi mücadelelerini daima fikrî mücadele ile paralel bir şekilde yürütmüşler; her iki devlet de fikrî mücadeleyi kurumsallaştıran müesseseler inşa etmişlerdir.²³⁸

Bâtınî-İsmâîlîlerle mücadelenin fikrî boyutunun en önemli aktörü kuşkusuz Gazâlî'dir. Onun imha etmeye çalıştığı ilmi zihniyet aklı hakikatın tek rehberi olarak

²³⁷ İ. A. Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972, s. 73.

²³⁸ Sünnî inancın müdafisi olan Selçuklu devlet adamlarının Nizamiye medreseleri marifetiyle eğitimi devletleştirme anlayışları dönemim dinî ve siyasi ayrılıklarının bir neticesi olarak değerlendirilmiştir. Bkz., Rabiye Çetin, "Kelam Öğretiminin Tarihsel Seyri -Nizamiye Medreselerinden 1949'a" *Kelam: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri Kelam-Mantık ve Fıkıh Usûlü Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi, 2008, s.116.

gören filozoflar/felsefe ve dini bâtinî tevillerle yozlaştıran İsmâîlîler/Bâtînîlerdir. Hatta filozofları hedef almasının temel nedeninin de filozofların Bâtînîlere fıkren destek olmaları olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle felsefeye hücumunun arkasında yatan temel sebebin filozofların bazı itikat konularında Bâtînîlere argüman temin etmek suretiyle onları etkilemeleri ve onları da yoldan çıkarmaları olduğu²³⁹ ayrıca filozofların Bâtînîlere Sünnî düşüncenin aleyhinde kullanabilecekleri birtakım teoriler sunmalarıdır.²⁴⁰ *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi telif ederken bütün İslam fırkalarını filozoflarla mücadelede tek çatı altında toplama yönündeki çabasında Şia'yı hiç dile getirmemesi ve filozoflara karşı seferber etmeyişi, onları filozoflarla aynı konumda yani düşman konumuna yerleştirme hedefine matuftur. Bu sebeple el-Câbirî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin *Fedâihu'l-Bâtiniyye* için yazılıp yazılmadığını sorgulamıştır.²⁴¹ Onun 11. yüzyılda açmaya çalıştığı çığır, İslamî ilimlerin içine iyice nüfuz eden felsefenin etkisini belirli bir alana hapsetmek ve İsmâîlî propagandaya karşı Sünnî-Eşârîliği fıkren kuvvetlendirmektir.²⁴² Hatta Watt, Jabre'den şu yorumu aktarmaktadır: “Gazâlî'nin Nizamiye Medresesi'ne girip Bâtînîlere karşı eser yazmaya başladıktan sonraki bütün hedefi, Bâtînîlerin “yanılmaz imam” doktrinini yıkıp yerine Allah ile insan arasında yegâne vasıta olan peygamber inancını yerleştirmektir.”

²³⁹ Bkz., Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 129, 130, 164.

²⁴⁰ Fehrullah Terkan, “Üç Mesele-2 Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi”, *Gazzâlî Konuşmaları*, haz, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 89.

²⁴¹ el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 326.

²⁴² Watt, *Müslüman Aydın*, s. 69.

Bâtînî-irfanî öğretinin Sünnî tasavvufu etkilemesinin önüne geçmek için Ehl-i Sünnetin müdafileri Sünnî akîdeyle tezat teşkil etmeyecek bir tasavvuf yorumu geliştirmeye çabaladılar. Ebû Nasr es-Serrâc, (ö. 378/988) Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö.4012/1021) ve talebesi Kuşeyrî gibi tasavvuf âlimleri Şeriatla tasavvufu telif etme yolunda eserler kaleme almışlar, bâtinî öğretinin şeriatın zâhirini hiçe sayma yönündeki yaklaşımlarına şiddetle karşı çıkmışlardır. Gazâlî, Sünnî tasavvuf anlayışının önceki âlimlerde olduğu gibi benzer bir versiyonunu –şeriatın zâhiriyle uyumlu- inşa etmek için çaba harcamıştır. Bu çabasının odak noktasında da Şîî-Bâtînî irfânının karşısına Sünnî irfânı egemen kılma gayesi yatmaktadır. Netice olarak Gazâlî'nin felsefe, tasavvuf gibi döneminin önemli fikrî akımlarıyla ilgilenmesi ve her iki ekolün gerek mümessillerini gerek paradigmalarını ciddi bir fikir süzgecinden geçirerek tenkide tabi tutmasının altında yatan asıl sâik, bu akımların ya felsefe gibi Bâtînîliğe fikrî destek vermesi ya da Bâtînîlik tarafından kirletilerek Sünnî akîdeyle uyuşmayan taraflarını ortaya çıkarmaktır.

Gazâlî'nin Bâtînîlerle ilişkisinin siyasi tarafının da göz ardı edilmemesi gerekir. Bâtînîler'in "masum imam" teorilerine karşı Abbâsî halifesinin meşruiyetini sağlama arzusu²⁴³ Gazâlî'nin Bâtînîlerle mücadelesinin siyasi ayağını oluşturmaktadır. Onun Bâtînîlere karşı eser yazmakla bizzat halife tarafından görevlendirildiği bilinen bir gerçektir. Zaten *Fedâihu 'l-Bâtiniyye*'nin diğer bir adının *el-Mustazhirî* olması dönemin meşru halifesi olarak Abbâsî halifesini tanıdığının işaretidir. Hatta Bâtînîler'e karşı

²⁴³ Erwin I. J. Rosenthal, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev, Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 57.

yazdığı diğer eserleri ve felsefe karşıtı eserlerinin de halifenin emriyle yazılmış olabileceği yorumları da yapılmıştır.²⁴⁴

Gazâlî'nin Bâtınîlerden etkilendiği, bazı eserlerinin bâtinî te'villerle dolu olduğu yönünde eleştiriler de onun Bâtınîlerle ilişkisinin diğer bir veçhesini oluşturmaktadır. İbn Teymiyye, Gazâlî'nin, Kur'an ayetlerinin bazılarının yorumunda "hakikatlerin sırrı" diye işaret ettiği sözlerinin sadece ibaresi ve terkibi değiştirilmiş Sabîî felsefecilerin sözlerinin aynısının olduğunu iddia etmiştir.²⁴⁵ İbn Teymiyye, Gazâlî'nin lüzumundan fazla te'vile meylettiği eserlerinden *Cevâhiru'l-Kur'an*, *Mişkatü'l-Envâr* gibi eserlerindeki ayet ve hadislerdeki te'villerinin İbn Sînâ'nın felsefesi ve Bâtınî-İsmâîlîlerin eserleri olarak gördüğü *Resâil-ü İhvân-ı Safâ*'nın fikirleriyle örtüştüğünü belirterek, Gazâlî'nin bâtinîliğe meylettiğini delillendirmeye çalışmıştır.²⁴⁶ Benzer fikirleri İbnü'l-Cevzî de dile getirmektedir.²⁴⁷ Yine klasik kaynaklarda Gazâlî'nin *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'nden çok etkilendiği, daima onlarla ilgilendiği hatta bu risalelere düşkün olduğu söylenmiştir.²⁴⁸

Ülken, Gazâlî'nin din işlerini sadece akılla halletmenin mümkün olmadığını, akıl üstünde bir keşif, zevk ve sezgi kuvvesinin bulunduğunu, bunun da hususi bazı insanlara

²⁴⁴ el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 327.

²⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. IV, s. 63.

²⁴⁶ İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-Mürtâd fi'r-Redd ale'l-Mütefelsife ve'l-Karâmita ve'l-Bâtiniyye*, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001, s. 199, 216; Gazâlî'nin *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'nden etkilendiğine dair bkz, Durant, *İslâm Medeniyeti*, s. 122.

²⁴⁷ Bkz., İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001, s. 149.

²⁴⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, C. XIX, s. 328, 341.

mahsus Allah vergisi bir keyfiyyet olduğunu söylemesinden ve bu keyfiyyete sahip insanların öğretmesi olmadan bazı hakikatlerin sırrına vakıf olunamayacağını iddia etmesinden dolayı Tâlimiye (Bâtînîye) doktrinine yaklaştığını iddia etmiştir. Ülken, Gazâlî'nin gençliğinde bir İsmâîlî'den ders almasını bu iddiasına dayanak olarak görmektedir.²⁴⁹ İsmail Agah Çubukçu da Gâzâlî'nin özellikle nasların bâtınî te'vili hususuna Bâtınîlerden etkilendiğini belirtir.²⁵⁰

Gazâlî'nin bâtınî fikirlerden etkilendiği, ancak emrinde çalıştığı Sünnî devletin Bâtınî karşıtı politikaları sebebiyle bunu net bir şekilde ortaya koyamadığı yorumları da yapılmıştır. El-Câbirî, bu yorumu Gazâlî'nin h. 488 yılında içine düştüğü krizle ilişkilendirerek “Anlaşılan o ki Gazâlî, Bâtınîlerin ve filozofların görüşlerini etüt edip bunlara karşı cevaplar hazırlarken böyle bir bunalıma düşmüştür. Acaba düştüğü kriz, inandığı ve bazı yönlerini doğru bulduğu görüşlerin iptali için çalışmak zorunda bırakılmasından mı kaynaklanıyordu?” şeklinde bir istifhamla, Gazâlî'nin gerek içine düştüğü krizi gerekse Bağdat'ı terk etmesini Bâtınîlere bağlamıştır. Onun krizinin sebebini temelde devlete bağlı kalmakla bağımsızlığına kavuşmak arasında bir tercih olarak değerlendiren Câbirî,²⁵¹ bazı araştırmacıların Gazâlî'nin Bağdat'tan çıkışını hayatını tehlikede görmesine bağladıklarını belirtmiştir. Çünkü Bâtınîlikle ilgili yazdığı

²⁴⁹ Ülken, *İslâm Düşüncesi II*, s. 336, 337. Ülken'in Gazâlî'nin bir İsmâîlî'den ders aldığını iddia ettiği kişinin İsmâîlîlikle ilgisinin olmaması gerektiği kanaatimizi yukarıda izah ettik. Bkz., s. 32.

²⁵⁰ İ. A. Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphelilik*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964, s. 97; a. mlf, *Gazzâlî ve Bâtınîlik*, Ankara Resimli Posta Matbaası, 1964, s. 56-61.

²⁵¹ el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 327.

eserleri, Halifenin rızasına mazhar olmamıştır. Zira bu eserler Bâtınîlere saldırmaktan çok onları destekleme havası içindedirler.²⁵²

Bazı araştırmacılar Gazâlî'nin halife veya Selçuklu devletinden korktuğundan değil, aksine Bâtınîlerden korktuğundan ve onlar tarafından katledilme endişesiyle Bağdat'ı terk ettiğini söylemişlerdir.²⁵³ Gazâlî'nin hamisi olan vezir Nizamülmülk'ün Bâtınîler tarafından katledilmesi onun üzerinde derin bir tesir bıraktığı gibi kendi canından da endişe etmeye başlamıştır.²⁵⁴ Watt ise Gazâlî'nin Bâtınîlere kesinlikle düşman olduğunu söyleyerek onlardan etkilenmesini veya onlar tarafından öldürülme korkusu taşıdığını reddetmektedir.²⁵⁵ Abdülhüseyin Zerrinkub (ö.1999) da Gazâlî'nin Bağdat'tan sonra gittiği muhitlerin (Şam, Kudüs) Bâtınî tehlikesinden güvende olmadığını ve daha sonra da Bâtınîlerle mücadelesine devam ettiğini vurgulayarak Bâtınîlerden korktuğu iddialarını kabul etmez.²⁵⁶ Griffel de Gazâlî'nin Bağdat'ı terk

²⁵² Ahmed eş-Şerbâsî, *el-Gazzâlî ve't-Tasavvufi'l-İslamî*, Kahire: Dâru'l-Hilâl, trz, s. 42'den aktaran el-Câbirî, *age*, 2001, s. 327.

²⁵³ Watt, *Müslüman Aydın*, s.129.

²⁵⁴ Ömer Ferruh, *Târihu'l-Fikri'l-Arabi*, Beyrut: Dâru'l-İlmî li'l-Melâyîn, 1983, s. 486.

²⁵⁵ Watt, *age*, 2003, s. 83, 84, 157. Mehmed Ali Aynî de aynı fikrî savunmaktadır. Bkz., Mehmed Ali Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 43.

²⁵⁶ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 226.

sebebi ile alakalı yapılan spekülasyonları metinsel dayanağı olmadığı için eleştirmiştir.²⁵⁷

1. Gazâlî'den Önce Bâtınîler Hakkında Yazılan Eleştirel Eserler

Müslüman âleminin 4/10. asrı siyasi ve fikrî hareketliliğin doruk noktasına ulaştığı bir asır olarak değerlendirilebilir. Bu asır, siyasi olarak da fikrî olarak da Sünnî ve Şîî çatışmasının her alanda kendinî gösterdiği bir dönemdir. Bu dönemde Şîî ideoloji Sünnî İslam karşısında önemli bir ivme kazanmıştır. Siyaseten Fâtımî devletini kurarak İslam dünyasının önemli bir coğrafyasına hâkim olmakla kalmamışlar, Sünnî İslam'ın egemen olduğu topraklarda da dâîler aracılığıyla taraftarlar toplamayı başarmışlardır. Bu asırda her ne kadar Sünnî siyasetin İslam dünyasında tekelliliği giderek zayıflamış, Şîî-İsmâîlî düşünce iyiden iyiye siyasi, fikrî ve ictimâî bir sorun haline gelmiştir. Massingnon'un da ifade ettiği gibi 10. asır adeta bir İsmâîlî asrı olmaya başlamıştır.²⁵⁸ İsmâîlîlikten ziyade genel olarak Şîîlik 10. ve 11. asrın Müslüman dünyasında özellikle fikrî açıdan önemli bir aktör durumundadır. Fâtımîlerin ve Karmatîlerin gerek İsmâîlî davet için çaba harcayan yüksek eğitimli davetçileri gerekse telif ettikleri İsmâîlî-Bâtınî

²⁵⁷ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 81, 82. Bağdat'ı terkiyle alakalı daha detaylı yorumlar için Bkz., Watt, *age.* 2003, s. 129-132; Abdurrahman Acar, “İmam Gazâlî'nin Bağdat'ı Terk Etmesinde Siyasi Faktörlerin Rolüne Dair Bazı Düşünceler”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, C. XIII, S. 3-4, 2000, s. 495-504.

²⁵⁸ Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankitî, *Haçlı Savaşları Etkisi Altında Sünnî-Şîî İlişkileri*, çev, İdris Çakmak, İstanbul: Mana Yayınları, 2016, s. 88.

külliyat, Sünnî devlet ve fikir adamlarının dikkatinden kaçmamıştır. Sünnî İslam'ın müdafileri, Sünnî düşünceye itikâdî sahada bayrak açan İsmâilî-Bâtınîlere karşı fikrî sahada bir telif hareketi başlatmışlardır. Genelde Sünnî ideolojiyi muhalif akımlara karşı koruma amacı güden bu eserler, dönemin Sünnî literatüründe önemli bir yer işgal etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bâtınîlere karşı reddiyeler onların Müslüman âleminde belirgin bir fırka olarak varlıklarını hissettirmeye başladıkları, siyasi ve fikrî alanda etkilerinin artmaya başladığı 3/9. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Bu tarihten önceki zaman onların gizli davet dönemleri olarak bilinmektedir, ki muhalif kaynaklarda onlar hakkında bu dönemle ilgili bir bilgiye neredeyse rastlanılmaz.²⁵⁹ Genelde bütün Müslüman fırkalar tarafından eleştirilen Bâtınîler'e karşı yazılan reddiye literatürü önemli bir yekûna ulaşmıştır.²⁶⁰

²⁵⁹ Muzaffer Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 70.

²⁶⁰ Bu literatürün bazıları için Bkz., Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Kahire: Dâru's-Sâvî, trz, s. 342-343; İbrahim el- Beyhî, *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr li Ebî Bekr el-Bâkallânî Dirase ve Tahkik*, Suudi Arabistan: Câmi'atü Ümmü'l-Kura, 2016, s. 185-207; Gazâli, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr, Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, trz, s. 1-6; Avni İlhan, "Bâtınîyye", *DİA*, C. V, s. 194; Avcu, *Erken Dönem İsmâilîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine*, s. 2-10; a. mlf, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâililik*, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018, s. 18-25; a. mlf, *Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları*", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, C. X, S.3, s. 239. Abdullah Ekinci,

Bâtınîlerin ortaya çıktıkları 148/765 tarihinden yaklaşık bir asır sonra muhalifleri olan diğer İslamî grupların müdafileri tarafından haklarında reddiyeler yazılmış; dinî durumları ile alakalı fetvalar verilmiştir. Onlara muhalefet eden âlimler tek bir fırkanın mensubu değildir. Sünnîler başta olmak üzere dönemin diğer önemli Şîî fırka mensubu İsnâaşerîler,²⁶¹ (on iki imamcılar) Zeydîler²⁶² ve Mutezile'ye²⁶³ mensup mütefekkirler

Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatîler, Ankara: Odak Yayınevi, 2005, s. 13-17.

²⁶¹ İmâmiyye Şîîler'i, Câfer es-Sadık'ın manevi kimliği üzerinden üretilen fikirleri gulât fikirler olarak görmüşler ve bu fikir sahiplerine karşı reddiyeler yazmışlardır. Bu gulât fikir sahipleri de genelde İsmâîlîlerdir. Bkz., Niyazi Kahveci, "Şîa ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", *Dinî Araştırmalar*, C. 8, S. 23, s. 79, 80, 82.

²⁶² Zeydîlerden İmam Mürtezâ *er-Red Ale'l-Karâmita* isminde bir reddiye yazmıştır. Bkz., Abdüsselam b. Abbas Vecih, *A'lâmü'l-Müellifin ez-Zeydiyye*, Amman: Müessesetü iman Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1991, s. 1014; Kahveci, *agm*, s.82.

²⁶³ Mutezilî âlimlerden Bâtınî-İsmâîlîler hakkında müstakil eser yazan âlimlerden biri Ebû'l-Kasım el-Büstî'dir. (ö. 420/1029 civarı) onun telif ettiği eser, "*Keşfü Esrârî'l-Bâtiniyye ve Gavâri Mezhebihim*" ismini taşımaktadır. Bkz., Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, nşr, Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, trz, (neşredenin önsözü) s.۳; Fuat Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, C. I, s. 719. Sezgin, bu eserin bir bölümünün Stern tarafından neşredildiği bilgisini aktarır. Sezgin, *age*, C.1, s. 719; Orhan Şener Koloğlu, "Büstî, Ebû'l-Kâsım", *DİA*, C. ek I, s. 230. Daftary el-Büstî'nin fiilen Zeydi olduğunu iddia eder. Bkz., Ferhaf Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, İstanbul: Alfa

Bâtînî-İsmâîlîleri hedef almışlardır. Bazıları, Bâtînîlerin fikirlerini reddetmek için müstakil eserler telif etmişler bazıları da eserlerinin içinde onların fikirlerini tenkit eden pasajlara yer vermişlerdir.

Bâtînîlerle yapılan fikri mücadele Gazâlî'den yaklaşık iki asırdan daha fazla bir süre önce başlamıştır. Hiç kuşkusuz Bâtînîlerle mücadeleyi fikrî sahada temsil eden zirve şahsiyet Gazâlî'dir. Başlangıç tarihleri itibarı ile çok dağınık olan İsmâîliyye fırkasının²⁶⁴ bütün grupları Sünnîler tarafından neredeyse aynı kefeye konmuştur. Siyasi ve fikrî sahada en etkin İsmâîlî fırkaların başında gelen Karmatîler ve Fâtımî İsmâîlîleri, Sünnî mezhep tarihçilerine göre, bir tek hareketin, yani gerek Bâtînî nazariye gerekse ihtilalci terörizm ile gayesi, hilafet ve Sünnîliği yıkmak olan iki farklı isim altındaki

Basım Yayım, 2016, s. 204. Diğer bir Mutezilî âlim ise Ali b. Said el-İstahrî'dir. Onun biri *er-Red ale'l-Bâtînîyye* isminde olmak üzere birçok bâtînî reddiyesi kaleme aldığı aktarılmaktadır. Bkz., İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XV, s.100; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fit'-Tarih*, C. VII, s. 594; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, C. XI, s. 352; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l- Kahire*, Mısır: Dâru'l-Kütüb, trz, C. IV, s. 236. Bazı Mutezilî kelam kitaplarında Bâtînîleri eleştiren pasajlar vardır. Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, (Metin-Çeviri) Çevirenler, M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 1220, 1224.

²⁶⁴ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkâlar Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku's-Şîa*, Çevirenler, Hasan Onat v. dğr, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 196-226,

fırkaların tezahürleridir.²⁶⁵ Bu sebeple bütün İsmâîlî gruplar İslam dışı sapkın akımlar olarak değerlendirilmiştir. Toplumun sosyal, siyasal ve fikrî yapısına olan etkileri fark edildikten sonra Sünnî ulemâ başta olmak üzere diğer mutedil İslam fırkalarının hedefi haline gelmişlerdir.

Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'in imameti üzerinden şekillenen Bâtînî-İsmâîlîliğin, farklı isimler altında ortaya çıkan tezahürleri göz önüne alınmadan yapılacak bir değerlendirmeye göre, İsmâîlîlere ilk reddiye Horasan- Mâverâünnehir bölgesinde, Şîî yazar Fâris b. Hâtem b. Mâhaveyh el-Kazvînî (ö.250/864) yazmıştır.²⁶⁶ O, *Kitabü'r-Redd ale'l-İsmâîliyye* adında bir eser telif etmiştir.²⁶⁷ Hasan el-Askerî'nin taraftarlarından olduğu kaydedilen İsnâaşeriyye Şîîlerinden İbrahim b. ebî Hafz el-Kâtib²⁶⁸ ismindeki diğer bir müelifin telif ettiği *er-Redd alâ'l-Ğâliyye ve ehl-i Hattâb ve Ashâbih*²⁶⁹ adındaki eser de Hattabiyye fırkasının İsmâîlîlilerin ilk fikir önderleri ve

²⁶⁵ Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çevirenler, Ethem Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017, s. 209.

²⁶⁶ Ali Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 21.

²⁶⁷ *Mu'cemü Tabâkâtî'l-Mütekellimîn*, el-Lecnetü'l-İlmîyye fi-Müesseseti'l-İmam es-Sâdık, Kum: Mektebetü't-Tevhîd, h.1424. C. I, s. 407.

²⁶⁸ İbrahim b. ebî Hafz el-Kâtib hakkında bilgi için bkz, Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şîa*, thk, Hasan el-Emin, Beyrut: Dâru't-Taâruf li'l- Matbûât, 1983, C.II, s.115-116.

²⁶⁹ Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, thk, es-Seyyid Musa, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslamî, 1418, s. 19; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, Necef:1937, el-Matbaatü'l-Haydariyye, s. 7.

asılları olduğu yönündeki kanaat²⁷⁰ itibara alındığında ilk İsmâilî reddiyeleri arasında yer alır. Diğer bir İmamî Şîî müntesibi olan Fadl b. Şâzân (ö.260/874) da İsmâilîlere/Bâtınîlere ilk reddiye yazarlardandır.²⁷¹ Onun kaleme aldığı eserin ismi kaynaklarda *Kitabü'r-Redd ale'l-Bâtınîyye ve'l-Karâmita*²⁷² adını taşımaktadır. Kaynakların verdiği bilgilere göre farklı fırka ve kişileri hedef alarak birçok reddiye kaleme alan İbn Şâzân'ın *Kitabü'r-Redd alâ'l-Ğâliyye*²⁷³ isminde bir eseri daha bulunmaktadır. Bu dönemdeki İsmâilîlerin bir takım aşırı görüşlerinden dolayı

²⁷⁰ Hattâbiyye fırkası ile İsmâilîler arasındaki irtibat ile ilgili kanaatler için bkz, Kummi/Nevbahtî, age, s.197; Hasan Onat, Hattâbiyye, DİA, C.XVI, s. 492. Ferhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev, Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017, s. 139.

²⁷¹ Ali Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 5. Şîî müellifler tarafından telif edildiği iddia edilen bu iki eserin isimleri konusundaki çelişki için Bkz., Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâililik*, 2018, s. 22.

²⁷² et-Tûsî, *el-Fihrist*, s. 124; Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Şâzan en-Nîsâbûrî”, DİA, C. XX, s. 371. Daftary bu eserin ismini *Reddün ale'l-Karâmita* olarak verir ve bu eserin İsmâilîlere karşı yazılan ilk reddiye olduğunu kaydeder. Bkz., Ferhad Daftary, “Gazzâlî ve İsmâiliyye”, çev. Naim Öner, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2016, C. VIII, S.1, s. 536.

²⁷³ İbn Şehrâşub, *Meâlimü'l-Ulemâ fî Fihristi Kütübi's-Şîati ve Esmâi'l-Musannifîn Kadîmen ve Hadîsen*, Tahran: Matbaatü Ferdîv, 1353, s.81.

“Gâliyye” içinde zikredilmeleri²⁷⁴ sebebiyle İbn Şazân en-Nisâbûrî’nin (ö.260/874) bu eseri de muhtemelen İsmâîlîlere reddiye amaçlı yazılmıştır. Günümüze ulaşmayan bu

²⁷⁴ İsmâîlîlerin “Gâliyye” içinde sayıldıklarına dair mülâhazalar için bkz, Mustafa Öz, Gâliyye, *DİA*, C. XIII, s. 336. “Gulat” kavramı, öncelikle Şia’nın içinden çıkan bazı aşırı fikirlere sahip grupları tarif etmek ve bunların Şia’dan olmadıklarını belirtmek için Şiî İsnâaşeriyyeye/İmamiyyeye mensup bilginler tarafından kullanılmıştır. Bkz., Vedat el-Kadî “Keysâniyye’ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev, Yusuf Benli, VII (2007), S.2, s.259. Şia içerisinde hangi aşırı eğilimlerin gulât olarak değerlendirildiğine dair tespit edilen hususlar, özellikle ilk İsmâîlî çevrelerde sıklıkla muhafaza edilen görüşler olduğu görülür. Bu gulûv sebebi fikirler için bkz, Ferhad Daftary, *age*, 2016, s.60-64. Cafer es-Sâdık’ın ölümünden (ö. 148/765) sonra tarih sahnesine çıkan İsmâîlî gruplar ilk birbuçuk asır süren gizlilik dönemlerinde gulûv/aşırılık olarak değerlendirilen fikirleri sıklıkla benimsedikleri için İsnâaşere Şîîleri tarafından eleştirilerek Şiî İslam’ın dışında tutulmaya çalışılmıştır. Bu sebeple h. III. yüzyılın başından itibaren İsnâaşere/İmamiyye Şîîleri tarafınan yazılan “er-Redd alâ’l-Gâliyye” türü eserlerin büyük çoğunluğunun İsmâîlîlere karşı yazılmış olması muhtemeldir. Bu ihtimal dikkate alındığında İmamiyye Şia’sının sekizinci imamı Ali er-Rıza’dan (ö. 203/818) rivayette bulunmuş olan el-Hüseyn b. Said b. Hammad, h. III. asrın ilk yarısında hayat sürmüş bir kişidir. Onun da *er-Redd alâ’l-Gâliyye* isminde bir reddiyesi bulunmaktadır. Bkz, Şehrâşub, *Meâlimü’l-Ulemâ*, s.35. Bu da bize, İsmâîlîlere karşı yazılan reddiyeler daha erken dönemlerde başlamış olabileceğini göstermektedir.

eserler²⁷⁵ Bâtînîlerin tarih sahnesine ilk çıkışlarından yaklaşık bir asır sonraya tekabül etmektedir. Bu da Bâtînîlerin ilk ortaya çıkmalarından yaklaşık bir asır sonra İslam dünyasında etkili bir fırka olarak faaliyetlerini sürdürdüklerinin işaretidir. Her ne kadar doğrudan Bâtînîlere eleştiri hedefi gütmese de Muhammed b. Hasan el-Kummî (ö. 290/903) ve el-Hasen b. en-Nevbahtî'nin (ö.310/922) Şîî fırkaları tasnif ettikleri eser de Bâtînî-İsmâîlîleri eleştiri odaklı olduğu için Bâtînîlere karşı yazılan ilk eserlerdendir.²⁷⁶ Şîîlerin İsnâaşeriyye kolunun müdafileri İsmâîlî Şîîleri kendi mezheplerinden saymadıkları gibi zaman zaman onlara karşı şiddetli eleştirilerden de geri durmamışlardır. İsmâîlîyyenin ilk dönemlerinde onlara karşı bazı reddiyeler yazdıkları gibi, İsmâîlîlerin Selçuklu topraklarında siyasi muhalefetlerinin başaktörü Hasan Sabbah'ı da (ö. 518/1124) mülhid olarak ilan etmişlerdir. Hasan Sabbah'ın biyografisini anlatan bazı eserlerde onun bidâyette İsnâaşeriyye fırkasının müntesibi olduğu yönündeki iddiayı asla kabul etmeyen Şîî-İsnâaşeriyyeye mensup Nâsiruddîn Abdülcelîl er-Râzî el-Kazvînî, (ö. 560/1165) *Kitabü'n-Nakz* adlı eserinde Hasan Sabbah'ı eski dinlerden Sülemyye itikadına sahip, bütün mülhidlerin reisi olarak görmektedir. Hasan Sabbah'ın Sünnîler'in bulunduğu mahallede yaşamasını öne sürerek, Mücebbire olarak

²⁷⁵ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 22.

²⁷⁶ Kummî/Nevbahtî'nin eserlerinde İsmâîlîlerin fırkaları tanıtılırken bazı fırka kurucularına lanet okunması, bazı yerlerde onların Hristiyan teslis inancını benimsediklerinin iddia edilmesi, onları Şîî fırkaların içinde aşırı olarak nitelendirdiğinin belirtileridir. Bkz., Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkâlar*, s. 197, 204.

isimlendirdiği Sünnî-Eşârlere mensup olduğunu da iddialarına eklemektedir.²⁷⁷ Selahaddin-i Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) biyografisini yazan ve onun çağdaşı olan Şîî-İmamî tarihçi İbn Ebû Tay da eserlerinde gerek İsmâîlîlilere gerekse İsmâîlî Fâtımî devletine olan karşıt tutumunu gizlememiştir. O, Fâtımîler'i Şîîler'den saymak istemez ve onlar hakkında "İsmâîlîler"²⁷⁸ veya "Mısırlılar"²⁷⁹ ifadesini kullanarak aşağılamak ister. İbn Ebû Tay, Selahaddin'i defalarca öldürme teşebbüsünde bulunan zamanın Nizârî-İsmâîlîlerine derin nefretini ifade etmiştir. Nizârilere Halep'in pazarlarını yıkmak ve şehirde düzensizlik ve kargaşa çıkarmakla suçlamıştır.²⁸⁰

Şîîliğin diğer bir kolu olan Zeydiyyeye mensup Muhammed b. Yahya el-Murtaza'nın (ö. 310/921) Karâmitaya ret sadedinde yazdığı eser de Bâtınîlere karşı yazılmış bir eser olarak mütalaa edilebilir.²⁸¹ Bu eser de günümüze ulaşmamıştır.²⁸² Zeydî düşünürlerden İmam Müeyyed-Billah ebu'l-Hüseyin el-Hârûnî de (ö.

²⁷⁷ Resûl Caferiyân, *eş-Şî'atü fî İran Dirâsetün Târihiyyetün*, Arapçaya çev, Ali Haşim el-Esedî, Meşhed: Mecme'ul-Buhûsi'l-İslamiyye, h. 1420, s. 356; Âdem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 263.

²⁷⁸ Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitabü'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk, İbrahim ez-Zeybek, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C. II, s.184.

²⁷⁹ el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, C. II, s. 198.

²⁸⁰ el-Makdisî, *age*, C. III, s. 54.

²⁸¹ Abbas Vecih, *A'lâmü'l-Müellifîn*, s. 1014.

²⁸² Avcu, *Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri*, s, 239.

411/1021)²⁸³ İsmâîlîler'e karşı reddiye yazan ve öğretilerini çürüten fetvalar vermiştir.²⁸⁴ Hamidüddî el-Kirmânî, (ö. 411/1020'den sonra) Müeyyed-Billah el-Hârûnî'nin iddialarına karşı cevaplar verdiği bir risale kaleme almıştır.²⁸⁵ Daftary, Zeydîlerin Şîî İslam'ın İsmâîlî biçimine ve onların bâtınî, irfânî bilgi savunmasına Sünnî mutasavvıflara olduğundan çok daha fazla karşı olduklarını ifade ederek, gerek Hazarlı gerek Yemenli Zeydî imamların İsmâîlîlere karşı polemikçi risaleler yazdıklarını belirtir. Zeydîlerin Suriye'deki Nizârî İsmâîlîlerine dışlayıcı ve aşayılacı "melahide" (dinsizler) ifadesiyle hitap ettiklerini de ifadelerine eklemektedir.²⁸⁶

Sünnî ulemadan Bâtınî-İsmâîlîlere karşı yazılan ilk eserin 4/10. yüzyılın ilk yarısında Bağdat'ta yaşamış İbn Rizâm olarak bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Rizâm'ın yazdığı, *Kitab er-Red ale'l-İsmâîliyye*²⁸⁷ veya *en-Nakz ale'l-Bâtınîyye*²⁸⁸

²⁸³ Hayatı için bkz, Müeyyed-Billah ebu'l-Hüseyin el-Hârûnî, *et-Tecrîd fî fîkhi'l-İmâmeyni'l-A'zameyn*, nşr, Abdullah Hamû el-İzzî, Amman: Müessesetü İmam Zeyd b. Ali, 2002, s.30-40.

²⁸⁴ Daftary, *Gazzâlî ve İsmâîliyye*, s. 204.

²⁸⁵ Hamidüddin Kirmânî, el-Kâfiye fi'r-Reddi ale'l-Hârûnî el-Hüseyinî, *Mecmû'atü Resâili'l-Kirmâni* içinde, nşr, Mustafa Galib, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ven'Neşr, 1987, s. 18-182.

²⁸⁶ Daftary, *age*, 2016, s. 205.

²⁸⁷ el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyeti'l-Hulefâ*, yy: trz, C. I, s.23.

²⁸⁸ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, yy: Mektebetü's-Sâkâfeti'd-Dîniyye, trz, C. I, s.137.

isimli eserin olduğu belirtilmektedir.²⁸⁹ Bu eserin tamamı günümüze ulaşmamakla beraber bir kısmı mevcuttur. Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm (ö.385/987) *el-Fihrist*'inde ondan alıntılar yapmış ve bu eserin İsmâîlîlere reddiye olarak yazıldığını belirtmiştir.²⁹⁰

Bâtınîlere karşı ilk eser yazan Sünnî âlimlerden biri de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'dir. Mâtürîdî, Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde 4/10. yüzyılın başlarında görünür hale gelen ve muhaliflerinin dikkatini çekmeye başlayan Bâtınî-İsmâîlîleri muhatap alarak onlarla ilmî düzeyde mücadele eden muhtemelen ilk düşünürdür.²⁹¹ Nitekim kendisi, Horasan bölgesinin genel karakteristik inancını teşkil eden düalist din algısıyla da mücadeleye eserlerinde oldukça fazla yer vermiş bir bilginidir.²⁹² Mâtürîdî, *er-Redd ale'l-Karâmita* adlı iki eser kaleme almıştır.²⁹³ Bu

²⁸⁹ Daftary, *İsmailîler*, s. 25.

²⁹⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 232.

²⁹¹ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 19.

²⁹² Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, s. 25, 167.

²⁹³ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Yayına haz, Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yayınları, 2004, C. I, s. 472. Maturîdî'nin eserini zikreden diğer kaynaklar için Bkz., Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev, Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 27, 28. Sünnî ulamâ tarafından İsmâîlîlere karşı reddiye türü eserler Maturîdî'den önce, yukarıda Daftary'nin de iddia ettiği gibi İbn Rizâm tarafından yazıldığı dillendirilmektedir. Ancak İbn Nedîm'in İbn Rizâm'dan yaptığı alıntıda İbn Rizâm'ın bir hadiseyle bağlantılı olarak verdiği h. 336 tarihi, (Bkz., İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 234) miladi olarak 947/948 tarihlerine tekabül etmektedir. Bu

eserlerin ismi, *er-Reddû 'alâ Usûli'l-Karâmita* ve *er-Reddû Kitâbi'l-Îmâme li ba'di'r-Revâfız*'dır.²⁹⁴ İbn Nedîm'in çağdaşı olan el-Malatî'nin *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'* adlı eserinin de belirli bölümlerinin Karâmitayı reddetmek için yazıldığı belirtilmektedir.²⁹⁵ Önemli Eşârî kelamcısı Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Bâtınîlere karşı yazdığı eser günümüze kadar gelen en kapsamlı ilk eser olma özelliği taşımaktadır.²⁹⁶ Bâkılânî'nin eserinin ismi, *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr fi'r-Reddi ale'l-Bâtiniyye*'dir.²⁹⁷ Abdulkâhir b.

tarihler ise İmam Maturîdî'nin ölüm tarihinden sonraya tekâbül etmektedir. Bu da bize, sanki Sünnî ekolden Bâtınîlere doğrudan isimlerini hedef alarak yazılan ilk kitabın Mâtürîdî'ye ait olduğu izlenimi vermektedir.

²⁹⁴ Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Dünyası ve Mâtürîdî”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed, Şaban Ali Düzgün, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2014, s. 21.

²⁹⁵ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, nşr, Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, trz, (neşredeninin önsözü) s. 7

²⁹⁶ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturîdilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017. s. 254.

²⁹⁷ Bu eserin günümüze kadar ulaşmış ulaşmadığı bilinmemekte idi. Bkz., Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, *DİA*, C. IV, s. 535. Ancak, Süleymaniye Kütüphanesindeki *er-Redd ale'l-Ehvâ* adı altında Behlî'ye ait olarak kayıtlı eserin Bâkılânî'nin sözünü ettiğimiz eseri olduğu anlaşılmıştır. Eser üzerine Suudi Arabistan'da iki tane mastır tezi hazırlanmış ve incelenerek tahkik edilmiştir. Bkz., Cemil Hakyemez, Betül Yurtalan, Müttekaddimûn Eşârîlerinin Şîlik Eleştirileri (Bâkılânî Örneği), *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.7, S.14, s. 65: Aynı eser daha sonra

Muhammed el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinin belirli bir bölümü de Bâtınîleri tanıtmakla beraber onların fikirlerini reddetme amaçlı olarak telif edilmiştir.²⁹⁸ Gazâlî'nin çağdaşı olan Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de Bâtınî reddiyesi kaleme almıştır. *Tebsiratü'l-Edille*'sinde *el-İfsâd li Huda'i ehli'l-İlhâd* isimli eserini Bâtınîlere reddiye için yazdığını ifade etmektedir.²⁹⁹

Bâtınîlere karşı yazılan reddiye mahiyetli eserler, ilk dönem Makâlât türü eserlere nazaran daha ağır bir dil ve dışlayıcı bir üslupla yazılmıştır. Bu reddiyeci mantığın neticesi olarak da bazı aşırılıklar, çelişkiler ve tutarsız genellemelere rastlanılabilmektedir. Özellikle 5/11. asrın başlarında yazılan gerek Makâlât türü eserler gerek reddiyeler bu gibi aşırı iddialardan etkilendikleri ve birbirlerine yakın bir dil kullandıkları görülmektedir. Gerek Kummî ve Nevbahtî gibi Şîî düşünürler gerek Eşârî gibi Sünnî düşünürlerin eserlerinde reddiyeci ve ötekileştirici üsluba fazla rastlanılmamaktadır.³⁰⁰ Meselâ, Eşârî, İsmâîliyye ve Karâmita hakkında bilgi verirken

Türkiye'de de bir doktora çalışması içinde tahkik edilerek incelenmiştir. Ali Aslan tarafından yapılan bu çalışmada ise eser, Ebû Hafs el-Kebîr isminde bir kişinin adına kayıtlı olduğu belirtilmektedir. Bkz., Ali Aslan, *Bâkılânî'nin Keşfü Esrârî'l-Bâtınîyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s.15.

²⁹⁸ Abdü'l-Kâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2009, s. 213- 239.

²⁹⁹ en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C. II, s. 446.

³⁰⁰ Avcu, *Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine*, 2009, s. 8.

kısaca imamet hususundaki fikirlerini aktarırken³⁰¹ bir asır sonra Bağdâdî, çok sert bir dille eleştirdiği Bâtınîleri İslam’a Yahudilerden Hıristiyanlardan ve Mecûsîlerden daha çok zarar vermekle itham edecek kadar ileri gitmiştir.³⁰² Aynı şekilde diğer bir Sünnî kelamcı olan Ebu’l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 471/1078) de Bâtınîlerin fitnesinin Deccal’in fitnesinden daha şerli bir fitne olduğunu iddia ederek aynı dışlayıcı ve aşırı dili kullanmaya devam etmiştir.³⁰³ Bu dışlayıcı ve tekfir uslûbu ileriki dönemlerde şiddetini artırarak devam etmiştir. Bağdâdî’den üç asır sonra, İslam düşüncesinin en etkili siması İbn Teymiyye, Bâtınîleri İslam dairesine hiç katmadığı gibi onları hiçbir dinle alakası olmayan, küfrün en zirvesini temsil eden kişiler olarak lanse etmeye çalışmıştır. Onların dinlerinin felâsife, Sâbiyye ve Mecusilerden karma sapkın bir inanç olduğunu iddia etmiştir.³⁰⁴

Modern dönemde yazılan İsmâîlîlerle ilgili bazı eserlerde ise, 4/10. yüz yıldaki Bâtınî karşıtı eserlerde polemikçi bir dil kullanılarak Bâtınîler hakkında “kara efsane” üretildiği iddia edilmiştir. Bu iddiayı dillendiren İsmâîlî yazar Daftary, bu eserlerde İsmâîlîliğin, İslam’ı içerden yıkmak için Ali soyundan olmayan sahtekârların özenle tasarladığı Müslüman sapkınlar olarak tasvir edildiğini dile getirilerek, İsmâîlî muhaliflerinin aktardıklarının neredeyse birer efsaneden ibaret olduğu intibahı vermeye

³⁰¹ el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, nşr, Hellmut Ritter, Wiesbaden: 1980, s. 26.

³⁰² Bkz., el-Bağdâdî, *el-fark beyne'l-Fırak*, s. 213.

³⁰³ el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyizi'l-Fırakati'n-Nâciye ani'l-Fırak'l-Hâlikîn*, Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1983, s. 140.

³⁰⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. VIII, s. 258.

çalışmaktadır.³⁰⁵ Ancak, Daftary'nin “kara efsane”nin fikir babası olarak gördüğü İbn Rizâm'ın³⁰⁶ İsmâîlîlerin akideleri ile ilgili aktardığı bilgilerin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) incelemeleriyle birebir örtüştüğünü Modern dönemin önemli bir İsmâîlî uzmanı İvanov'un ortaya koyduğu³⁰⁷ göz önüne alındığında Daftary'nin de en azından İsmâîlîlere muhalifleri tarafından yöneltilen tenkitler hususunda objektif davranmadığı gözükmemektedir. Özellikle İbn Rizâm'ın İsmâîlî-Karmatîler hakkında yazdığı reddiyenin elimizde mevcut olan bölümlerindeki İsmâîlî-Karmatîler hakkında aktardığı bilgiler, klasik ve modern kaynaklardaki bilgilerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Karmatîlerin İsmâîlîlerle olan fikri iltisakları göz önüne alındığında klasik İsmâîlî eleştirisi eserlerdeki bilgileri toptan “kara efsane” olarak değerlendirip uydurma olduğunu idda etmek en azından tarihi vesikalara güvenmemek demektir. İsmâîlî düşüncenin setr/gizlilik dönemi olarak bilinen ilk bir buçuk asırlık dönemle ilgili bilgiler, çoğunlukla yaşanmış vakıaların sözlü olarak aktarılmasından ibarettir. İbni Rizâm'ın bu sözlü tarih aktarımlarının içerisinde de

³⁰⁵ Bkz., Daftary, *Gazzâlî ve İsmâîliyye*, s. 20, 21. Henry Corbin de Alamut efsaneleri üzerinden İsmâîlîler hakkında ortaya atılan iddiaları “kara roman” diyerek safsatadan ibaret olduğunu belirtir. Bunun sorumlusu olarak da Haçlılar ve Marko Polo'nun hayellerine işaret etmek suretiyle İsmâîlî-Bâtınîler hakkındaki suçlamaları setretme cihetine gider. Bkz., Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüşt'ün Ölümüne*, çev, Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, C. I, s. 150, 185.

³⁰⁶ Daftary, *İsmailîler*, 2017, s.162.

³⁰⁷ W. İwanow, *A Guide to İsmâ'ili Literature*, London 1933, s. 56'dan aktaran Ekinci, *age*, s. 13.

İsmâîlî-Karmatîlerin akidesinin bozukluğunu içeren birçok bilgi aktarılmaktadır.³⁰⁸ Ayrıca İsmâîlîlerin bütün gruplarında dinî epistemolojilerini temellendirdikleri “bâtınî te’vil”, İbn Rizâm’ın ilk İsmâîlî reddiyesi eserindeki bâtinî te’vil dotrini ile birebir örtüşmektedir.³⁰⁹

2. Gazâlî’nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler

Gazâlî’nin dönemine gelinceye kadar yazılan reddiyelerde, muhatap olunan Bâtınî kitlenin yapılanma biçimi ve davetlerinin amacı hususunda tereddüde düşülmesi, Bâtınîlerin görüşlerini eleştirmek amacıyla yazılan eserlerin bakış açılarına ve içeriklerine de yansımıştır. Büyük ölçüde bir kelamcı refleksiyle yazılan eserler istenilen neticeyi meydana getirmediği gibi, her geçen gün İsmâîlîlere kulak verenlerin sayıları da artmaya başlamıştır. Onların “zâhir” ve “bâtın” arasında ayrıma giden düalist bilgi ve şeriat anlayışları, farklı bir bakış açısının ürünüydü. Şeriatın emir ve yasaklarını ifade eden lafzî form, Kur’an’ın zahirî boyutunu ifade ederken, bunların asıl özünü teşkil eden bir de bâtinî boyutu bulunmaktaydı. Bu bâtinî boyutu da ancak masum imam talim

³⁰⁸ İbn Rizâm’ın Karmatîlerin güçlü liderlerinden Ebû Said el-Cennâbî’ye dair aktardığı bir anektotda onun bir müntesibine: “Yahudîlik zayıf bir dindir, Hristiyanlık şerlidir, İslam ise onda hiçbir şey yoktur; doğru olan bir şey varsa o da Mecûsîliktedir.” demektedir. İbn Rizâm, *er-Red ale’l-İsmâîliyyeti’l-Karâmita ve Şerhu Mezâhibihim*, thk ve nşr, Feyyaz b. Abdullah b. Mayuz es-Sebîti, Medine: el-Câmiatü’l-İslâmîyye bi’l-Medîneti’n-Nebeviyye, h. 1436, s.219.

³⁰⁹ Bkz., İbn Rizâm, *er-Redd*, s. 227, 229, 235-237, vd.

edebilirdi. Bu temel felsefeyi halka anlatmakla vazifeli olan dâîlerin ise dinin hem zâhir hem de bâtın tarafını ileri düzeyde bilmeleri gerekmektedir. Özellikle bâtînî boyut açısından bakıldığında ideal bir dâînin mantık, felsefe, tarih ve coğrafya gibi alanlarda ansiklopedik bilgiye gereksinimi vardı. Dolayısıyla dâîler ve tartışma yöntemleri kelâmdan oldukça uzaktı.³¹⁰

Bâtînî dâîler ve savundukları bâtînî fikirlere karşı kelâmın yapamadığını yapacak daha sağlam bir çerçeveye ihtiyaç duyulmuştu. Bu ihtiyaç da büyük ölçüde Gazâlî'nin çabalarıyla başarıldı. Gazâlî, kendisinden öncekilerin mesafeli durduğu mantığı bu mücadelenin merkezine koydu.³¹¹ Bâtînîlerle karşı telif etmiş olduğu eserlerinde daima bu mantık örgüsünü kullanan Gazâlî, özellikle Bâtînîlerin doğru bilginin ortaya konulmasında “masum imam” teorilerini ilmin ölçütünü ortaya koyarak çürütmeye çalışmıştır.³¹²

Gazâlî, seleflerinin aksine Bâtînîlerin söylediklerini baştan reddetme yerine, daha önce *Makâsıdü'l-Felâsife*'de yaptığı gibi Bâtînîlerin fikirlerini ortaya koyarak anlamaya çalışmış, sonra onların mantıklı/akli olduğunu iddia ettikleri teorileri yine mantık prensibiyle çürütmüştür. *Fedâihu'l-Bâtîniyye* başta olmak üzere diğer Bâtînî reddiyesi eserlerinde bu mantık prensibi daima işletilmiştir. Gazâlî'nin hedefi “bâtînî akı” eleştirmekle beraber daima nassın önceliğine de vurgu yapmaktır. Zira Bâtînî hareket hem aklın sınırlarını tanımamakta hem de nassın mümkün anlam çerçevesini te'vil mantığı ile berhava ederek mantığı, akı, tarihî realiteyi göz ardı etmektedir. Fakat bunu

³¹⁰ Kalaycı, *Eşarilik-Maturîdilik İlişkisi*, s. 255-257.

³¹¹ Kalaycı, *age*, s. 257.

³¹² Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 84.

paradoksal şekilde mantık prensibiyle yapmaktadır. Gazâlî, hem aklın kendi mekanizması ve sınırları içinde işletilmesini hem de nassın önceliğini vurgulayarak ³¹³ Bâtınîleri ilzam etme hedefi gütmüştür.

Gazâlî, Bâtınîlere karşı itirazlarını birçok eserinin farklı pasajlarında dile getirmekle beraber onlara karşı müstakil eserler de telif etmiştir. Onun gerek filozoflara reddiye tarzında yazdığı eserler gerek mantık ilmine dair kaleme aldığı teliflerinin de Bâtınîleri hedeflediği söylenmektedir. Siyasi ve kültürel bir tehlike olarak gördüğü Bâtınîlere karşı birçok eser telif etmesinin yanında, bir değerlendirmeye göre mantık ilmini İslamî ilimlerin içine dâhil etme gayretinin temelinde yatan hedefin de Bâtınîler olduğu söylenir. Buna göre Gazâlî, Bâtınîlerin İslamî nasları fütursuzca te'vil ederek birtakım şüphelerin zuhuruna sebebiyet vermelerinden dolayı dinî ilimleri sağlam bir yapıya kavuşturmak için mantık ilmini İslamî ilimlerin içinde temel bir unsur olarak işlemiştir.³¹⁴

2.1. *Fedâihu'l-Bâtınîyye*

Bâtınîler'in Abbâsî halifesinin meşru olmadığına dair yoğun propagandalarını tesirsiz hale getirmek için bizzat Halife el-Müstazhir-Billah'ın (ö.512/1118) talimatıyla yazıldığı bilinen eserin isminin *Fedâihu'l-Bâtınîyye* ve *Fezâilülü'l-Müstazhirîyye*

³¹³ Yaşar Aydın, "Gazâlî'de Mistik Tecrübe ve Akıl", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yayınları, 2013, s. 218.

³¹⁴ Özervarlı, "Gazzâlî", *DİA*, C. XIII, s. 507.

olduğunu³¹⁵ Gazâlî eserin mukaddimesinde zikretmektedir. Eserin *el-Müstazhirî*, *er-Redd ale'l-Bâtınîyye* gibi isimleri zikredilmiştir.³¹⁶ Bu eseri yazma fikrini ona ilham eden sebep, Abbâsî halifesi el-Mustazhirî'nin hilafetinin meşruiyeti endişesidir. Zira o sıralarda el-Mustazhirî Fâtımîlere karşı kendi iktidarının meşru olduğunu kanıtlama gayreti içerisinde idi.³¹⁷

Gazâlî'nin Selçuklu idaresinde önemli bir ikbale ulaşmasına vesile olan Nizamülmülk'ün de benzer endişeleri dile getirmesi, bu eserin siyasi bir projenin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır.³¹⁸ el-Mustazhirî'den önce de Abbâsî halifeleri, Fâtımîlerin siyasi otoriteyi Hz. Ali soyundan olan halifelere ait bir yetki olduğuna dair Abbâsî karşıtı ideolojilerini itibarsızlaştırmak ve kendi hilafet anlayışlarını toplum nezdinde sağlamlaştırmak için devrin ileri gelen ilim adamlarını kullanmışlardır. Kâdir-Billâh, kendisine nispet edilen *er-Risâletü'l-Kâdiriyye*³¹⁹ (*el-Usûl*) isminde Ehl-i Sünnetin inanç ilkeleri, Sünnî imamet anlayışını ve bidatçılara reddiye ihtiva eden bir eseri ileri gelen âlimlerin de katıldığı bir toplantıda okutturarak, bu âlimlere onaylatmıştır. Bu eserin Mehdî Camisi'nde halkın da katıldığı ilim halkalarında

³¹⁵ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, s. 12-14.

³¹⁶ Bkz., Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, s. 82.

³¹⁷ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, C. I, s. 321, 322.

³¹⁸ Mustafa Tekin, "Gazâlî: Soyut Okumalar ve Kalıp Yargıların Ötesinde", *TYB Akademi*, Yıl. 1, S. I, 2011, s. 37.

³¹⁹ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", *DİA*, C. XXIV, s. 128.

okutulduğu kaydedilmektedir.³²⁰ Kendisinden sonraki halife Kâim-Biemrillah da aynı işi tekrarlayarak Sünnî hilafetin otoritesini tahkim etme politikasını ulemânın tasdikinden geçirmeye çalışmıştır.³²¹ Ayrıca, kaynaklar Kadir-Billah'ın devrin Mutezilî âlimlerinden Ali b. Saîd el-İstahrî'ye (ö. 404/1013) Bâtınîlere reddiye amaçlı bir eser telif ettirdiğini de kaydetmektedir.³²² Yine bu dönemin önemli Sünnî âlimlerinden Ebu'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) telif ettiği *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eserin de Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh veya Kâim-Biemrillâh'ın talimatı üzerine yazıldığı belirtilmektedir.³²³ Zaten Mâverdî de eserin mukaddimesinde: “Kendisine itaat edilmesi gereken kişinin emrine imtisalen bu eseri yazdım.”³²⁴ ifadeleri ile buna işaret etmektedir. Gerek Mâverdî gerekse Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066) gibi Sünnî düşünürlerin İmamet meselesinin teorisini Sünnî perspektiften ele almaları, Bâtınîlere karşı yürütülen Abbâsî hilafetinin meşruiyetine dair mücadelenin devlet siyaseti

³²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, C. IV, s. 257.

³²¹ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, yy: Dâru'l-Fikr, 1986, C.XII, s. 49.

³²² Ebû Tâhir el-Kerecî, *el-İ'tikâdü'l-Kâdirî*, thk, Muhammed el-Abdullatif, yy: Mecelletü Câmi'atü Ümmü'l-Kura, 1427, s. 243; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. 15, s. 100.

³²³ Hamilton A. R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Çevirenler, Kadir Durak v. dğr, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991, s.168; Mehmet Erkal, “el-Ahkâmü's-Sultaniyye”, *DİA*, C. I, s. 555.

³²⁴ el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011, s. 3.

olduğunun önemli ipuçlarını vermektedir. Gazâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtınıyye*'sinin neredeyse yarısına yakın bir bölümünün de imamet meseleleri ve el-Müstazhirî'nin meşru halife olduğuna dair tezleri ihtiva etmesi, mezkûr siyasi projenin ispatı gibi durmaktadır.

Gazâlî'nin bu eserini Bağdat Nizamiye Medresesi'nde hocalığı esnasında³²⁵ veya Bağdat'ı terk ettikten sonra inziva dönemlerinde yazdığına³²⁶ dair farklı iddialar varsa da Gazâlî *el-Münkız*'da bu eseri Bağdat'ta yazdığını söylemektedir.³²⁷ Griffel ise, Bağdat'a gelmeden önce gerek *Fedâihu'l-Bâtınıyye*'yi gerek diğer Bâtînî eleştirisi olan eserlerinin en azından müsveddelerinin hazırlanmış olduğunu iddia etmektedir. Bu eserlerin yayımlanması ise Nizamiye Medresesi'nde hocalığı esnasında 488/1095 yıllarındadır.³²⁸ Sallâbî'nin zaman tertibine göre sıraladığı listede de Bâtînî eleştirisi eserler, 478/1085-488/1095 tarih aralığındadır.³²⁹ Bu tarihlerin bir bölümünde Gazâlî henüz Bağdat'a gelmemiştir. Diğer bölümünde ise Nizâmiye'de hocadır.

Gazâlî, bu eserini Bâkılânî'nin bâtînî gruplardan Râfızîlere ret amaçlı yazdığı *Keşfü'l-Esrâr* ve *Hetkü'l-Estâr* adlı eserine dayanarak yazdığını *İhyâ*'da

³²⁵ İlyas Çelebi, 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011, s. 19.

³²⁶ 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, (Takdim), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011, s.16.

³²⁷ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 593.

³²⁸ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 69,70.

³²⁹ Sallâbî, *el-İmamü'l-Gazâlî*, 2017, s. 20.

belirtmektedir.³³⁰ On bölüme ayırdığı eserin birinci bölümünde takip edeceği metodu beyan etmiştir. İkinci bölümde Bâtınîlerin isim ve lakaplarını saymıştır. Üçüncü bölümde Bâtınîler'in insanları aldatmak için kullandıkları tuzakları açıklamaktadır. Dördüncü bölümde Bâtınîler'in mezheplerini tafsilatlı bir şekilde izah eder. Beşinci bölümde te'vil nazariyelerini, altıncı bölümde mezheplerini haklı çıkarmak için ortaya koydukları mantıki delillerini, yedinci bölümde "masum imam" teorilerini detaylı bir şekilde tartışmaya açmıştır. Sekizinci bölümde Bâtınîlerin tekfir edilmesi hususunu, dokuzuncu bölümde ise el-Mustazhirî'nin gerçek imam olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Onuncu Bölünde ise imamet müessesesinin meşru bir şekilde sürdürülebilmesi için imamın yerine getirmesi gereken ilmî ve amelî vazifeleri izah etmiştir.³³¹

2.2. *Hucetü'l-Hakk*

Gazâlî'nin Bâtınîlerin mezheplerinin bozuk olduğuna dair yazdığı ikinci eserdir. Gazâlî, bu eserini Bağdat'ta iken kendisinden Bâtınîlik konusunda bilgi istenmesi üzerine yazdığını beyan etmektedir.³³² Ayrıca bu eseri kelâm ilminin konusu ile ilgili

³³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, C. II, s. 187.

³³¹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 14-15. Bu eserin kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmakla beraber farklı basımları yapılmıştır. Yazma nüshaları ve baskıları için bkz, Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, s. 82, 84; İlhan, "Bâtınîyye", *DİA*, C. V, s. 292. *Bâtınîliğin İcyüzü* adıyla Avni İlhan tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

³³² Gazâlî, *el-Münkız*, s. 593.

tartışmayı aktardığı *Cevâhiru'l-Kur'an* adlı eserinde de Bâtînlere reddiye olarak yazdığını belirtir.³³³ Gazâlî'nin eserleri hakkında bilgi aktaran klasik ve modern kaynaklarda *Huccetü'l-Hakk* olarak zikredilen eseri, Şafiî müellif Muhammed b. Abdullah el-Vâsitî *Kitabü Huccetü'l-Hakk fî Tevcîhi'l-Es'ileti ale'l-Eimmeti* şeklinde vermiştir.³³⁴ Gazâlî'nin çağdaşı olan hatta Gazâlî'nin talebeleri arasında sayılan³³⁵ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148) ise eserin ismini *Huccetü'l-Hakk fî'r-Reddi Ale'l-Bâtîniyye* olarak verir. İbnü'l-Arabî, bu eserin Farsça olarak kaleme alındığını ve Sultan Melikşah'ın talimatıyla yazıldığını belirtir.³³⁶ Gazâlî'nin bu eserinin *Kavâsimü'l-Bâtîniyye* adlı eseri olduğu ve isminin de *Huccetü'l-Hakk ve Kavâsimü'l-Bâtîniyye* olması gerektiği³³⁷ iddia edilmekle beraber, Bedevî bunun doğru olmadığını *Kavâsimü'l-Bâtîniyye*'nin ayrı *Huccetü'l-Hakk*'ın ayrı bir eser olduğunu zikretmektedir.³³⁸ 488/1095 yılında yazıldığı anlaşılan eser günümüze ulaşmamıştır.³³⁹

2.3. *Kavâsimü'l-Bâtîniyye*

³³³ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990, s. 39.

³³⁴ Bedevî, *age*, 1977, s. 85.

³³⁵ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 114.

³³⁶ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâsim*, s. 57.

³³⁷ H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî, Eserleri”, *DİA*, C. XIII. s. 521. Karlığa, bu iddiasından dolayı olsa gerek ki, *Kavâsimü'l-Bâtîniyye*'yi zikretmemektedir.

³³⁸ Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, s. 86.

³³⁹ Karlığa, *Gazzâlî, Eserleri*, C. XII, s. 521; Griffel, *age*, s. 65.

Gazâlî'nin Bâtınîlerin “masum imam” fikirlerini mantıki delillerle çürütmeye çalıştığı küçük bir risaledir. Alamut Kalesinde Hasan Sabbah'ın bâtınîliği yayarak halkı ifsad ettiğini belirten Gazâlî, onun fasit fikirlerini çürütmek için bu eseri yazdığını belirtmektedir.³⁴⁰ Gazâlî, bu eserini *el-Kıstâsü 'l-Müstakîm*,³⁴¹ *Cevâhiru 'l-Kur'an*³⁴² adlı eserlerinde zikretmektedir. Goldzıher bu eseri *Mevâhimü 'l-Bâtınîyye* olarak kaydetmiştir.³⁴³ Sehâvî ise bu eseri *el-Kavâsım fi 'r-Reddi ale Şübehi 'l-Bâtınîyye* olarak zikreder.³⁴⁴ Yazma nüshası Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'nden bulunan eseri,³⁴⁵ ilk olarak Ahmet Ateş yazma nüshasına dayanarak Türkçeye tercüme edip

³⁴⁰ Gazâlî, *Sırru'l-Âlemîn ve Keşfü mâfi'd-Dâreyn*, *Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, trz, (h), s. 497.

³⁴¹ Gazâlî, *el-Kıstâsü 'l-Müstakîm*, s. 96.

³⁴² Gazâlî, *Cevâhiru 'l-Kur'an*, s. 39. Gazâlî'nin buradaki ifadesi *Huccetü'l-Hak ve Kavâsımü 'l-Bâtınîyye* şeklindedir; bu da *Huccetü'l-Hak* ile *Kavâsımü 'l-Bâtınîyye*'nin aynı eser olduğu izlenimini vermiştir.

³⁴³ Ignace Goldzıher, *Stereitschrift des Gazâlî Gegen die Bâtınijja-Sekte*, Leiden: E.J. Brill, 1916, s.26; Şiblî Nûmânî de *Gazâlî* adlı eserinde bu eseri *Mevâhim-i Bâtınîyye* olarak zikreder. Bkz., Nûmânî, *age*, s. 69.

³⁴⁴ Şemseddin es-Sehâvî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh limen Zemme et-Târih*, thk, Franz Rosenthal, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986, s.198.

³⁴⁵ Ahmet Ateş, “Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar”, *Oriens*, S. V/1, 1952, s. 35. Bu yazma nüshanın istinsah tarihi 544/1149'dur. Gazâlî'nin vefatından 28 yıl sonra istinsah edildiği anlaşılan bu nüshanın ferağ kaydının hemen yanındaki hâmişte, nüshanın müellif nüshasından istinsah edilmiş

yayımlamıştır.³⁴⁶ Sonra tercümesiyle beraber Arapçası *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller Kitab-ı Kavâsimü'l-Bâtınîyye* ismiyle, Şerefettin Yaltkaya'nın Gazâlî'nin *el-Kanûni'l-Küllî fi't-Te'vîl* eserinin *Te'vîlin Temel İlkeleri* isimli tercümesiyle beraber kitap olarak yayımlanmıştır. Eserin girişindeki ifadelerden, Gazâlî'nin bu eserini bir arkadaşının isteği üzerine *el-Mustazhiri*'deki tafsilatlı izahları kısa ve öz bir üslupla anlatarak, arkadaşını Bâtınîlerin lideri Hasan Sabbah'ın basit mantıki delillerle ortaya koyduğu “talim” doktrininden uzaklaştırmak amacıyla yazdığı anlaşılmaktadır.³⁴⁷ Gazâlî bu eserinde, adından da anlaşıldığı üzere -”el-kâsıma” (bel kıran deliller)- Bâtınîlerin ispatlamaya çalıştıkları masum imamın gerekliliği yönündeki fikirlerini mantıki delillerle çürütmeye çalışmış; onların mantıki delillerini aynı yöntemle geçersiz kılma uğraşı vermiştir. Dört “kâsıma”ya ayırdığı eserinde, birinci kâsımada, doğru bilginin masum imamdan başkasından öğrenilemeyeceği tezini, ikinci kâsımada, birliğe götürdüğünden dolayı masum imama ihtiyaç olduğu fikrini, üçüncü kâsımada, insanların her birinin fikrinin farklı farklı olmasından dolayı ihtilaftan kurtulmanın

bir asıl ile mukabele edildiği bilgisi yer almaktadır. Bkz., Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, *age*, (çevirenlerin girişi), s. 21. Eserle ilgili bu bilgi ve İbnü'l-Arabî'nin *Huccetü'l-Hak* adlı eserin Farsça olarak yazıldığına dair anekdot karşılaştırıldığında *Kavâsimü'l-Bâtınîyye* ile *Huccetü'l-Hak* adlı eserlerin farklı eserler olması gerektiği tezi daha isabetli gözükmemektedir.

³⁴⁶ Bkz., Ahmet Ateş, “Gazâlî'nin "Bâtınîler'in Belini Kıran Delilleri" Kitab Kavâsim Al-Bâtınîyye”, *AÜİFD*, 1954, C. III, S. 1-2, s. 23-54.

³⁴⁷ Gazâlî, *Kitab-ı Kavâsimü'l-Bâtınîyye Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, Tercüme ve Neşreden, Ahmet Ateş, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017, s. 28, 37.

mümkün olmadığı, bu sebeple birlik fikrinin oluşması için masum imama ihtiyaç olduğu düşüncesini reddetmiştir. Dördüncü kâsımada da her meselede bir doğru ve bir de yanlış olacağını, doğrunun da masun imamdan öğrenilen bilgi olduğu yönündeki iddialarını mantık ilminin özellikle kıyas kurallarını işleterek iptal etmeye çalışmıştır.

2.4. Cevâbü Müfassalü'l-Hulâf

Gazâlî'nin Hemedan'da iken kendisine sorulan bazı sorulara verdiği cevapları ihtiva eden ve on iki bölümden oluştuğunu söylediği bu eserini³⁴⁸ diğer bazı kitaplarında zikretmektedir. *el-Kıstasü'l-Müstakîm*'de aynı isimle,³⁴⁹ *Cevâhiru'l-Kur'an*'da *Mufassalü'l-Hulâf fî Usûli'd-Dîn*,³⁵⁰ *el-Münkızü mine'd-Delâl*'da ise *Mufassalü'l-Hulâf*³⁵¹ olarak geçmektedir. Sübkî ise bu eseri *Mufassalü'l-Hulâf fî Usûlü'l-Kıyas*³⁵² ismiyle kaydetmektedir. Bu eser günümüze ulaşmamıştır.³⁵³

2.5. Cevâbü'l-Mesâilü'l-Erba'i Elletî Seelehe'l-Bâtınîyyetü bi-Hemedân

³⁴⁸ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 593.

³⁴⁹ Gazâlî, *el-Kıstasü'l-Müstakîm*, s. 96.

³⁵⁰ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 39.

³⁵¹ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 593.

³⁵² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C.VI, s. 227.

³⁵³ Karlığa, *Gazzâlî, Eserleri*, C. XIII, s. 521.

Gazâlî'nin herhangi bir eserinde kendisinden bahsetmediği, Gazâlî'nin eserlerini zikreden Sübkî, Zehebî ve Zebîdî gibi âlimlerin de eserlerinde zikretmedikleri bu eseri, Bedevî, Gazâlî'ye aidiyeti kesin olan eserler arasında zikretmiştir.³⁵⁴ Ayrıca Bouyges, Gazâlî'nin Hemedan'da iken Bâtînîler tarafından “dört mesele” hakkında sorulan sorulara cevap mahiyetinde yazılar yazdığını ifade ederek bu eserin varlığına işaret etmiştir.³⁵⁵ Bu eserin tahkik ve neşrini yapan Muhammed Abdû, Gazâlî'nin Bâtînîlerle ilgili yazdığı diğer eserleri başta olmak üzere bazı eserlerindeki fikirleri ve kullandığı üslûp benzerliğinden; özellikle *el-Madnûnû bih alâ Gayri Ehlih* adlı eserindeki “faslûn fi teklifillâhi Teâlâ ibâdehû”³⁵⁶ başlıklı bölümün mezkûr esere bütün yönleriyle benzemesinden dolayı bu eserin de Gazâlî'ye nispetini ortaya koymuştur. Ayrıca Sübkî'nin, Gazâlî'nin biyografisini aktardığı *Tabakâtü 'ş-Şâfiyye*'sindeki bazı sapkınların Gazâlî'ye şerî mükellefiyetler ile ilgili sordukları sorulara verdiği cevapların³⁵⁷ da gerek lafız gerek mana yönünden bu eserdeki cevaplarla örtüştüğünü belirtmiştir.³⁵⁸

³⁵⁴ Bedevî, *Müellefâtü 'l-Gazâlî*, s. 132

³⁵⁵ Maurice Bouyges, *Essai de Chronologiedes Oeuvres de Al-Ghazali* (ed. Mihel Allard) Beyrut 1959, s. 45-46'dan aktaran Çağrııcı, *age*, s. 28.

³⁵⁶ Gazâlî, *el-Maznûnû bih alâ gayri Ehlih*, *Mecmû 'atü Resâil el-Îmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, trz, (g) s. 362-366.

³⁵⁷ Bkz., Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'yye*, C.VI, s. 268-283.

³⁵⁸ Gazâlî, *Cevâbü'l-Mesâilil-Erba 'i elletî Seelehe'l-Bâtînîyyetü bi-Hemedân*, thk ve nşr, Muhammed Abdû, Lübnan 2011, (neşredenın mukaddimesi) s. 19,20.

Bu eser ilk defa *el-Menâr* dergisinde 1908 yılında yayımlanmıştır.³⁵⁹ *el-Menâr* dergisindeki neşri Bağdat'ta Seyyid Mahmud Şükrü Efendî el-Âlûsî tarafından tespit edilen yazma nüshaya dayanılarak yapılmıştır. 2011 yılında Gazâlî'nin *es-Sırrü'l-Masûn el-Müstenbitü mine'l-İlmi'l-Meknûn* adlı eseriyle beraber Muhammed Abdû tarafından yapılan neşri ise Manchester Üniversitesi'nin Rylands Kütüphanesi'ndeki nüshaya dayanılarak ve iki nüshanın karşılaştırılmasıyla yapılmıştır.³⁶⁰

Gazâlî bu eserinde şerî mükellefiyetlerin amaçlarını kendisine sorulan sorulara cevap sadedinde beyan etmiştir. Dinde aşırı giden, birtakım fasit önermelerle halkın aklını karıştırarak şeriatın bazı emir ve nehîlerinin gereksizliğini ve makul olmadığını öne sürerek fesat çıkarmaya çalışanların³⁶¹ iddialarını dört başlıkta zikretmiştir. Bâtînîlerin temel iddiası, Hz. Allah kullarının ibadetlerine ihtiyacı yokken niçin onları ibadetle mükellef tutmuştur?³⁶² Allah'ın kullarına mükâfat ve ceza vermesi için niçin birtakım ibadetleri emredip, birtakım şeylerden onları sakındırmıştır? Bunlara gerek olmadan Allah kullarına mükâfat ve ceza vermeye kadir değil midir? Hz. Allah insanlara bir menfaat sağlaması için ibadeti emretmiştir, ancak O, kullarına bu menfaatleri kulları ona ibadet etmeden de vermeye kadir değil midir? Bu sebeple akli olarak düşünüldüğünde şerî yükümlülükler gereksiz olmalıdır; yoksa Allah'ın hikmetsiz bir emir vermesi düşünülemez. O zaman şerî yükümlülüklerin makul bir izahının olması

³⁵⁹ *el-Menâr*, C. XI, s. 601-608.

³⁶⁰ Gazâlî, *Cevâbü'l-Mesâili'l-Erba'i*, (neşredeninin mukaddimesi) s. 23.

³⁶¹ Gazâlî, *age*, 2011, s. 31.

³⁶² Gazâlî, *age*, 2011, s. 31.

lazımdır yönündeki mülâhazalardır.³⁶³ Gazâlî bu iddiaları akli ve nakli delillerle çürütmeye çalışarak, Hz. Allah'ın, kullarının kendisine ibadet etmesine ihtiyacı olmasa da şerî hükümlerin kulları için lüzumunu ortaya koymaya çalışmıştır.

2.6. *Ed-Dürcü (ed-Dercü)'l-Merkûm bi'l-Cedâvil*

Gazâlî bu eserini Tûs'ta Bâtınîlerin kendisine yönelttikleri bazı zayıf iddialarına cevap olarak yazdığını ifade etmektedir.³⁶⁴ Muhammed b. Abdullah el-Vâsitî *et-Tabakâtü'l-Aliyye fî Menâkıbi'ş-Şâfiyye* adlı eserinde bu eseri *el-Cedâvil el-Merkûm* olarak kaydetmiştir.³⁶⁵ Bu eser de günümüze ulaşmayan eserler arasındadır.³⁶⁶

2.7. *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*

Bâtınîlerin Cabir b. Hayyan'dan itibaren sıkça tekrarladıkları “mîzân” kavramı üzerine yoğunlaşan eser, Gazâlî'nin Batınîlere reddiye amaçlı yazdığı eserlerin sonuncusudur.³⁶⁷ Bu eserin tam ismi bazı yazma nüshalarda *el-Kıstasü'l-Müstakîm li*

³⁶³ Gazâlî, *age*, 2011, s. 32, 33.

³⁶⁴ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 593.

³⁶⁵ Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, s. 159; Abdülemir el-A'sam, *el-Mülhak Tercümetü'l-Gazâlî fî Tabakâti'l-Aliyye li'l-Vâsitî*, Beyrut: yy: 1980, s.185.

³⁶⁶ Karlığa, *Gazzâlî, Eserleri*, C. XIII. s. 521.

³⁶⁷ Karlığa, *age*, C. XIII. s. 520.

Takvîmi ehli't-Ta'lim olarak geçmektedir.³⁶⁸ Zehebî bu eseri Gazâlî'nin Bağdat'ı terk edip Şam'daki uzleti esnasında yazdığını belirtir.³⁶⁹ Griffel ise Bağdat'a gelmeden önce yazmış veya tasarlamış olabileceğini iddia etmektedir.³⁷⁰ Ancak Brockelmann bu eserin Gazâlî'nin son eserlerinden biri olduğunu aktarır.³⁷¹ Çağrıcı, Gazâlî'nin inzivaya çekildiği dönemde Kudüs'ün işgaliyle bütün İslam âlemini derin üzüntüye boğan Haçlı Seferleri karşısında sessiz kalmasının sebeplerini tartışırken, onun bu dönemde İslam dünyasının önemli bir sorunu haline gelen Bâtınîlik fitnesiyle meşgul olduğunu, dolayısıyla Horasan'dan uzak topraklardaki Haçlı Seferleri konusuna vakit ayıramadığı yorumunu yapar. Gazâlî'nin Bâtınîlik ile ilgili bazı eserlerini bu dönemde yazdığını belirterek, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*'i de bu dönem içinde zikreder.³⁷²

Propagandalarında mantığı ve akli delillerin zorunluluğunu reddederek Sünnî bilginlerin ürettiği İslamî epistemolojiyi reddeden İsmâîlîlere karşı bir reddiye olarak yazılan bu eser, kıyasın yerine kullanılan “kıstas”ın beş farklı türünü belirler. Gazâlî bu beş kıstasın tümüyle anlaşıldığında neyin kesin bilgiyi oluşturduğuna dair ihtilafın çözüme kavuşacağını belirtir. Bu yolu takip etmek –yani Aristotelesçi mantığı tatbik-

³⁶⁸ Ali Rıza Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Tarihi't-Türasi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Alem (el-Mahtûtât ve'l-Matbûât)*, Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001, C.V, s. 3193; Ali Rıza Karabulut, “Gazâlî'nin Eserleri”, *Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî (1058-1111)*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988, s. 239.

³⁶⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, C. XIV, s. 267.

³⁷⁰ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 69.

³⁷¹ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Erster SupplementBand, (GAL)*, Leiden: E.J. Brill, 1937, C.I, s.749.

³⁷² Çağrıcı, *Gazzâlî*, C. XIII, s. 493.

neyin kesin olarak kanıtlanabileceğine ve neyin kanıtlanamayacağına ilişkin ihtilafları çözebilir.³⁷³ Gazâlî, bu eseri hakkında, müstakil bir kitap olarak telif edildiğini, anlayarak okunup anlaşıldığında Bâtınîlerin masum imamına ihtiyaç kalmayacağını ve bilginin ölçüsüne ulaşılacağını beyan eder.³⁷⁴ Gazâlî, eserin ilk bölümünün girişinde Ehl-i talimden/Bâtınîlerden biri ile yolculuk esnasında karşılaştığını, bu şahsın kendisine beklemediği birtakım sorular yönelterek tartıştığını ve kendisinin de bu sorulara cevaplar verdiğini belirtir.³⁷⁵ Eser söz konusu şahsın sorduğu sorulara Gazâlî'nin verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Bu eserde Gazâlî, Bâtınîlerin masum imamdaki öğrenilebilecek talim doktrinlerini mantık mizaniyla geçersiz kılmayı amaçlamıştır. Mantık kurallarının Kur'an'dan pekâlâ çıkarılabileceğini ortaya koymaya çalışan Gazâlî, doğru bilgiyi "kıstâsü'l-müstakîm" ile ölçtüğünü bunu da Kur'an'dan talim ettiğini belirtmektedir.³⁷⁶ Mantığın Kur'an kaynaklı olduğunu belirten Gazâlî, eserinde kıyasın bütün şekillerine ayetlerden örnekler vermektedir. Ehli havassa hitap eden eserde Gazâlî, Bâtınî muhatabının sorduğu mantık mîzânlarını Kur'an ayetleriyle açıklamaktadır. Burhan olarak isimlendirdiği mîzânın Kur'an kaynaklı olduğunu ifade eden Gazâlî, bu mîzânın şekillerini de Kur'an'dan öğrendiğini belirtir. Bu mîzânların kullanımının da peygamberlerden öğrenilebileceğini ifade eden Gazâlî, masum

³⁷³ Gazâlî, Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka, *Mecmû'atü Resâil el-İmâm el-Gazâlî*, içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, trz, (b), s. 262; Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 192.

³⁷⁴ Gazâlî, *el-Mümkız*, s. 594.

³⁷⁵ Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, s. 44.

³⁷⁶ Gazâlî, *age*, s. 48.

imamdan talim etme fikrini çürütmeye çalışır.³⁷⁷ Eserin birinci bölümünde marifet mîzânını anlatan Gazâlî, Kur'an'da "mîzân" kelimesinin geçtiği bazı ayetlerdeki mîzânın manasının Allah'ı tanımanın mîzânı/ölçüsü olduğunu vurgular.³⁷⁸

Klasik mantığın kıyas şekillerini mîzân-ı teâdül, mîzân-ı ekber, mîzân-ı evsat, mîzân-ı asgar, mîzân-ı telâzum, mîzân-ı teânüd şeklinde isimlendiren Gazâlî, bunların her birinin şekil ve sonuçlarını Kur'an ayetleriyle örneklendirerek beş bölümde anlatır. Eserin yedinci bölümünde şeytanın Kur'an mîzânlarına karşı fasit bir mîzânının olduğunu söyleyen Gazâlî, şeytanın fasit mîzânının örneklerini vererek, Ehl-i talim'in bu fasit mîzânla nasıl hataya düştüğünü ortaya koymaya çalışır.³⁷⁹ Kur'an'ın ölçülerinin (mîzân) beş tane olduğu belirten Gazâlî, bunların akli ölçüler olduğunu (mîzânü'l-akliyyât)³⁸⁰ ve Allah tarafından konduğunu, Cebrâil tarafından öğretildiğini ve Hz. İbrahim, Hz. Muhammed ve diğer peygamberler tarafından tatbik edildiğini belirtir.³⁸¹

Eserin sekizinci bölümünü masum imama ihtiyaç duymamaya dair iddialarına ayıran Gazâlî, Hz. Muhammed'in ismetinin de taklit yoluyla değil, ortaya koyduğu mîzânlarla tespit edilebileceğini ifade ederek, taklit yoluyla elde edilen inancın sakatlığını ortaya koymaya çalışır.³⁸² Son iki bölümde de toplumun ihtilaf karanlığından

³⁷⁷ Gazâlî, *age*, s. 50.

³⁷⁸ Gazâlî, *age*, s. 48,50

³⁷⁹ Gazâlî, *el-Kıstâsü 'l-Müstakîm*, s. 110-112.

³⁸⁰ Gazâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1993, s. 26.

³⁸¹ Gazâlî, *age*, 2016, s. 54,56.

³⁸² Gazâlî, *age*, 2016, s. 126.

kurtulmasının yollarını ve re'y ve kıyasın tasviri ve bunların geçersiz tasvirleri ile ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.

Gazâlî'nin bu eseri üzerine 18.yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Mehmet Tahir Lâlezârî (ö. 1204/1789) *el-Mîzânü'l-Mukîm/Kavîm fî Ma'rîfeti'l-Kıstâsi'l-Müstakîm* adlı bir şerh telif etmiştir. Lâlezârî eserinde, Gazâlî'nin adeta yeni bir ilim tedvin ettiğini ve onu *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* olarak isimlendirdiğini ifade ederek,³⁸³ bu esere olan hayretini belirtir. Bu eser üzerinden mantık ilminin gayesini de spesifik hale getiren Lâlezârî, mantığın gayesini “Tâbi olunan masum nebi Hz. Muhammet'ten teallüm ile tâbî olan imamın (Bâtınî imamların) taliminden ve re'y ve kıyastan müstağni olmaktır.”³⁸⁴ ifadeleri ile Bâtınîlerin masum imamın taliminin geçersizliğine hasretmeye çalışmıştır.

el-Kıstâsü'l-Müstakîm'in çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. Ayrıca matbu nüshaları da mevcuttur.³⁸⁵ Mehmet Tahir Lâlezârî'nin yaptığı şerhle ilgili yazma nüshalar da farklı kütüphanelerde bulunmaktadır.³⁸⁶ Ahmed Teymur Paşa (ö.1930) tarafından kurulan Mısır'daki el-Hizânetü't-Teymûriyye kütüphanesinde *el-Mîzânü'l-*

³⁸³ M. Tahir Lâlezârî, *el-Mîzânü'l-Kavîm fî Ma'rîfeti'l-Kıstâsi'l-Müstakîm*, Süleymaniye ktp, Âşir Efendi, nr. 195, vr. 2b'den aktaran Ferruh Özpilavcı, “Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 7, C. 7, S.13, s. 190.

³⁸⁴ Lâlezârî, *el-Mîzânü'l-Kavîm*, vr. 4a-b'den aktaran Özpilavcı, *age*, s. 151.

³⁸⁵ Bkz., Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, s. 160,161; Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, (neşredenin girişi) s. 17-19.

³⁸⁶ Bkz., Bedevî, *age*,1977, s. 161.

Kavîm li Takvîmi'l-Kıstasi'l-Müstakîm (Tahrîr ve Tehzîb el-Kıstâsü'l-Müstakîm) isminde Ataullah Ahmed el-Ezherî'ye nispet edilen bir eser daha bulunmaktadır.³⁸⁷

el-Kıstâsü'l-Müstakîm'in Türkçeye tercümesi ilk defa Yaman Arıkan tarafından Hak Yolcusunun Miracı ismiyle 1971 tarihinde yapılmıştır.³⁸⁸ Eser, *Doğru Ölçü* adıyla İbrahim Çapak tarafından tekrar Türkçeye tercüme edilerek Arapça tıpkıbasımıyla ve geniş bir değerlendirmesiyle 2016 yılında neşredilmiştir.

Gazâlî'nin bu eserlerinden başka Mektebetü'l-Evkâf el-Âmme'de kayıtlı beş varaktan ibaret *Cevâbü'l-Es'ileti'l-Bâtıniyye* ve Millet Yazma Eser/Fatih Kütüphanesi'de bulunan on beş varak *Hamâkatü Ehli'l-İbâha* isminde iki eseri daha bulunmaktadır.³⁸⁹ Ayrıca, Bâtınîlere karşı müstakil olarak kaleme aldığı *Beyânü Fedâihu'l-İmamiyye*³⁹⁰ ve *Beyânü Fezâihü'l-İbâhiyye*³⁹¹ isminde iki eseri daha zikredilmektedir. Fakat Bedevî bu eserlerin müstakil birer eser olmadığını, farklı isimlerle zikredilen eserleri olduğunu söylemiştir.³⁹²

Gazâlî, Bâtınîlere eleştiri mahiyetinde telif ettiği bu müstakil eserlerden başka diğer bazı eserlerinde de onlara yönelik eleştirilerini devam ettirmiştir. *el-Munkızü mine'd-Dalâl*, *el-Mustasfâ*, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, *Faysalü't-Tefrika*, *Mişkâtü'l-Envâr*,

³⁸⁷ A. Rıza Karabulut ve T. Karabulut, *Mu'cemü't-Tarihi't-Türasi'l-İslâmî*, C.II, s. 1335

³⁸⁸ Yusuf Turan Günaydın, “Gazâlî Tercümeleri: Osmanlı Devri ve 1928 sonrası İçin Bir Bibliyografya Denemesi” *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.16, S.30, (2011/1), s.88.

³⁸⁹ A. Rıza Karabulut, A. Turan Karabulut, *age*, C. V, s. 3189, 3190.

³⁹⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, CVI, s. 226.

³⁹¹ Zebîdî, *İthâfü's-Sâde*, C. I, s. 41.

³⁹² Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, s. 340.

Mi'yâru'l-İlm gibi eserlerinde de bâtinî düşüncüyü eleştirmiştir. Gazâlî'nin bazı eserlerinin ise her ne kadar Bâtînîlere karşı herhangi bir reddi ön görmese de yazılma amacının Bâtînîlerin reddettiği re'y ile istidlal yöntemini ortaya koyma gayesi güden eserler olduğu belirtilmektedir. *Esâsü'l-Kıyas* adlı eserinin metin ve çevirisini neşreden Bayram Pehlivan, bu eserin yazılma sebeplerini tartışırken Bâtînîlerin İslamî ilimlerin epistemolojisini belirleyen re'y ve kıyası reddetmelerini bu eserin muhtemel telif sebepleri arasında zikreder.³⁹³

B- BÂTİNÎLER/İSMÂİLÎLER

1. Bâtînîlerin/İsmâîlîlerin Doğuşu ve Tarihsel Kökleri

Müslüman kültür ve siyasi hayatının başlangıçtan günümüze bitmek tükenmek bilmeyen siyasi ve fikrî hizipleşmesinin ana aktörlerinden birisi, kuşkusuz Şîî İslam'ın kollarından birini temsil eden İsmâîlî-Bâtînîliktir. Doğuşundan günümüze kadar birçok farklı isim altında varlıklarına siyasi, fikrî, felsefi ve ictimai sahada devam eden Şîî-İsmâîlîler, her ne kadar Sünnî İslam çevrelerince şiddetle eleştirilmek suretiyle İslam dışı olarak lanse edilmiş olsalar da onların İslam kültürünün gelişmesinde hatta muhalifleri olan Sünnî düşüncesin tekâmülünde çok büyük etkileri vardır. Siyasi

³⁹³ Gazâlî, *Esâsü'l-Kıyâs Fıkhî Kıyasın Esası: Tevkif, (İnceleme-Çeviri-Metin)*, çev. ve haz, Bayram Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2019, s. 16-17.

hayatlarında Fâtımîler gibi önemli bir devlet kuran İsmâîlî düşünce,³⁹⁴ tesis etmiş oldukları Beytü'l-Hikme ve Ezher gibi eğitim müesseseleriyle Sünnî düşüncenin siyasi ve fikrî boyutuna önemli alternatifler geliştirmişlerdir. Bu müesseseler ve buradan yetişen akademisyenler Sünnî siyaset ve fikir adamlarını telaşlandırarak toplumdaki egemenliklerinin devamını sağlayacak fikrî ve siyasi önlemler almaya zorlamıştır. Sünnî İslam'ın Şîî Fâtımî düşüncesine engel olmak için inşa ettirdiği Nizamiye Medreseleri bu başkaldırıya verilen kültürel mukabelenin bir sonucudur.³⁹⁵ İsmâîlîler, siyasi alanda Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmâîl'in silsilesini gerçek imamlar olarak kabul etmek suretiyle Abbâsî halifeliğinin nüfuz alanlarında çok sayıda isyanı besleyerek, Abbâsî iktidarının çöküşe geçtiği onuncu yüzyılda Mısır'da iktidarı ele geçirerek dinamik bir sosyal ve ekonomik hareket meydana getirdiler. İsmâîlîliğin fikrî boyutunun en etkili veçhesi ise bâtinî din anlayışıdır ki, bâtinî Şîilik, İsnâaşeriyyeci Şîilerden ziyade İsmâîlîler arasında kapsamlı bir rol oynadığı³⁹⁶ gibi Sünnî irfancılığı da derinden etkilemiştir. Bâtinî doktrin, Sünnî İslam'ın fikrî bunalımlarından kurtulup yeniden

³⁹⁴ İsmâîlîlerin siyasi tarihlerinde kurdukları devletler için bkz, Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 304-306.

³⁹⁵ Bkz., George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Eğitim*, çev, Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 434-435.

³⁹⁶ M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, C. I, s. 342.

diriliş geçmesinin en önemli amili olan Gazâlî'nin entelektüel bir sentez oluşturmasının tetikleyici unsuru olmuştur.³⁹⁷

Bâtınîlerin ortaya çıktıkları 8. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar siyasi etkileri çok canlı olmakla beraber bu dönemden sonra siyasi tesirleri kırılmış fakat fikrî ve itikâdî tesirleri devam etmiştir. Bâtınî te'vil görüşleri, aşırı hatta mutedil çizgideki tasavvuf akımları üzerinde etkili olmaya devam etmiştir. Ayrıca felsefenin gelişmesi ve hür düşüncenin güçlenmesinde derin etkileri olmuştur.³⁹⁸ Şîî irfanının karşısında Sünnî irfanın ikame edilmesi bu etki-tepkinin sonucu şekillenmiştir.

İsmâîlî-Bâtınî fırka, Şîîliğin Sünnî İslam anlayışıyla yaşadığı en temel sorun olan imamet meselesi sebebiyle hem kendi ana gövdeleri olan Şîîlerden hem de diğer İslam itikâdî ekollerinden ayrıldılar. Bağımsız bir Şîî cemaati olarak İsmâîlîlerin tarihi, 148/765'te ölen Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonra onun halefi ile ilgili anlaşmazlığa kadar götürülebilir.³⁹⁹ İsnâaşeriyye Şîîlerinden bazıları Cafer es-Sadık'ın oğlu Musa Kazım'ın imameti etrafında toplanarak ona biat ettiler. Diğer bir İmamî Şîî grup ise, Cafer es-Sadık'ın diğer oğlu İsmâîl'in imametine inandılar ve iki ayrı fırkaya bölündüler. Birinci grup, İsmâîl'in babası hayatta iken öldüğünü inkâr ederek onun yedinci imam olduğunu ve bir gün Mehdî ve Kâim olarak döneceğine inandılar. Mezhep tarihçileri el-Nevbahtî ve el-Kummî, İsmâîl'i İmam-Mehdî kabul eden bu grubun

³⁹⁷ Hodgson, *age*, C. II, s. 63.

³⁹⁸ Hannâ el-Fâhûrî, Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefetî'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1993, C. I, s. 216-217.

³⁹⁹ Daftary, *Gazzâlî ve İsmâiliyye*, s. 137.

mensuplarına “Has İsmâîlîler (el-İsmâiliyyetü'l-Hâlis) derken,⁴⁰⁰ Şehristânî (ö. 548/1153) ise “el-İsmâiliyyetü'l-Vâkıfe” yani İmam silsilesini İsmâîl’de bitirenler olarak tanımlamaktadır.⁴⁰¹ Diğer grup ise İsmâîl’in öldüğünü ve imametinin onun oğlu olan Muhammed b. İsmâîl emektûm’e (ö. 179/795 [?]) geçtiğini iddia ettiler. Kaynaklar, bu grup İsmâîlîlere Mübârekiyye ismini vermektedir.⁴⁰²

Mübârekiyye İsmâîlîlerin ilk temsilcileri olarak kabul edilir. Bu isimlendirme 286/899 tarihine kadar devam etmektedir. Bu tarihten itibaren -Karmatî-Fâtımî bölünmesinden sonra- “İsmâiliyye” isimlendirmesi kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁰³ Kummî/Nevbahtî, İlk İsmâîlîleri, (Hâlis İsmâîlîler) Şiîliği ezoterik/bâtınî ve gnostik bir hareket olarak örgütleyen Ebû'l-Hattâb el-Esedî'nin (ö. 143/760) kurduğu,⁴⁰⁴ Cafer es-Sadık ve Ebû'l-Hattâb'ın ve diğer imamların ilah olduğuna inanan aşırı gulât

⁴⁰⁰ Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkâlar*, s. 196.

⁴⁰¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, (Metin-Çeviri), çev, Mustafa Öz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 221.

⁴⁰² Kummî/Nevbahtî, *age*, s. 197; Ferhad Daftary, *Mu‘cemü't-Tarîhu'l-İsmâîlî*, Arapçaya çev, Seyfeddin el-Kasîr, Beyrut: Dâru's-Sâgî, 2016, s. 36.

⁴⁰³ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir’de İsmâîlîlik*, 2018, s. 44.

⁴⁰⁴ Bernard Lewis, *Usûlü'l-İsmâiliyye ve'l-Fâtımiyye ve'l-Karâmita*, Arapçaya çev. Halil Ahmed Halil, yy: Dâru'l-Hırâse, 1980, s.70; Daftary, *İsmailîler*, s. 138.

Hattâbiyye⁴⁰⁵ fırkasıyla özdeşleştirir.⁴⁰⁶ Daftary, Mübârekiyye olarak isimlendirdiği İlk İsmâîlîlerin Hattâbiyyenin aşırı fikirlerini benimsemediklerini iddia etse de⁴⁰⁷ Kummî/Nevbahtî'nin Hattâbiyye fırkasının inançlarıyla ilgili verdiği bilgiler İsmâîliyye'nin Hattâbiyye'den birçok izler taşıdığını ortaya koymaktadır.⁴⁰⁸ Sonraki dönemlerde İsmâîliyyenin şiddetli eleştirilerle karşılaşması Hattâbiyyeden tevarüs ettiği fikirler sebebiyledir. Hatta İsmâîliyye hakkında kapsamlı bir doktora çalışması yapan Süleyman Abdullah es-Selûmî, İsmâîliyyenin köklerinin Hattâbiyye fırkasına dayandığını iddia ederek bazı temellendirmelerde bulunmuştur.⁴⁰⁹ İlk dönem önemli ricâl âlimlerinden İsnâaşeriyyeye mensup el-Keşşî'nin (III-IV/IX-X. yüzyıl) “İsmâîliyye, Hattâbiyyenin bizzat kendisidir” dediğini aktarmaktadır.⁴¹⁰

İsmâîliyye fırkasının, Muhammed b. İsmâîl'den sonra İslam beldelerinde gizli olarak işlerini yürüten fakat dâîlerini açıktan açığa sevk eden gizli imamlar devresi başlamış oldu. Zira onlara göre yeryüzünde daima ister zâhir ve bilinen olsun ister bâtın

⁴⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, (Metin-Çeviri), çev, Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, C. I, s. 876, C.III, s. 472.

⁴⁰⁶ Kummî/ Nevbahtî, *age*, s. 197.

⁴⁰⁷ Bkz., Daftary, *İsmailîler*, s. 152.

⁴⁰⁸ Hattâbiyye'nin İsmâîliyyede de olan fikirleri için Bkz., Kummî/ Nevbahtî, *Şîr Fırkâlar*, s. 149, 152, 154, 166,

⁴⁰⁹ Süleyman Abdullah es-Selûmî, *Usûlü'l-İsmâîliyye*, Riyad: Dâru'l-Fazîle, 2001, s. 214-221.

⁴¹⁰ Süleyman Abdullah es-Selûmî, *age*, s. 219.

ve gizli olsun mutlaka bir imam hayatta olup görevini yerine getirmesi gerekmektedir. İmam gizli olunca kanıtı olan dâînin zâhir olması gerekir. Bu grubun en meşhur lakabı ise Bâtîniyyedir.⁴¹¹ Bâtîniyyenin diğer bir lakabı olan Karâmita ise İsmâîliyye tarihinde önemli etkileri olan bir gruptur. Genel kabule göre Karmatîler 255/869 tarihinde Abbâsîlere karşı düzenlenen Zenc isyanında ortaya çıkmışlardır. Hareketin kurucusu olan Hamdan Karmat, (ö.293/906) Sâbiîliğe mensup olup 264/877-78 tarihinde Abdullah b. Meymûn'un yahut oğlu Ahmed'in dâîlerinden Hüseyin el-Ahvâzî'nin telkinleriyle İsmâîliyye hareketine katılmış, onun ölümünden sonra İsmâîliyyenin Kûfe bölgesindeki dâîsi olmuştur.⁴¹² Irak ve Suriye'de isyanlar çıkararak Abbâsî devletini sıkıntıya sokan Karmatî hareket, Fars'ta Güney İran'ın bazı bölgelerinde, Yemen'de ve Mâverâünnehir bölgesinde dâîler vasıtasıyla başarılı kampanyalar yürüterek taraftarlarını çoğaltmayı başarmışlardır.⁴¹³ Nihayet Bahreyn'de bir devlet kurmayı başaran Karmatîler, Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) imamet anlayışına getirdiği bazı değişiklikleri kabul etmemeleri sebebiyle bağımsız bir hareket olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. 286/899'daki Fâtımî-Karmatî bölünmesi İsmâîlîlik tarihindeki önemli ikinci bölünme olarak tarihe geçmiştir. Bu bölünmenin temel sebebi, beklenen Mehdî düşüncesinden kaynaklanmıştır. Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî, kendisini beklenen Mehdi olarak ilan etmiş ve Muhammed b.

⁴¹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 254, 256.

⁴¹² Sabri Hizmetli, "Karmatîler" *DİA*, C. XXIV, s. 510.

⁴¹³ Daftary, *Gazzâlî ve İsmâîliyye*, s. 142-143.

İsmâîl'in Mehdi olarak döneceği fikrini reddetmiştir.⁴¹⁴ Buna karşılık Hamdan Karmat ve kayınpederi Abdan gibi İsmâîlî dâîler, Muhammed b. İsmâîl'in Mehdi olarak geleceği fikrinde ısrar ederek Fâtımî halifelerinin beklenen Mehdî oldukları tezini tanımadılar.⁴¹⁵

Bâtınîlerin ortaya çıktıkları 2./8. asrın ikinci yarısı ile 3./9. asrın sonlarını kapsayan yaklaşık bir buçuk asırlık dönem gizlilik (setr) dönemi olarak bilinir ve bu dönemle alakalı bilgiler bir hayli kısıtlıdır.⁴¹⁶ Takiyye anlayışının hâkim olduğu ve gizlenmiş imamın Mehdî olarak zuhurunun beklendiği bu devir, Fâtımîlerin kuruluşu ve Ubeydullah el-Mehdî'nin imametini ilan etmesiyle son bulmuştur. Bu dönemde İsmâîliyyenin pek çok bölgede mezhebi yayma veya devlet kurma faaliyetleri, Selemiyye'de bulunan mestur (gizli) imam tarafından yönetilmiştir. İsmâîlî doktrininin en önemli unsuru olan, imam Muhammed b. İsmâîl'in Mehdî olarak dönüp bütün dünyaya hâkim olacağı fikrî taraftarlarına telkin edilmiştir.⁴¹⁷

⁴¹⁴ el-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2003, s. 106-110; el-Makrizî, *age*, C. I, s. 66-68.

⁴¹⁵ Daftary, *İsmailîler*, s. 242. Fâtımîler'de imamet anlayışının değişmesi ve Karmatîler'in muhalif tutumu ile ilgili geniş bir analiz için Bkz., Tan, *Bâtınîlik Kavramı ve Bâtınî Fırkaların Tasnifi Meselesi*, s.121-126; Ali Avcu, "Fâtımî İmamet Anlayışında Değişim Süreci", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, C. XV, S. 1, s. 155-159.

⁴¹⁶ Eymen Fuad Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır*, Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1992, s. 29.

⁴¹⁷ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 171.

Fâtımî dönemi, İsmâîlîliğin altın çağını oluşturmaktadır. Bu dönemde İsmâîlîler kendilerine ait bir devlete sahip oldular, İsmâîlî doktrin ve edebiyat doruğuna ulaştı.⁴¹⁸ Louis Massignon, (ö.1962) İslam uygarlığına Fâtımî katkılar bakımından bu dönemi (4./10. yy.) “İslam’ın İsmâîlî Yüzyılı” olarak tanımlamıştır.⁴¹⁹ Radikal İsmâîlî Şiîliğinin en başarılı ve uzun süreli politik başarısını temsil eden Fâtımîlerin⁴²⁰ her ne kadar Sünnî Abbâsî hilafetine siyasi rakip olarak ortaya çıktıkları dillendirilse de onların İslam medeniyetine katkıları siyasetten iktisada, dinî ilimlerden akli ilimlere, toplumsal hayatın bütün hücrelerine nüfuz ederek tarihteki yerini almıştır. Onların İsmâîlî düşünceye katkıları ise daha önce dağınık, sistemsiz ve organizasyon gücü olmayan İsmâîlî imamet düşüncesini, aktif ve enerjik bir konuma getirerek Abbâsî hilafetine fikren ve siyaseten alternatif bir aktöre dönüştürmeleridir.

Fâtımîlerin altıncı halifesi Hâkim-Biemrillah (ö. 411/1021) döneminde İsmâîlî düşüncenin temel taşı olan imamet hiyerarşisine ilâhî bir şahsiyet yüklemek isteyen bazı aşırı fikirli dâîler, Hâkim-Biemrillah’ın ilah olduğunu iddia ederek Fâtımî İsmâîlî düşünceye önemli bir darbe vurdular.⁴²¹ Fâtımîlerin resmi davet örgütlenmesi, Mısırlı İsmâîlîler arasında artan sayıda taraftar kazanan bu yeni harekete kategorik olarak karşı

⁴¹⁸ Daftary, Gazzâlî ve İsmâîliyye, s. 148; a. mlf, *İsmailîler*, s. 220.

⁴¹⁹ Daftary, *age*, 2017, s. 222.

⁴²⁰ Clifford Edmund Bosworth, *Doğuşundan Günümüze İslam Devletleri*, çev, Hande Canlı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 108.

⁴²¹ el-Makrizî, *İtti’âzü’l-Hunefâ*, C. II, s. 113.

olsa da⁴²² daha önce Cafer es-Sadık'ın ilahlığına inanan Hattâbiyye⁴²³ fırkasıyla benzerlik arz eden Dürzîlik adındaki bu oluşum, İsmâiliyye'nin temel inançlarına muhalif bir zümre olarak yeni bir bölünmenin önünü açmış oldu.

İsmâilîliğin, siyasi ve askerî mücadeleyi içinde barındıran Nizârî kolu gerek Müslümanlar gerek Batılılar tarafından hâkim devlet otoritelerine karşı gösterdikleri muhalefet hareketi ve gerçekleştirdikleri sansasyonel suikastlardan dolayı terörist olarak ilan edilen bir topluluktur. Nizârîler, Fâtımîler döneminde önemli bir kutuplaşmanın sonucunda ortaya çıkmıştır.

Fâtımî İsmâilîler arasında en büyük ihtilaflardan biri, altıncı halife el-Mustansır (ö. 487/1094) döneminin sonunda ortaya çıktı. Devletin etkili veziri Ebu'n-Necm Bedr el-Cemâlî'nin (ö.487/1094) yerine geçen oğlu Ebû'l-Kasım Şahinşâh (Efdal b. Bedr el-Cemâlî) (ö. 515/1121) el- Mustansır'ın Nizâr b. Mustansır'ı (ö. 488/1095) kendisinden sonra imamete vasiyet etmesine rağmen, bir saray darbesiyle el-Müsta'lî Billah'ı (ö. 495/1101) Müsta'lî-Billah unvanıyla tahta geçirmek suretiyle imamete de onu atamış oldu.⁴²⁴ Bu hadise, Hasan Sabbah'ın İran ve Suriye'de liderliğini üstlendiği İsmâilî davet yapılanmasının tepkisine neden oldu. Bunun neticesinde İsmâilîlik Müsta'lî ve Nizârî olmak üzere birbirine düşman iki ayrı fırkaya ayrılmış oldu. Mısır ve Suriye'deki İsmâilîlerin çoğu, Yemen İsmâilîleri ve Gucerât'taki Hintli İsmâilî topluluğundan oluşan Müsta'lî İsmâilîliği, Kahire'deki Fâtımîler'in imametini tanıdılar. Öbür yanda bu

⁴²² Daftary, *İsmailîler*, s. 294.

⁴²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 236.

⁴²⁴ Arif Tamir, *Tarihu'l-İsmâilîyye ed-Devletü'l-Fâtımîyyetü'l-Kebîr*, London: Riad el-Rayyes Books Ltd., 1991, C. III, s. 222; Daftary, *age*, 2017, s. 376, 277.

bölünmenin ana aktörü olan Hasan Sabbah'ın liderliğindeki Doğu Müslümanlarının içindeki İsmâîlîler ve Suriye İsmâîlîlerinin bazıları, Nizâr'ın imametini desteklediler ve Kahire'deki Fâtımî yönetimiyle bütün ilişkilerini kestiler.⁴²⁵ Henry Corbin, (ö. 1978) Nizarîleri Doğu İsmâîlîleri, Musta'lîleri ise Batı İsmâîlîleri olarak isimlendirir.⁴²⁶

Müsta'lî İsmâîlîliği Hâfızıyye ve Tayyibiyye olarak ikiye bölündü; Hâfızıyye Fâtımî Devleti'nin resmi mezhebi olmakla beraber Fâtımîlerin yıkılışıyla ortadan kayboldu.⁴²⁷ Tayyibî İsmâîlîliği ise 999/1591 tarihinde Davûdîler ve Süleymanîler⁴²⁸ olarak bir bölünme daha yaşamış olsalar da Yemen ve Hindistan'da varlıklarını günümüze kadar devam ettirmişlerdir.⁴²⁹ Aynı Tayyibî Müsta'lî mirasa ve dinsel inanca sahip olan Davûdîler ve Süleymanîler dâî silsilesi konusunda anlaşmazlık içindedirler.⁴³⁰

İsmâîlî davet, Fâtımîler döneminde birçok dâî vasıtasıyla, Sünnî Selçuklu Devleti'nin egemen olduğu İran, Horasan, Suriye gibi bölgelerde büyük ilerlemeler kat etmiştir. Buralarda bâtinî fikirler İsmâîlî dâîler vasıtasıyla halk nazarında hüsnükabul görmeye başlamış, Selçuklu Devleti'ne karşı dinî ve siyasal bir muhalefetin temelleri

⁴²⁵ Ferhad Daftary, *Alamut Efsaneleri*, çev, Özgür Çelebi, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2008, s. 52, 53.

⁴²⁶ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, C. I, s. 158.

⁴²⁷ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 180-182.

⁴²⁸ Arif Tamir, *Tarihu'l-İsmâîliyye ed-Devletü'n-Nizârîyye*, London: Riad el-Rayyes Books Ltd., 1991, C. IV, s. 69.

⁴²⁹ Öz, *age*, 2016, s. 183.

⁴³⁰ Daftary, *İsmailîler*, s. 457.

atılmıştır. Nizârî devletin fiilen kuruluşunun işareti olan, Hasan Sabbah'ın Alamut Kalesi'ni 483/1090'da ele geçirmesinden sonra, o zamana kadar gizli çalışan İranlı dâîler için yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönem İsmâîlî davetin fiilen ayaklanma başlattığı politik açıdan çok aktif bir evreyi temsil etmektedir.⁴³¹

Bu dönemde Nizârî İsmâîlîlik, İslam toplumunda Selçuklu Devleti'nin hamisi olduğu Sünnî inanç ve siyaset anlayışıyla fikrî mücadelen ziyade askerî mücadelesiyle ve gerçekleştirdiği suikastlarla kendinden söz ettirmiştir. Hasan Sabbah'ın Alamut'tan yönettiği Bâtınî dâîler, Selçuklu topraklarında İsmâîlî düşüncüyü yaymak için profesyonel bir davet stratejisi yürüterek muvaffak olmaya çalışmışlardır.

Alamut'ta kurulan Nizârî İsmâîlî Devleti, Selçuklu Devleti'nin siyasi, askerî ve dinî alanda en önemli sorunu haline geldi. Askerî sahada başlayan mücadele, nihai bir neticeye ulaşamadığı gibi, Selçuklular, dâhili ve hârici diğer bazı etkenlerin de tesiri ile bu hareketin önünü kesmeye muvaffak olamadılar. Bâtınî hareket karşısındaki başarısızlıklar Selçuklunun inkırazının da önemli sebeplerinden biri olmuştur.

Bâtınî hareketin başkaldırısını bir felaket olarak niteleyen ilk dönem Selçuklu tarihçilerinden el-Bündârî, (ö. 643/1245) “Felaketler geldi, acayip haller zuhur etti. Bizim içimizden bir tayfa, cemaatten ayrıldı... Bunlar içinde, Rey ahalisinden bir adam (Hasan Sabbah) nihayet meydana çıktı ve başkaldırdı, fitne kıyametinin bütün envânı ayağa kaldırdı, elde edilemeyecek kaleleri ve müstahkem mevkilleri az bir zaman müddetinde zabdetti, katil ve fetk/ayrılıkçılık gibi feci işlere başladı.”⁴³² ifadelerini

⁴³¹ Daftary, *İsmailîler*, s. 480.

⁴³² el-Bündârî, *Zübdetü'n-Nüsrâ ve Nuhbetü'l-Usrâ, (Kitabü Târihi Devleti Âli Selçuk)*, Kahire: yy, 1900, s. 62.

kullanmaktadır. Bündârî bu hareketin devlet içinde bir anda adeta kök salmasının temel sebebinin ise siyasi zafiyet olduğunu dile getirerek, devletin casus (istihbârat) teşkilatı olmadığı için Bâtînîlerin hızlı bir şekilde büyüdüklerini belirtir. Bu hareketin önünün alınamadığını, adeta Selçukluların aciz kaldığını ima eden Bündârî, “Sultanlardan hiçbiri, kendini, bunlardan korumak için çare bulamadı.” ifadelerine yer verir. Bâtînîlerin, halkın da büyük bir kaosun içine sürüklenmesine sebebiyet verdiklerini iddia eden Bündârî, Bâtînîlere düşmanlığını ortaya koyanların Bâtînîlerin hedefi haline geldiğini, Bâtînîlerle sulh içinde yaşamayı seçenlerin ise Bâtînî olmakla suçlanarak devletin hedefi haline geldiğini belirtmektedir.⁴³³

Bâtînîlerle mücadeleyi Selçuklu devletinin temel siyaseti haline getiren kuşkusuz vezir Nizâmülmülk’tür. Nizâmülmülk, siyasi ve kültürel alanlarda aldığı önlemlerle bu hareketle amansız bir mücadele içine girmiş ve sonunda Bâtînîlerin baş düşmanı haline gelerek bir Bâtînî tarafından suikaste uğrayarak canından olmuştur.⁴³⁴ Nizâmülmülk, devlet kurumlarının teşekkülü, işleyişi, aksayan tarafları, alınacak tedbirler, kurumlara işlerlik kazandırmak için yapılması gereken düzenlemeler hakkında bilgiler içeren⁴³⁵ *Siyâsetname/Siyerü’l-Mülûk* adlı eserinde, Bâtînî tehlikenin boyutları ve alınması gereken tedbirler hakkında geniş bilgiler vermesine rağmen Sultan Melikşah’ın

⁴³³ el-Bündârî, *age*, s. 63; Kıvameddin Burslan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016, s. 65.

⁴³⁴ İbn Kalânîsî, *Tarih-i Dimaşk*, thk, Züheyl Zekkar, Dimaşk: Dâru Hassan, 1989, s. 200.

⁴³⁵ Hasan Hüseyin Adalıoğlu, “Siyâsetnâme”, *DİA*, C. XXXVII, s. 305.

ikazlarını dikkate almadığından yakınmaktadır.⁴³⁶ Bu umursamaz tutumundan olsa gerek ki Melikşâh, Bâtınîlerle mücadelede gereken duyarlılığı göstermemekle itham edilmiştir.⁴³⁷

Hasan Sabbah'ın liderliğindeki Nizârî Bâtınîler gerek birçok stratejik kayeyi ele geçirmek suretiyle elde ettikleri başarılar gerek fedailer araçılığı ile gerçekleştirdikleri suikastlerle Selçuklu devletini askeri ve siyasi arenada ciddi sıkıntılara maruz bırakmaya başladılar. Bunun üzerine tavır değiştirdiği anlaşılan Melikşâh Bâtınîlerle mücadele etmeye başlamıştır. Melikşâh, Hasan Sabbah'ı yeni bir din icat etmekle suçlamış, onu itaate davet ederek, yıkıcı faaliyetlerinden vazgeçerek devletin ileri gelen siyaset ve din adamlarına suikast düzenlemekten geri durmasını istemiştir. Aksi takdirde kalelerini yerle bir etmekle tehdit ettiği bir mektubu elçi vasıtasıyla Hasan Sabbah'a iletmiştir.⁴³⁸ Hasan Sabbah'ın bu ikazı kâle almaması üzerine, önce emirlerinden Yoruntaş'ı (ö. 484/1091) Alamut civarındaki Bâtınîler üzerine göndermiştir. Sonra Emir Arslantaş'ı Hasan Sabbah'ın üzerine göndermiş, 485/1092'de gerçekleşen bu seferler

⁴³⁶ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, çev, Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 205.

⁴³⁷ Abdülmecid Ebû'l-Futûh el-Bedevî, *et-Târîhu's-Siyâsî ve'l-Fikrî li'l-Mezhebi's-Sünnî fi'l-Meşriki'l-İslamî mine'l-Karni'l-Hâmis el-Hicrî hattâ Sukûtu Bağdad*, el-Mensura: Dâru'l-Vefâ, 1988, s. 137. İbnü'l-Cevzî, İnb Akîl'den naklen, Melikşah'ın itikadının bir Bâtınî tarafından bozulduğunu, Cürcânî isminde bir vaizin nasihat ve ikazlarından sonra bu fasit düşüncesinden vazgeçtiğini aktarmaktadır. Bkz., İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XVI, s. 312-313.

⁴³⁸ İbnü'l-Cevzî, *age*, C. XVII, s. 64.

birincisi Yoruntaş'ın ölmesi, ikincisinin ise Melikşah'ın ölüm haberinin gelmesiyle sonuçsuz kalmıştır.⁴³⁹

Melikşah'tan sonraki dönemlerde Selçuklular'ın Bâtınîlere karşı askerî müdahaleleri şiddetini arttırmakla beraber Bâtınîlerin ilerlemeleri durdurulamamıştır. Selçuklular bu mücadeleyi o kadar önemsemişlerdi ki Muhammed Tapar'ın, Bâtınîlerle mücadeleyi küffara karşı yapılan savaştan daha üstün tuttuğu iddia edilmiştir.⁴⁴⁰ Bâtınîlerin kalelerine yönelik sürekli baskı ve hücumlara rağmen, Bâtınî davet dağlık İran topraklarında hız kesmeden yayılarak nüfuz alanını dönemin Selçuklu başkenti İsfahan'a kadar genişletti.⁴⁴¹ 494/1100 yılına gelindiğinde İsfahan yakınlarında bir davethâne açan Bâtınî dâîlerin otuz bin kişiyi İsmâîlî yaptıkları, Şahdiz civarındaki yerlerden vergi toplayarak Selçuklu hazinesine ekonomik zararlar verdikleri söylenmektedir.⁴⁴² Hasan Sabbah, Şam'a gönderdiği dâîler vasıtasıyla orada da Bâtınî davetin güçlenmesini organize etti. İsmâîlîliğe daha önceden aşina olan Şam topraklarında Bâtınî dâîler yerel emirlerle kurdukları ittifakın da yardımıyla geniş bir propaganda alanına kavuştular. İbnü'l-Kalânîsî (ö.555/1160) 507/1114 yılı olaylarını aktarırken "Bâtınîlik Halep'te kuvvetlendi. Oradaki iktidarları çok güçlüydü."

⁴³⁹ Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, çev, Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2013, s. 552-553.

⁴⁴⁰ Abdülkerim Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990, s. 78.

⁴⁴¹ Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı İsmâîlî Davet Yapılanması*, Ankara: Maarif Mektepleri, 2017, s.49.

⁴⁴² Daftary, *İsmailîler*, s. 501.

ifadelerine yer vererek onların Melik Rıdvan b. Tutuş (ö. 507/1113) döneminde mezheplerini aleni olarak yaymaya çalıştıklarını aktarır.⁴⁴³

Selçuklu-Bâtınî mücadelenin Selçuklu lehine muvaffakiyetle neticelenmemesi, Hasan Sabbah'ın teşkilatçı ruhuyla mücadeleye ve İmamet ruhuna inandığı taraftarlarını ademimerkeziyetçi bir yapı arz eden Selçuklu askerî unsurunun karşısında daima diri tutabilmesinde yatmaktadır. Çok uzak mesafelerde birbirinden ayrı Nizârî (Bâtınî) Devleti hem kendi içinde hem de dış dünyaya karşı tek başına askerî güçle ya da merkezi otoriteyle sağlanamayacak bir birlik ve beraberlik şuurunu daima muhafaza etti. Yüksek disiplinli ve cemaatine bağlı Bâtınîler, etraflarındaki Türk hükümdarlara karşı bağımsızlıklarını güçlü bir dayanışma ruhuyla muhafaza ettiler.⁴⁴⁴ Ayrıca Selçuklular'ın siyasi ve askerî yapısının içine sızdırdıkları binlerce kriptik Bâtınînin faaliyetleri, Selçukluların askerî müdahalelerini daima akim bırakabilmiştir.⁴⁴⁵ Bâtınîler, kendileri için baş düşman olarak gördükleri Selçuklu merkez ve yerel unsurlarıyla zaman zaman sulh antlaşması yaparak İsmâîlî davet stratejilerine zaman

⁴⁴³ İbn Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev, Onur Özatağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015, s. 72.

⁴⁴⁴ Daftary, *İsmailîler*, 2017, s. 535.

⁴⁴⁵ Selçuklu Devletinin içinde ileri düzeyde devlet adamı, asker ve din adamlarından Bâtınîlerle irtibatlı olan ve onlara destek verenler hakkında toplu bir analiz için bkz, Ayşe Atıcı Arayancan, *Haşhaşiler Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018, s. 77-94. “Nizârî İsmâîlî Teşkilatını Destek Veren Selçuklu Devlet Adamları”, *I. Uluslararası Selçuklu Senpozyumu Selçuklu Siyasi Tarihi (Bildiriler)*, Kayseri: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s. 133-143.

kazandırmak veya zayıflayan askerî unsurlarını toparlama siyaseti güderek ayakta kalmayı başarmışlardır. Selçuklular ise Bâtınî fitnesiyle mücadeleyi bir devlet siyaseti olarak görseler de onların askerî gücünden zaman zaman yararlanma cihetine giderek, aslında Bâtınîleri kendi elleriyle güçlendirmişlerdir.⁴⁴⁶ Yine, yöneticiler, hanedan kavgalarında rakiplerini ortadan kaldırmak için çok defa Bâtınî fedailerini kullanarak onlarla iş birliği yapmıştır.⁴⁴⁷

Bâtınîler, Alamut döneminde Selçuklularla her iki tarafın da birbirine üstünlük sağlayamadığı bir dönemi yaşadılar; bu dönemde ne Hasan Sabbah'ın yönettiği isyan ne de Selçukluların saldırıları etkili oldu. Ama Nizârîler siyasi mücadelelerinin ana hedefinden vazgeçemediler, Suriye ve İran'daki kalelerini muhafaza etmeyi başardılar.

⁴⁴⁶ Mesela, Sultan Berkyaruk'un Selçuklu Devleti içindeki muhaliflerini bertaraf etmek için Bâtınîleri kullanmasına dair, Bkz., Abdülkerim Özeydin, *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2001, s. 92.

⁴⁴⁷ Bâtınîlerle irtibatı olan Tâcülmülk, Nizâmülmülk'ün bir Bâtınî tarafından öldürülmesinde azmettirici olduğu kaydedilmektedir. Bkz., Reşidü'd-Din Fazlullah, *Câmi'ü't-Tevârih (Zikr-i Tarih-i Âl-i Selçûk)*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2010. s. 93; Sultan Sencer devrinde, ona bağlı olan Irak Selçukluları Sultanı Sultan Mesud'la mücadeleye giren Abbâsî halifesi el-Müsterşid, Bâtınîler tarafından katledilmiştir. Bu suikastta de Sultan Sencer azmettirici olarak suçlanmıştır. Bkz., Osman G. Özgüdenli, "Selçuklu-Hilâfet Münasebetlerinde Dönüm Noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 39, s. 8; Daftary, *age*, 2017, s. 525.

Bu Sayede Nizârîler, Selçuklu topraklarının içine dağılmış küçük devletçikler ve eyaletler oluşturarak Nizâr'ın ölümünden beri, kendilerine önderlik edecek ve bu belalı ortamdan kendilerini kurtaracak bir imamın gelmesini beklemeye devam ettiler.⁴⁴⁸

Selçuklu-Bâtînî karşılaşmasının ne siyasi ve askerî açıdan ne de dinî açıdan net bir galibi olmadığı gibi temelinde siyasi iktidar hırsının yattığı bu mücadele, her iki tarafa da bir ikbal vadetmemiştir. Mehmed Fuad Köprülü'nün (ö. 1966) tespitlerinde olduğu gibi Selçuklular, Abbâsî hilafetini ve Sünnîliği muhafaza etmeselerdi, İslam dünyasında Şîîler hâkimiyet kuracaklardı.⁴⁴⁹ Bertold Spuler'in (ö.1990) “Şayet Selçuklular olmasaydı, İsmâîlîler bütün İslam dünyasını ellerine geçireceklerdi.”⁴⁵⁰ ifadesiyle özetlediği Selçuklu-Bâtînî mücadelesi her ne kadar Sünnî İslam açısından bir başarı olduğu kabul edilse de Bâtînî/İsmâîlî hareketin siyasi ve askerî etkileri Selçukluların tarih sahnesinden çekilmelerinin temel sebeplerinden biri olmuştur. İsmâîlîlerin/Bâtînîlerin ise toplumda kaos yaratan bölücü faaliyetleri siyasi varlıklarının sonunu hazırlayarak marjinal bir dinî gruba dönüşmelerinin temel etkeni olmuştur.

Hasan Sabbah'ın Alamut'a hâkim olmasıyla kurulan Nizârî-İsmâîlî (Bâtînî) devleti, 654/1256 yılında Moğol hükümdarı Hülagu (ö. 663/1265 tarafından yıkıldı.

⁴⁴⁸ Daftary, *Alamut Efsaneleri*, s. 70.

⁴⁴⁹ M. Fuad Köprülü, *Türk Tarih-i Dînîsi*, haz, Metin Ergun, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s. 133.

⁴⁵⁰ Bertold Spuler, “Doğu'da Hilafetin Çöküşü”, çev, Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1997, C. I, s. 157'den aktaran Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 152.

Alamut'un son hâkimi Rükneddin Hürşah (ö. 655/1257) Moğollara teslim oldu.⁴⁵¹ Rükneddin Hürşah, bizzat büyük Han'ı görmeye gittiği Moğolistan'da katledildi. Moğollar çok sayıda Bâtınîyi katlederek İran'daki kale ağını yerle bir ettiler. Bu arada Suriyeli Bâtınîler, komşuları Haçlıların yanı sıra Eyyûbilerle ve diğer Müslüman yöneticilerle kurdukları ittifaklarla dâî Râşîdüddin Sinan yönetiminde Moğol istilasını atlatmayı başardılar. Ancak 671/1273 yılına gelindiğinde Suriye'deki bütün Bâtınî kaleleri Memlûklülerin eline geçince Suriye'de de Bâtınîlerin siyasi varlıkları kaybolmaya başladı.⁴⁵²

Alamut sonrası Nizârî-İsmâîlîler, tarihlerinin farklı ve çoğunlukla karanlıkta kalan bir evresine girip siyasal önemi olmayan azınlık bir Şîî cemaat olarak varlıklarını sürdürdüler.⁴⁵³ Nizârî imamlık makamı da Rukneddin Hürşah'ın soyunda devam etti. Nizârî imamlar da değişik bölgelerde yaşayan müritleri gibi gizlice yaşadılar ve sonraları İran'da ilerleyecek olan sûfilik kisvesi altında takıyye yaparak saklandılar.⁴⁵⁴

Tasavvuf, Alamut sonrası İsmâîlîlerin yegâne sığınağı olmuştur. Bu tercih, İsmâîlîlik ile tasavvufun yapısındaki uyumla alakalıdır. Alamut'un düşüşünden sonra imamlarından mahrum kalan Nizârî İsmâîlîler için tasavvuf çevreleri, gerek dönemin dinî-sosyal yapısından gerek Nizârîlerin inanç ve doktrinlerinden dolayı onlar için oldukça uygun bir sığınak olmuştur. İsmâîlîliğin, tasavvuftaki mürit-şeyh ilişkisine benzer hiyerarşik yapısı ve tarikatlar gibi dış dünyaya kapalı oluşu, onların tasavvuf

⁴⁵¹ Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangûşâ*, s. 583-587.

⁴⁵² Daftary, *Gazzâlî ve İsmâîliyye*, s.174.

⁴⁵³ Daftary, *İsmailîler*, s. 608.

⁴⁵⁴ Daftary, *Alamut Efsaneleri*, s. 75.

içinde kamufle olmalarına imkân tanımıştır. Bu yapısal ve doktrinsel benzerlik, tasavvuf akımlarının İsmâîlîlikten etkilenmeleri, İsmâîlîlerin de bu yapılar içinde varlıklarını sürdürme imkânı ile sonuçlanmıştır⁴⁵⁵

Nizârîlerin 28. imamı İmam Şemsüddin Muhammed'den (ö. 710/1310) sonra ihtilafa düşen Nizârî-İsmâîlîler, çoğunluğu teşkil eden Kâsımşâhîler ve azınlık durumunda kalan Müminşâhîler diye iki gruba ayrıldılar.⁴⁵⁶ Safevîler'in On İki İmamcı Şiîliğini devlet dinî olarak kabul ettikleri İran'da daha rahat bir ortama kavuşan Nizârîler, davet faaliyetlerini yürütmekte geniş bir ortama kavuşmakla beraber edebi eserler üretme fırsatına da kavuştular.⁴⁵⁷ 15. yüzyıldan sonra orta İran'da Encüdan bölgesine yerleşmiş olan Nizârî imamlar yeni bir canlanmayı başlattılar. Daftary'nin "Encüdan dirilişi" olarak özetlediği bu dönemde Nizârî imamlar, Nizârî toplulukları kontrolleri altına alarak taraftar toplama faaliyetlerine tekrar başladılar. Özellikle Hindistan bölgesinde birçok taraftar kazandılar. Ancak koşullar her ne kadar iyileşse de tasavvuf kılıfı altında takiyyeye devam ettiler. Bu dönemin ayırt edici bir özelliği de edebi faaliyetlerin tekrar canlılık kazanmasıdır.⁴⁵⁸

Nizârî İsmâîlîlerin mücadele serüvenlerinin günümüzde halen devam eden dönemi, modern dönem olarak adlandırılan Ağa Hanlar dönemidir. I. Ağa Han Hasan Ali Şah, (ö. 1298/1881) İran'da Kaçarlar döneminde nüfuzlu kişiliği ve Kaçar Hanedanı

⁴⁵⁵ Zahide Ay, *Alamut Sonrası Nizârî İsmâîlîliği ve Tasavvuf*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 73.

⁴⁵⁶ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 177.

⁴⁵⁷ Daftary, *İsmailîler*, s. 612, 639-665.

⁴⁵⁸ Daftary, *Alamut Efsaneleri*, s.75

ile kurduğu ilişkiler sayesinde Kum valiliğine atandı ve kendisine 1817’de “Ağa Han” unvanı verildi. I. Ağa Han üst düzey devlet adamlarıyla yaşadığı anlaşmazlıklar sebebiyle İran’ı terk ederek 1841’de Hindistan’a göç etti. Bu göç Nizârî İsmâîlî imametinin Alamut döneminden beri devam eden İran serüveninin sonudur. Nizârî imamın Bombay’a yerleşmesiyle birlikte, Nizârîlerin modern dönemi de başlamış oldu. Yaklaşık 30 yıl süren Bombay’daki dönemde İngilizlerle daima iyi ilişkiler kuran I. Ağa Han, Nizârîleri birleştirerek hareketin gelişmesi ve modernleşmesi için önemli çalışmalar yaptı.⁴⁵⁹

II. Ağa Han Aka Ali Şah (ö. 1302/1885) da İngilizler’le birlik siyaseti içinde Nizârîlerin yaşam koşullarını iyileştirmeye çabaladı. Eğitime büyük önem vererek birçok okul açtı. Hindistan dışındaki İsmâîlîlerle de ilişkileri güçlendiren II. Ağa Han, Hindistan’daki diğer Müslümanların da itibarını kazandı. III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah, (ö. 1957) yalnız kendi mezhebinin değil, genel olarak Hint Müslümanlarının sorunlarıyla yakından ilgilenerek Müslümanlar arasında büyük bir sempati kazandı. I. Dünya Savaşı meydana çıktığında Avrupa’ya giderek İngiliz Hükümeti’nin hizmetine girdi. Tüm dünyadaki Nizârîlerin yaşadıkları yerlerde İngilizlere destek vermelerini istedi. II. Dünya Savaşı’nda da İngiliz yanlısı politikalarını sürdüren III. Ağa Han, bunun karşılığında İngilizlerden birçok imtiyazlar gördü. Bütün zamanını ve mali kaynaklarının çoğunu, özellikle Güney Asya’da ve Doğu Afrika’daki Nizârî cemaatini toparlamaya ve örgütlemeye ayırdı. Nizârî cemaatinin

⁴⁵⁹ Mederbek Kadyrov, *Ağa Han İsmâîlîleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 28; Daftary, *age*, 2017, s. 705.

gelenek ve kimliğini asimile ettirmeden reform politikaları uygulayarak modern ve kendi kendine yeterli bir cemaat olarak devamını sağladı.⁴⁶⁰ Yetmiş iki yıl süren imameti süresince mensuplarının iktisadî, sosyal ve kültürel durumlarının iyileşmesi için yoğun çabalar sarf eden III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah, İngiliz emperyalizmini desteklemiş ve yüksek tabakadan İngilizlerle çok yakın ilişkiler kurmuştur. Pakistan devleti kurulmadan önce Hindistan'daki İngiliz hâkimiyetini desteklemiş ve onların lehinde gayret göstermiştir.⁴⁶¹

1957 yılında dedesinin vasiyeti üzerine⁴⁶² Nizârîlerin 49. İmamı olan Kerim Şah el-Hüseynî Avrupa'nın en iyi okullarında ve ABD'de lisan eğitimi almıştır. Dedesinin modernleşme politikalarını sürdüren IV. Ağa Han, Müslümanların ve üçüncü dünya ülkelerinin yararına çeşitli toplumsal, kültürel çok sayıda yeni program ve kurumlar geliştirdi.⁴⁶³ Çeşitli alanlarda verdiği hizmetlerden dolayı birçok Avrupa, Asya ve ABD'den şeref madalyaları almıştır.

Nizârîlerin hâlâ eski zamanların dâîlerine benzeyen aktif din görevlileri vardır. Genellikle muallim veya vaiz denilen modern zaman misyonerleri, cemaat

⁴⁶⁰ Daftary, *İsmailîler*, s. 697-731.

⁴⁶¹ Mustafa Öz, "Ağa Han", *DİA*, C. I, s. 455.

⁴⁶² III. Ağa Han'ın diğer iki oğlunu imamete vasiyet etmeyip torununun imam olmasını istemesi ve bu karara III. Ağa Han'ın imamete namzet diğer çocuklarının itiraz etmemesi, İsmâîlî İmamet anlayışındaki sadakat duygusunun ve lider otoritesinin sağlamlığının belirgin bir tezahürüdür.

⁴⁶³ Bkz., *Gazzâlî ve İsmâîliyye*, s. 184.

mensuplarına kendi inançları ve tarihsel mirasları konusunda eğitim vermeye devam etmektedirler.⁴⁶⁴

İsmâîlîlerin “Hocalar” olarak bilinen Ağa Hanlar devresinde imamet makamı, bidâyette olduğu gibi mukaddes bir makam olarak telakki edilmiştir. Kendilerini Hasan Sabbâh’ın makamının varisi olarak sayan Ağa Hanlar, cemaatleri üzerinde katı bir itaat düzeni ve sorgusuz bağlılık hissiyatı kurmuşlardır. Hatta, ruhani bir kuvvete haiz gördükleri İmamet makamının sahipleri, zaman zaman tâbilerini ölüm tehdidiyle itaate mecbur etmişlerdir.⁴⁶⁵

Günümüzde İsmâîlîler dünyada Avrupa, Asya ve Afrika’ya yayılmış yirmiye yakın ülkede varlıklarına devam etmektedirler. Kendi ifadelerine göre yirmi milyona yakın nüfuslarının bulunduğu söylenmektedir.⁴⁶⁶ Ancak bu rakam gerçek nüfuslarını yansıtmamaktadır. Zira İsmâîlîlerin gerçek nüfusları ile alakalı istatistiki bir çalışma yapılmamıştır.⁴⁶⁷ Daftary tahmini nüfuslarının on milyon civarında olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁸ Varlıklarını bugüne kadar devam ettiren Nizârî ve Musta’lî İsmâîlîlerinin Dünya üzerindeki yerleşim yerleri ve nüfuslarıyla ilgili kapsamlı bir

⁴⁶⁴ Kadyrov, *Ağa Han İsmâîlîleri*, s. 56, Daftary, *İsmailîler*, s. 741-750.

⁴⁶⁵ Halil Halit, “İsmâîliyeler, Ağa Han, Hint Müslümanları”, *DİFM*, Sene: IV, S. XIV, s. 54.

⁴⁶⁶ Samî Nasîb Makarem, *The Doctrine of The Ismailis*, London 1972, s. 61’den aktaran Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014, s. 308.

⁴⁶⁷ Kadyrov, *Ağa Han İsmâîlîleri*, s. 58.

⁴⁶⁸ Daftary, *Gazzâlî ve İsmâîliyye*, s. 185.

araştırma yapan M. A. Büyükkara ise Nizarîlerin yaklaşık 5 ile 15 milyon arası, Musta'lîlerin ise 1 milyon civarı nüfuslarının olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁶⁹

Nizârî İsmâîlîler Hindistan'da "Hocalar" olarak anılmakla beraber, Pencap'ta "Şemsî" veya "Multanî", "Nur Şâhî" veya "İmam Şâhî" de denmektedir. Suriye'de "İsmâîliyye", İran'da "Ağa Han Müritleri", Afganistan'da Hz. Ali'nin ilahlığını öne sürdükleri için "Ali İlâhîler", Orta Asya'nın doğu bölgelerinde "Mollalar" veya "Mevlâî" olarak tanınmaktadırlar.⁴⁷⁰

2. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Dinî Düşünceleri

Şîîlerin, Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonraki imamet tartışmaları sebebiyle yaşadıkları firkalaşma sonucunda imametin Cafer es-Sadık'ın en büyük oğlu İsmâîl tarafından tevarüs edileceği iddiasını taşıyan grup, tarih içinde farklı birçok isimlerle anılmış olsa da bu mezhebin gerçek ismini beyan eden "İsmâîliyye" terimidir. Diğer adlandırmalar ya yanılma sonucudur ya da genelde bu firkaya, özelde On İki İmam Şîîliğine yönelik düşmanlıklar sebebiyle verilmiştir.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini nüfusları", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri Sempozyumu*, ed, Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez, Corum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014, s. 220,223.

⁴⁷⁰ Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, s. 308.

⁴⁷¹ Seyyid Abîd Ali Abîd, "Şîîlerin Siyasi Teorisi", *İslam Düşünce Tarihi*, haz, Mian M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, C.I, s. 919.

İsmâiliyye, ilk teşekkül etmeye başladığı devirden günümüze gelinceye kadar birçok isimle anılan, özellikle Karmatîlik ve Bâtînîlik sıfatlarıyla düşmanları tarafından daima itibarsızlaştırılmaya çalışılmış bir gruptur. 3./9. yüzyılın hâkim Sünnî ideolojisinin ve diğer fırkaların hatta imamet meselesinin felsefesinde mutabık oldukları On İki İmam Şiîliğinin bile tepkisiyle karşılaşan İsmâîlîler, içlerindeki bazı marjinal grupların İslam'ın temel akidesiyle bağdaşmayacak birtakım fikirleri ve toplumda meydana getirdikleri kaoslar sebebiyle, daima bir itibarsızlaştırma politikasıyla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sebeple, İsmâîlîler Karmatîlerle fikren birçok farklılığı bünyelerinde barındırmalarına rağmen Karmatîler ve bazı aşırı gulâtla bir tutularak İslam dünyasının adeta hışmına uğramışlardır.

İsmâîlîliğe muhalif kaynaklar Fâtımî-Karmatî ayrımına dikkat etmeksizin ilk İsmâîlîlerin Şeriatı neshederek ortadan kaldırmak istediklerini iddia etmişlerdir. Genelde bütün Sünnî ve İsmâîlî karşıtı mütefekkirlerin kaynağı 4./10. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan İbn Rizâm'dır. Kaynaklar İbn Rizâm'ın *Kitabü'r-Redd ale'l-Bâtiniyye* ya da *Nakz ale'l-Bâtiniyye* olarak zikrettikleri eserin günümüze ulaşmadığını söylemekteydiler.⁴⁷² Ancak yakın zamanlarda Suudi Arabistan'da yapılan bir doktora çalışmasında İbn Rizâm'ın eserinin bir bölümü tespit edilerek üzerinde bir inceleme yapılmıştır. Bu çalışmada İbn Rizâm'ın eserinin dört bölümden oluştuğu belirtilmiş, birinci bölümünün tamamı ve ikinci bölümünün bir kısmı tahkik edilmiştir. Araştırmacı, eserin kalan kısımlarına ise ulaşamadığını beyan etmiştir. Bu çalışmada İbn Rizâm'ın

⁴⁷² Daftary, *İsmailîler*, s. 25; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 85.

eserinin tam adı da tespit edilmiştir.⁴⁷³ Buna göre eserin ismi *er-Redd ale'l-İsmâilîyyeti'l-Karâmita ve Şerhu Mezâhibihim fi's-Saddi an Şerâ'i'r-Rusul ve'd-Duâ ile İfsâdi'l-Memâlik ve'd-Düvel ve'r-Redd ala Sâiri'l-Mülhidîn*'dir. İbnü'n-Nedim el-Fihrist'te bu eserden alıntılar yapmaktadır. Bu eserde İbn Rizam, İsmâîlîler ile alakalı verdiği bilgilerde, Meymun el-Kaddah (ö. II/VIII. yüzyılın son çeyreği) ve oğlu Abdullah b. Meymun el-Kaddah'tan bahsetmektedir. Meymun el-Kaddah ve babasının Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Ebû Zeyneb'e tabi olduklarını bu kişinin de Hz. Ali'nin ilahlığına inandığını iddia etmektedir. Meymun'un oğlu Abdullah'ın da peygamberlik iddiasında olduğunu dile getirmiştir. İbn Rizam, iddialarının devamında Hamdân Karmat ve Abdan gibi Karmatîliğin ilk kurucularından ve Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'den bahsederken İsmâîlîleri, Kârmatîleri ve Fâtımîleri aynı batıl fırkaların silsilesi olarak takdim etmektedir. Ubeydullah el-Mehdî'nin döneminde de onun birçok bağlısında Şeriat'ı hafife alma ve sahte peygamberlik iddiasında olduklarını iddia eder.⁴⁷⁴

İbnü'n-Nedîm, İsmâîlîyyenin “el-Belâğât es-Seb'a” ismindeki külliyâtlarını zikrederken *Kitâb el-Belâğ es-Sâb'i* hakkında Muhammed b. İshâk'tan şu anektodu aktarır: “Ben bunu okudum. Onda çok acayip şeylerle karşılaştım. Dinen sakıncalı olan

⁴⁷³ Feyyaz b. Abdullah b. Mayuz es-Sebîti, *er-Red ale'l-İsmâilîyyeti'l-Karâmita ve Şerhu Mezâhibihim fi's-Saddi an Şerâii'r-Rusul ve'd-Duâ ile İfsâdi'l-Memâlik ve'd-Düvel ve'r-Red ala Sâiri'l-Mülhidîn*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmîyye bi'l-Medîneti'n-Nebeviyye, h. 1436, s. 375.

⁴⁷⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, ed. Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2017, s. 503-506.

şeyler mübah sayılıyor, kimi şeriat yasalarının ve şeriat sahiplerinin uydurulduğu iddia ediliyor.”⁴⁷⁵

Tamamı günümüze kadar ulaşan ilk Bâtınî reddiyesi eser, Bâkılânî'nin *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* isimli eseridir. Bâkılânî, bu eserinde herhangi bir ayırım gözetmeksizin⁴⁷⁶ İsmâîlîleri küfürle itham ederek⁴⁷⁷ onların bâtınî te'vilden kasıtlarının şeriatı ortadan kaldırma amacına yönelik olduğunu iddia eder.⁴⁷⁸

Mutezile'nin önde gelen âlimlerinden Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr el-Hemedânî'de (ö. 415/1025) İsmâîlîlerin içinden çıkan fakat farklı zihniyetleri taşıyan fırkaları göz ardı ederek toptancı bir yaklaşımla bütün bu fırkaları Bâtınî çatısı altında değerlendirmek suretiyle onların İslam düşmanı olduklarını ve hedeflerinin şeriatı neshetmek olduğunu belirtir.⁴⁷⁹ İsmâîlîleri küfürle itham ederek onları İslam dışı bir fırka olarak görmek, bütün toplumun genel kabul gördüğü bir realite haline gelmiştir. İsmâîlîlerin ortaya çıkışlarından yaklaşık üç yüzyıl sonra haccetmek için Endülüs'ten Hicaz'a ve oradan da Irak ve Suriye topraklarına seyahat eden İbn Cübeyr, (ö. 614/1217) buralarda İsmâîlî halklarla karşılaşmıştır. Gerek Irak'ta gerek Suriye'de gördüğü İsmâîlîleri “dinden

⁴⁷⁵ İbn Nedim, *age*, s. 508.

⁴⁷⁶ Bâkılânî, *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*, haz, İbrahim el- Beyhî, Suudi Arabistan: Câmî'atü Ümmü'l-Kura, 2016, C. I, s. 219-220.

⁴⁷⁷ Bâkılânî, *age*, C. I, s. 221.

⁴⁷⁸ Bâkılânî, *age*, C. I, s. 233, 235, C. II, s. 24.

⁴⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve Mûcizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*, çev, M. Şerif Eşrefoğlu, Ömer Aydın, İstanbul: Türkiye Yama Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 690-706.

döner İsmâîlîler” olarak vasıflamak suretiyle toplum düzenini altüst eden terör grupları olduklarını söylemektedir. İbn Cübeyr, Suriye’de karşılaştığı Nusayrîler ve İsmâîlîleri Hz. Ali’nin ilah olduğunu iddia ettikleri için kâfir saymaktadır.⁴⁸⁰

Ancak, son zamanlarda İsmâîlîlik üzerine yapılan modern araştırmalar, İsmâîlî karşıtı eserlerdeki bu düşmanca tutumların siyasi bir hedefe münce olduğunu ve dile getirilen iddiaları, gerçekleri yansıtmayan birtakım “kara efsane (propaganda)” olarak değerlendirir. Şiîliğin iç bölünmeleri konusunda doğru bilgi edinmeyen muhalif kesimin, İslam’ın bütün Şiî yorumunu sapkınlık olarak görmeleri ve Karmatîlerin zalimliklerini bütün Fâtımîlere ve İsmâîlîlere mal etmelerinin zamanın egemen siyasi gücünün planlı projesi olarak niteler. İsmâîlîlerin içindeki birtakım marjinal grupların şeriatı iptal etmeye kadar varan pervasızlıklarını bütün İsmâîlîlere teşmil etmenin yanlışlığına vurgu yaparlar.⁴⁸¹ Bu kaynaklar, muhalif yazarların iddiasının aksine, İsmâîlîlerin İslam düşmanı⁴⁸² ve İslam’ı yıkmaya çalışan bir suikast örgütü olmadıklarını, dâîler tarafından idare edilen bir Şiî İslam toplumu olduğunu belirtmektedir.⁴⁸³ İsmâîlîlerin şeriatın zâhirini iptal etmekle suçlanmalarının da yersiz olduğunu belirten kaynaklar, ibâha görüşüne meyleden dâîlerin fırka içinden

⁴⁸⁰ İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev, İsmail Güler, İstanbul: Selenge Yayınları, 2017, s. 183, 205, 206.

⁴⁸¹ Daftary, *İsmailîler*, s. 24-28.

⁴⁸² İlk dönemlerde olduğu gibi ileriki dönemlerde de Selçuklu din ve siyaset adamları İsmâîlîleri İslam düşmanı olarak karalamaktaydılar. Bkz., Nizâmülmülk, *age*, s. 47.

⁴⁸³ Daftary, *Alamut Efsaneleri*, s. 66.

dışlandığını ve Fâtımî halifeleri tarafından öldürüldüğünü vesikalandırır.⁴⁸⁴ Özellikle, Fâtımî davet sisteminde davete kazandırılmak istenen kişilerden istenen yeminin, şeriatın bütün emir ve yasaklarına tam anlamıyla bağlı kalmayı gerektirdiği vurgulanmaktadır. Fâtımî imamlar, şeriatın zâhirini de bâtınını da aynı derecede gerekli ve tüm Müslümanları bağlayıcı olduğu hususunda ısrarcıdır.⁴⁸⁵

Fâtımî döneminin önemli İsmâilî müelliflerinden Ahmed b. İbrahim Neysabûrî, (ö. V/XI. yüzyılın başları) İsmâilî davet faaliyetlerini yürüten dâîlerde bulunması gereken özellikleri açıkladığı *el-Mûcezetü'l-Kâfiye fî Âdâbi'd-Düât* isimli eserinde, bir dâînin şeriatın hem zâhirine hem de bâtınına içtenlikle bağlı olması gerektiğini, namazı zâhiren ve bâtinen kılan, zekâtı zâhiren ve bâtinen veren, bütün hayırları işleyen âbid birisi olması gerektiğinin altını çizer. Davet faaliyetinin salih amelle yapılabileceğini belirten Neysabûrî, bilgili ve üstün bir ahlaki meziyete sahip olmayan kişinin davetçi olmayacağını net bir şekilde belirtir.⁴⁸⁶

İsmâilî müellifler de Karmatîlerin yapmış oldukları -şeriatı iptal etmek gibi- birtakım pervasızlıkları gizlemezler. Kaleme aldıkları eserlerinde bu insafsız tutumları dile getirmekten çekinmemişlerdir. Ebû Muîn Nasır-ı Husrev, (ö. 465/1073'den sonra) *Sefernâme*'sinde Karmatî liderlerden Ebû Said el-Cennâbi'nin (301/913-14) şeriatı iptal

⁴⁸⁴ S.M. Stern, "Heterodox İsmâ'ilism at The Time of al-Mu'izz", *Studies in Early İsmâ'ilism*, Leiden 1993'ten aktaran Tan, *age*, 2017, s. 74.

⁴⁸⁵ Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 74.

⁴⁸⁶ Ahmed b. İbrahim Neysabûrî, "el-Mûcezetü'l-Kâfiye fî Âdâbi'd-Dü'ât", *A Code of Conduct A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Missin* içinde, nşr. Verena Klemm, Paul E. Walker, London-New York: I.B. Tauris Publishers, 2011, s. 10-11.

ettiğini ve adeta kendinî ilah yerine koyduğunu söylemektedir.⁴⁸⁷ Diğer bir erken dönem Fâtımî müellifi Numân b. Muhammed/Kadî Numân, (363/974) Karmatîlerin şeriatı neshettikleri kanısındadır. Kâdî Numân, Cafer es-Sadık'ın taraftarlarından bazılarının haramları helal saydıklarını belirterek şeriatı iptal etme fikrinin tarihini Cafer es-Sadık dönemine kadar götürür. Fâtımîler dönemini işaret ederek, başlangıçta Mehdi'nin tâbilerinden olup davette üst mertebeler edinen bazı dâîlerin daha sonra büyük günah işleyerek haramı helal, helalleri haram saydıklarını belirtir.⁴⁸⁸ Ancak R.S. Strothmann'ın *Erba'u Kütübün İsmâîliyye* adıyla neşrettiği eserin içindeki risalelerin Fatımîlerin iktidarının zirve dönemlerinde telif edildiği belirtilmektedir.⁴⁸⁹ Bu risalelerden müellifi meçhûl olan *Mesâilün fi'l-Hakâiki ve Cevâbâtühe*'de İsmâîlî davetin keşf döneminde- ki bu dönem Fâtımîlerin dönemidir- namaz, oruç, zekat, hac gibi mükellefiyetlerin kalkacağı ancak akli mükellefiyetler olarak ifade edilen nikah, talak, miras gibi hukukun devam edeceği vurgulanmıştır.⁴⁹⁰

İsmâîlîler tarih sahnesine çıkışlarından itibaren farklı fırka isimleriyle özdeşleştirilmişlerdir. Elde edilen bulgular bu fırkalardan Karmatîler başta olmak üzere bazılarının şeriatın zahirini yok saymak gibi aşırı fikirlere sahip olduklarına işaret

⁴⁸⁷ Nâsır-ı Husrev, *Sefernâme*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1994, s. 128.

⁴⁸⁸ Kâdî Numân, *De'âimü'l-İslam*, thk, Ali Asgar Feyzî, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1963, s. 53-54.

⁴⁸⁹ R.S. Strothmann, *Erba'u Kütübün İsmâîliyye*, (neşredenin girişi) Dımaşk: et-Tekvîn, 2006. s.7.

⁴⁹⁰ Meçhul Müellif, *Mesâil fi'l-Hakâik*, *Erba'u Kütübün İsmâîliyye* içinde, nşr, R.S. Strothmann, Dımaşk 2006. s. 16.

etmektedir. İsmâîlî inancı devlet dini olarak benimseyen Fâtımîler ise daha mutedil bir inanç sistemi benimsemekle beraber Fâtımî İsmâîlîliğinin temsilcileri içinden de marjinal fikirleri dillendirenler olmuştur.

Bazı İsmâîlî düşünürlerin eserlerinde şeriatın iptaline dair ifadeler yer almakla beraber, İsmâîlîlerin çoğunluğu gerek gizli davet döneminde gerekse Fâtımîlerin egemenliğindeki açıktan yapılan davet döneminde şeriatı iptal etmek gibi bir gayelerinin olmadığı konusunda ısrarcıdırlar. Fâtımî devletinin kuruluşuna öncülük eden Ebû Abdullah eş-Şîî'nin, (ö.298/911) gizli davet döneminde Kuzey Afrika'da davet faaliyetlerini yürütürken şeriata daima bağlı kaldığı aktarılmaktadır. Kuzey Afrika'da onun ve tâbilerinin namaz, oruç gibi şeriatın temel ibadet ritüellerine bağlı kaldıkları, kötülüklerden uzak, dürüst insanlar olarak bilindikleri belirtilmektedir.⁴⁹¹

Ebû Abdullah, Rakkâde'yi ele geçirdiğinde halkı her türlü korkudan güvende kılacak bir emniyet ve adalet sistemi kurmuş, toplumda fesat çıkaranların derhal cezalandırılmalarını emretmiştir. Ayrıca, içki içilmesini de yasaklamıştır.⁴⁹² Ebû Abdullah eş-Şîî'nin toplum tarafından hüsnü kabul gören tutum ve davranışları civardaki kabile reislerini ve belde yöneticilerini kendi ikballerinin ellerinden gitme korkusuna sevk etmişti.⁴⁹³

Kuzey Afrika'nın yerel yöneticisi Ebû Mudar Ziyâdetullah, (ö.304/916) Ebû Abdullah eş-Şîî'nin toplumda kazandığı teveccühü bertaraf etmek için yazdığı fermanı

⁴⁹¹ Kâdî Numân, *İftitâhu'd-Da've*, thk, Ferhat Deşrâvî, Tunus: eş-Şeriketü't-Tunusiyye, 1986, s. 53.

⁴⁹² Kâdî Numân, *age*, s. 246, 247.

⁴⁹³ Kâdî Numân, *age*, s. 79.

bütün beldelelere göndererek camilerde okunmasını emretmiştir. Bu fermanda, Ziyâdetullah Ebû Abdullah'ın kendi dinini gizleyerek İslam şeriatı dışında bir şeriat getirmeye çalıştığını, Hz. Muhammed'in sünnetinden başka bir sünnete tabi olduğunu iddia etmiştir. Onu, Allah'ın kitabını tahrif etmeye çalışan bir kafir olarak nitelemiştir.⁴⁹⁴ Ancak Ziyedetullah'ın bu kara propagandası halk üzerinde gereken tesiri göstermemiş olsa gerek ki, Abbâsî halifesi Müktefi Billah da (ö.295/908) benzer bir ferman göndererek Ebû Abdullah'ı aynı suçlarla itham ederek nüfuzunu kırmaya çalışmıştır.⁴⁹⁵ Fâtımî devletinin İsmâîlî hukuk doktrininin kurucusu olan Kâdî Numân, şeriatın zâhirînin kıymetinin düşürölüp bâtınının öne çıkarılması düşüncesine karşı, *De 'âimü'l- İslam* adlı bir eser kaleme alarak, zâhir-i şeriatın gerekliliğini ve İsmâîlî fıkıh formülünü ortaya koymuştur. Kâdî Numân, daha sonra kaleme aldığı peygamber kıssalarının te'vilini konu alan *Esâsü't-Te'vil* adlı eserinde de şeriatın zahirî hükümlerinin önemini “Kim ki dinin zâhirîni ıslah edip güçlendirmezse dinîni yıkması içten bile değildir.” ifadeleri ile ortaya koymaktadır.⁴⁹⁶ Mustafa Galib de Fâtımîlerin başdâisi olan el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî'nin (470/1078) “Kim ki dinin hem zahirî hem de bâtını ile amel ederse o bizdendir; kim de birini terk edip diğeri ile amel ederse, köpek ondan daha hayırlıdır ve bu kişi asla bizden değildir.” dediğini aktarır. Ancak bu hassasiyetin İsmâîlî davetin bütün zamanlarında ve bütün temsilcileri tarafından

⁴⁹⁴ Kâdî Numân, *İftitâhu'd-Da've*, s. 185-189.

⁴⁹⁵ Kâdî Numân, *age*, s. 190, 191.

⁴⁹⁶ Kâdî Numân, *Esâsü't-Te'vil*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960, (muhakkikin ön sözü) s. 24.

korunmadığını belirten Galib, özellikle Nizârî İsmâîlîlerin şeriatın zârihine itibar etmediklerini belirtir.⁴⁹⁷

Karmatîlerin diğer bölgelere nazaran daha güçlü oldukları Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde, şeriatın neshi problemi daha şiddetli bir yapı arz etmiş ve konu felsefi bir dille tartışılmıştır.⁴⁹⁸ Bu bölgede şeriatın sona erdiğini iddia eden kişi Muhammed b. Ahmed en-Nahşebi/Nesefî'dir (ö. 331/942)⁴⁹⁹. O, *Kitabü'l-Mahsûl* adında bir eser yazarak, bu eserde Kâim-el-Mehdi'nin devrinin başladığını ve İslam şeriatının yürürlüğünün sona erdiğini iddia etmiştir. Bu eser günümüze ulaşmamıştır, fakat Ebû Hâtim er-Râzî bu esere reddiye olarak yazdığı *Kitabü'l-İslâh*'da bu iddialardan bahsetmektedir. Mehdî'nin devrinin de Hz. Âdem devri gibi şeriatsız bir devir olduğu iddiasının yanlış olduğunu belirtmiştir.⁵⁰⁰ Ebû Hâtim, şeriatın zâhirinin asla iptal edilemeyeceğini de sarahaten belirtmiştir.⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Cafer b. Mansur el-Yemen, *Kitabü'l-Keşf*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1984, (muhakkikin ön sözü) s.10.

⁴⁹⁸ Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII/2, 2009, s. 280.

⁴⁹⁹ İsmâîlîlerin Mâverâünnehir'de önde gelen dâîlerindendir. Asıl adı Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî'dir. el-Pezdevi olarak maruftur. Bkz., İsferyânî, et-*Tebîr fî'd-Dîn*, s. 141; Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 230; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 153.

⁵⁰⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitabü'l-İslâh*, thk, Hasan Menûçehr, Mehdi Muhakkik, Tahran: 2004, s. 56-57.

⁵⁰¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *age*, s. 154.

İlk etapta Karmatî taraftarı olan Ebû Yakup es-Sicistanî de (ö.393/1003) şeriatın neshine taraftar olmuş, daha sonra Fâtımî safına geçince bu fikirlerinden vazgeçmiştir. Bu da Fâtımîlerin fikrî düzeyde şeriatın iptali fikrine taraftar olmadıklarını göstermektedir.⁵⁰² Fâtımî-İsmâîlî hiyerarşisinde imamdan sonra en yüksek makam olan huccet makamındaki Nâsır-ı Husrev⁵⁰³ de şeriatı iptal eden birtakım marjinal grupların varlığından haberdar olsa gerek ki *Hânü'l-İhvan (Dostlar Sofrası)* isimli eserinde bu konuda bir bab açmıştır. Bu babta şeriatın gerekliliğini tartıştıktan sonra “Şu halde kitap, şeriat ve amelden elini çeken kişinin canı tevhit nurunu bulamaz.”⁵⁰⁴ ifadeleri ile şeriatın gerekliliğini net bir şekilde ortaya koymuştur.

Şeriatı neshetme problemi, müminin dinsel yükümlülüğünün niteliğini sadece imamı tanımak (marifet) olduğunu savunan Şîî gulâtın gelişmekte olan şeriatın zahirî birtakım ritüellerini hiçe saymaktır. Bu yüzden bu gulât Şîîler çoğu kez ibahiyyeci (her şeyi mubah gören) olarak görüldüler ve ahlaksızlıkla suçlandılar.⁵⁰⁵ Ancak bu suçlamayı Sünnî müslümanlar başta olmak üzere bütün İsmâîlî muhalifler, İsmâîlîlerin bütün taraftarlarını toplumda itibarsızlaştırmak için dinî ve siyasi bir argüman olarak kullandılar. İsmâîlîlerin şeriatı iptal etmekle ilgili beyanları, sabit ve kurumsal bir nazariye olmaktan öte, kişiden kişiye, farklı İsmâîlî grup ve dönemden döneme

⁵⁰² İsmâîlîler’in şeriatı neshettikleri iddiası ile ilgili kapsamlı bir tartışma için bkz., Avcu, *Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine*, s. 267.

⁵⁰³ Nihat Azamat, “Nasır-ı Husrev”, *DİA*, C. XXXII, s. 396.

⁵⁰⁴ Nasır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası*, çev, Mehmet Kanar, İstanbul: Şule Yayınları, 2015, s. 84-85.

⁵⁰⁵ Daftary, *İsmailîler*, s. 110.

değişkenlik arzeden bir durumdur.⁵⁰⁶ Bu iddiayı bütün İsmâîlîlere hamlederek onları mahkum etmek ilmî ve objektif bir yargılama olamaz.

Netice olarak İsmâîlîlerin İslam şariatını tamamen ortadan kaldırma amacına hizmet ettikleri, bu sebeple İslam düşmanı olarak görülmeleri, muhaliflerin, farklı fırkaların fikrî yapılarını göz ardı ederek genellemeye gitmelerinin sonucu ortaya atılan iddialardır. İsmâîlîlerin dinî düşüncelerini tespit etmek için İsmâîlî eserlere bakmak en isabetli tutumdur. Zira bir mezhebin fikrini tarafsız bir şekilde ortaya koymak, o mezhebin kendi düşünürleri ve kendi edebiyatına bakmakla tespit edilebilir.

İsmâîlî akide anlayışı kendi şahsına münhasır izler taşır. İsmâîlîler, özellikle Yeni Eflatuncu fikirleri kendi inanç potalarında yeniden yorumlayarak, felsefi formu daha etkili bir inanç sistemi geliştirdiler. İlk dönemdeki İsmâîlî doktrin her ne kadar ahenksiz, kapalı bir nazariye arz etse de özellikle İsmâîlîlerin altın çağı olan Fâtımîler döneminde İsmâîlî ilahiyatçılar, yüksek felsefi seviyede bir dinî akide vücuda getirdiler. İktitafçı/eklektik bir sistem arz eden İsmâîlî akide, Sünnî akide ile münasebeti çok azdır.⁵⁰⁷

Eski gnostik dinlerin ve Yeni Eflatuncu felsefenin sentezini barındıran İsmâîlî düşüncenin zâhir-bâtın ve te'vil anlayışı akidelerinin en temel dinamikleridir. Ortaya koydukları dinî, felsefi ve ictimai fikriyât İslam toplumunun bütün müesseselerinde günümüze kadar devam edecek tesirler icra etmiş, müsbet ve menfî etkileri açısından

⁵⁰⁶ M. Kâmil Hüseyin, *Tâîfetü'l-İsmâîlîyye Târihuha Nüzûmüha Akâidüha*, Kahire: Mektebetü'n-Nehzatü'l-Mısriyye, 1959, s. 164.

⁵⁰⁷ Bernard Lewis, "İsmâîlîler", *İA. C. V/2*, s. 1120.

İslam âlemini adeta altüst etmiştir. İslamî ilimlerden tefsir ve tasavvufa önemli tesirleri olan İsmâîlîlerin, felsefe ve siyasette de yadsınamaz katkıları bulunmaktadır.⁵⁰⁸

2.1. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Tanrı Anlayışları

İsmâîlîlerin inanç ilkeleri hususunda en çok üzerine durdukları mesele tevhit olmuştur. Bunun sebebi ise onların birtakım kadîm varlıkları Tanrı'ya eş tutarak şirke düştükleri yönündeki eleştirilerdir.⁵⁰⁹ İsmâîlîlerin yaratılış teorilerinde ortaya attıkları düalist öğreti⁵¹⁰ sebebiyle onların iki ilaha inandıkları yönünde birtakım iddialar vardır.⁵¹¹ Ancak onlar eserlerinde Allah'ın vahdaniyyetini açık bir şekilde izhar etmektedirler.⁵¹² Allah'ın ne benzerinin ne de zıddının olduğunu, herhangi bir cisim

⁵⁰⁸ el-Fâhurî, el-Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, C. I, s. 216.

⁵⁰⁹ Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslamîyyîn*, Beyrut: Dâru'l-İlm, 1998, s. 963.

⁵¹⁰ Bkz., Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-İslâh*, s. 24; İsmâîlîlerin yaratılış nazariyelerindeki düalist anlayış için Bkz., Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 346-356; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 217-234; Wilferd Madelung, “Eski ve Yeni Davet”, çev, Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, 2006, C. IX, S. 25, s. 283-284; İsmâîlîler'in, Seneviyye ve Mecusî olarak suçlanmalarının en temel sebebi bu düalist yaratılış teorileridir. Avcu, *age*, 2018, s. 239.

⁵¹¹ Bâkılânî, *Keşfü'l-Esrâr*, s. 165; Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 44.

⁵¹² Ali b. Velîd, *Kitâbü Tâcü'l-Akâid ve Ma'rifetü'l-Fevâid*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Müessesetü İzzüddin, 1982 (b), s. 21; Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983, s. 135-142; Müeyyed-fi'd-Din eş-Şirâzî, ed-Devha,

suretinde olmayan, mahsusâtın ve makûlâtın ötesinde madde ve suretten uzak olduğunu söylemektedirler.⁵¹³ İsmâîlîlerin inancına göre Allah birdir, ebedîdir, ne doğmuştur ne de doğurmuştur. Her şeyin yaratıcısı ve muhafızı O'dur. Her şey O'nunla kâimdir; O, yaratılan hiçbir şeye benzemez.⁵¹⁴

İsmâîlîler'in Allah anlayışları aşırı tenzih fikirlerini barındırmaktadır. Sicistânî'nin *Kitâbü'l-Yenâbi*'inde ve diğer eserlerinde tartışılan Yeni-Platonculuşmuş İsmâîlî öğretiyeye göre Allah mutlak aşkın, insan idrakinin kavrayamadığı, herhangi bir adın ya da özniteliğin ötesinde, varlığın ve yokluğun kendisine izafe edilemeyeceği, dolayısıyla bilinemez olarak tarif edilmektedir.⁵¹⁵ İsmâîlîler, Yeni Eflatuncu argümanlardan hareketle Allah'ın her şeyden soyutlanması fikrî üzerinde özellikle durmuşlardır. Kirmânî, Allah'ı takdis etmenin ve övgü ile yüceltmenin iki türlü şeklinin olduğunu ifade eder; birincisi, onu birtakım sıfatlarla anmak; diğeri ise onu sıfatlardan nefyetmek. Onu birtakım sıfatlarla yücelterek anmanın Allah'a karşı yalan söylemek ve ona iftira atmak olacağını, bu sebeple onu en güzel övgünün birtakım sıfatlardan

Selâsü Resâil-i İsmâîlîyye içinde, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru'l-İfâkî'l-Cedîde, 1983, s. 46.

⁵¹³ Kirmânî, *er-Risâsetü'l-Müdi'e*, s. 20.

⁵¹⁴ Sicistânî, *Kitabü'l-İftihâr*, thk, İsmail K. Poonawala, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000, s. 89; Mustafa Galib, *Mefâtihi'l-Marife*, Beyrut: Müessesetü İzzüddin, 1982, s. 20-21.

⁵¹⁵ Ebû Yakûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbi*, thk, Mustafa Galib, Selimiyye: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1965, s. 67-68; Daftary, *İsmailîler*, s. 358.

nefyetmekle olabileceğini savunur.⁵¹⁶ Allah’a birtakım isim ve sıfatla işaret edilemeyeceğini söyleyen İdris İmâdüddîn, kelimelerin unsuru olan harflerle Allah’ın ifade edilemeyeceğini iddia eder.⁵¹⁷ Nesefî,⁵¹⁸ her türlü sıfatı yaratıcıdan nefyetmek için ona “Allah” bile denemeyeceğini iddia etmiştir. Ancak Tanrı’yı ifade edebilmek için bir isim kullanmak zorunludur. Bu sebeple Nesefî Tanrı’yı ifade edebilmek için her şeyi yoktan var eden anlamında “Mübdi”⁵¹⁹ ve “Bârî” isimleri kullanmayı tercih etmiştir.⁵²⁰ Bu aşırı tenzih fikrini yaratmada da kullanan Nesefî, Allah’ı her şeyden soyutlamak için onun, varlığı yoktan yaratmadan önce, yaratacağı varlığın suretini de bilmediğini iddia etmiştir. Ona göre, şayet Bârî, eşyayı ezelden bilmiş olsaydı bilmeye (ilim) ve bilinene (ma’lum) muhtaç olurdu. Muhtaç olmak ise acizliktir ve aciz olan ilah olamaz.⁵²¹ Şu hâlde Nesefî’nin Allah tasavvuru, her şeyi yoktan var eden, ancak her türlü akli melekenin ve yaratılmışların ötesinde olan, hiçbir sıfatla vasıflandırılması söz konusu

⁵¹⁶ Kirmânî, *Râhatü’l-Akl*, s.147.

⁵¹⁷ İdris İmâdüddîn, *Kitabu Zehru’l-Me’ânî*, thk, Mustafa Galib, Lübnan: 1991, s. 11.

⁵¹⁸ İsmâîlîlerin Maverâünnehir’de önde gelen dâîlerindendir. Asıl adı Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî’dir. el-Pezdevi olarak maruftur. Bkz., İsferyânî, *et-Tebîr fî’l-Dîn* s. 141; Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 230; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir’de İsmâîlîlik*, s. 153.

⁵¹⁹ Kirmânî, *Kitabü’r-Riyad*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1960, s. 214, 220.

⁵²⁰ Avcu, *age*, 2018, s. 209. Bâtînîler’in Allah’ın isminin olmadığına dair iddiaları için Bkz., Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 163.

⁵²¹ Ebû Temmâm, *Kitabu Şecereti’l-Yakîn*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru’l-Âfâkı’l-Cedîde, 1982, s. 116-117

olmayan aşkın bir varlıktır.⁵²² Allah'ı sıfatlardan nefyeden bu anlayışı Ebû Hâtim er-Râzî ise Hz. Ali'ye isnat ettiği bir sözle delillendirmeye çalışmıştır. O, Hz. Ali'nin sıfatla mevsuf arasını ayırdığını, bütün mevsufların mahlûk (yaratılmış) olduğunu, dinin hakikatinin marifetullahtan (Allah'ı tanıma) ibaret olduğunu, hakiki marifetin tevhit, tevhidin nizamının ise sıfatları nefyetmekle teşekkül edeceğini belirttiğini aktarmaktadır. Ebû Hâtim'e göre sıfat ve mevsuf müsemma olan isim menzilesindedir.⁵²³ Ancak, Ebû Hâtim Neseî'nin iddia ettiği gibi Tanrı'ya "Allah" isminin dahi verilemeyeceği derecesinde tenzihçi değildir. O, "Allah" isminin kullanıldığını ve Hz. Allah'ın yegâne isminin "Allah" olduğunu belirtmektedir.⁵²⁴ Nasır-ı Husrev'de de aşırı bir tenzihçilik görünmektedir. O, Allah'ı hüviyet ve hüviyetsizlikten (varlık ve yokluk) tenzih etmektedir. Hüviyetin ilk yaratılan Akl-ı Evvel'e ait olduğunu belirten Nasır-ı Hüsrev, Akl-ı Evvel'in kendi varlığının delili olan ibdâ'ın yokluğu ile kendi mübdeini/yaratanını tanıdığını ve bu iki sıfatı (hüviyet ve hüviyetsizlik) yaratanından uzak tuttuğunu ifade eder. Bu tenzihçi tutumunu "Yüce Allah; illetten, malulden, hüviyet ve hüviyetsizlikten uzaktır." ifadeleri ile tamamlar.⁵²⁵

Yeni Eflatuncu felsefede görülen salt aşkın Tanrı anlayışını yansıtan ilk dönem İsmâîlî teoloji, kendine özgün formunu geliştirerek Tanrı fikrini formüle etmeye çalışmıştır. Allah'ın zatında ve sıfatında tenzih fikrini savunan İsmâîlîler, "Biz Allah'ın

⁵²² Avcu, *age*, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 210.

⁵²³ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, thk, Feyzullah Hemedânî, Sana: Merkezü'd-Dirasî ve'l-Buûsü'l-Yemânî, 1994, s. 176.

⁵²⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *age*, s. 179.

⁵²⁵ Nasır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası*, s. 84-85.

var veya yok olduğunu; âlim, câhil, kâdir veya âciz olduğunu söylemeyiz”⁵²⁶ demişlerdir. Onların Allah’ın sıfatlarını reddettikleri, zatının da sıfatlarından tamamen farklı olduğunu benimsedikleri söylenmiştir. Hatta kıdem sıfatı hususunda da aynı tenzihçi tutumunu benimseyerek “Biz Allah’ın ezelî veya yaratılmış olduğunu söylemeyiz, aslında kadîm olan onun emri ve kelimesidir, yaratılmış olan ise halk etmesi ve fitratıdır.” demişlerdir.⁵²⁷ Allah’ın vahdaniyyetini itiraf eden İsmâîlîler, onu bütün sıfatlardan soyutlayarak idraki mümkün olmayan bir varlık olarak telakki etmektedirler.⁵²⁸ Allah’ın varlık (eys/vücut) ve yoklukla (leys/yokluk) tüm nitelermelerin ötesinde olduğunu düşünen İsmâîlîler, bu tenzihçi tutumlarını şu şekilde izaha çalışırlar. Allah varlıkla nitelenemez; çünkü böyle bir nitelme onun başkasına muhtaç olması anlamına gelir. Oysa Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Allah’ın varlık-vücut (eys) sıfatıyla nitelenmesi durumunda, onun bir taraftan cevher ve araz türünden bir varlık olması gerekecektir; diğer taraftan da ya zâtı veya başkası tarafından meydana getirilmesi icap edecektir. Bunların ise Allah mefhumuyla bağdaşması mümkün değildir.⁵²⁹ Kısacası, Allah ne zât ne cisim ne araz ve ne de illettir. O; hayy, kâdir, âlim,

⁵²⁶ Hâmidî, *Kenzü’l-Veled*, thk, Mustafa Galib, Dâru’l-Endülüs, Beyrut: 1979

⁵²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 13-14.

⁵²⁸ Ali ibn Hasan es-Saverî, *el-Kasidetü’s-Saveriyye, (Risâletün Vâhidetün İsmâiliyyetün)* thk, Arif Tamir, Dımaşk: el-Ma’hedü’l-Fıransî, 1955, s. 24.

⁵²⁹ Kirmânî, *Râhatü’l-Akl*, s. 129-131; a. mlf, *er-Risâsetü’l-Müdîe fi’l-Emr ve’l-Âmir ve’l-Me’mûr, Mecmû’atü Resâilî’l-Kirmânî* içinde, nşr, Mustafa Galib, Beyrut: el-Müessesetü’l-Câmi’iyye li’d-Dirâsât ven’n-Neşr, 1987, s. 49-51; Bedevî, *Mezâhibü’l-İslâmîyyîn*, s. 964-968.

kâmil ve fâil de değildir. Bütün bu nitelikler, ibdâ yoluyla vücut bulan ilk varlığa, yani “mübde-i evvel”e (ilk akıl) aittir.⁵³⁰ Allah’a birtakım isim ve sıfatların verilmesi ne hakiki manada ne de mecazi manada ona nispet edilebilir; sadece tekellüm zaruretin neticesi olarak ona isim ve sıfatlar nispet edilmektedir. İsim ve sıfatlar cismani varlıklara hakikaten, ruhani varlıklara ise mecazen verilir; Allah’a ise isim ve sıfatlar ne hakikaten ne de mecazen verilemez.⁵³¹ Maddeden ibaret olan harflerin sonsuz olan Hz. Allah’ı tam manasıyla ifade etmesi imkânsızdır. Allah’ın tek olduğunu ispat eden bir mana ile tahsis edilmesi mümkün değildir.⁵³² Hz. Peygamber’in gizli şirk olarak belirttiği tehlikeden kurtulmanın tek yolu Hz. Allah’ı her türlü sıfat ve isimden nefyetmekle mümkündür. Onu idrakin mahiyeti, zatını idrakten acziyyettir. Zatının sırlarını idrake kalkışmak ise şirktir.⁵³³ İbrahim b. Hüseyin el-Hâmidî, (ö.557/1161) Hz. Peygamber’in, Bârî’nin (Allah) akıl ve nefislerin vasıflandığı, Allah’ın yarattığı mahlûkât türünden vasıflarla sıfatlanmasından tenzih edilmesinin vacip olduğunu söylediğini; Hz. Ali’nin de dinin ilk prensibinin Allah’ı tanımak; Allah’ı tanımanın kemâli ise tevhid/onun birliğinin ikrar edilmesi; tevhidin nizamının ise bütün sıfatları ondan nefyetmek olduğunu söylediğini aktarır.⁵³⁴

⁵³⁰ Hâmidî, *Kenzü’l-Veled*, s. 14; Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, 2014, s. 227.

⁵³¹ İdris İmâdüddîn, *Kitabu Zehru’l-Me’ânî*, s. 21.

⁵³² Kirmânî, *er-Risâlütü’l-Dürriyye fî Ma’na’t-Tevhid ve’l-Müvahhid*, *Mecmû’atü Resâili’l-Kirmânî* içinde, thk, Mustafa Galib, Beyrut 1987, s. 21-22.

⁵³³ İdris İmâdüddîn, *age*, s. 24-25; Hâmidî, *age*, s. 10.

⁵³⁴ Hâmidî, *Kenzü’l-Veled*, s. 12.

Allah'ı bütün isim ve sıfatlardan tenzih eden İsmâîlîlerin Kur'an'da geçen ve Allah'a izafe edilen isim ve sıfatları nasıl yorumladıkları merak konusu olmaktadır. Söz konusu isim ve sıfatlar (esmâ-i hüsnâ) Allah'ı tanıma ve onun vahdaniyetini ortaya koymada en üst mertebede olan ve ruhani-ulvî hadlerin Allah'a en yakını olarak kabul edilen Küllî Akıl'a aittir (Akl-ı Evvel).⁵³⁵ Kur'an'da Allah'a izafe edilen bütün isim ve sıfatlar kemâlatın zirvesini temsil eden Akl-ı Evvel'i nitelemektedir.⁵³⁶ Kur'an'da Allah'ın birliğini ifade eden ayetlerdeki tevhid vurgusunu da Akl-ı Evvel ile ilişkilendiren İsmâîlîler, İhlâs suresindeki “De ki o Allah birdir.” ifadesinde ortaya konan tevhid ilkesini Küllî Akıl'ın Mübdi'i Evvel'in vahdaniyet mertebesini ikrar etmesi olarak yorumlamışlardır.⁵³⁷ Bütün ilahî isim ve sıfatları Allah'tan nefyetmeyi öngören İsmâîlî tanrı tasavvurunda “Allah” nitelemesi de Akl-ı Evvel'e hamledilmiştir. İdris İmadüddîn “Allah” kelimesinin etimolojisi üzerinden ilginç bir yorum üreterek bu kelimenin de Akl-ı Evvel-i nitelediğini iddia etmiştir. “Allah” kelimesi “hayret ve şaşkınlık içerisinde kalmak, gönülden bağlanmak” anlamına gelen *elihe-ye'lehü* kökünden türemiştir. Bu yoruma göre Akl-ı Evvel, mübdîini tanıma hususunda duyduğu iştiaak ve onu idrak hususundaki hayretinden dolayı “Allah” olarak isimlendirilmiştir.⁵³⁸ Bu yorumu ayetle de temellendiren İsmâîlî düşünürler Âl-i İmrân

⁵³⁵ Meçhul Dâî, *el-Kasîdetü's-Şâfiye*, nşr, Ârif Tâmir, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1967, s.35'ten aktaran Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 338.

⁵³⁶ İdris İmadüddîn, *Kitabu Zehru'l-Me'ânî*, s. 39.

⁵³⁷ Meçhul Müellif, *age*, 45.

⁵³⁸ İdris İmadüddîn, *Kitabu Zehru'l-Me'ânî*, s. 39; Ali b. Velîd, *ez-Zehîra fî'l-Hakîka*, thk, Muhammed el-A'zamî, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1971. s. 26.

(3/18) ayetini delil olarak kullanmaktadırlar.⁵³⁹ Sonuç olarak, bütün Müslümanların “Allah” olarak isimlendirdikleri ezeli varlık, İsmâîlîler nezdinde Akl-ı Küllî/ Akl-ı Evvel olarak karşılanan ilahî bir varlıktır ki buna da “Sâbık” demektedirler. Diğer yandan bir takım ulvî sıfatlar nispet ettikleri ve Akl-ı Evvel’in kendisi vasıtasıyla mevcâdatı yarattığı diğer bir kudsî varlık daha vardır. Nefs-i Küllî dedikleri bu varlık Akl-ı Evvel’in sahip olduğu bütün kutsiyetlere haiz olmakla beraber Akl-ı Küllî/Sâbık’tan vücut itibarıyla sonra olduğu için ona da Tâlî ismini vermektedirler⁵⁴⁰

Soyut bir Tanrı anlayışına sahip olan İsmâîlîler, ru’yetullah (Allah’ın görülmesi) meselesinde Ehl-i Sünnet’in aksine ruhani bir ru’yet tasavvur etmektedirler. İdris İmâdüddîn, (ö. 872/1468) ruyetullah meselesinde Hz. Ali’den şöyle bir nakilde bulunmaktadır. Hz. Ali’ye bir kişi Allah’ı görüp görmediğini sorar. Hz. Ali: “Görmediğim bir İlah’a niye ibadet edeyim?” diye cevap verir. Nasıl gördüğü sorulunca, O’nu gözlerin idrak edemeyeceğini, ancak O’nun kalplerde hakiki iman ile idrak edilebileceğini söyler.⁵⁴¹ Ebû Hâtim er-Râzî, Bârî Teâlâ’yı bileşik âlemdekilerin göremeyeceği gibi, basit âlemdekilerin de göremeyeceklerini belirtir.⁵⁴²

İsmâîlîlerin bu aşırı tenzihe varan Tanrı anlayışları birtakım itirazlara muhatap olmuştur. Şöyle ki, İsmâîlîlerin, Plotinus tarafından sık sık “Bir” ve “iyi” olarak

⁵³⁹ “Allah şahitlik etmektedir ki O’ndan başka gerçek ilah yoktur” mealindeki bu ayetin İsmâîlî yorumuna göre “Kendisinden başka ilah olmadığına” şahitlik eden Akl-ı Evvel ile şahitlik edilen farklı varlıklardır.

⁵⁴⁰ M. Kâmil Hüseyin, *Tâifetü’l-İsmâîliyye*, s. 158.

⁵⁴¹ Bkz., İdris İmâdüddîn, *age*, s. 22. Hâmidî, *Kenzü’l-Veled*, s. 10.

⁵⁴² Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü’l-İslâh*, s. 185.

vasıflanan⁵⁴³ ve dille tarif edilmesi mümkün olmayan tanrı tasavvuruyla büyük ölçüde örtüşen ulûhiyet düşünceleri, Tanrı'nın gerçek varlığının bulunmadığı, sadece zihni bir kavram olduğu düşüncesine götüreceğinden sakıncalı bir anlayış olduğu belirtilmektedir.⁵⁴⁴ Kaldı ki, her türlü nitelemenin ötesinde salt “Bir” ya da mutlak Tanrı anlayışı Kur'an'daki Allah mefhumuyla bağdaşmadığı gibi, bu tarz bir ulûhiyet fikrinin insan hayatı üzerinde hiçbir etkisinin olmayacağı da açıktır.⁵⁴⁵ Allah, kendisine inananların hiçbir vasıfla niteleyemeyecekleri muğlak ve müphem bir varlık değildir. İnsan zihninde herhangi bir iz bırakmayan İsmâîlîlerin bu aşırı tenzih fikri, bir tür agnostisizme (bilinemezcilik) ve bütün sıfatlardan soyutlanmış âtil ve pasif bir Allah anlayışına yol açmakta,⁵⁴⁶ hatta Tanrı'nın salt ne olmadığını söyleyerek onu anlamaya çalışmak ve hakkında bir tasavvura ulaşmaya çalışmak Allah'ı inkâr düşüncesine bile kapı aralamaktadır. Nitekim bu tarz bir ulûhiyet fikrinin, bünyesinde çok ince ve gizli bir ateizm barındırdığı bile söylenmektedir.⁵⁴⁷ Ayrıca, Allah'ın her türlü isim ve sıfattan soyutlanmış bir varlık olarak tavavvur edildiği “ta'til” düşüncesinin şirkin aslı ve dayanağı olduğu da savunulmuştur.⁵⁴⁸ Bu sebeple İsmâîlîlerdeki ulûhiyyet fikrinin ve

⁵⁴³ Plotinus, *Enneadlar*, çev, Zeki Özcan, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008, s. 43.

⁵⁴⁴ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 338.

⁵⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Eys”, *DİA*, C. XII, s. 1.

⁵⁴⁶ Öztürk, *age*, 2014, s. 338.

⁵⁴⁷ Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 62-64.

⁵⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dâü ve'd-Devâ (el-Cevâbü'l-Kâfi)*, thk, Muhammed Ecmel el-İslâhî, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, h.1429, s. 299.

yaratılış teorisinin Kur'an'da bahsedilen tevhide muhalif olduğu ve itikatta şirke götürdüğü belirtilmektedir.⁵⁴⁹

Ancak, İsmâîlîlerin Allah'ın varlığını kesin bir şekilde ifade ettikleri, onu her türlü varlığın ötesinde soyut ve kavranılamaz biçimde anlamaya çalıştıkları göz önüne alındığında onların Tanrı tasavvurlarını agnostisizm veya şirk olarak yorumlamak aşırı yorum kabilindendir. Tanrı'nın negatif (Tanrı'nın ne olmadığına dayalı) teoloji tasavvuruyla ispat edilmesi, Tanrı'ya ulaşmak için onun aşkınlığını zedelememek uğruna onu negasyon/olumsuzluk yoluyla kavrama çabası olarak görülmüştür.⁵⁵⁰

Varolan çeşitli varlıkların sebebi olarak Tanrı, aynı zamanda onlara aşkın olandır. O, kavramsal ve kategoriksel olarak bilinen ve tasavvur edilen her şeyden farklıdır. Sonlu varlıkların sebebi olarak o, aynı zamanda onlara içkin olandır. O, bu içkinlik sayesinde nesnelleştirilemeyen formlar aracılığıyla bilinebilir ve anlaşılabilir.⁵⁵¹ Bu sebeple Tanrı hakkında katafatik (olumlayıcı) teolojide söylenen çoğu şeyin aslında söylenemeyeceği negatif teolojinin en önemli iddialarından biridir. İnsanın Tanrı'yı dile getirmeye çalıştığı andan itibaren onun değer kaybedeceği düşünüldüğünden o hep insanın tasavvur gücünü aşan, dile getirilemeyecek, tasavvur edilemeyecek varlık olarak kabul edilmiş, böylece negatif teoloji ile bir tasavvur oluşturulmaya çalışılmıştır.⁵⁵² Tanrı'nın varlığını negatif teoloji tasavvuru ile ispata çalışan teologlara göre zihin

⁵⁴⁹ Muhammed b. Ahmed el-Cüveyr, *el-İsmâiliyyetü'l-Muâsıra*, yy: 1994, s. 75.

⁵⁵⁰ Feyza Şule Düşgün, "Onto-Teoloji Kritiği Bağlamında Negatif Teoloji Değerlendirmesi", *Dört Öge*, Yıl 4, S.7, 2015, s. 99.

⁵⁵¹ Düşgün, *agm*, s.114.

⁵⁵² Düşgün, *age*, s. 98.

dünyamızının kuşatamadığı aşkın bir varlık olan Tanrı, sınırlı olan dille asla ifade edilmez. İnsan bilgisinin somut objelere yaptığı yüklem Tanrı'ya yapılamaz.⁵⁵³ Tanrı'nın varlığı her türlü düşünceyi, kavramı ya da benzetmeleri aşar. O, ne olumlayıcı ne de olumsuzlayıcı ifadelerle tarif edilebilir. Sonsuz olan Tanrı aynı zamanda hiçbir sonlu varlıkla kıyas kabul etmez.⁵⁵⁴ Özetle negatif teolojinin hedefi, mutlak varlığı (Tanrı) dil sayesinde oluşmuş her türlü sıfat ve tanımlamalardan ve hertürlü pozitif yüklemelerden arındırarak onun kategoriler üstü olma özelliğini ortaya çıkarmaktır.

Negatif teoloji, Tanrı'nın antropomorfik bir şekilde izah edilmeye çalışılmasına kesinlikle karşıdır. Bununla beraber o, Tanrı'nın her türlü hermeneutik yorumuna da bir karşı duruş içerisindedir. Tanrı hakkındaki söylemler her türlü kültürel bağlamın ötesindedir ve sadece yine Tanrı'dan anlaşılabilir. Eğer Tanrı hakkındaki düşünce ve yargılar sadece yalın söylemlerle sınırlı tutulursa o takdirde onun varlığı net bir şekilde temellendirilemez. Negatif teolojinin en önemli savunucusu olan Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinus'a (Ö. MS 270) göre Tanrı'nın tasavvur edilememesinin sebebi Tanrı'nın sınırsızlığına rağmen dilin sınırlı oluşudur. Tanrı hakkında konuşmanın imkansızlığına vurgu yapan Plotinus'a göre dilin yaptığı her tanımlama dolaylı olarak

⁵⁵³ Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak; Platinus'ta Negatif Teoloji", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume: 10/2, 2015, s. 735.

⁵⁵⁴ Arslan Topakkaya, "Nikolas Van Kues'ta Negatif Teoloji", *Bilimname*, IX, 2005/3, s. 105.

bir sınırlamadır. Tanrı, basit bir cevher ve sonsuz doğasından dolayı sınırlanamayacağı için dilin kalıpları Tanrı'yı kuşatamaz, dolayısıyla onu ifade edemez.⁵⁵⁵

Tanrı'nın negatifi teoloji tasavvuru ile ispatının çok kadim bir geçmişi olduğu söylenebilir. İslam medeniyetinden önce Eski Çağ Yunan filozofu Eflatun doğrudan olmasa da dolaylı olarak bu teolojiyi ilk dillendiren kişidir.⁵⁵⁶ İsmâîlîlerin eserlerinde en çok etkisi görülen Yeni Eflatuncu geleneğin önemli temsilcilerinden Philo ve Plotinus, negatif teolojinin en önemli kuramcılarındandır.⁵⁵⁷ Bu düşüncenin izleri ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî'de de görülmektedir. Kindî'ye (ö. 252/866 [?]) göre Tanrı'yı zatî sıfatlarla tarif etmek mümkün değildir. Geçek bir her türlü kavramın üstündedir. Onun nitelikleri ancak olumsuz/sıfat-ı selbiyye ile bilinebilir.⁵⁵⁸ Bir ahlak filozofu olan İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) de Allah'ın olumlu nitelemelerle değil olumsuz nitelemelerle bilinebileceğini vurgulamaktadır. Allah'ın zatî veya gayr-i zatî sıfatının olmadığını belirten İbn Miskeveyh, onun olumsuzlama yoluyla burhan-ı hulfî*

⁵⁵⁵ Özalp, *Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak*, s. 745.

⁵⁵⁶ Özalp, *age*, s. 741.

⁵⁵⁷ Philo ve Plotinus'un negatif teoloji tasavvurunun özeti için bkz, Özalp, *age*, s. 742-746.

⁵⁵⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev, Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 175-176.

* Burhân-ı hulfî veya kıyas-ı hulfî için bkz, Gazalî, *Mî'yârü'l-İlm İlmin Ölçütü*, (Eleştirmeli Metin-Çeviri) çev, Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 196-198; Bekir Topalağlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 131-132.

deliline dayarak ispat edilebileceğini iddia eder.⁵⁵⁹ Farabî ve İbn Sinâ'nın savundukları Sudûr teorisin hedefinde de Tanrı'nın idrak edilemezliği varsayıldığında Sudûr nazariyesi negatif teolojinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

İsmâîlîlerin Tanrı tasavvurları negatif teoloji kapsamında değerlendirildiğinde onların felsefi bir dille ortaya koymaya çalıştıkları Tanrı, beşer idrakine sığmayan, dille ifade edilmesi imkânsız varlıktır. İsmâîlîlere göre Tanrı, varlığı bakımından bilinir ama kavranılamaz. Onların Akl-ı Evvel gibi bazı kudsî varlıklara Tanrı'nın bazı sıfatlarını atfetmeleri sorunlu gözükse de İsmâîlîlerin Tanrı tasavvurlarının agnostisizme götüreceği yargısına ulaşmak da tartışmalıdır. Zira agnostisizm, Tanrı ile ilgili delil yetersizliğidir. Oysa negatif teoloji Tanrının varlığını kesinlikle kabul eder. Negatif teolojinin Tanrı tasavvurunda vurgulamak istediği husus delil yetersizliği değil dilin yetersizliğidir.⁵⁶⁰ İsmâîlîlerin Tanrı'ya “Allah” bile denemeyeceğini vurgulamaları da dilin Tanrı hakkında yetersizliğini ortaya koymaktır. İsmâîlîler mahlûkâtın ötesinde olan bir Tanrı tasavvuru inşa eden pozitif tanrı düşüncesini Tanrı'nın vahdaniyetini ortaya koymada yetersiz gördükleri için düşüncenin de ötesinde bir Tanrı fikri geliştirmeye çalışmışlardır.

Öte yandan İsmâîlîler, ulûhiyet anlayışlarını bir şekilde imametle irtibatlandırma çabasında olmuşlardır. Kelime-i tevhiddeki “İlah yoktur” ifadesi, her yönüyle aşkın olan Allah'a izafe edilen isim ve sıfatların nefyedilmesine, “Sadece Allah vardır.” ifadesi ise

⁵⁵⁹ İbn Miskeveyh, *Kitâbü'l-Fevzü'l-Asgar*, yy, trz, s. 26-27.

⁵⁶⁰ Özalp, *Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak*, s. 747.

Akl-ı Evvel'e veya İmam'a işaret etmektedir.⁵⁶¹ Ebü'l-Kâsım Cafer b. Mansûru'l-Yemen, (ö. 360/970) Allah'ın hitap ve kelandan mûnezzeẖ olduğunu iddia ederek: “Hani rabbin meleklerle hitaben: Ben yeryüzünde bir halife ortaya koyacağım” (Bakara 2/30) mealindeki ayette geöen “rab” kelimesinin Allah makamına kâim olan zamanın imamına; “halife” kelimesinin ise onun hüccetine delalet ettiğini iddia etmektedir.⁵⁶² Çünkü imam, ibdâ âlemindeki hiyerarşinin en üstünde bulunan Akl-ı Evvel'in yeryüzündeki tecelli mahallidir.⁵⁶³ Bu yüzden imamlardan bazıları “Zâhirimiz imamettir; ancak bâtınımız idrak edilemez.” diyerek Akl-ı Evvel ile gaybî ve gizli ittihatlarına işaret etmişlerdir.⁵⁶⁴

Kur'an'da geöen Allah'ın isimlerinden kastedilenin de imamlar olduğunu iddia eden Cafer b. Mansur: “En güzel isimler Allah'a aittir. Sizler ona bu isimlerle dua edin” (Araf 7/180) mealindeki ayette geöen “Allah'ın isimleri”nden maksadın imamlar olduğunu belirtir. Bu sebeple her asırdaki Kâim, kendisiyle Allah'a tevessül edilen Allah'ın babları/kapılarıdır. İnsanlarla Allah arasında irtibatı sağlayan tevessül aracıdırlar. İnsanlar onlara itaat ederek Allah'a yaklaşırlar.⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Husain F. Hamdânî, “A Compendium of İsmâ'ilî Esoterics” *İslamic Culture*, XI, 1937, s. 213'ten aktaran Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 339.

⁵⁶² Cafer b. Mansur el-Yemen, *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1990, s. 29.

⁵⁶³ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 339-340.

⁵⁶⁴ İdris İmâdüddîn, *Kitabu Zehru'l-Me'ânî*, s. 39.

⁵⁶⁵ Cafer b. Mansur el-Yemen, *age*, 1984, s. 104-105.

2.2. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Nübüvvet Anlayışları

İsmâîlîlerin eserlerine baktığımızda onların nübüvvetin varlığı ve peygamberlere inandıkları anlaşılmaktadır. Nübüvveti inkâr edenlere karşı onu ispat etmek için akli ve nakli delillerle ciddi bir uğraş vermişlerdir. Zira onların dinî talimlerinin ve siyaset teorilerinin temeli nübüvvet müessesesi ile temellendirilmiştir.⁵⁶⁶ Peygamberlik müessesesini inkâr eden hekim-filozof Ebû Bekir er-Râzî'ye (ö. 313/925) karşı nübüvveti akli delillerle ispat etmek için Ebû Hâtim er-Râzî'nin telif ettiği *A'lâmü'n-Nübüvve*'si önemli bir kaynaktır. Mülhid olarak adlandırdığı Ebû Bekir er-Râzî'nin,⁵⁶⁷ “Allah'ın hikmetine muvafık olanın, her insana dünyada ve ahirette neyin faydalı olup neyin zararlı olduğunu ilham ederek, onları birtakım ihtilaflar sebebiyle bir peygamberin rehberliğine muhtaç etmemesidir.”⁵⁶⁸ yönündeki iddiasına, Ebû Hâtim er-Râzî, akli cevaplar vererek insanlığın peygambere olan ihtiyacını ortaya koymaya çalışmıştır.

⁵⁶⁶ Kemaleddin Nureddin Mercûnî, *Mevkıfû'z-Zeydiyyeti ve Ehli's-Sünneti fî'l-Akâdeti'l-İsmâîliyyeti ve Felsefetihâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, s. 252.

⁵⁶⁷ Ebû Hâtim er-Râzî'nin Ebû Bekir er-Râzî'nin vahyi, nübüvveti ve kutsal kitapları inkâr ettiğine dair iddiaları tartışmalıdır. Ebû Hâtim er-Râzî'nin Ebû Bekir er-Râzî'yi nübüvveti inkâr ettiği için mülhidlikle suçlamasının bir kritiği için bkz, Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?” *AKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6 Sayı: 11 (Bahar 2002), s. 110-120.

⁵⁶⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003, s. 15.

Ebû Hâtim, Allah'ın her insana temel zaruri ihtiyaçlarını giderecek bilgileri ilham ettiğini, ancak hilkat gereği bütün insanlara aynı anlayış kabiliyeti vermediğini söyler. Bütün dinlerde ve insan topluluklarında öğrenen ve öğreten zümreler olmuştur. İnsanların dünyada da ahirette de bütün ihtiyaçları kendilerine ilham edilmemiştir. Bu sebeple insan, doğası gereği birbirinden müstağni olamaz. Kendisine doğruyu öğretecek bir öğretici, tâbi olacağı bir peygamberin olması kaçınılmazdır. Sonuç olarak Allah'ın farklı kabiliyetlerde yarattığı insanların bir kısmına peygamberlik vazifesi vererek akıl yolu ile bilinemeyecek hususları vahiy ile talim etmesi aklen mümkündür.⁵⁶⁹

Bütün peygamberlerin getirdikleri şeriâtın ilim ve hikmete dayandığını belirten Ebû Hâtim, her ne kadar lafızlarında birtakım farklılıklar olsa da peygamberlerin kitaplarının ve kanunlarının manasının bir olduğunu belirtmektedir.⁵⁷⁰ Bütün şeriât sahibi peygamberlerin yegâne amacı, hak dini inşa etmektir.⁵⁷¹ Ebû Hâtim, şekil ve lafızlar her ne kadar farklı olsa da mana itibarıyla şeriâtların aynı olduğunu belirtmesi, İsmâilî düşüncenin te'vil doktrinine bir dayanak arama çabasıdır.

Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre gerek insan ürünü beşerî ilimler gerekse ilahî ilimlerin kaynağı peygamberdir. Allah, insanların dünyevi ve uhrevî hayatlarında ihtiyaç duyacakları her şeyi peygamberlere öğretmiştir. Allah'ın onlara öğrettiği bu bilgiler sayesinde âlemin işleri düzene girmektedir. Eğer Allah bu bilgileri Peygamberlere öğretmemiş olsa insanların bunları bilmeye kudretleri olamazdı. Allah peygamberlerine

⁵⁶⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *age*, s. 16-18.

⁵⁷⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü'n-Nübüvve*, s. 95.

⁵⁷¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *age*, s. 91.

hem zahîrî hem de bâtînî ilimleri öğretmiştir.⁵⁷² Beşerî ilimler olarak bildiğimiz tıp, hendese, astronomi, felsefe ve diğerlerinin kaynağı vahiydir. Bu ilimlerin Batlamyus, Hermes gibi kişilere nispet edilmesi peygamberlerin bu künyeleri kullanmasıdır. Bu sebeple bu ilimlerin kaynağı sahih hikmet ve muntazam bir usulden kaynaklanmaktadır. Bu ilimleri miras bırakan hakîmler kendi zamanlarının hukemâsı, yaşadıkları asrın imâmı ve Allah'ın yarattıkları üzerine Allah'ın hüccetidirler. Allah onları vahiyle desteklemiş ve hikmet öğretmiştir. Allah kudret ve hüccetini bu nebiler diliyle izhar etmiştir.⁵⁷³ Ebû Hâtîm'in burada peygamberlik müessesesi ile İsmâîliyyenin imamet teorisini kaynağı itibariyle birleştirme çabası görülmektedir.

Peygamberlerin diğer önemli bir işlevi de insanlar ile ruhani âlem arasında bir köprü vazifesi görmeleridir. İnsanların ruhani âlemi kendi hissî melekeleri ile kavramaları imkânsızdır. İnsanın bu kabiliyetsizliği ruhani âlemden yüz çevirerek onu inkâra götürebilir. Bu sebeple bu ruhani âlemi bize idrak ettirecek peygamberlerin gelmesi zaruridir.⁵⁷⁴

İsmâîliyyenin nübüvveti bunca önemsemesi ve bazı İsmâîlî düşünürlerin eserlerinde imameti ispat için nübüvvet ile imamet makamı arasında bir bağ tesis etmeye

⁵⁷² Ebû Hâtîm er-Râzî, *age*, s. 238.

⁵⁷³ Ebû Hâtîm er-Râzî, *age*, s. 207, 208, 210.

⁵⁷⁴ Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübü'ât*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986, s. 169-170.

çalışması⁵⁷⁵ imamet doktrinini temellendirmek ve ona kutsiyet atfetme gayreti olarak yorumlanmıştır. Ayrıca imamet ile nübüvveti kıyas etmekle itham edilmişlerdir.⁵⁷⁶

İsmâîlîlerin nübüvveti vehbî (Allah'ın lütfetmesi) değil müktesep (çalışarak kazanılan) bir makam olarak gördüklerine dair iddialar vardır. Bu iddialar bazı İsmâîlî kaynaklara dayandırılmıştır. İsmâîlî dâî Cafer b. Mansur, peygamberliği şu şekilde yorumlamıştır: “Akıllar sâfiyet kazanıp nefisler süflî (bileşik) âlemin bulanıklık ve kirlerinden kurtulduğunda basit âlemle irtibat kurar. Aklın sâfileşip ruh maddesinin aydınlanmasıyla basit âlemin nakışları akla tesir etmeye başlar. Bu etkilenme sebebi ile akıl basit âlemde ve diğerlerinden haber vermeye başlar ki; buna umumiyetle vahiy ve tenzil derler.”⁵⁷⁷ Nasır-ı Husrev de “İnsanın peygamber olması için gerekli şeyler” başlığı ile bu meseleyi izaha çalışmış ve neticesinde insanın belirli birtakım maddî-manevî güçleri elde ettiğinde insanların efendisi peygamber makamına ulaşacağını belirtmiştir.⁵⁷⁸

İsmâîlîlerde risalet teorisinin en önemli özelliklerinden birisi de devrî/döngüsel tarih anlayışına sahip olmasıdır. Buna göre insanlık tarihi yedi devirden oluşmaktadır.⁵⁷⁹ Bu yedi devirden her biri, yedi nâtıktan birine atfedilir. Birinci devir Hz. Âdem ile

⁵⁷⁵ Kirmânî, *el-Mesâbîh fî İsbâti'l-İmâme* adlı eserinde imameti ispat etmek için daima nübüvvet argümanını kullanmıştır. Bkz., Kirmânî, *el-Mesâbîh fî İsbâti'l-İmâme*, Beyrut: Müessesetü'n-Nur, 2008, s. 81-83.

⁵⁷⁶ Nureddin Mercûnî, *Mevkıfû'z-Zeydiyyeti ve Ehli's-Sünneti*, s. 253.

⁵⁷⁷ Cafer b. Mansur el-Yemen, *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*, s. 25.

⁵⁷⁸ Bkz., Nâsır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası*, s. 90-91.

⁵⁷⁹ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 255.

başlar; yedinci devir Kâim ile biter. Her devir sahibinin döneminde fetret dönemleri hariç yedi imam gelir.⁵⁸⁰ İlk altı devir gizlilik devridir. Yedinci devrin sahibi Kâim, kendinden önceki devirlerdeki gizli hakikatleri ortaya çıkararak keşif devrini başlatacaktır.⁵⁸¹ Her devirdeki bu nâtıklar şeriatın zâhirini insanlara iletirler. Bu nâtıkların her biri kendi devirlerinin şeriatının bâtınını, gizli olan hakikatlarını te'vil ederek ortaya koyacak bir vekile sahiptir. Bu vekile de vasî, esâs ya da sâmit denmektedir.⁵⁸²

Nâtıkın yüklendiği misyonun ayrılmaz ve mütemmim bir cüzü olan sâmit (imam ya da vasî), İsmâilî davet sisteminde nâtıktan/peygamberden sonra gelir ve en yüksek ikinci mertebeye sahiptir. Onun yüklendiği vazife nübüvvet kadar ehemmiyet arz eder.⁵⁸³ Nâtık nebî zahirî daveti yürütürken, sâmit imam bâtînî davetin icracısıdır.⁵⁸⁴

İsmâilî düşüncedeki bu nâtık-sâmit ilişkisindeki hiyerarşik örgü, imametın temellendirilmesi için bir dayanak olarak sunulmuştur. İmametın temellendirilmesi, daima nübüvvetin temellendirilmesiyle paralel bir şekilde ele alınmış, imametın gerekliliği fikri peygamberin gerekli oluşunun tabi bir sonucu olarak görülmüştür.⁵⁸⁵

⁵⁸⁰ Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 193.

⁵⁸¹ Sicistânî, *age*, s. 181-182.

⁵⁸² Sicistânî, *Tuhfetü'l-Müstecibîn, Hamsü Resâilü'l-İsmâiliyye* içinde, thk, Arif Tamir, Selimiyye: Dâru'l-Ensâf, 1956, s. 151-152.

⁵⁸³ Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 61.

⁵⁸⁴ İdris İmâdüddîn, *Kitabu Zehru'l-Me'ânî*, s. 74.

⁵⁸⁵ Sâmi Makarem, *The Docrines of İsmailism*, Beyrut 1972, s. 32'den aktaran Tan, *age*, 2017, s. 65.

İsmâîlîler, imameti nübüvvetin devamı ve onu ikmal eden bir müessese olarak görmektedirler. Her ne kadar nübüvvet sona ermiş ise de imamet onun makamında devam etmektedir.⁵⁸⁶

2.3. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Ahiret Düşünceleri

İsmâîlîlerin ahiretin varlığı ve ona iman hususunda diğer mezheplerden farklı bir düşünceleri yoktur. Hatta bazı İsmâîlî müellifler: “Bize göre kıyamet ve meâdî inkâr edenin kanı helaldir, Allah’ı, Peygamber’i ve şeriatı inkâr etmiştir, her kim ki cesetlerin mükâfat ve azabını inkâr ederse kâfirdir.”⁵⁸⁷ ifadeleri ile ahiret fikrindeki tutumlarını net bir şekilde ortaya koymuştur. Peygamberlerin halkı davet ettiği şey kıyametin varlığıdır. Kıyamet günü, latîf nefislerin uyandırıldığı ve bâtınî suretlerin kıyamet sahibinin ortaya çıkmasıyla zâhir olduğu büyük gündür.⁵⁸⁸ Nâsır-ı Husrev’in “Nefsin, bedenle birlikte olduğu zaman kişinin ruhani âlemi görmesi imkânsızdır. Şeriat sahiplerinin dediği gibi, insan nefsi ruhani âlemi bedenden ayrıldıktan hemen sonra görecektir, tabii hayat halinden ebedî hayata geçecektir.”⁵⁸⁹ şeklindeki ifadeleri ahiret hayatının varlığı ve o hayatın ruhani olacağı yönünde işaretler vermektedir. Aynı pasajın

⁵⁸⁶ Muhammed b. Ahmed el-Cüveyr, *el-İsmâiliyyetü'l-Mu'âsıra*, s. 82.

⁵⁸⁷ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfü'l-Münâdıl*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 1982, C. I, s. 164, 167.

⁵⁸⁸ Nâsır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası*, s. 236.

⁵⁸⁹ Nâsır-ı Husrev, *age*, s. 237.

devamında cennet ve cehennemın ebedî olduğu da ifade edilmektedir.⁵⁹⁰ Ancak İsmâîlîlerin farklı kollarının birbirinden ayrı ahiret telakkileri vardır. Bunlardan bazıları gnostik doktrinlere dayanmakta,⁵⁹¹ bazıları ise Maniheizm etkisi taşımaktadır.⁵⁹² Ali b. Velid'in *ez-Zehîra fi'l-Hakîka* adlı eserindeki mümin kişilerin ruhunun ölüm anında bir ışık huzmesi ile yükselerek kat ettiği mesafeleri anlatan kozmik metafor, temeli ışık ve karanlık idealine dayanan Maniheist düşüncenin izlerini taşımaktadır.⁵⁹³

Başlangıçta Karmatî İsmâîlîliğinin müdafisi olup, sonraları Fâtımî saflarına geçen Sicistânî, kıyamet fikri hususunda farklı düşüncelere sahiptir. Ona göre kıyamet, sembolik olarak Kâim Mehdî'nin zuhuru olarak yorumlanmıştır.⁵⁹⁴ Ahiret hayatına dair bazı ayetleri bu fikre mutabık olarak yorumlayan Hamidüddî el-Kirmânî de (411/1020'den sonra) benzer te'villerle kıyamet düşüncesini yedinci ve son devir olarak yorumlamıştır. Buna göre kıyamet, İsmâîlî düşüncedeki döngüsel/devrî tarihin yedinci ve son evresinin sahibi olan mükemmel şahsiyetin ortaya çıkışı olarak sembolize edilmiştir. Kâim'in ortaya çıkışıyla dünyada hüküm süren zulüm ve adaletsizlik sona erecek, adaletli bir düzenin tesis edildiği bu dönemde bütün insanlar ona itaat edeceklerdir. Ayrıca Kâim Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamberlerin getirdikleri şeriâtın bâtınıni ortaya koyacaktır.⁵⁹⁵

⁵⁹⁰ Nâsır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası*, s. 237.

⁵⁹¹ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 360.

⁵⁹² Daftary, *İsmâîlîler*, s. 424.

⁵⁹³ Ali b. Velîd, *ez-Zehîra fi'l-Hakîka*, s. 82-88.

⁵⁹⁴ Sicistânî, *Kitabü'l-Yenâbi*, s. 155.

⁵⁹⁵ Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, s. 514-515.

İsmâîlî düşüncede şeriatın neshini savunan düşünürler, kıyamet döneminin zuhuru ile Kâim tarafından dinin namaz, oruç, hac gibi pratiklerinin ortadan kaldırılacağını iddia etmişlerdir.⁵⁹⁶ Bu düşüncenin pratik bir uygulamasını Nizârî İsmâîlîlerin İran'daki liderlerinden II. Hasan (Hasan Alâ Zikrihi's-Selâm) (ö. 561/1166) 599/1164'te birinin kendisine mestûr (gizli) imam tarafından bir mesaj getirdiğini iddia ederek bu mesajı taraftarlarının huzurunda okumuştur. Bu mesajda, taraftarlarına kıyametin ilan edildiğini söyleyerek, imamın şeriatın bütün yükümlülüklerini kaldırdığını ilan etmiştir. Hasan'ın "Kıyamet Bayramı" olarak ilan ettiği h.17 Ramazan 599 günü, o tarihten sonra İsmâîlîler arasında bayram olarak kutlanmıştır.⁵⁹⁷ Nizârî İsmâîlîlerde kıyamet, çıplak hakikatin Nizârî İsmâîlî imamın şahsında tezahürü olarak yorumlanmıştır. Buna uygun olarak müminler, yani Nizârî imamı tanıyanlar, hakikati, dinsel şeriatın bâtinî özünü idrak ederek cenneti bu dünyada yaşayacaklardır.⁵⁹⁸

İsmâîlîlerin gnostik karakterli ahiret inancında Kur'an'da oldukça detaylı bir şekilde tasvir edilen cennet nimetleri tamamen semboliktir. Dolayısıyla, müminlerin ahirette tadacakları hazlar da maddî-cismani değil ruhanidir.⁵⁹⁹ Nefsin son durağı olan ahiret, melekût ve akıllar âlemidir.⁶⁰⁰ Cennet, ebedî ve sonsuz bir hayattır, son

⁵⁹⁶ Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 177.

⁵⁹⁷ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmîyyîn*, s. 1088-1089. II. Hasan'ın kıyamet ilanı ve İsmâîlîlerde kıyamet teorisinin yansımaları için bkz., Daftary, *İsmâîlîler*, s. 541-554.

⁵⁹⁸ Daftary, *age*, s. 544.

⁵⁹⁹ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 369.

⁶⁰⁰ Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, s. 506.

bulmadığı gibi bir değişime de uğramayacaktır.⁶⁰¹ Cismani bir âlem olduğuna kanaat etmedikleri ahirette nefsin mükâfata ulaşması, kendisini bütün maddi bağlardan kurtardığında, meleki-ruhani suretlerle irtibat kurması ile mümkün olacaktır. Nefsin nasıl ki dünyada birtakım lezzetleri hissetmesinin aracı bedeni ise, ahirette de lezzetleri hissetme aracı ruh olacaktır.⁶⁰² Bu sebeple nefsin ahiret hazlarından istifade etmesinin şartı beden/cisim yükünden kurtulmasıyla mümkündür. Nefis, arınmışlığı sayesinde cennete ulaştığında dünyadaki tabii hayatın gerekleri olan bütün fiilleri ve bilgileri iptal olur. Bununla birlikte onun kemalinin gereği olan Allah'ı tazim ve tesbih şeklindeki amelleri ise devam eder.⁶⁰³

Horasan- Mâverâünnehir İsmâîlîlerinden Nesefî de cennet-cehennem hayatı ile ilgili bâtinî yorumlara yer vermiştir. Ona göre cüzî nefis yeryüzünde ilim öğrenmekle yok olmaktan kurtulur. Nefis bedenden ayrılınca feleklerden ve gök cisimlerinden geçerek bir ucu nefis-i külle bağlı olan latîf nura ulaşır. Bu nurun en üst ucu incedir ve nefis-i külle bağlanmıştır. Kalın ve yoğun olan en alt ucu ise feleğe bağlıdır. İyi amellilerin nefsi bu nur vasıtası ile nefis-i külle ulaşırken, kötü amelli olan nefisler ise feleğe bağlı olan kısımda kalarak nefis-i külle ulaşmaktan mahrum kalır. Bir nur olarak düşünülen cüzî nefsin küllî nefse bitişik olan üst ucu cennet, maddeye bitişik olan alt ucu ise cehennem olarak algılanmıştır.⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Kirmânî, *age*, s. 527.

⁶⁰² Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, s. 509.

⁶⁰³ Kirmânî, *age*, s. 547.

⁶⁰⁴ Nâsır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası*, s. 132.

Cennet nimetlerinin ebediliğini maddi olmakla bağdaştıramayan Sicistânî, sevâba nail olanların ebedî lezzeti tatması gerektiğini, bu lezzetlerin de dünya tatlarından farklı ve duysal olmaması gerektiğini vurgular. Bu vasfa haiz olan nimetler ise ilimden başka bir şey olamaz. Çünkü duysal nimetler tadıldıkça sıradanlaşır ve belli bir zaman sonra bıkkınlık vermeye başlar. Ancak ilim lezzeti ise sürekli olarak artar, kişinin ilmi arttıkça aldığı haz da fazlalaşır. Bu yüzden ahiretteki mükâfat tamamen ilimden ibarettir; hissî lezzetlerle alakası yoktur.⁶⁰⁵

Burada sözü edilen ilim ise nâtık, vasî, imam ve hiyerarşik açıdan bunların altında olan hüccet, dâî ve bablardan öğrenilen ilimdir. Netice olarak cennetteki nimet ve sevap, bu ilmî sembolize etmektedir. Cehennemdeki azap ise bu ilimden mahrumiyettir.⁶⁰⁶ Görüldüğü üzere İsmâîlîlerin birçok meselede olduğu gibi uhrevî hayatla ilgili te'villerinin bir ucu imamet ve imam anlayışıyla örtüştürülmeye çalışılmıştır. İsmâîlîler, kıyamet ve ahiret ile ilgili birçok kavramı davet organizasyonu ve bu organizasyonun aktörleri olan imam, hüccet, vasî, dâî gibi İsmâîlî otoriteler olarak te'vil etmişlerdir. Hâmidî, *Kenzü'l-Veled* adlı eserinde sûra üflenme, ahiret hayatı, cennet-cehennem gibi ahiret hayatına müteallik varlık ve olayları İsmâîlî teolojinin imamet inancı ve dâvet sisteminin birer sembolü olarak te'vil etmiştir.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Sicistânî, *Kitabü'l-Yenâbi*, s. 136-137.

⁶⁰⁶ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 370.

⁶⁰⁷ Hâmidî, *Kenzü'l-Veled*, s. 236, 279. Hâmidî, sûra üflenme hadisesini, yedinci devrin sahibinin zuhuru, yedi cennetin kapısını yedi nâtık, cennette akan pınarı, te'vil ilmine sahip vasî, cennetteki odaları ise hadler olarak yorumlamıştır.

İsmâîlîlerde bunlardan başka farklı cennet-cehennem tasavvurları da bulunmaktadır. Sicistânî'nin diğer bir yorumuna göre cehennem, insanların şahıslarıdır. Nefisler kıyamet sahibi gelinceye kadar bu âlemde şahıslar/bedenler içinde dolaşırlar. Sonra salih amel sahibi nefisler teyide/hakiki bilgiye ulaşarak aklî âleme ulaşır. Orası cennettir. Amelleri kötü olanlar ise teyide ulaşamaz ve cismani âlemde kalır, cehennem ise burasıdır.⁶⁰⁸ Yedi gezegeni cehennem olarak izah eden Ebû Temmâm, teyide ulaşamayanların üç aşamalı bir azaba uğrayacaklarını ifade eder. Birinci azap, dünyada, ikinci azap gezegenlerde, üçüncü azap ise Kâim'in basit hüviyetinin ahirette ortaya çıkışı esnasında olacaktır.⁶⁰⁹ Dünyadaki ve gezegenlerdeki azap cismani, ahiretteki ise rûhani olacaktır. İblisler ve mürtetler semâvât ve arz ayakta durduğu müddetçe cismani ve ruhani cehennemde azap çekeceklerdir.⁶¹⁰ Hâmidî, Mutaaffî'nin 83/7. ayette geçen "siccîn" kelimesini günahkârların azap çekeceği mahal olarak yorumlamış; bunun ise nefsin tabii âlemde hapsolması olarak meydana geleceğini savunmuştur.⁶¹¹ Cezanın dünyada da çekileceği fikrini bazı İsmâîlîler kabul etmemektedirler. Kirmânî, bazı gulâtın, Ebû Bekir er-Râzî'nin ve tenasühe inananların iddia ettiği cezanın dünyada olduğu fikrini reddederek, cezanın ahiret hayatında olacağını ifade eder.⁶¹² İleriki dönemin Yemen İsmâîlî dâîilerinden Ali b. Velid de azabın dünyada olacağı fikrini kabul

⁶⁰⁸ Nâsır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası*, s. 133.

⁶⁰⁹ Ebû Temmâm, *Kitabu Şecereti'l-Yakîn*, s. 144.

⁶¹⁰ Ebû Temmâm, *age*, s. 125

⁶¹¹ Hâmidî, *Kenzü'l-Veled*, s. 303.

⁶¹² Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, s. 511.

etmez; ona göre bu dünya ceza çekme yeri değil, mükellefiyet mekânıdır.⁶¹³ İsmâîlî düşüncenin birçok unsurunu içinde barındıran ve yazarlarının da İsmâîlî imamlar veya dâîlerinin olduğu yönünde pek çok iddialar bulunan *Resâil-i İhvânı-Safa*'da da cennet-cehennem tamamem sembolik ve gnostik tarzda yorumlanmıştır. İhvân-ı Safâ, cehennem ve kabir azabını kâfir ve fasıkların nefislerinin bilgisizlik ve cahilliğin acısını kıyamete kadar çekmeleri olarak yorumlamışlardır.⁶¹⁴ Cenneti ise cahilliğin kirinden arınmış temiz ruhların gerçek hayat âlemi olan ruhlar âlemine yükselişi ve bu temiz ruhların göklerin engin genişliğinde hiçbir acı çekmeden mutluluk ve esenlik içinde yaşayarak varlıklarını sürdürmeleri olarak te'vil etmişlerdir. Onların te'viline göre cennet ruhlar âlemini cehennem ise cismani /ecsâd âlemini sembolize eder.⁶¹⁵ İhvân-ı Safâ'ya göre; yaratılış, Âdem, Şeytan, Hesap Günü, cennet, cehennem gibi bütün metafizik âlemin unsurları bütünüyle sembolik olarak algılanmalı ve bu konularla ilgili ayetler mecâzî şekilde yorumlanmalıdır.⁶¹⁶

Nasır-ı Husrev, bazı İsmâîlî düşünürlerin, cenneti zahirî ilim, cehennemi fanî âlem, fikrî ilim, peygamberin şeriatı, insan cesedinin konulduğu yer gibi farklı şekillerde te'vil ettiklerini aktarır. Ayrıca cehennemin mahsus/hissî/cismani mi olduğu yoksa

⁶¹³ Ali b. Velîd, *Kitabü Tâcü'l-Akâid*, s. 148-149.

⁶¹⁴ *Resâil-i İhvânı-Safa*, Tahran/Kum: Mektebetü'l-A'lâmi'l-İslamî, h. 1405, C. III, s. 290.

⁶¹⁵ *Resâil-i İhvânı-Safa*, C. III, s. 397

⁶¹⁶ Öztürk, *İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum*, s. 297.

mevhum mu olduğu yönündeki tartışmaya da yer veren Ebû Hâtîm, filozofların, dehrîlerin, tabîîlerin ve İsmâîlîlerin bu husustaki görüşlerini aktarır.⁶¹⁷

İsmâîlîler her alanda olduğu gibi cennet-cehennem hususunda da zâhir-bâtın ayırımına gitmişlerdir. Sicistânî'nin zahirî şeriatı cehennem olarak te'vil etmesi bunun işaretini vermektedir. Ona göre, sadece zâhire uyan taklitçi, ebedî olarak bâtının sırrına eremez. Bu sebeple zâhir onun cehennemi olur. Bâtınî ilimlerin sırrına vakıf olan bir kimse için bâtınî ilim onun cenneti olur. O, cennetteki yeme içme gibi lezzetlerin olduğu yönündeki inanca da karşı çıkar. Yeme içme gibi durumların ebedî yaşama elverişli olmadığı gerekçesiyle bunun sevap ve cezanın ebedî olmasıyla çeliştiğini savunur. Bu sebeple dirilme cismani değil ruhani şekilde olacaktır.⁶¹⁸

İsmâîlîlerin cennet-cehennem tasavvurundaki bu soyut nazariye, onların ahiret hayatının dünyadan bağımsız, maddi varlıklarının olmadığı fikrini uyandırmış olsa da Kâdî Numân bu te'villeri kabullenmekle beraber onların maddi varlığını inkâr etmediklerini ifade eder. O, te'vil doktrinini temellendirirken zahirî yok saymadıklarını, “Her bâtının bir zahirî vardır.” tezinden hareketle cennet ve cehennemin de zâhirinin olduğu gibi bâtınının da olacağına vurgu yaparak, bâtının zâhirle kaim olacağını belirtir.⁶¹⁹

⁶¹⁷ Nâsır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası*, s. 133-135.

⁶¹⁸ Sicistânî, *Kitabü'l-İftihâr*, s. 184,197. İsmâîlîlerde diğer cennet-cehennem te'villeri için Bkz., Tıbî, Risâletü'd-Düstûr, *Erbe'u Resâili'l-İsmâîlîyye* içinde, nşr, Arif Tâmir, Beyrut: Mektebetü'l-Hayat, 1978. s. 69-69; Meçhul Müellif, *Mesâil fi'l-Hakâik*, s. 17-18.

⁶¹⁹ Kâdî Nûman, *Esâsü't-Te'vil*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960, s. 60.

İsmâîlîler arasında tenasüh (ruh göçü) düşüncesi de tartışılmıştır. Nasır-ı Husrev tenasüh fikrini kabul etmemektedir,⁶²⁰ fakat bazı İsmâîlî düşünürlerin tenasühü kabul ettiklerini aktarmaktadır.⁶²¹ Nesefî'nin *Kitabü'l-Mahsûl*'de tenasühe inandığını aktaran Nasır-ı Husrev, Sicistânî'nin de tenasüh fikrini kabul etmekle suçlandığını ve bazı kitaplarında tenasüh inancının bulunduğunu belirterek bu kitapların ismini verir.⁶²² Bîrûnî, Sicistânî'nin *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinde aynı türler arasında ruh göçünün varlığını savunduğunu aktarır.⁶²³ Ancak Sicistânî, *el-Makâlîdû'l-Melekûtiyye* adlı eserinde tenasüh fikrine şiddetle karşı çıkar. Tenasühün nübüvveti inkâr anlamına

⁶²⁰ Nâsır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası*, s. 30.

⁶²¹ İnanmayan insanlar hakkında Tayyibî İsmâîlîlerin tenasüh inancını taşıdıklarına dair iddialar için Bkz., Daftary, *İsmâîlîler*, s. 426.

⁶²² Nâsır-ı Husrev, *age*, 2015, s. 132; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s.175.

⁶²³ Bîrûnî, *Tahkîku mâli'l-Hind*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, h. 1403, s. 49. Ali Avcu, *Keşfü'l-Mahcûb*'un elllerinde olan nüshasında türler arası ruh göçü bir yana ruh göçünün her türlüşünün reddedildiğini belirtmektedir. Ancak Sicistânî'nin hocası Nesefî'nin ve Ebû Temmâm'ın tenasühe inanması, Sicistânî'nin de aynı fikirleri savunduğu izlenimini verdiği belirterek, *Keşfü'l-Mahcûb*'un elinde bulunan nüshasının Arapça'dan Farsça'ya çevirisi olduğunu, muhtemelen çeviri sırasında eserin orijinali ile oynandığını veya sonraki süreçte Fâtımîlerin resmi söylemlerine uygun olacak şekilde tashih edilmiş olabileceğini iddia eder. Bkz., Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 175, 287.

geleceğini belirten Sicistânî, ayetlerden deliller getirerek ruh göçünü savunmanın tutarsızlığını ortaya koymaya çalışır.⁶²⁴

Nesefî'nin öğrencisi *Kitabü Şecereti'l-Yakîn*'nin müellifi Ebû Temmâm, cehennemde azabın şeklinin anlatıldığı ayetleri tenasüh fikrine mutabık olarak yorumlamıştır. Onun, günahkâr ruhların bir bedenden diğer bir bedene deveran ettiğini ifade ettiği pasajlar, tenasüh olgusuna işaret etmektedir.⁶²⁵ Yemen Tayyibî İsmâîlîlerinin dâîlerinden İbrahim b. Hüseyin el-Hâmidî, (ö. 557/1162) azabı hak eden nefislerin kendileri için hazırlanan başka bir hüviyetteki kalıpta yaşamlarına devam edeceklerini söyleyerek tenasüh fikrini benimsemektedir. Hâmidî, İsmâîlîlerden tenasüh fikrini benimseyenlerin Nisâ 4/56. ayetini delil olarak kullandıklarını aktarır.⁶²⁶ Modern dönem İsmâîlîlerinin de tenasüh inancına sahip olduklarına dair iddialar bulunmaktadır.⁶²⁷

⁶²⁴ Sicistânî, *el-Makâlâtü'l-Melekûtiyye*, thk, İsmail Kurban Hüseyin Poonawala, Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2011, s. 200-2003.

⁶²⁵ Ebû Temmâm, *Kitabu Şecereti'l-Yakîn*, s. 136-37.

⁶²⁶ Hâmidî, *Kenzü'l-Veled*, s. 299.

⁶²⁷ Bkz., Muhammed b. Ahmed el-Cüveyr, *el-İsmâiliyyetü'l-Mu'âsıra*, s. 99-102. el-Cüveyr, daha önce İsmâîlîlere mensup olan birinden: “Biz bir köpek, eşek veya baykuş gördüğümüz zaman bu hayvan filan oğlu filandır. O, şerli birisi olduğu için ruhu bu hayvana geçerek tekrar dünyaya gelmiştir” dediklerini aktarmaktadır. Bkz., Ahmed el-Cüveyr, *age*, s. 101.

2.4. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin İmamet Anlayışları

Müslümanların dinî ve siyasi yönetimini üstlenen imametın nitelik, imkân ve tespit yöntemine ilişkin farklı yaklaşımlar vardır. İmamet politik bir mesele olmakla beraber, tarafların düşüncelerine dinî referans sağlayarak destekçilerini artırma ve imametın konumunu yasallaştırma uğruna kelimî bir nitelik kazanmıştır.⁶²⁸ Bu kurum, Hz. Peygamber'den sonra İslam toplumunun her bakımdan sevk ve idaresini üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eden bir kavram olarak Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki en kadim siyasî-kelâmî polemik konusu olmuştur.⁶²⁹ Sünnî literatürdeki tanımından anlaşıldığı kadarıyla imamet ile hilafet eş anlamlıdır ve itikadi bir mesele değildir, hukukî bir meseledir.⁶³⁰ Şiî literatürde ise imamet meşruiyetini nistan alan nazârî önderlik ve liderliği, hilafet ise fiilî dünyevi iktidarı (yeryüzü sultanlığı) temsil eder. Buna göre imametın mansûs/nasla tayin edilmiş ve lâhûtî/ruhani riyasete, hilafet ise

⁶²⁸ Harun Çağlayan, “Hicri V. Yüzyıl Klasik Kelâm Kaynaklarında İmamet ve Anadolu Dinî Hayatına Yansımaları,” IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşılık Senpozyumu, (18-20 Ekim 2018 Ankara), Bildiriler Kitabı, ed, Orhan Kurtoğlu, Ayşe Çamkara Erginer, 1. Cilt, Ankara:2018, s. 235.

⁶²⁹ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 15.

⁶³⁰ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk, Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, C.V, s. 232-233; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi* (Çeviri-Metin), çev, Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, C. III, s. 666.

dünyevi ve nasûtî/insanî otoriteye karşılık geldiği söylenebilir.⁶³¹ İslam milletlerinin fikrî veya mezhepsel ihtilaflarının ana sebebi olmamakla beraber siyasi alanda bölünmelerinin temel aktörü olan imamet,⁶³² İsmâîlî düşüncenin gerek teolojik gerekse siyasi ideolojisinin ana unsurlarından birisidir. Onların Ehl-i Sünnetle olan fikrî ve siyasi kavgaların temelinde imamet meselesindeki farklı düşünceleri yattığı gibi içinden çıktıkları Şîî düşüncenin İsnâaşeriyye grubuna olan muhalefetlerinin temelini de imamet konusundaki aykırı fikirleri oluşturur. İsmâîlîlerin teolojik yapılarında, dotriner olarak bir yeknesaklık bulunmakla beraber tikel meselelerde çok farklı fikrî çeşitlilik gözükmemektedir.⁶³³ Ancak, imamet meselesinde, imametın ontolojik yapısı, gerekliliği, ulviyeti ve sarsılmaz otoritesi gibi hususlarda bütüncül bakış açıları dikkat çekmektedir. İmamet meselesindeki yeknesak anlayış, onların sosyo-politik sahada olduğu kadar, fikrî düzlemde de daima dinamik bir toplum olarak yaşamalarına imkân tanımıştır. Zaten, hâkim ideolojiye muhalefetin sosyolojik olarak en etkili dinamiklerinden biri, karizmatik lider etrafında kümelenmektir.

Ehl-i Sünnetin kurumsal yapısında dinin asli bir rüknü olmayan imamet meselesi, bazı sünnî âlimler tarafından “Müslümanların üzerlerine bir imam tayin etmeleri kitap, sünnet ve icamâ ile sabit olan vacip bir hükümdür.” şeklinde zorunlu bir tasarruf olarak görülmüştür. Hatta Maverâünnehir bölgesi Mâtürîdî alimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî, (ö. 460/1068’den sonra) imametın gerekli/hak olduğuna inanmayan birinin küfre

⁶³¹ Öztürk, *age*, 2012, s. 15.

⁶³² Nureddin Mercûnî, *Mevkıfû ’z-Zeydiyyeti ve Ehli ’s-Sünne*, s. 316.

⁶³³ el-Fâhurî, el-Cerr, *Tarihu ’l-Felsefeti ’l-Arabiyye*, C. I, s. 200.

gireceği bile söylemiştir.⁶³⁴ İmamet bütün Şîî mezheplerde ise usûlü’ d-din konularının başında gelmektedir. İmam, itikâdî meselelerde, hatta bütün konulardaki görüşlerinde hem günahsız hem mutlak anlamda yanılmaz olarak kabul edilmektedir. Nitekim klasik ve orta çağ Sünnî İslam dünyasında imametın mukabili⁶³⁵ olan hilafet makamı, sadece pratik bir zaruret olarak kabul edildiği halde, Şîîlerde imama inanma ve onun otoritesine teslim olma Allah’a ve Peygamber’e inanmadan sonra üçüncü bir iman esası olarak algılanmaktadır.⁶³⁶ Bu sebeple bütün Şîî düşünürlerde olduğu gibi İsmâîlîlerde de imametın temellendirilmesi önemli bir teolojik mesele olarak görülmüştür.⁶³⁷ Gerek dinî

⁶³⁴ Bkz., Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd*, thk, Ömür Türkmen, Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 309.

⁶³⁵ Hilafetin imametın mukabili olduğuna dair görüş için Bkz., İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 423.

⁶³⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 265.

⁶³⁷ İsmâîlî bütün eserlerde imamet meselesi incelenmiş, nakli ve akli delillerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Kâdî Numân’ın İsmâîlîlerin temel hukuk kitabı olarak telif ettiği, Fâtımîler’in resmi kanunnâmesi mesabesindeki *De’âimü’l-İslam*’ının girişinde imamet meselesi ile ilgili bölüm tam bir imamet manifestosu niteliğindedir. Bkz., Kâdî Numân, *De’âimü’l-İslam*, thk, Âsaf Ali Asgar Feyzî, Kahire: Dâru’l-Marife, 1963, s. 14-78; İsmâîlî düşünürlerden, telif ettikleri kitaplarında imamet meselesine değinmeyen neredeyse yok gibidir. Hatta bazen imametle çok da ilgisi olmayan bir eserde bile imamet meselesine değinmeden geçmemişlerdir. Bunun tipik bir örneği Kirmânî’nin Ebû Bekir er-Râzî’nin *et-Tıbbü’r-Rûhânî* adlı, ahlakla ilgili eserine eleştiri için kaleme aldığı *el-Akvâlü’z-Zehebiyye* adlı eserin girişinde imametle alakalı uzunca

düşüncenin teşekkülünde, gerekse siyasi nazariyenin tarihsel gelişiminde imamet en temel rolü üstlenmiştir. İmametın ruhi ve dünyevi olmak üzeri iki temel eksenı bulunmaktadır. Ruhi tarafı peygamberin halifesi konumunda olmasıdır, dünyevi tarafı ise mülkün tasarrufu elinde olan, mutlak iktidar sahibi bir kişilik olmasıdır.⁶³⁸

İsmâîlîlerde imam, Sünnî düşüncede olduğu gibi sadece dünyevi otoritenin sahibi olarak telakki edilmez. İslam toplumunun hem dünyevi hem de ruhani lideri olarak otoriteleştirilen imam, sadece İslam toplumunu yöneten kişi değil, günahsız, gizli ilimlere sahip, şeriatın bâtınî anlamını açıklamak gibi özel görevleri olan siyasi ve dinî bir liderdir. Hem nübüvvete hem de velayete sahip olan peygamber, vahyin zahirî ve bâtınî anlamlarına vakıftır. Peygamber'in ölümüyle nübüvvet sona ermiştir, fakat velayet imamların uhdesinde devam etmiştir. Böylece peygamberliğin nihayete ermesiyle ortaya çıkan boşluğu imamlar doldurmuştur. Onların İslam toplumunu yönetmek, dinî ilimleri öğretmek, eşyanın bâtınî anlamlarını kavrayabilmeleri için insanlığa rehberlik etmek gibi temel üç tane görevleri vardır. İmamlar sahip oldukları bu nitelikleri sebebiyle Sünnî anlayıştaki halifeden çok farklı olarak Allah'la kul arasında bir aracı ve şefaathçi konumundadır.⁶³⁹ İmamete yükledikleri bu vasıflar, imam ile peygamber arasında ontolojik olarak bir bağ kurarak, nübüvvetin ilahî irade ile tayini

bir fasıl açmış olmasıdır. Bkz., Kirmânî, *el-Akvâlü 'z-Zehebiyye*, Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbü'r-Rûhânî* ile birlikte, thk, Abüllatîf el-Abd, Kahire: Mektebetü'n-Nehzatü'l-Mısriyye 1978, s. 158-168.

⁶³⁸ Hatim İsa, *Felsefetü'l-Akâidi'il-İsmâiliyye el-İsmâiliyyetü Mezhebün Dîniyyün em Felsefiyyün*, Dimaşk: Dâru'l-Evâil, 2011, s. 113.

⁶³⁹ M. Akif Aydın, "İmamet, Fıkıh", *DİA*, C. XXII, s.204.

gibi imamın da nas ile tayin edilmesi doktrininin temellendirilmesi olarak yorumlanmaktadır. İmamlar/vasîler, peygamberler/nâtıklar ile aynı cevhere sahip olmalarından dolayı peygamberlerin ahvalinin kendileri ile tamamlandığı nübüvvetin bir cüzü ve parçasıdır.

Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmâîl'e nispet edilen İsmâîlîler, Karmatiler, Fâtımîler ve daha sonraki bölünmelerde oluşan Nizârî ve Müsta'lî İsmâîlîlere göre imamet dinin en önemli rüknüdür.⁶⁴⁰ İman diğer rükünlerle beraber zamanın imamını tanımak ve ona itaat etmekle teşekkül eder.⁶⁴¹ Müslüman ve mümin kavramlarını farklı olarak değerlendiren Kâdî Numân, her Müslüman'a mümin denemeyeceğini ifade ederken müminin ikrarla beraber marifet sahibi kişi olduğunu belirtir. Buradaki marifetten kastını da Allah'ı, peygamberi ve imamı tanımak olarak tavzih eder.⁶⁴²

İmanın önemli bir rüknü olarak görülen imameti tanımamak ve zamanın imamından haberdar olmamak cahiliye ölümü olarak görülmüştür. “Velayet-i imam”a tabi olmak dinin temel dayanaklarından ve asli rükünlerindendir. Din ancak imamın velayeti ile müstakîm hale gelebilir. Hatta bir mümin dinin bütün farzlarını, peygamberin bütün sünnetlerini yerine getirip “velayet-i rasûl”e inanmasa yaptığı amellerin bir değeri olmaz. Bütün farzların temeli “velayet-i rasûl” merkezine bağlıdır. “Velayet-i rasûl”ün tesisi de imametle kaimdir.⁶⁴³ Bir kişinin yaptığı amelin kabulü

⁶⁴⁰ Mustafa Öz, Avni İlhan, “İmamet”, *DİA*, C. XXII, s. 202.

⁶⁴¹ Kâdî Numân, *De 'âimü 'l-İslâm*, s. 4.

⁶⁴² Kâdî Numân, *age*, s. 13.

⁶⁴³ Müeyyed-fi'd-Dîn, *el-Mecâlîsü 'l-Müeyyediyye*, thk, Muhammed Abdülğaffar, Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1994, s. 34.

imama itaatine bağlıdır.⁶⁴⁴ Cennete girebilmenin en temel şartlarından biri, imamı tanımak ve ona tâbi olmaktır.⁶⁴⁵ Kur'an'da Allah'ın "sırat-ı müstakîm" (dosdoğru yol) olarak belirttiği cennete sevk eden amelin imamı tanımak olduğu belirtilmektedir.⁶⁴⁶ Hatta Kur'an'da cennete teşvik eden ve cennet ehlinin hayrından bahseden bütün ayetler imama tâbi olanlarla alakalıdır. Diğer taraftan cehennemden sakındıran ve cehennem ehlinen bahseden bütün ayetler de imama tabi olanların düşmanı ve onlara muhalefet edenlerle alakalıdır.⁶⁴⁷ Allah'a şirk koşmak, aşikâr/açık ve gizli olmak üzere iki kısımdır; aşikâr olan şirk İslam'a muhalefet edenin şirkidir, gizli olan şirk ise peygamber, vasî veya imam tarafından konan kurallara muhalefet etmektir. Şirkin bu iki türü de nefisleri felakete götürür.⁶⁴⁸

Kâdî Numân, İsmâilî imamet doktrininin en eski kaynaklarından olan *el-Urcuzetü'l-Muhtâra* adlı eserinde bütün ümmetin İslam toplumunu bir arada tutacak, onları düşmanlarına karşı savunacak, dinî hükümleri uygulayarak toplumda her türlü haksızlığın önüne geçerek adaleti tesis edecek bir imam tayini konusunda ittifak ettiklerini belirtir. Ümmetin, imamın emrine riayet etmediklerinde başlarına gelecek felaketleri ve toplumun yaşayacağı kargaşayı anlatan Kâdî Numân, imamı terk etmenin

⁶⁴⁴ Müeyyed-fi'd-Dîn, *age*, s. 299.

⁶⁴⁵ Kâdî Numân, *De'âimü'l-İslâm*, s. 25.

⁶⁴⁶ Müeyyed-fi'd-Dîn eş-Şirâzî, *Dîvânü'l-Müeyyed fi'd-Dîn ed-Dâ'î ed-Dü'ât*, thk, M. Kamil Hüseyin, (muhakkikin ön sözü) Kahire: Dâru'l-Kâtibü'l-Mısırî, 1949 (a), s. 86.

⁶⁴⁷ Kâdî Numân, *age*, 1963, s. 78.

⁶⁴⁸ Müeyyed-fi'd-Dîn eş-Şirâzî, *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye (el-mietü'l-'ûlâ)* thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1974, s. 273-274.

Müslümanları şeriatı terk etmek suretiyle cahiliye çağına döndüreceğini belirtir. Hâlihazırda toplumun yaşadığı iç karışıklıkları, dinî ve sosyal çalkantıları ümmetin imamet konusunda Hz. Ali’yi terk edip başkalarını imam ve velî tanımalarının sebebi olarak görür.⁶⁴⁹

Her milletin bütün zamanlarda bir imamının olması gerektiğini iddia eden Sicistânî, bu iddiasını Kur’an ayetleriyle delillendirmiştir. “Kıyamet günü bütün insanları kendi önderleriyle çağıracağız.” (el-İsrâ 17/71) ve “Muhakkak sen bir uyarıcısın, bütün toplumların bir yol göstericisi olmuştur.” (er-Râ’d 13/7) mealindeki ayetleri delil göstererek bütün insanların her zaman kendilerini Allah’ın doğru yoluna çağıran, gizli veya açık bir imama ihtiyaçlarının olacağını savunmuştur.⁶⁵⁰ Peygamberlerin gönderiliş sebepleri ile imamların zorunlu varlığı arasında bir illiyet bağı kuran Sicistânî, ümmetin fesada uğraması, iç karışıklıklar, birbirini tekfir gibi bütün toplumsal kaosun kaynağını ümmetin imamdan yüz çevirmesine havale etmektedir.⁶⁵¹ Bu illiyet bağına imamın vasıfları hususunda da kurmaya çalışan Sicistânî, imamet dinin bekası ve muhafazası için vacip olduğunu, böyle bir vazifeyi üstlenecek olan kişinin, bu görevi asli olarak yerine getiren peygamberlerdeki güzel ahlaka sahip, her türlü fenalıktan uzak birisi olması gerektiğini belirterek, Şîî imamet teorisindeki “masumiyet” ilkesini temellendirmeye çalışır.⁶⁵² İsmâîlî düşüncede

⁶⁴⁹ Kâdî Numân, *Urcûzetü’l-Muhtara*, İsmâîl Kurbân Hüseyin Pûnâvâlâ (Poonawala), Montreal: el-Mektebetü’t-Ticariyye, 1970, s. 47.

⁶⁵⁰ Sicistânî, *Kitabü’l-İftihâr*, s. 167.

⁶⁵¹ Sicistânî, *age*, s. 168.

⁶⁵² Sicistânî, *Kitabü’l-İftihâr*, s. 169.

İmametin temellendirilmesi, daima nübüvvetin temellendirilmesiyle paralel bir şekilde ele alınmış, imametin zorunluluğu peygamberin zorunluluğunun tabii bir sonucu olarak telakki edilmiştir.⁶⁵³ İsmâîlî eserlerde nübüvvetin ispatı ile imametin ispatı ya peş peşe sıralanmış veya nübüvvetin lüzumu ve ispatı ile imametin lüzum ve ispatı arasında sistematik bir münasebet aranmaya çalışılmıştır. Peygamberin zorunluluğu ilk olarak dinî olmaktan öte, sosyolojik bir zorunluluk olarak görülmüş; sosyal düzenin ve insanlar arasında adaletin sağlanması, insanların canlarının, mallarının ve onurlarının muhafazası için bir ihtiyaç olarak algılanmıştır. Bu düzeni sağlayacak, toplumun ıslahı için kuralları koyacak olan kişinin de Allah tarafından teyit edilmiş biri olması gerekmektedir ki bu da peygamberdir.⁶⁵⁴ Peygamber, insanların Allah'ı tanımaları için bir vasıta olarak görülmüştür. Ayrıca insanların dinî, toplumsal, siyasal bütün sorunlarının çözümü mercisi de peygamberdir. Hz. Allah'ın hikmet ve rahmet sahibi olduğunu belirten Kirmânî, ilk yaratılışta hiçbir şey bilmez halde yarattığı (Nahl 16/78) insanların Allah'ı tanınması için seçilmiş bir kişi tarafından taliminin/eğitilmesinin onun hikmetinin ve rahmetinin gereği olduğunu savunmuştur.⁶⁵⁵ Peygamberlik müessesesi, ilanihaye devam etmeyeceğine göre insanların dünyevi ve uhrevî ihtiyaçlarını giderecek, onların maslahatların gereği olan hükümler koyacak birisinin olması gereklidir, bu da imamdır. İsmâîlî düşünürler imametin vacip oluşu ile ilgili argümanları daima peygamber üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Kirmânî *İsbâtü'l-*

⁶⁵³ Sâmi Makarem, *The Docrines of İsmailism*, s. 37'den aktaran Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 675.

⁶⁵⁴ Kirmânî, *el-Mesâbih*, s. 77-78.

⁶⁵⁵ Kirmânî, *el-Akvâlü 'z-Zehebiyye*, s. 165.

İmâme'sinde imametın ispatı ile ilgili on dört farklı delil (burhan) ortaya koymuştur. Bunların hepsinde nübüvvetin gerekliliğı ve fonksiyonu ile imamet müessesesi arasında bir bağ kurarak, imametın vücûbunu ispat etmeye çalışmıştır.⁶⁵⁶ Nübüvvet ile imamet arasında kurmaya çalıştıkları bu sıkı ilişki sebebiyle bazı mütefekkirler, İsmâîlîlerin imameti nübüvvet gibi gördüklerini iddia etmişlerdir.⁶⁵⁷

İsmâîlîlerin “din ve nebevî sanat alemi” adını verdikleri bâtinî davet ve düşünce sisteminde, Allah'ın insanlarla kendisi arasında vasıta kıldığı “hudûdu'd-din”ın en üst basamağında “nâtık” ismini verdikleri peygamber yer alır.⁶⁵⁸ Yedi devirden oluşan insanlık tarihi daima bir nâtık tarafından yönetilmiştir. Şeriatın zâhirini temsil eden nâtıkların yanında her zaman şeriatın bâtını da te'vil ederek ortaya koyacak bir “sâmit” vardır. Nâtıkın yüklendiğı misyonun ayrılmaz ve mütemmim bir cüzü ise “sâmit veya vasî” adını verdikleri imamlardır. Vasî vahyin beyanına göre müminlerin ahiretini inşa ettiğı için müminlerin “esas”ı, yani temeli olarak vasıflandırılır.⁶⁵⁹ Onun yüklendiğı vazife nübüvvetin vazifesi kadar mühimdir. Nâtık zahirî daveti yürütürken sâmit olan imam/vasî bâtinî daveti yürütmektedir.⁶⁶⁰ İsmâîlîler, Hz. Muhammed ve ondan sonra ilk sâmit imam olan Hz. Ali'yi nübüvvet hariç bütün sıfatları bir olan aynı nurdan yaratılmış

⁶⁵⁶ Kirmânî, *el-Mesâbih*, s. 81-98.

⁶⁵⁷ Kemaleddin Nureddin Mercûnî, *Mevkıfû'z-Zeydiyyeti ve Ehli's-Sünne*, s. 325.

⁶⁵⁸ Tan *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 60.

⁶⁵⁹ Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 151-152.

⁶⁶⁰ İdris İmâdüddîn, *Kitabu Zehru'l-Me'ânî*, s. 74.

ikizler gibi görmektedirler.⁶⁶¹ Fâtımî dâîlerinden Tahir el-Yemânî (ö.584/1188) Hz. Alinin “Ben ve Hz. Muhammed, Allah’ın nurundan bir nuruz; Allah bu nura iki kısma ayrılmasını emretti; bir kısmından ben, diğer bir kısmından da Hz. Muhammed yaratıldı” dediğini, Hz. Peygamber’in de “Ben Ali’denim, Ali de bendendir” dediğini aktarmaktadır.⁶⁶² Buna göre Hz. Muhammed ve Hz. Ali birbirlerinin mütemmimi olan ve birinin varlığı diğerinin varlığını zorunlu kılan kişilerdir. Nâtık ve sâmit birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısıdır. Nâtık olan peygamber şeriatın zâhirini tebliğle yükümlü, ilahî vahye doğrudan muhatap olan şahsiyettir. Sâmit imam ise zahirî peygamber tarafından bildirilen şeriatın bâtınını bildirmekle sorumludur. Şeriatın bâtını konusunda nâtık ile sâmitin birbirlerini bir üstünlükleri söz konusu değildir. Hz. Ali’den sonra nâtık ve sâmit ilişkisi onun soyundan olan imamlar vasıtasıyla devam etmektedir.⁶⁶³

İsmâîlîlerde imametin gerek dünyevi gerek uhrevî son derece sınırsız ve ulvî bir konumu bulunmaktadır. Neysabûrî’nin (ö. V/XI. asrın başları)* *İsbâtü’l-İmame* adlı

⁶⁶¹ M. Kâmil Hüseyin, *Fî Edebi Mısır el-Fâtımiyye*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012, s. 28.

⁶⁶² Tahir b. İbrahim el-Hârisî el-Yemânî, *Kitabü’l-Envârî’l-Latîfe fî Hakikâti’l-Felsefeti’l-Fâtımiyye*, yy: trz, s. 127.

⁶⁶³ Muzaffer Tan, “İsmâîlî Davet; Sosyo-Politik Gelişim Süreci”, *Dinî Araştırmalar*, 2015, C. XVIII, s. 47,

* Neysabûrî’nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. İsminin İbrahim veya Muhammed Neysabûrî olduğu, Fâtımî halifesi Aziz Billah döneminde Kahire’de yaşayıp Hâkim Bimrillah döneminde vefat ettiği kaydedilmektedir. Bkz., Neysabûrî,

eserine giriş yaparken imamet hakkında kullandığı ifadeler son derece üstün yetkiler ve ulvi meziyetlerle donatılmış bir imam profili ortaya koyar. Ona göre imam, dinin kutbudur, esasıdır, din ve dünya işleri bütünüyle onun tasarrufu altındadır. İnsanların ahirette kurtuluşu ona bağlı, fertlerin de toplum düzeni onunla kaimdir. Onsuz ahirette mükâfata ulaşmak imkânsızdır, insanların marifetullahı ulaşması da şeriatı öğrenmesi de imamla mümkündür. Neysabûrî, imamete yüklediği bunca sınırsız yetki ve yüce mertebeye rağmen ifadelerinin devamında, imameti nübüvvetin önüne geçirmedeğini, imameti ispat etmenin nübüvveti ispat etmek demek olacağını belirtir.⁶⁶⁴ Hz. Allah'ın Kur'an'da imamlara "resül" peygamberlerde de "imam" şeklinde hitaplarını ayetler zikrederek veren Neysabûrî, Allah'ın Hz. İbrahim'e "halîfe" ismini verdiğini, imamlara da "halîfe" dendiğini belirterek imamet ve nübüvvet arasında terminoloji birlikteliği kurarak, imam ile peygamberi eşitlemeye çalışır. İfadelerinin devamında peygamberlerin önce imamet makamında olduklarını daha sonra şeriatı vazetmek için risalet makamına geldiklerini iddia eder.⁶⁶⁵ Onun burada hedefi imameti ispat etmek için nübüvvet ile imamet arasındaki sıkı ilişkiyi tespittir. Muasır İsmâîlî düşünürlerden Mustafa Galib, nübüvvetin belirli bir zamanla sınırlı olduğunu ancak imametın ise devamlı olduğunu savunur. İmametın nübüvvetin makamına geçmek suretiyle nübüvveti tamamladığını belirten Galib, imametın bütün zamanlarda ve her asırda

Kitabu İsbâti'l-İmâme, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1992, (Muhakkikin ön sözü) s. 22.

⁶⁶⁴ Neysabûrî, *Kitabu İsbâti'l-İmâme*, s. 27.

⁶⁶⁵ Neysabûrî, *age*, s. 27-28.

daima var olan, sonsuza kadar devam ederek beşeriyeti doğru yola sevkeden bir makam olduğunu iddia eder.⁶⁶⁶

Değişmeden sahih bir şekilde korunan şeriata ulaşmanın imama tabi olmakla elde edilebileceğini defaatle dile getiren İsmâîlîler, şeriâtın özünün anlaşılmasının da imam vasıtası ile olabileceğini savunurlar. Te'vil doktrini bütünüyle imamın tekelindedir.⁶⁶⁷ Şeriâtın bâtını imamdan başkasının ortaya koyma yetkisi yoktur. Peygamberlerden sonra şeriâtın birtakım tahrifâta maruz kalmasının imkân dâhilinde olduğu açıktır. Şeriâtı aslı üzere muhafaza ederek, onu muhtemel tahrifâttan koruyup sonraki nesillere aktaracak olan kişi imamdır.⁶⁶⁸

Diğer taraftan Kur'an'ın Arap belagati açısından ortaya koyduğu anlam ve yorum farklılığı da imamet gereğinin sebebi olarak görülmüştür. Kur'an'da birden fazla manaya ihtimali olan kelime ve semboller mevcuttur. Bunların kişiden kişiye, mezhepten mezhebe farklı manalara yorumlanması mümkündür. Burada Sâd suresinin 75. Ayetinde geçen *yed (el)* kelimesini örnek veren Kirmânî, bu kelimeye Mutezile'nin kudret ve kuvvet; diğer bir grubun nimet ve minnet, Mücebbire'nin ise mutlak vücudun bir azası olan el manasına yorumladığını aktarır. Bu yorumların doğru olma ihtimali olduğu gibi bazılarının doğru, diğerlerinin ise yanlış olma ihtimalinin de bulunduğunu belirtir. Burada ümmeti yanlışla düşürüp sapıtmasına sebep olacak yorum ve te'villerden koruyacak olan yegâne otorite imamdır.⁶⁶⁹

⁶⁶⁶ Mustafa Galib, *Mefâtihu'l-Marife*, s. 163.

⁶⁶⁷ Neysabûrî, *Kitabu İsbâti'l-İmâme*, s. 28.

⁶⁶⁸ Kirmânî, *el-Mesâbih*, s. 83-84.

⁶⁶⁹ Kirmânî, *age*, s. 83-86.

İmameti Kur'an ayetlerinin bazılarının kıyamete kadar uygulanabilirliğinin bir şartı olarak gören İsmâîlîler, Nisa suresinin 59. Ayetinde geçen “Herhangi bir meselede ihtilafa düşerseniz meselenin çözümünü Allah ve Peygamber’e havale edin.” mealindeki emrin tatbikinin ancak imam vasıtasıyla gerçekleşebileceğini savunurlar.⁶⁷⁰ Peygamberin getirdiği şariat kıyamete kadar devam ederek muhafaza edilmiştir. Şariatın devamlılığını sağlayacak olan da onu muhafaza edecek olan da imamdır.⁶⁷¹ Bu yorum, imamın konumu ile nübüvveti eşitleme, peygamber ve imamın misyonunun birbirinin devamı ve tamamlayıcısı olarak görülmesini andırmaktadır. Peygamberin Müslümanların birtakım ibadet ritüellerini yerine getirirken ortaya koyduğu pratik misyonunu imama da yükleyen İsmâîlîler, oruç ibadetine başlama ve orucu bitirip bayram yapmada hilalin görülmesi yönündeki kuralı kabul etmemektedirler. Onlar, burada, Hz. Peygamber’in “Hilali/Ayı gördüğünüz zaman oruca başlayın; tekrar gördüğünüzde iftar (bayram) edin.” mealindeki sözünün vurûd sebebi üzerinden bir tahlil yaparak, burada görülenin hilal/ay değil, zamanın imamı olduğunu iddia etmektedirler. Zira ashap: “Ya Rasûlellah biz sen oruç tuttuğun zaman oruç tutuyoruz, sen iftar edince biz de iftar ediyoruz, pekâlâ sen olmadığın zaman nasıl oruç tutacağız?” şeklinde bir soru sormuş, bu soruya Hz. Peygamber: “Hilali gördüğünüz zaman oruca başlayın; tekrar gördüğünüzde iftar edin.” şeklinde cevap vermiştir. Peygamber’in varlığında onun oruç tutmasıyla oruca başlayan ümmet, onun yokluğunda ise zamanın imamına göre oruç tutup bayram edecektir.⁶⁷²

⁶⁷⁰ Kirmânî, *age*, s. 92-93.

⁶⁷¹ Ali b. Velîd, *Kitabü Tâcü'l-Akâid*, s. 68-69.

⁶⁷² Müeyyed-fi'd-Dîn eş-Şirâzî, *el-Mecâlîsü'l-Müeyyediyye*, s. 145.

İsmâîlîlere göre imametın gerekliliğinin diğerk bir argümanı, dinî olarak bütün insanların eşit olmalarıdır. Geçmişte de şimdi de hiçbir milletin diğeri üzerine bir üstünlüğü söz konusu değildir. Zira Hz. Allah adildir, hiçbir ferde haksızlık da etmeyecektir. Hz. Allah bu ümmete ise peygamber döneminde büyük bir fazilet bahşetmiş: “Sen onların içinde olduğun müddetçe Allah onlara azap etmeyecek.” (Enfal 8/33) sözüyle onları taltif etmiştir. Peygamberin aralarında olduğu zaman nail oldukları bu lütuf diğerk zamanlarda da olması Allah’ın adaletinin gereği olmalıdır. Peygamber, bütün ümmetin peygamberi ise bütün hükümlerde ümmetin eşit olması gerekmektedir. Bu sebeple ümmetin peygamberden sonra emniyet ve güven içerisinde devamı için peygamber makamında onları fenalıktan koruyacak, Allah’a tövbe edip yönelmelerine vesile olacak birinin olması zaruridir, bu sebeple imamın mevcudiyeti vaciptir.⁶⁷³

İsmâîlîlerin her alanda kullandıkları bâtinî te’vilin önemli sonuçlarından biri, bireysel kurtuluşun mümkün olmadığı, kurtuluşun ancak imam vasıtasıyla mümkün olmasıdır. Zira kişinin kurtulabilmesi için bâtinî bilgiyi elde etmesi gerekmektedir. Bâtinî bilgi ontolojik olarak ilahî âleme ait bir bilgidir. Kişinin bireysel çaba ile ilahî âleme ait bu bilgiyi elde etmesi mümkün değildir. Bireye düşen görev, kendi başına idrak edemediği bâtinî bilgiyi Allah tarafından seçilmiş karizmatik bir kişiye (imam) bağlanarak öğrenmektir.⁶⁷⁴ Dolayısıyla halkın imama itaat etmesi mecburidir (vacip).⁶⁷⁵ Bu anlayış, bâtinî bilginin imamın tekeline olduğunu ortaya koyduğu gibi, bireysel

⁶⁷³ Kirmânî, *el-Mesâbîh*, s. 86-89.

⁶⁷⁴ Ali Avcu, “Bâtinî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, *Kur’an’ın Bâtinî ve İşari Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, s. 31.

⁶⁷⁵ Kirmânî, *Râhatü ’l-Akl*, s. 216.

kurtuluşun da imkânsızlığını ifade etmektedir. Kur'an'ın derunî ve gerçek anlamına meşru imamdan alınan te'vil bilgisiyle ulaşılabilir. Bu yüzden imam çoğu zaman “Kur'an-ı nâtık” (konuşan Kur'an) olarak adlandırılmıştır. Kitabın kendisi ise bir te'vil ediciye muhtaç olduğu için “Kur'an-ı sâmit (susan Kur'an) şeklinde tesmiye edilir⁶⁷⁶ ve buna da imamlar vasıtasıyla ulaşılabilir. İsmâîlîlerin dinî düşüncelerinin bütün alanlarına sirayet eden te'vil anlayışı, İsmâîlî imamların varlığına işaret etmesi için sık sık kullandıkları ve bütün Kur'an ayetlerini hiçbir sınır tanımadan bu uğurda seferber ettikleri bir alan olmuştur. Fâtımîlerin önde gelen Yemen'deki önemli dâilerinden Cafer b. Mansur el-Yemen, *Kitabü'l-Keşf*inde Kur'an ayetlerinin imamete delalet eden te'villerinden bahseden bir risale kaleme almıştır. Bu risalede birçok ayetin bâtinî te'vilinin imamete işaret ettiğini iddia eden Mansur el-Yemen, Fecr ve Tîn surelerinin bütün ayetlerini imamet merkezinde te'vil etmiştir.⁶⁷⁷ “Kim bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibidir; kim de bir insanı yaşatırsa bütün insanlığı yaşatmış gibidir.” (Mâide 5/32) ayetinde geçen “insan”dan kastedilenin peygamber, vasî/ imam olduğunu belirten Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirazî, (ö.470/1078) insanların dünyevi ve uhrevî hayatları kendilerine bağlı olan peygamber ve imamı öldürmenin bütün insanlığın saadetini yok etmek, insanların kurtuluş nurundan engellenmesi demek olduğunu iddia etmektedir.⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ İsmail K. Poonawala, “Kur'an'ın İsmâîlî Yorumu”, çev, Mustafa Öztürk, *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S. 16, s. 367.

⁶⁷⁷ Mansur el-Yemen, *Kitabü'l-Keşf*, s. 41-42, 66-70.

⁶⁷⁸ Müeyyed-fi'd-Dîn eş-Şirazî, *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye*, 1974, s. 261.

İmamlar, insanlar üzerinde Allah'ın idarecileri ve kullara Allah'ı tanıtan kimseler olarak vazife görmektedirler. Bu sebeple imamları tanımayanlar ve imamların tanımadığı kimseler cennete giremezler. İmamları inkâr edenler ve imamların kabul etmediği kişiler cehennemliktir.⁶⁷⁹ İmamların kurtuluşun yegâne kaynağı olarak görülmesi sebebiyle yeryüzünden imamın bir an bile kaybolması mümkün değildir. Ancak bazen bir fetret dönemi yaşanabilir; bu durumda da imamın özel adamları onunla irtibat halinde olurlar. İmamın kaybolması üç sebeple olabilir: Allah tarafından, bizzat kendi iradesiyle ve insanlar yüzünden. Allah tarafından imamın gizlenmesi mümkün değildir. Zira böyle bir durum olsa, Hz. Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri bir şeyle mükellef tutmuş olması gerekir ki, (*teklifü mâ lâ yûtâk*) bu caiz değildir. Ortada olmayan bir kişiye itaati Allah emretmez. Kendisinin gizlenmesi de caiz değildir; çünkü imam masumdur, hata yapmaz. Onun velâyetinin farz olması daima mevcut olmasını gerektirir. Onun kendisini gizlemesi, hususi özelliklerine bir zeval getirmektir. Onun insanlardan veya siyasi baskıdan korktuğu için gizlenmesi de doğru değildir; zira o zaman Allah'ın dininden ve davasından şüphe etmiş olur.⁶⁸⁰ İmamların her zaman mevcut olduğuna delalet eden bu anlayış, İmamet konusunda gaybet meselesine ters düşmektedir. Ancak Ali b. Velid'in burada kasdettiği husus imamları tanıyan İsmâîlî

⁶⁷⁹ Şihâbü'd-Din Ebû Firâs, *Metâliu's-Şumûs fî Marifetü'n-Nüfûs*, *Erbe'u Risâilü İsmâîlîyye* içinde, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayat. 1978. s. 15. Ayrıca Hz. Peygamber den rivayet edilen: "Kim ki zamanının imamını tanımadan ölürse cahiliye ölümü üzere ölmüştür" mealindeki rivayete bu hususta sık sık atıf yaparlar. Bkz., Ebû Temmâm, *Kitabu Şecereti'l-Yakîn*, s. 102.

⁶⁸⁰ Ali b. Velîd, *Kitabü Tâcü'l-Akâid*, s. 69.

taftarları tarafından tanınıp biliniyor olmasıdır. Onların mertûr/gizli olması onları tanıyamayanlar içindir. İsmâîlîler her ne kadar imamı görmüyor olsalar da onu hüccetleri veya dâileri vasıtasıyla tanımaktadırlar. İmamların bulunmadığı zamanlarda hüccet ve dâiler imamın bütün yetkilerini kullanmaktadırlar.

İsmâîlîler, hakiki bilginin kaynağını imama izafe etmelerinin sonucu olarak, yalnız Hz. Ali'nin soyundan gelen imamların otoritesi ve talimi/öğretisi ile ortaya konan bâtınî te'vili, bütün Müslümanlar için temel kaynak olarak belirlenen Kur'an ve Hz. Muhammed'in sünnetinden sonra üçüncü bir kaynak olarak kabul etmişlerdir.⁶⁸¹ İmamların sahip oldukları bilgi Kur'an ve Sünnet'in önünde yer almış, insanlığın kurtuluşunun yegâne kaynağı olarak telakki edilmiştir. Onlara göre insanlığın kurtuluşu, tek bir irfan kaynağından özel bir bilgi elde edebilmekle mümkündür. Bu bilgi peygamberlik devrine özgü vahyin gerçek/bâtınî anlamını kavrayabilen ve ilahî güç tarafından yetkili kılınmış rehberlerin/imamların öğrettiği bilgidir. Hz. Muhammed'den sonra bu bilginin kaynağı te'vil yoluyla İslam'ın doğru yorumunu yapabilecek tek kişi olarak kabul edilen Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlardır. Bu nedenle İsmâîlî inancı, akla dayalı olmaktan ziyade, vahye dayalı bir akide görünümündedir.⁶⁸² Hz. Muhammed beşer üstü bilgisiyle Allah'ın iradesine göre hüküm vermiştir. Allah'ın iradesine göre hüküm verme yetisi peygamberden sonra da devam etmelidir. Peygamber onu, bir çeşit ruhani miras olarak kendi nesline bırakmalıdır. Bu kimselerdeki ilimler de

⁶⁸¹ Ferhad Daftary, "Klasik İsmâîlî İnancında Hz. Ali'nin Yeri", *Tarihten Teolojiye; İslam İnançlarında Hz. Ali*, haz, Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 63.

⁶⁸² Daftary, *İsmâîlîler Arasında Entelektüel Hayat*, s. 65.

beşerî ilimler gibi iktibas edilmemiş, doğrudan doğruya tam marifet membaından alınmış bir ilim olmalıdır.⁶⁸³ Bu bilgi peygamberin sahip olduğu bilgi türünden olan vahiy kaynaklı bir bilgidir.

İmamların talimi meselesi, Fâtımîler dönemi İsmâîlî düşünce sisteminin ileri gelen bilginleri vasıtası ile temellendirilmesine rağmen, Nizârî İsmâîlîlerin lideri olan Hasan Sabbah “ed-Da’vetü’l-Cedîde” adıyla bir doktrin haline getirip mantıki formülasyonunu kurmuştur. O, ortaya attığı talim felsefesinin mantıki izahını şöyle yapmıştır: “Allah’ı tanımak, akıl ve düşünce (nazar) ile mümkün olmaz; imamın rehberliğiyle olur. Çünkü dünyada yaşayan insanların çoğunda akıl ve dinî düşünce vardır. Eğer Allah’ı tanımakta akıl yeterli olsaydı, hiçbir akıl sahibi diğerinden farklı bir Allah mefhumuna sahip olmaz ve bu konuda fikir ayrılığına düşmezlerdi. Nazar ve istidlalle olan öğretim yolu, itiraz ve inkâr yolunu açık tutar. İnsanların bazıları ihtiyacından dolayı bazıları da taklit yoluyla dine girerler. Bunun için de akıllarını kullanırlar. Hâlbuki akıl dini öğrenmede yeterli değildir. Bundan dolayı insanlar her devirde bir imamın gözetiminde dinlerini öğrenmelidirler.” Hasan Sabbah, Allah’ı tanımada aklın yetersizliğini ispat etmek için, kurduğu mantıki analoji ile muhaliflerini ikna etmeye çalışır. Aklın yeterli olup olmadığı sorusunu daima gündeme getirerek, cevabını şöyle izah etmeye çalışır: “Eğer akıl Allah’ı tanımakta yeterli olsa idi, akla sahip olan kişinin onu inkâr etmemesi lazım idi. Eğer bir kişi ‘akıl yeterli değildir’ diyorsa ve akli her şeyin ölçüsü olarak görmüyorsa o zaman bir rehber ihtiyacı olduğu

⁶⁸³ Gerlof Van Vloten, *Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri*, çev, Mehmetd Said Hatiboğlu, Ankara, OTTO, 2017, s. 73.

ortaya çıkar ki, bu da bizim mezhebimizdir.”⁶⁸⁴ Hasan Sabbah’ın dört önerme⁶⁸⁵ belirleyerek ortaya koyduğu “talim” öğretisi, geleneksel Şîî görüşten hem daha kesin hem de daha iç tutarlılığa sahiptir. Bu önermelerde Hasan Sabbah, Allah’tan imama uzanan mantıksal zincirle peygamberle beraber imamın rolünü tutarlı bir şekilde vurgulamaktadır.⁶⁸⁶ Ancak Hasan Sabbah talim metodunu ispat ederken paradoksal bir şekilde akıl yürütmeyi kullanmaktadır. Halbuki talim felsefesi akıl yürütmeyi/re’yi toptan reddetmektedir.

Toplumu “ehl-i hak ve ehl-i bâtl” şeklinde tasnif eden Hasan Sabbah, aralarındaki ihtilaftan dolayı diğer mezhepleri “ehl-i bâtl” kendilerini ise fikrî birlikleri sebebiyle “ehl-i hak” olarak nitelendirir. Hakkın alametini vahdet (birlik) bâtılın alametini ise kesret (çokluk) olarak belirleyerek, vahdetin tesisinin ise mutlak olarak talim (masum imamın öğretmesi) ile gerçekleşeceğini savunur.⁶⁸⁷

Diğer İsmâîlîlerde olduğu gibi Hasan Sabbah da nübüvvet ile imamet arasındaki ilişkiyi zorunlu addetmektedir. Ona göre, tevhidin tesis edilebilmesi için nasıl ki nübüvvete ihtiyaç varsa nübüvvetin de nübüvvet olabilmesi için imametle birlikte olması gerekir.⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, s. 550-551.

⁶⁸⁵ Bu önermelerin tahlili için Bkz., Cüveynî, *age*, s. 550-552; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 263-266; Daftary, *İsmâîlîler*, s. 517-518.

⁶⁸⁶ Daftary, *age*, s. 518.

⁶⁸⁷ Şehristânî, *age*, s. 264.

⁶⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 264.

İmamın masumiyeti hususunda da peygamberin konumu ile imameti birleştirdikleri görülen İsmâîlîler, masumiyetin imamın peygamber makamında olmasının bir gereği olarak telakki ederler. İmam peygamberin makamını ve onun dünyevi ve uhrevî vazifesini tekeffül ettiği için onun gibi masum olması gerekir. Eğer masum olmasa ümmeti peygamberin yolundan başka bir yola sevk edebilir; bu da ümmete bir zulüm olur ve İslam milletini parçalanmaya sevk eder. Onun masum olması ümmeti itaat çemberinin içinde tutabilmesinin gereğidir.⁶⁸⁹ İmam, toplumun yönetimi yanında mensuplarını vahyin bâtinî anlamına yöneltecek güç ve yeteneğe sahiptir. Her türlü hata ve gûnahtan uzak olduğu gibi bilgisi de insanın ulaşabileceği türden kesbî bilgi olmayıp Allah tarafından ihsan edilmiş vehbî bilgidir. O insanlar tarafından seçilmediği gibi insanlar tarafından azledilemez. Onun hiçbir tasarrufunda dinî hükümlere aykırılık tasavvur edilemeyeceği için hal’ edilmesi/azledilmesi yahut kendisine karşı silahlı mücadeleye girilmesi mümkün değildir.⁶⁹⁰

Böyle kudsî vasıflarla donatılmış bir imam profili ortaya koyan İsmâîlîler, imamın ümmet tarafından seçilerek tensip edilmesine şiddetle karşı çıkarlar. Çünkü imam bütün kuralların uygulayıcısıdır ki bunların birçoğu şeriâtın prensipleridir. Allah adına iş gören bir kişinin de onun tarafından seçilmesi gerekir.⁶⁹¹ Bu hususta diğer Müslümanların imamın seçilmesi hususunda icmâ ederek bir konsensüs oluşturmaları problemlidir. Nitekim Hz. Peygamber, peygamberliğini ilk ortaya attığında onun risaletini müşrikler, Hristiyan, Yahudi, Sabîî gibi büyük bir çoğunluk kabul etmemişti. İcmâ daima hakikati

⁶⁸⁹ Kirmânî, *el-Mesâbîh*, s. 100-101.

⁶⁹⁰ Öz, İlhan, *İmamet*, C. XXII, s. 202.

⁶⁹¹ Kirmânî, *age*, 2008. s. 77; Ali b. Velîd, *age*, 1982 (a), s.76.

ortaya koysa, söz konusu gayri Müslimlerin bu ittifakları doğru olması gerekirdi. Hâlbuki hakikat bunun aksinedir.⁶⁹² İmametın Peygamber tarafından tespit edilmesi gerektiğini savunan Kâdî Numân, nasıl ki Hz. Allah dinin birçok hükmünü mücmel olarak beyan edip tafsilatını ve tatbik şeklini peygambere bıraktı ise, aynı şekilde Kur'an'da velayeti de beyan etmiştir. Ancak bunun kime ait olduğunu belirtmemiştir. Bunun tayini de peygamberin vazifesidir. Peygamber de Gâdir-i Hum'da Hz. Ali'nin velayetini açıklamıştır.⁶⁹³ Ayetlerde Hz. Ali'nin imametine dair birtakım işaretler zaten mevcuttur. (Meselâ bkz, er-Ra'd 13/7; en-Nûr 24/35) İsmâiliyyenin bütün gruplarına göre Ali'nin imametine Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde veya sembolik tarzda işaret edilmiştir. Ali'den sonra bu ilahî görev onun neslinden gelen kişilere intikal etmektedir. İmam olacak kişinin tespiti tamamen ilahî bir meseledir, bu meselede insanların herhangi bir rolünün olması söz konusu değildir.⁶⁹⁴

İslam mezheplerinin hepsinde imamet anlayışı olmakla beraber inanç açısından gerekliliği, işlevi, siyasi otorite içindeki konumu açısından mezheplerin bakış açıları farklıdır. Ehl-i Sünnette imamet dinî koruyan ve dünyevi yönetimde nübüvvetin yerini alan bir müessesedir.⁶⁹⁵ Zeydiyye dışında Şia'nın imamet anlayışı ise sadece dünyevi otorite değil hem cismani hem ruhani yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olan bir kurum olarak işlev görmektedir.⁶⁹⁶ İsmâîlîlerde imametın ruhani yönü daha da abartılı

⁶⁹² Ali b. Velîd, *age*, 1982 (a), s. 77.

⁶⁹³ Kâdî Numân, *age*, 1963, s. 15-16.

⁶⁹⁴ Öz, İlhan, *İmamet*, C. XXII. s. 202.

⁶⁹⁵ el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 5; İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 423.

⁶⁹⁶ Öz, İlhan, *İmamet*, C. XXII, s. 201.

bir şekilde takdim edilmiştir. İmamın bu ruhani otoritesini meşrulaştırmak için birtakım aşırı fikirlere yer verilmiştir. Hatta imamın Allah’la ezelî bir ilişkisi kurulmak istenmiş; ilahî özün imamın şahsında hulûlüne inanılmıştır. Bazı aşırı İsmâîlîler ise imamı muhtemelen yeryüzünde daha küçük bir tanrı olarak ilahlaştıracak kadar ileri gitmişlerdir. İsmâîlîlerdeki genel imamet tasavvuru ise her ne kadar imama bir nübüvvet makamı atfetmeseler de en azından ilahî kılavuzun ve korumanın bir biçimini aldığına inanmaktır. Sonuç olarak imam, günahsızlık ve yanılmazlık (ismet) gibi ilahî olarak bahşedilmiş belli vasıflarla donatılı karizmatik bir şahsiyettir.⁶⁹⁷

2.5. Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Te’vil Anlayışları

Tarih boyunca dinî metinlerin anlaşılıp yorumlanarak pratik hayatın bir parçası haline getirilmesi, dinî metinleri birer otorite olarak kabul eden müntesipleri tarafından en önemli meselelerden biri haline gelmiştir. Anlayıp yorumlama ameliyesi, birçok problemi de beraberinde getirmiş, siyasi kutuplaşmalardan mezhep ayrılığına varıncaya kadar birçok sosyal ve kültürel sorunun tetikleyici olmuştur. Hz. Peygamber’den sonra İslam toplumunun da en temel sorunu nasları yorumlama/te’vil olarak karşımızda durmaktadır. Fransız İslamiyât Araştırmacısı Pierre Lory, P. Nwiya ile birlikte İslam ilahiyatının probleminin son tahlilde yorumlama/te’vil sorunu olduğunu belirtir.⁶⁹⁸ Muasır İslam düşünürü Muhammed Gazzâlî de (ö.1996) “İslam toplumu hadis ve

⁶⁹⁷ Daftary, *İsmâîlîler*, s. 109.

⁶⁹⁸ Pierre Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, çev, Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, s. 15.

sünneti yanlış yorumlamadan çektiğini uydurma hadislerden çekmemiştir.”⁶⁹⁹ ifadesiyle, yorum meselesinin ortaya çıkardığı kaosun, hadis ve sünnet perspektifindeki yansımalarına vurgu yapmıştır. İslamî nasların yorumlanmasında temel iki kutbu temsil eden zahîrî (lafzî) ve bâtınî (işârî) perspektif, birbirinin alternatifi gibi algılanılan dönemlerde, Müslüman toplumun ittihadını baltalayan fikrî silaha dönüşmüştür. “İslam, bâtınîyye ile zâhirîyye arasında helak oldu.” diyen İbn Akîl (ö. 513/1119) zâhir ehlinin her şeyin zâhirini esas alarak, te’vil edilmesi gereken bazı meseleleri olduğu gibi anlama ifratında bulunduklarını, bâtın ehlinin ise bütün nasları kuralsız ve delilsiz bir şekilde bâtınî yoruma tabi tutma tefritinde ısrar ettiklerini belirtmektedir.⁷⁰⁰ Meseleye İsmâîlîlerin ortaya koydukları te’vil külliyyatı nazarından bakıldığında, onların Ehl-i Sünnet başta olmak üzere muhalifleri tarafından İslam dairesinin dışında tutulmalarının temel sebeplerinden biri, neredeyse bütün nasları bâtınî te’vile tabi tutarak akîdeyi baltadıkları iddiasıdır.

Te’vil, kelam ilminde ilâhî sıfatların anlaşılması, peygamberlerin ismet sıfatıyla bazı naslar arasındaki çelişkili gibi görünen durumların giderilmesi, kıyamet alametleriyle ahiret hallerinin izah edilmesi, iman, günah, tekfir meselelerinin yorumlanması gibi birçok konuda başvurulmuş akılcı yöntemlerin başında gelir.⁷⁰¹ İslamî ilimlerin teşekkül sürecinde, özellikle tefsir ve hadisle ilgili yorumların belirli bir kategoriye hasredilerek sistemleştirilmesinde te’vil meselesi önemli bir yer işgal

⁶⁹⁹ Ahmet Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* 2004, s. 211.

⁷⁰⁰ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, s. 97.

⁷⁰¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Te’vil”, *DİA*, C. XLI, s. 28.

etmektedir. Te'vil, sadece İslam kültürünün bir ürünü olarak ortaya çıkmamıştır. Nasları gnostik (gizemli) bir şekilde yorumlama anlayışının ilk örneklerine M.Ö. II. yüzyıllarda Tevrat'ın alegorik yorumunu yapan Aristobulus'ta (ö. M.Ö. 103) rastlanılmıştır. İskenderiyeli Yahudi filozof Philo, (ö. M.S. 50) ise bu geleneği zirveye taşıyarak Tevrat'ın birçok pasajının sembolik ve bâtinî yorumunun yapılmasına önayak olmuştur.⁷⁰² Miladî I. yüzyılda eski Yunan felsefesinden Yahudiliğe geçen ve Tevrat'ın zahirî ve bâtinî anlamlarının bulunduğu iddiasına dayanan bâtinî te'vil, Yahudi asıllı olan Abdullah b. Sebe, Meymûn el-Kaddah ve oğlu Abdullah b. Meymûn gibi mühtedi görünen kimseler tarafından İslam dünyasına taşınmış ve daha çok İsmâiliyye mezhebinde revaç bulmuştur.⁷⁰³

İslam kültüründe te'vil, Kur'an'ın yorumlanma sürecinde, özellikle muhkem ve müteşâbih konusu ekseninde tartışılmış, aynı zamanda muhtelif fırkaların birbirleriyle siyasi ve dinî çekişmelerinin de arka planını oluşturmuştur.⁷⁰⁴ Sünnî gelenekte Kur'an'ın işârî yorumu olarak tasavvuf ekolünün elinde vücut bulan te'vil, dirayet tefsirinin karşısında sezgisel bir anlayışın ürünü olarak teşekkül etmiştir. Benzer şekilde sezgi ve derunî tecrübenin eseri olan ve İsmâîlîlerin geliştirdikleri bâtinî te'vil de aynı epistemolojik bakış açısı ve zihinsel faaliyetin ürünüdür. Ancak Sünnî gelenek,

⁷⁰² Yasin Meral, “Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtinî Yorumu”, *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, s. 149.

⁷⁰³ Mustafa Öz, “Gâliyye”, *DİA*, C. XIII, s. 335.

⁷⁰⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu 'l-Aklî fi 't-Tefsîr; Dirâse fî Kazıyyeti 'l-Mecâz fî 'l-Kur'an inde 'l-Mutezile*, Beyrut: Dâru'l-Beyzâ, 1998, s. 141.

“keşfilik” mülâhazası öne sürerek bâtinî te’vili hüsnü kabulle karşılamış; İsmâîlîlerin te’vilini ise “keyfilik” iddiası ile reddetmiştir. Nasları bâtinî te’ville izah eden bazı Sünnî mutasavvıflar “keşfi bilgi” veya “ilham yoluyla elde edilen derunî manalar” olarak meşrulaştırdıkları te’villerini savunmuşlardır. Diğer taraftan “bâtinî te’vil” olarak isimlendirdikleri İsmâîlîlerin elinde neşvü nema bulan yorum tarzını ise sahih yorumun dışında tutmaya çalışmışlardır. İbn Teymiyye, bidatçılar olarak belirlediği ehl-i tahrif ve ehl-i te’vil kategorisinin yöntem ve metotlarını açıklarken, birtakım felsefeciler ve İsmâîlîlerle aynı gördüğü ve “mülhit sûfiler” dediği⁷⁰⁵ Sünnî mutasavvıflardan İbn Arabî, kendi te’villerini savunurken bâtinî te’vili saf dışı ederek itibarsızlaştırma çabası gütmüştür. İbn Arabî, savunusunda özetle, kendi te’villerinin zahîrî anlamı yok saymadan hem zâhir hem de bâtin ile Allah’a kulluk etme bahtiyarlığına kavuşturan yüce bir ameliye olduğunu iddia etmiştir. “Bâtînîler” dediği İsmâîlîlerin ürettiği te’vili ise şeriatın zâhirini görmezden gelerek sadece bâtını esas aldığı için reddetmiş, bu tür te’vilin sahiplerini sapan ve saptıran bir zümre olarak takdim etmiştir.⁷⁰⁶ Sünnî irfan geleneğinde zahir ve bâtinin birbirinin alternatifi olmayıp biri olmadan öbürünün değerinin olmadığına dair yorumlar bulmak güç değildir. *Keşfü’l-Mahcûb* adlı eserin müellifi Ebü’l-Hasen el-Hucvîrî, (ö.465/1072) zâhir ve bâtin ilimlerinin usûl ve yöntemlerinden bahsederken bu birlikteliğin muhtevasını açıklamaya çalışır. O, bâtinsız zâhirin gerçek mahiyetinin münafıklık olduğunu iddia ederken, zâhirsiz bâtını ise

⁷⁰⁵ İbn Teymiyye, *Der’u Teâruzi’l-Akli ve’n-Nakl*, thk, Muhammed Reşad Salim, yy: 1991, C. I, s. 10-11.

⁷⁰⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, thk ve nşr, Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999, C. I, s. 504.

zındıklık olarak tesciller. Bâtını olmayan şeriatın zahirî hevâ, zahirî olmayan şeriatın bâtını ise hevesten ibarettir der.⁷⁰⁷

Kelâm âlimlerince kabul gören genel kanaate göre, nasların te'vil edilebilmesi için lafzî-zahirî mananın verilmesini imkânsız kılan naklî veya akli kesin bir delilin bulunması gerekmektedir. Yapılan te'vilin Arap dili kurallarına uygun olması, diğer muhtemel manalardan birinin kastedildiğinin bir delile dayanması, ayrıca bu tür naslara dil yönünden uygun olmayan bir mananın verilmemesi gibi esaslara riayet edilmesi gerekir. Bu şartlara uyularak yapılan te'viller sahih görülerek kabul edilmekle birlikte kesinlik arz etmez ve ilahî maksadı bütünüyle ortaya koyduğu kabul edilemez.⁷⁰⁸

Allah'ın tarihe bir müdahalesi olarak görebileceğimiz Kur'an vahyi, Allah ile beşerin iletişiminin en önemli unsurudur. Allah, bu vahiyle beşerin zihinsel ve eylemsel dönüşümünü murat etmiştir. Beşerin ise ilahî olanla ilişkisinde belirleyici olan; kişilerin sosyo-kültürel, ekonomik, siyasi ve tarihsel yapılar tarafından oluşturulan zihinsel arka planlardır. Bu arka plan, beşerin toplumsal kimliklerini belirlediği gibi Tanrı, din ve yaşam anlayışlarını da şekillendirir.⁷⁰⁹ İsmâîlîlerin Kur'an yorum yöntemlerinde daima bu tarihsel arka plan göz önünde bulundurulduğu gibi din tasavvurlarını belirlemede en

⁷⁰⁷ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, çev, Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 92.

⁷⁰⁸ Yusuf Şevki Yavuz, *Te'vil*, C. XLI, s. 28.

⁷⁰⁹ Rabiye Çetin, "Metin-Yorum İlişkisi Bağlamında Evrenselcilik-Tarihselcilik Karşılaştırması", *İslam ve Yorum Yorumun Tarihsel-Düşünsel Bağlamı ve Güncel Toplumsal Hayata Yansıması*, haz, Fikret Karaman, Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, C.III, s. 176,

etkili unsur Kur'an'ın bâtinî yorumudur. İsmâîlî teoloji doktrini, Kur'an ve Sünnet nassını “mesel-memsül” veya “zâhir-bâtın” şeklinde çift kutuplu anlayış üzerine bina etmiştir. Te'vil İsmâîlî inanç sisteminin temel taşı olduğu kadar diğer fırkalarla arasındaki en önemli farklılığın da sembolüdür. Te'vil anlayışındaki farklılık İsmâîlîlerin diğer Şîî fırkalardan belirgin bir şekilde ayrıldıkları hususlardandır. Gerek inanç ilkelerinde gerekse şeriatın ibadet ritüellerinde te'vilin önemli işlevi olmakla beraber, imamet meselesi İsmâîlîlerde te'vilin işlevinin en aktif olduğu alandır.⁷¹⁰ Zira dinin gerek inanç ilkeleri gerek ibadet pratiklerinin bütün alanlarına sirayet ettirdikleri te'vil, imamların tekelindedir. İmamdan başkasının herhangi bir nassı te'vil etme yetkisi yoktur. Şeriatın bütün kural ve amellerinde te'vilin vacip olduğunu belirten İsmâîlî müellifler, te'vili ancak anlayışlı bilginlerin/ukalâ yapabileceğini, sıradan insanların/avâm buna güç yetiremeyeceklerini iddia ederler. Şeriat sahibi, şeriatın kurallarını tabii yaratılış üzerine vazetmiştir. Cismani kurallar iki kısımdır: zahirî olanlar ve bâtinî olanlar; zâhir/görünen cisimler/ecsâm zahirî kurallarla mükelleftirler, gizli/görünmeyen anlayış ve kavrayış sahibi olanlar (ukelâ) ise bâtinî şeriatla mükelleftirler.⁷¹¹ Bu ifadeler, İsmâîlî düşüncenin te'vili, havas olarak gördüğü kişilerin -ki bunlar imamlardır- yetkisine havale ettiği, ayrıca kendilerinin şeriatın zahirî ile mükellefiyetlerinin olmayacağı inancını taşıdıkları fikrini desteklemektedir. Ancak, İsmâîlî müelliflerin içinde bu kanaati nakzeden kişiler de vardır. Sicistanî'nin “esâsân/iki esas” dediği peygamber/nâtık ve imam/sâmit/vasîy/, biri tenzîlin/zâhirin biri de te'vilin/bâtının sahibidirler. Tenzil ve te'vil her ikisi de Müslümanların hem

⁷¹⁰ Mercûnî, *Mevkıfû 'z-Zeydiyyeti ve Ehli 's-Sünne*, s. 113.

⁷¹¹ Ali b. Velîd, *Kitabü Tâcü 'l-Akâid*, s. 113.

dünyalarının hem de ahiretlerinin kurtuluşu için gereklidir. Zira tenzil ile kişi nefsini ve malını koruma altına alırken te'vil ile ruhunu korumaktadır.⁷¹² Buradan anlaşılan da zâhir ile bâtının birbirinin alternatifi değil, aksine birbirini tamamlayan iki unsur olduğudur.

İnanç sistemlerinin temelinde te'vil olan İsmâîlîlere göre Kur'an'ın dış manalarına tenzil denir, bu kendi başına kabul edilemez. Her mananın, hatta harfin ve noktanın birer sırrı vardır. Bunu ortaya çıkarmaya te'vil denir ki hakikat budur. Nâsır-ı Husrev: “Te'vilsiz tenzili kabul eden sağ gözü olmayan köre benzer. Misk deriz, bu bir sözden ibarettir, manası miskin kokusudur, kokusuz misk tozdan, topraktan ibarettir.” ifadeleri ile te'vilin tenzilden önde olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre te'vilsiz Kur'an tuzlu suya benzer, acıdır. Saman altındaki su gibidir, aldatıcıdır.⁷¹³

İsmâîlîler, Kur'an ve Sünnet'in te'vilinin zaruri (vacip) olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Bu kanaati birtakım ayet ve hadislerle refere ederek delillendirmektedirler. Buna göre, Âl-i İmrân süresinin yedinci ayetinin sentaksı (söz dizimi) Kur'an'ın te'vilinin vücûbunun delidir. Bu ayette ilahî vahyin temellerini oluşturan, mana ve mesajı açık olan ayetler “muhkem” olarak belirlenmiştir; diğer taraftan mecazlı, istiâreli ifadeler içeren ayetler “müteşâbih” olarak vasıflandırılmıştır. Bu müteşâbih ayetlerin manalarını Allah ve ilimde derinlik sahibi olan, hak ve hakikati özünden kavrayanlar bilirler. Burada “ilimde derinlik sahibi olanlar” şeklinde tercüme edilen “râsihûn” kelimesi atıf yoluyla Allah lafzına bağlanmıştır. Ayetin ilerisinde ilimde derinlik sahibi olanlar (râsihûn): “Biz inanır ve iman ederiz ki bu ayetlerin hepsi

⁷¹² Sicistânî, *Tuhfetü'l-Müstecibîn*, s. 152.

⁷¹³ Nâsır-ı Husrev, *Sefernâme*, (çevirenin önsözü) s. xxv.

Allah katındandır.” demektedirler. Burada İsmâîlîler şöyle bir yorum yapmaktadırlar: “Eğer ilimde derinlik sahibi olanlar müteşâbih ayetlerin te’vilini bilmemiş olsalardı, “Biz iman eder inanırız.” demeleri anlamsız olurdu. Zira bir şeyi bilmeden ona inanmak anlamsızdır.” Bu yoruma göre Kur’an’ın te’vili gereklidir ve bunu en iyi bilen de Hz. Peygamber’dir. Ondan sonra ise, onun makamına geçen imamlar Kur’an’ın te’vilini bilirler.⁷¹⁴ Bâtınî te’vili temellendirmek için akli ve nakli delillere başvuran İsmâîlîler, birçok ayeti te’vil fikrinin temellendirilmesi için kullanmışlardır. Zariyât 51/49. ayetteki “Biz her şeyi iki çift/sınıf yarattık.” ayetindeki “iki çift” manasındaki kelimedenden hareketle bütün eşyanın çift kutuplu olacağına kanaat getirmişlerdir. Buradan hareketle eşyadaki çift kutupluluğa bazı örnekler de vermişlerdir. Mesala, insan ruh ve cesetten müteşekkildir. Ceset insanın zâhirini, ruh ise bâtınını temsil eder. Ceset de iki cüzden oluşmaktadır: bürûdet/hava ve yebûset/toprak; ruh da iki unsurdan meydana gelmektedir: harâret/ateş ve rutûbet/su. İnsan bu maddelerin birbirini tamamlaması ile teşekkül eder. Eğer hararet ve suyun kaynağı olan ruh cesedi terk ederse ceset soğuk ve kuru bir halde kalır. Bu çift kutupluluk bütün eşyada mevcuttur.⁷¹⁵ Şîrâzî, aynı ayetin yorumuyla alakalı eşyada her şeyin çift olduğuna dair birçok örnek verir. Dünya-ahiret, ceset-ruh gibi birbiriyle yakın ilişkileri olan varlıkların aralarındaki irtibatın çift kutuplu olmanın birer hikmeti olduğunu belirten Şîrâzî, cesedin hareketin kaynağı, ruhun ise sükûnun kaynağı olduğunu belirtir. İnsanın fazileti onun konuşma yeteneğine sahip olmasıyla. Konuşma da en az iki harfin birlikteliği ile meydana gelir: Biri harekeli

⁷¹⁴ Müeyyed-fi’-d-Dîn eş-Şîrâzî, *Dîvânü’l-Müeyyed fi’-d-Dîn*, (muhakkikin önsözü) s. 99-100.

⁷¹⁵ Kâdî Numân, *Esâsü’t-Te’vil*, s. 28.

biri sakın olmalıdır. Bu çift yönlülüğü Hz. Allah'ın yarattıklarının birbiriyle olan uyum ve ahenginin bir işareti olarak gören Şirazî, âfâk/görünmeyen ve enfüs/görünen âlemde birbirine uyumlu çift kutupluluğun daima var olduğunu, “Biz onlara varlığımızın delillerini âfâk/dış ve enfüs/iç âlemde göstereceğiz” (Fussilet 41/53) ve “yakînen inanmak isteyenler için yeryüzünde ve kendi nefislerinde nice ayetler/deliller vardır.” (Zâriyât 51/20-21) ayetlerini delil göstererek ispatlamaya çalışır.⁷¹⁶

İsmâîlîler, dinin bâtınî yönünün varlığını ve bu bâtınî yönden de insanların sorumlu olacaklarını, yine bazı ayetlere atıflar yaparak ispat etmeye çalışırlar: “O, size nimetlerini gizli ve açık olarak bolca ihsan etti.” (Loman 31/20) ve “O gün, bütün nimetlerden sorguya çekileceksiniz.” (Tekâsür 102/8) ayetlerinde geçen nimetin aynı nimet olduğunu ve bilinmeyen bir şeyden sorguya çekilmenin ise bir çelişki olacağını belirterek, şeriatın zâhirî/görülen ve bâtınî/görülmeyen taraflarının olduğunu bu ayetlerle delillendirirler. Yine “Günahın açığını da gizlisini de terk edin.” (En'am 6/120) ayetindeki açık/zâhir ve gizli/bâtın şeklindeki günah tasavvurlarından gizli olan günahın bilinmesi gerektiğini, yoksa bilinmeyen bir şeyden kaçınmanın imkânsız olduğunu vurgulayarak, bâtınî te'vile dayanak bulmaya çalışmışlardır.⁷¹⁷

Hız. Peygamber'in: “Bana indirilen Kur'an'ın bir zahirî bir de bâtını vardır.” sözünü nakleden İsmâîlîler, bâtınî te'vilin hadisler kanalıyla da delillendirilmesi

⁷¹⁶ Müeyyed-fi'd-Dîn eş-Şirazî, *el-Mecâlîsü'l-Müeyyediyye*, s. 89.

⁷¹⁷ Kâdî Numân, *Esâsü't-Te'vil*, s. 29; Cafer b. Mansur el-Yemen, *Kitabü'l-Keşf*, s. 6. Te'vil konusunda İsmâîlîlerin delil olarak kullandıkları diğer ayetler için Bkz., Ali b. Velîd, *Kitabü Tâcü'l-Akâid*, s. 114-115.

cihetine gitmeyi ihmal etmemişlerdir.⁷¹⁸ Hz. Peygamber'in İbn Abbas için "Allah'ım ona hikmeti ve Kur'an'ın te'vilini öğret" diye yaptığı duayı da te'vilin delili arasında zikretmişlerdir. Te'vilin Arap dilinin fesahatinin ürünü olmayacağını da bu hadisten çıkarım yaparak istidlal etmektedirler. Zira İbn Abbas Arapların en fasihlerindendir. Te'vil Arapçanın fesahati ile ilgili olsa idi, Hz. Peygamber'in Allah'tan İbn Abbas için Kur'an'ın te'vilini öğretmesini dilemesi fuzulî bir iş olurdu.⁷¹⁹ Cafer b. Mansur el-Yemen, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hitaben: "Ey Ali! Ben tenzilin sahibiyim, sen de te'vilin sahibisin."⁷²⁰ Ben nasıl tenzil uğrunda savaştıysam sen de te'vil uğrunda savaşacaksın."⁷²¹ dediğini aktarmaktadır. Ancak bu rivayetin te'vilin meşruluğu için bir

⁷¹⁸ Kâdî Numân, *age*, 1960, s. 30; Ali b. Velîd, *age*, 1982 (b), s. 116.

⁷¹⁹ Müeyyed- fi'd-Din eş-Şirâzî, *Sîretü'l-Müeyyed fi'd-Dîn ed-Dâ'î'd-Dü'ât*, thk, M. Kâmil Hüseyin, Kahire: Dâru'l-Kâtibü'l-Mısırî, 1949 (b), s. 24.

⁷²⁰ Şeyh Sâduk (İbn Bâbeveyh), *Emâlî es-Sâduk*, Beyrut: Müessetü'l-A'lemî, 2009, s. 244; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmi'a li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Kum: İhyâü'l-Kütübi'l-İslamî, h.1388, C. IX, s. 50.

⁷²¹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum: Müessetü'l-İmâmî'l-Mehdî, trz, C. III, s.1000; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Tahran: Mektebetü's-Sadr, h. 1379, s. 50; Cafer b. Mansur el-Yemen, *Eş-Şevâhid ve'l-Beyan*, (El Yazması, M. Goriawala, *A Descriptive Catalogue of The Fyzee Collection of İsmâilî Manuscripts*) s.74'ten aktaran, İsmail K. Poonawala, *agm*, s. 376. Bu rivayetin Sünnî hadis kaynaklarındaki tasnifi için Bkz., Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 127.

dayanak olmasından öte, te'vilin istismar edileceğinin ispatı için ifade edildiğine dair yorumlar da bulunmaktadır.⁷²²

İsmâîlîlerin te'vilin gerekliliğini temellendirmede kullandıkları diğer bir kaynak ise imamların sözleridir. İmamlardan daha üstün bir mertebede görülen (esâs) Hz. Ali'ye nispet ederek bir hadis rivayet etmektedirler. Hz. Ali şöyle demektedir: “Rasûlullah ağzını kulağıma dayadı ve bana ilimden bin bâb öğretti, her bir bâb/konu içinde bin bâb/konu açtı.” Bu hadis ile gerek te'vilin gerekse te'vil konusunda Hz. Ali'nin ve onun evlatlarının yetkili olduğuna kanaat getirmektedirler. Çünkü sır ona verilmiştir ve bu sırrı açıklamaya tek yetkili odur.⁷²³ Hz. Ali Kur'an'ın zâhir ve bâtın olmak üzere iki yönünün olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Kur'an'ın zahirî düzenlidir, bâtını ise derindir. Onun harikuladeliği bitmez, anlamındaki kapalı manaların sonu yoktur.”⁷²⁴ Kâdî Numân, Cafer es-Sadık'tan “Biz bir kelime hakkında yedi vecihle, hatta yedi yüz vecihle konuşuruz; daha da arttırmamız istenirse artırırız. Bu sözleri, muhatap, takva derecesinin istîdadı oranında anlayabilir.” sözünü nakletmektedir.⁷²⁵

Te'vil konusunda her türlü serbestliği mubah sayan ve nasları zâhir-bâtın perspektifinde değerlendirerek, bâtınî manayı esas alan İsmâîlîlere göre tefsir ve te'vil tamamen birbirinden farklıdır. Onlara göre tefsir, Kur'an'ı okuyan bir kişinin manasını anlamadığı bir kelimenin anlamının Arap dilinin kuralları doğrusunda tespit edilmesidir.

⁷²² Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu 'l-Aklî fi 't-Tefsîr*, s. 24; Öztürk, Kur'an ve Aşırı Yorum, s. 127.

⁷²³ Ali b. Velîd, *Kitabü Tâcü 'l-Akâid*, s. 114.

⁷²⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü 'n-Nübüvve*, s. 88.

⁷²⁵ Kâdî Numân, *Esâsü 't-Te'vil*, s. 27.

Te'vil ise bir kelimenin anlamını ortaya koymak için yorumcunun kendi kabiliyeti doğrultusunda hakikat, ortam ve akla mutabık bir mananın üretilmesidir. Onlara göre te'vil, lafzın arkasında gizli bâtinî mananın ya bizatihi kendisi veya ona delalet eden bir rumuz/işarettir.⁷²⁶ Te'vil tenzilin bâtınıdır.⁷²⁷ “Te'vil ilmini bilmeyenin tenzili inkâr etme tehlikesi vardır.” diyen⁷²⁸ Sicistânî, te'vilin gerekliliğini tabii eşyanın sanatkârın elinde değerli bir sanat eserine dönüşmesi ile mukayese ederek izah eder. Tenzil yani Kur'an'ın zâhiri, işlenmemiş hammadde gibidir; te'vil ise işlenmiş, değerli hale gelmiş bir sanat eseridir. Tenzilin değeri ve menfaati te'vil yapıldığı zaman ortaya çıkar. Nasıl ki bir ağaç gövdesi veya demir parçası sanatkârın elinde işlenerek değerli bir sanat eserine dönüşür ve itibarlı bir eşya halini alırsa, tenzil/zâhir te'vil edilerek şerefli ve itibarlı bir manaya dönüşür. İşlenmemiş bir hammaddeden istifade mümkün olmadığı gibi tenzilden istifade etmenin yolu da onu te'vil etmekle husûle gelir. Tabii şeylerin sanat eserine dönüşmesi sanatkârın çabası olmadan mümkün olmadığı gibi tenzilin içindeki gizli manaların ortaya çıkarılıp, meselin memsûlden ibaret olduğunun ortaya konması müevvilin/te'vil edenin çabası ile mümkündür. Tenzil bütünüyle kelimelerden müteşekkil olup bu kelimelerin altında, keşfedilmeyi bekleyen derin ve sonsuz manalar vardır. Te'vil ise bu lafzın içindeki gizli manadır. Bu kelimelerdeki gizli manaları ortaya çıkaran ve her bir manayı yerli yerine koyan kimse te'vilin tatbikçisi olan imamdır. Sicistânî, te'vili bir sanat eseri ile mukayese ettikten sonra Nur 24/35. ayetteki nur/ışıkta maksadın ilim olduğunu belirterek, ayetin sonundaki “Allah nuruyla

⁷²⁶ Kâdî Numân, *age*, (muhakkikin ön sözü), s. 6-7.

⁷²⁷ Mansur el-Yemen, *Kitabü'l-Keşf*, s. 138.

⁷²⁸ Sicistânî, *Kitabü'l-İftihâr*, s. 216.

dilediğini doğru yola ulaştırır.” ifadesinin buna delalet ettiğini savunur. Zira buradaki “nur”dan kasıt güneş, ay ve yıldızların nuru/ışığı olsaydı bunlardan istifadenin belirli bir zümreyle sınırlandırılması anlamsız olurdu; çünkü güneşin, ayın ve yıldızların nurundan/ışığından iyi-kötü, kâfir-müslüman herkes istifade etmektedir. Nasıl ki güneşin ışığı ile doğadaki renkler ve şekiller açığa çıkıyorsa, hakiki ilimle de doğru ve yanlış, hidayet ile dalalet birbirinden temyiz edilir. Sicistânî, bu ayetin ilerisindeki mişkât kelimesini nâtık, misbâh kelimesini kâim/esâs, zücâce kelimesini mütim/imamlar gibi İsmâilî düşüncenin nübüvvet ve imamet prensiplerindeki aktörler olarak te’vil etmiştir. Ayrıca bazı kelimelerin harf sayılarını esas alarak sayı gizemciliği ile de bazı İsmâilî prensipleri te’vil yolu ile delillendirmeye çalışmıştır. Mesela, ayette geçen “kemişkât” kelimesindeki altı harften altı nâtık peygamber manası çıkarmıştır.⁷²⁹

Kur’an ayetlerinin hepsinin zâhir ve bâtının olduğunu belirten İsmâilîler, zâhir olanın dilde okunan lafızlar olduğunu, bâtının ise imamlara işaret ettiğini iddia ederler. Şîrâzî: “Ayetlerimizi yalan deyip onlara inanmayı kibirlerine yediremeyen kimseler...” (Âraf 7/40) ayetindeki “ayetler” den zahirî olarak Kur’an’ın kelimeleri, bâtinî olarak ise imamlar kastedildiğini öne sürmektedir.⁷³⁰ Şîrâzî’nin burada İsmâilî imamları kabul etmeyenler ile Kur’an ayetlerini kabul etmeyen ehl-i küfür arasında bir bağ kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

⁷²⁹ Sicistânî, *Elmakâlâtü’l-Melekûtiyye*, s. 236-240; benzer bir te’vil için Bkz., Mansur el-Yemen, *Kitabü’l-Keşf*, 1984, s. 35-36.

⁷³⁰ Müeyyed-fi’-d-Dîn eş-Şîrâzî, *el-Mecâlîsü’l-Müeyyediyye*, s. 81.

İsmâîlîlerin fikrî boyutta olduğu kadar organik olarak da kendileri ile sıkı ilişkileri olduğu tespit edilen İhvân-ı Safâ topluluğunun⁷³¹ telif ettiği *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nde

⁷³¹ *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nin kimler tarafından telif edildiği ve İsmâîlîlerle olan bağlantıları konusunda tartışmalar yapılmıştır. Bu risâleleri kaleme alanların isimlerinin kim olduğu hususunda bazı bilgiler aktarılmıştır. Bu tartışmalara bütüncül bakıldığında ve risalelerin içeriklerindeki fikirlerin İsmâîlîlerin düşünceleriyle karşılaştırıldığında İhvân-ı Safâ'nın İsmâîlîlerle bağlantılarının olduğu yönündeki tez daha güçlü durmaktadır. *İhvân-ı Sefâ Risâleleri*'nin İsmâîlîliğin setr/gizlilik döneminin ikinci imamı olan Abdullah b. Muhammed b. İsmâîl el-Vefî'nin döneminde bir grup İsmâîlî bilgin tarafından kaleme alınarak İmam el-Vefî'ye takdim edildiği, el-Vefî'in de bizzat risaleleri *Risâletü'l-Câmi'a* ismiyle özetlediği iddia edilmiştir. Bkz., Mustafa Gâlib, *Târihu'd-Daveti'l-İsmâiliyye*, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1965, s. 149-150. Daftary ise bu risaleleri İmam el-Vefî'nin yerine geçen Ahmed b. Abdullah Muhammed et-Takî'nin yazdığını belirtmektedir. Bkz., Daftary, *İsmâîlîler*, s. 164. Ali Sâmî en-Neşşar ise bu risalelerin kimler tarafından telif edildiğine dâir bazı görüşleri aktardıktan sonra, "Gerek İsmâîlî bir imam tarafından yazılmış olsun gerekse bir imamın talimatıyla İsmâîlî bir dâî grubu tarafından yazılmış olsun bu risâleler İsmâîlîlerin Abbâsî halifeliği ile ilmî mücadelesi için yazılmıştır ve İsmâîlîlere aidiyyeti kesindir." şeklinde bir yargıya varır. Ali Sâmî en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968, C. III, s. 289-293. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin İsmâîlî düşünce ile irtibatı ve bu risalelerin yazarlarının İsmâîlî olduğu ile ilgili tartışmalar için Bkz., Adil Avvâ, *Hakikatü İhvânü's-Safâ*, Dımaşk: el-Ehâlî li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1993, s. 71-101; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, C. XXII, s. 1; Hitti, *age*, 1989, s. 569-570; Mustafa Öztürk, "İhvân-

zâhir-bâtın ayırımına ve İsmâîlî düşüncenin temel doktrini olan te'vil meselesine yer verilmiştir. Bu risalelerde ilâhî kitapların bir zahirî tarafının olduğu, bunun da dillerde okunan ve işitilen lafızlardan ibaret olduğu belirtilir. İlahî kitapların bâtinî olan gizli ve iç te'villeri vardır ki bunlar da anlaşılan ve akledilen manalardır. Aynı şekilde şeriatın da bir zahirî tarafı vardır; şeriatın açık ve görülür hükümleri zahirî tarafını oluşturmaktadır; bir de içerde olan gizli sırları vardır. Zahirî hükümlerin uygulanmasında insanların dünyaları için menfaatler vardır. Gizli sırların bilinmesinde ise ahiret için iyilikler vardır. İlahî kitapların gerçek sırrını anlamaya muvaffak olan kişiler nefisleri cesetlerinden ayrıldığı zaman melekler mertebesine ulaşılır ki bu onlar için sekiz kattan oluşan cennettir. İlahî kitapların ve şeriatın bâtinî sırlarını kavrayamayıp sadece zahirî hükümlerini uygulamakla yetinenler ise nefisleri bedenlerinden ayrıldığında insânî suret içinde kalırlar. Hem ilâhî sırları anlamayan hem de zahirî hükümlerle amel etmeyenlerin nefisleri bedenlerinden ayrıldığında hayvan mertebesine düşürülürler.⁷³²

İsmâîlî düşüncede Kur'an'ın tefsiri nâtik olan peygambere aittir ve zâhir-i şeriatı temsil eder, te'vil ise asâs olan imama aittir ve hakikati, eşyanın iç yüzünü temsil eder. Kur'an lafzı zahirî manasıyla Hz. Muhammed'e indirilmiştir; ancak onun te'vili ve

1 Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.14-15, 2003, s. 283-288.

⁷³²*Resâilü İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ*, Kum: Mektebetü'l-A'lâmi'l-İslamî, h.1405, C. IV, s. 138-139.

esrârı ise Hz. Ali ve ondan sonraki imamlara hâstır.⁷³³ Allah, Kur'an'da birçok yerde meseller, bâtinî manalar ve te'villere yer vermiştir. Bu, Kur'an'ın mucize oluşunun bir delildir. Kur'an zahirî ile Hz. Peygamber için mucize olduğu gibi bâtını/te'vili ile de imamlar için bir mucizedir. Nasıl ki Kur'an'ın zâhirini Hz. Peygamber'den başkası getiremezse onun bâtını/te'vilini de onun zürriyetinden olan imanlardan başkası getiremez.⁷³⁴ İsmâilî irfan geleneğinde dinin bütün farzlarının bâtinî bir te'vili vardır. Bu bâtinî manaları imamlar, hüccetler, bablar ve İsmâilî davetçiler bilebilir. Zira bu bâtinî manalar ilmî mirasın ürünü olarak ortaya konabilir, Peygamber'in ilmine de Hz. Ali ve onun neslinden gelen imamlar varistirler.⁷³⁵

Te'vil meselesinde temel bir prensip belirleyen Sicistânî, Kur'an'da anlaşılamayan, neyin kastedildiğini kavrayamadıkları lafızlarda te'vile başvurduklarını, zahirî manadan aklın kabul edebileceği bir anlamın çıkması durumunda te'vile gitmeyeceklerini belirtmiştir.⁷³⁶ Ancak, Kur'an'da geçen semâvât, arz gibi fiziki âlemle ilgili terimleri, yaratma ile ilgili hissi birtakım hadiseleri; Allah'ın yerden otları bitirmesi, yeryüzünde sabit dağlar yaratması gibi tabiat olaylarını, peygamber kıssalarını, salim akıl tarafından anlaşılamayan müteşâbih lafızlar olduğunu iddia ederek te'vil etmiştir. Bu lafızların her birini İsmâilî inanç sisteminin temelini oluşturan nübüvvet (nâtık) ve imamet (sâmit, esas, vasî) gibi figürlerle ve davet sisteminin işleyiş

⁷³³ Kâdî Numân, *Esâsü't-Te'vil*, (muhakkikin ön sözü), s. 7.

⁷³⁴ Kâdî Numân, *age*, s. 31; Müeyyed-fi'd-Dîn, *Dîvânü'l-Müeyyed fi'd-Dîn*, (muhakkikin önsözü) s. 101.

⁷³⁵ Mansur el-Yemen, *Kitabü'l-Keşf*, (muhakkikin ön sözü), s. 7.

⁷³⁶ Sicistânî, *Kitabü'l-İftihâr*, s. 215.

evreleri ile ilgili hedefler doğrultusunda te'vil etmiştir.⁷³⁷ Sicistânî, özellikle peygamber kıssalarının geçmiş ümmetlerin yaşam hikâyeleri olması sebebiyle bugünkü insanlar için bir anlamının olmadığını, bu sebeple bu hikâyelerin te'villerinin gerekli olduğu savunmaktadır.⁷³⁸ Kur'an'da geçen peygamber kıssalarının müteşâbihâtan olduğunu savunan Sicistânî, bu ayetleri dinleyen bir kişinin aklının bunlardaki zahirî manaları hemen reddedeceğini iddia eder. Çünkü bu zahirî anlamların herkesçe genel kabul gören normlardan ve adetlerden ayrı bir niteliği vardır. Mesela: karıncanın Hz. Süleyman ile konuşması, Hüdühüd'ün Sebe Melikesi'nin dinî inanışları ile ilgili haber getirmesi, Hz. İbrahim'in içine atıldığı ateşin serinliğe dönüşmesi, Hz. Musa'nın asasını kayaya vurmasıyla oradan on iki pınarın fışkırması ve diğer peygamber kıssaları bu türden te'vili gereken müteşâbihlerdir. Bunları salim akıllı birinin kalbi mutmain olarak kabullenmesi imkânsızdır. Zira bu hadiselerin zahirî birtakım imkânsızlık unsurları ile kaplıdır.⁷³⁹ İsmâîlîlere göre Peygamber kıssalarının alegorik bir şekilde yorumlanmasının temel sebebi, geçmişe ait kıssalar kendisinden ders çıkarılabilecek, şimdiki veya gelecekteki benzer durumlara uyarlanabilecek ahlâki bir öğreti taşımadıklarında, okuyucu için bir anlam ifade etmeyeceği endişesidir.⁷⁴⁰

Dinin abdest, namaz, oruç ve hac gibi ibadet ritüellerini de baştan aşağı te'vil eden Sicistânî: abdesti, imamet iddia eden kişinin zıtlarından/düşmanlarından uzak

⁷³⁷ Bkz., Sicistânî, *Kitabü'l-İftihâr*, s. 216-230.

⁷³⁸ Sicistânî, *age*, s. 227.

⁷³⁹ Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 252-254.

⁷⁴⁰ Poonawala, *Kur'an'ın İsmâîlî Yorumu*, s. 378.

durması,⁷⁴¹ namazı, insanların kendilerine itaat etmesi gereken velîlerin velayeti yani imamet,⁷⁴² beş vakit namazı, beş büyük peygamberin (ülû'l-azm) beş daveti,⁷⁴³ namazda kıbleye yönelmeyi, imamların hak olan davetine icabet⁷⁴⁴ olarak te'vil eder. Zekâtı, hidayetin önderi olan kişilerin uhdesinde olan ilmi doğru yolu göstermeye ehil, güvenilir kimseleri tayin etmekle ortaya koyması şeklinde te'vil ederek zekât müessesesinin işleyişini ise şöyle formüle eder: “Peygamber yüce ruhlu hadlerin zekâtıdır, vasîler peygamberlerin, imamlar ise vasîlerin zekâtıdır. Bu silsile aşağıya doğru devam eder.”⁷⁴⁵ Orucu, bâtinî hakikatleri zâhir ehlinin yanında gizlemek,⁷⁴⁶ haccı ise zamanın imamını tanımak.”⁷⁴⁷ olarak te'vil etmiştir. Kâdî Numân'ın *Te'vilü'd-De'âim* adlı iki ciltlik kapsamlı eserinin ikinci cildi bütün fıkıh müktesebatının bâtinî te'vile hasredildiği bir eserdir. İman, ibadet ve muâmelât esasları sistematik bir şekilde İsmâilî düşüncenin imamet ve davet sisteminin temellendirilmesi uğrunda te'vil edilmiştir. İsmâilîlerde cennet, cehennem, kıyamet, kabir azabı, Deccal, güneşin batıdan çıkması gibi ahiret ahvali ve kıyamet alemleri te'vil edilerek hep alegorik bir surette izah edilmiştir. Onlara göre bu te'viller dinin aslı ve ruhudur.⁷⁴⁸

⁷⁴¹ Sicistânî, *Kitabü'l-İftihâr*, s. 231.

⁷⁴² Sicistânî, *Kitabü'l-İftihâr*, s. 240.

⁷⁴³ Kâdî Numân, *Te'vilü'd-De'âim*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2006, C. I, s. 154.

⁷⁴⁴ Sicistânî, *age*, 2000, s. 241.

⁷⁴⁵ Sicistânî, *age*, 2000, s. 250.

⁷⁴⁶ Sicistânî, *age*, 2000, s. 255.

⁷⁴⁷ Sicistânî, *age*, 2000, s. 259; Kâdî Numân, *Te'vilü'd-De'âim*, C. II, s. 177.

⁷⁴⁸ Nâsır-ı Husrev, *Sefernâme*, (çevirenin önsözü) s. xxv.

İsmâîlîlere göre bütün peygamberlerin getirdikleri şariatların her ne kadar zâhirleri farklılık arz etse de özleri aynı hakikati haber verdiği için te'villerinde bir çelişki söz konusu olmaz. Peygamberlerin şariatlarının zâhirlerinde birtakım değişiklikler (nesh) olmuş olsa bile bâtınında değişiklik (nesh) olmaz. Her ne kadar her bir peygamber zâhiren farklı şariatlarla muamele etmiş olsalar da bâtinen tek bir hakikate rehberlik etmişlerdir.⁷⁴⁹ Her şariat sahibi, kendisinden önceki şariatın zâhirini nesheder. Önceki şariatın bâtını ise bâkîdir ve değişmediği gibi sonra gelen şariat sahibini de bağlar. Şariatların zâhirleri neshedilse de te'vil edilen bâtınî bilgi değişmez, şariatın neshedilmesi ile ortadan kalkmaz. Çünkü te'ville elde edilen bâtınî bilgi kendi zâtı ile kâim ilmî hakikatlerdir.⁷⁵⁰

Sonuç olarak İsmâîlîler dinin zâhir ve bâtın yönü arasında temel bir ayrım gözetmektedirler. Dinin zahirî boyutu, Kur'an'ın dış/zâhir anlamını bilmek ve şeriatta vazedilen zorunlu vecibeleri yerine getirmektir. Bâtınî boyutu ise, Kur'an'ın ve şariatın derûnî/bâtınî, manevî ve hakiki anlamını bilmektir. İsmâîlîler ayrıca nâtıkın (peygamber) vahyi alıp onu tatbik ettiğini, buna mukabil nâtıkın halefî ve yardımcısı olarak gördükleri vasînin/imamın (tam yetkili vekil) te'vil ilmî sayesinde şariatın bâtınını ortaya çıkararak açıkladığını ileri sürerler. Zâhir her peygamberin döneminde değişken olmakla beraber bâtın değişmeden evrenselliğini kurur. Dini/vahyi bu şekilde zâhir-bâtın olarak düalist bir yapıda sistemleştiren İsmâîlîler, bu iki kutbun birbirinin

⁷⁴⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, s. 88-92.

⁷⁵⁰ Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 93; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 271.

alternatifi değil, tamamlayıcısı olduğunu, ruh ve beden gibi iç içe geçtiğini, biri olmadan diğerinin olamayacağını belirtirler.⁷⁵¹

İmanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret olduğunu belirten Kâdî Numân, her ikisinin de Müslüman için şart olduğunu belirtir. Namazın bilinen zahirî şekli ve bâtinî manasının olduğunu, zâhiren de bâtinen de namazı terk edenin İslam'dan nasibinin olamayacağını belirtir.⁷⁵² Buna göre bir Müslümanın ibadetlerini yerine getirirken hem zahirî hem de bâtinî dikkate alması gerekir. Bunlardan sadece birini merkeze alarak yapılan ibadet boşa gitmiştir.⁷⁵³ Bu yüzden İsmâîlîler kendilerini “ehlü'l-ilm ve'l-amel” olarak nitelerler.⁷⁵⁴ Bâtınî bilginin ispatı için zâhirin olması gerektiğini belirten Kâdî Numân, zâhiri ispat etmeden bâtinin nasıl ortaya konulacağı sorusunu sorar ve zâhir ve bâtinin her birinin diğerinin ispatına muhtaç olduğunu söyler.⁷⁵⁵ Te'ville elde edilen bâtinî bilginin şeriatın hakikati olduğunu dile getiren İsmâîlî entelektüeller, bu hakiki bilgiye ulaşanlardan şeriatın amelî hükümlerinin düşmesi gibi bir ruhsatın olmayacağını sarahaten zikrederler. Sicistânî bu konuda peygamberi, vasîleri ve imamları örnek gösterir ve şöyle der: “Peygamber hakikatları ümmetinden çok daha iyi biliyordu; Vasîler ümmetin diğer fertlerinden çok daha iyi basiret sahibi idiler; imamlar şeriatın

⁷⁵¹ Poonawala, *Kur'an'ın İsmâîlî Yorumu*, s. 365-366.

⁷⁵² Kâdî Numân, *Te'vilü'd-De'aim*, C. II, s.60.

⁷⁵³ Müeyyed- fi'd-Din eş-Şirâzî, *el-Mecâlisü'l-Mustansırîyye*, thk., M. Kâmil Hüseyin, yy: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, trz, s. 29.

⁷⁵⁴ Müeyyed-fi'd-Dîn eş-Şirâzî, *Dîvânü'l-Müeyyed fi'd-Dîn*, s. 198.

⁷⁵⁵ Kâdî Numân, *Kitâbü'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk, el-Habîb el-Fakâ v.dğr. Beyrut 1996. s. 86.

sırlarına çok daha iyi vakıf idiler. Fakat bunların hiçbirisi kendi nefisini şeriatın hükümlerini uygulamaktan azade kılmamışlardı. Hatta bunlar ümmetin takat getiremeyeceği amelleri bile yerine getirmek için yoğun bir çabaları vardı.⁷⁵⁶

İsmâîlîlerin diğer mezheplerden ayrıldıkları en önemli husus, te'vil anlayışlarındaki aşırılıktır. Mutezile, Ehl-i Sünnet gibi İslam'ın önemli kitle mezheplerinde de te'vil kabul edilmiş ve yeri geldiğinde başvurulmuştur. Ancak İsmâîlîlerde te'vil sadece anlamı müphem olan naslarda kullanılmamış, aksine bütün ayet ve hatta hadisler zâhir-bâtın tasnifine tabi tutularak te'vil edilmiştir. Ayrıca neredeyse bütün ayetleri İsmâîlî davet sisteminin işleyişi ve ehlibeytin imametini temellendirmek için te'vil etmeleri, te'vil ilmini; imamlar, hüccetler, dâîler gibi İsmâîlî önderlere hasretmeleri, diğer mezheplerin te'vil anlayışından ayrıldıkları noktalardır. İsmâîlî düşüncenin bütün dönemlerinde te'vil tek bir gayeye matuf olarak vazedilmiştir. Bu gaye, İsmâîlî düşüncüyü ve imamları yüceltmektir. Kur'an ve Sünnet'te yüceltilen bütün varlıklar ve hadiseler imam ve İsmâîlî davetle irtibatlıdır. Hilaller, Güneş ve Ay imamları; sema, arş, arz, dağlar daveti; melekler dâîleri, şeytanlar, putlar ise imamların ve İsmâîlî davetin düşmanlarını temsil etmektedir.⁷⁵⁷

İsmâîlîlerin zâhir ve bâtın şeklinde bir ayırım yaparak din dâhil tüm epistemolojiyi ve ontolojiyi bu ilke ve ayırım üzerinden anlamlandırmaları aslında yeni bir paradigma inşasıdır. Bu ayırım İsmâîlî düşüncenin tüm nazariyesinin beslendiği ve anlamlı bir çerçeveye oturduğu en önemli noktadır. Bu bakış açısının kökleri ise varlığın ortaya çıkışında metafizik varlık alanının fiziki alanı etkilediği tezini yansıtan Yeni

⁷⁵⁶ Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 295-298.

⁷⁵⁷ Kâmil Hüseyin, *Tâîfetü'l-İsmâîliyye*, s. 166.

Eflatunculuktan beslenmiştir.⁷⁵⁸ Te'vil, Yeni Eflatunculuk ile Şîî doktrin temelinde, akılla vahyin yeni bir sentezi olarak İsmâîlî düşüncenin teşekkülünde önemli bir rol üstlenmiştir. ⁷⁵⁹ M. G. S. Hodgson, (ö.1968) İsmâîlî düşüncedeki bâtinî te'vilin bazı yönleriyle Yahudi ve Hıristiyan kültüründeki alegorik yorum biçimiyle, diğer bazı yönleriyle de gnostik öğretilerle benzerlik arz etmekle birlikte, bu te'vil yönteminin temelde İslamî orijinli bir yorum yöntemi olduğu söyler.⁷⁶⁰ Rudi Paret (ö.19839 de İsmâîlî te'vilin Yeni Eflatunculuktan özellikle Philo'nun alegorik yönteminden etkilendiğini belirtmektedir.⁷⁶¹ Öte yandan İsmâîlî te'vil, dildeki kelimelerin sözel anlam içerikleriyle hiçbir ilgisi bulunmayan bâtinî manaları keşfetme ameliyesidir. Arap dilindeki lafızlar, yalnızca erbabının keşfetmesi mümkün olan bu bâtinî manaların birer sembolü (remz) konumundadır. Yorumlanan metnin zahiri ile bâtinî arasındaki ilişki, dilsel mecaz ilişkisi değil, remz ile mermuz (sembol ile sembolize edilen) arasında

⁷⁵⁸ Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 76.

⁷⁵⁹ Poonawala, *Kur'an'ın İsmâîlî Yorumu*, s. 388.

⁷⁶⁰ M.G. S. Hodgson, “Bâtiniyya”, *El²*, Leiden 1979, C. I, s. 1098'den aktaran Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.165.

⁷⁶¹ Rudi Paret, “Te'vil”, *Dâiretü'l-Me'ârifü'l-İslamiyye*, Kahire: Merkezü'ş-Sârikatü li'l-İbdâi-l-Fikrî, 1998, C. IV, s. 2185; İsmâîlîlerin bâtinî te'villerinin kadim kültürlerle bağlantısı hakkında geniş bir tahlil için Bkz., Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 154-165.

gerçekleşen bâtinî bir ilişkidir. Bu ilişkinin keşfi ise ancak İsmâilî imamlar ve hüccetlerden alınan bilgi ile mümkündür.⁷⁶²

İsmâilîlerin nasların bâtinî anlamını tespite dayalı te'vil düşünceleri, muhalifleri tarafından nasları tahrif etmekle suçlanmalarına sebebiyet vermiştir. Sünnîler başta olmak üzere çoğu İsmâilî muhalifleri, bâtinî te'vilde aşırı gittikleri için İsmâilîlere “Bâtınîler” nitelemesini dışlayıcı bir vasıf olarak kullanmışlardır. Te'vili Mecûsîlik, Maniheizm, Budizm ve birtakım eski İran'da bulunan bazı dinî nazariyelerin İslamî unsurlarla mezcedilerek yeni bir sistem kurmanın aracı olarak kullanan İsmâilîler, İslam dünyasındaki gayr-i memnun zümrelerin ve bazı sapkın grupların ehlibeyt davasına hizmet çatısı altında toplanmalarının da fikrî altyapısı olarak işlevselleştirmişlerdir.⁷⁶³ Hatta bazı İsmâilî karşıtları, İsmâilîlerin bâtinî te'ville bütün dinleri birleştirerek senkretik bir din anlayışı ile yeni bir inanç ortaya çıkarma çabasında olduklarını bile iddia etmiştir.⁷⁶⁴ İsmâilîlerin bu aşırı yorumu, İsmâilî ideolojinin tesisinden ziyade siyasi ideolojinin tahkimine hizmet etmiştir. Siyasi taraftarlık bir itikada dönüştürülerek taassup zihniyetinin kökleşmesiyle muhalif fırkalara karşı nefret dilinin artmasına sebebiyet vermiştir. İsmâilîler bâtinî te'vili inşa ederken Arap dilinin kurallarını asla dikkate almamanın yanında ne bir rivayete yer vermişler ne sebep-i nüzûl belirtmişler

⁷⁶² Muhammed Riyaz el-Uşeyrî, *et-Tasavvuri'l-Lügavî inde'l-İsmâilîyye: Dirase fi Kitâbi'z-Zîne li Ebî Hâtim er-Râzî*, İskenderiye: Müessesetü'l-Meârif, 1985, s. 151; ayrıca Bkz., Öztürk, *age*, 2014, s. 147.

⁷⁶³ Vloten, *Arab Hakimiyeti*, s.78; Öztürk, *age*, 2014, s. 210.

⁷⁶⁴ Kamalüddin Nurdin Marjunî, *Tesiru'l-Felsefeti'l-Yunâniyye fi Akâidi's-Şî'ati'l-İsmâilîyye*, yy: Faculty of Leadership and Manegement, trz, s. 11.

ne de ayetlerin bağlamına dikkat etmişlerdir. İmamların ve hüccetlerin tekelinde olan bâtinî te'vil, herhangi bir metot takip etmeksizin inşa edilmiş,⁷⁶⁵ ayrıca 4./10. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında Kur'an'ın anlaşılması çabalarında te'vil teriminin yerine tefsir teriminin kullanılmasının tercih edilmesinin temel sebebi de İsmâîlîlerin aşırı tevillerine reaksiyonun bir sonucudur.⁷⁶⁶



⁷⁶⁵ Amannisa Alimoğlu, “Şia Tefsiri ve Aşırı Bâtınî Yorum: Cafer b. Mansur Kitabü'l-Keşf Örneği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 4, s.180.

⁷⁶⁶ Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu 'l-Aklî fi 't-Tefsîr*, s. 25; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 2014, s. 137-138.

BÖLÜM: II

GAZÂLÎ'NİN BÂTİNÎLERE TENKİTLERİ

1. BÂTİNÎLER

1.1. İsmâîlîler İçin Kullanılan İsimler ve Bâtınî Tesmiyesi

Bu bölümde, İsmâîlîlerden “Bâtınîler”¹ olarak bahsedilecektir. Bu tercihimiz Gâzâlî'nin eserlerinde İsmâîlîlere yönelik olarak çoğunlukla “Bâtınîler” ismini kullanması sebebiyledir. Gazâlî, İsmâîlîlerin fikirlerini eleştirdiği en önemli eseri *Fedâihu 'l-Bâtınîyye*'de İsmâîlîlerin bazı lakaplarını zikretmiş² ve yaşadığı asırda onlar için en uygun lakabın “Talîmiyye” olduğunu beyan etmiştir.³ Ancak eserin ilerleyen kısımlarında “Talîmiyye” nitelemesinden ziyade “Bâtîniyye” ismini tercih etmiştir. Diğer eserlerinde ise, bazen “Bâtîniyye” bazen “Ehl-i talîm” sıfatlarını kullanmıştır. Bâtınîlere “İsmâîliyye” lakabının da verildiğini belirten Gazâlî,⁴ bâtınîler için bu ismi eserlerinde kullanmamıştır. Gazâlî, Bâtınîleri nitelemek için kullandığı, ister gerçeğin

¹ Bâtınîlik ve Bâtınî fırkaların mezhepler tarihinde hangi gruplara teşmil edildiğine dair geniş bir analiz için Bkz., Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 23-49.

² Gazâlî, *age*, *Fedâihu 'l-Bâtîniyye*, s. 21-25.

³ Gazâlî, *age*, s. 25.

⁴ Gazâlî, *age*, s. 24.

sadece tayin edilmiş bir ruhani lider (imam) tarafından bilinen gizli hakikatlerden ibaret olduğuna dayanan doktrin anlamında “Bâtınîler” teriminde isterse yalnız masum imam tarafından bildirilen gizli öğretiyeye bağlılıklarını ifade eden “Talîmiyye”⁵ ifadelerinde ve diğer Bâtınîlerle ilgili nitelemelerinde tamamen aşağılama niyetinde olduğu iddia edilmiştir.⁶

“Bâtınîlik” kavramı, Ehl-i Sünnet başta olmak üzere bütün İsmâîlî muhalifleri tarafından İsmâîlîleri aşağılamak⁷ ve bütün İsmâîlî fırkaları nitelemek amaçlı şemsiye bir kavram olarak kullanılmıştır. Ancak bu kavram sadece İsmâîlîlere özel bir isim değildir. Bâtınîlik, genel anlamda belirli bir düşünce ve yorum sistemini ifade etmesi hasebiyle tasavvufî gelenekte dinî metinleri yorumlarken zahir-bâtın ayrımına giden, zahiri geri planda tutarak hakikatin bilgisinin bâtında saklı olduğunu vurgulayan, özellikle ayet ve hadisleri hakiki-mecazi delaletlerinden uzak şekilde yorumlayan ve nihayetinde şerî hüküm ve yükümlülüklerin yalnızca zahiri kavrayabilen sıradan insanları (avam) bağladığını iddia eden bazı mutasavvıfları da içine alacak şekilde daha geniş bir kapsamda yorumlanmıştır.⁸ Bâtınîliği bu zaviyeden izah eden İbn

⁵ Eric Ormsby, *Gazâlî: İslam’ın Dirilişi*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019, s. 148-149.

⁶ Farouk Mitha, *el-Gazâlî ve’l-İsmâiliyyûn el-Aklü ve’s-Sultatü fî İslami’l-Asri’l-Vasît*, çev. Seyfeddin el-Kasîr, Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 2005, s. 40.

⁷ Ferhad Daftary, *İsmâîlîler Arasında Entelektüel Hayat: Bir Özet*, çev. Muhammet Şeviker, *İslam’da Entelektüel Gelenekler* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 119.

⁸ Abdülmün’im el-Hınfî, *Mevsû’atü’l-Fırak ve’l-Cemâ’ât*, Kahire: Dâru’l-İrşâd, 1993, s. 100; Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 33.

Teymiyye'ye göre birçok Sünnî mutasavvıf ya “Bâtınî” sıfatıyla nitelendirilmişler veya bâtınîlik düşüncesinden etkilenen kişiler olarak gösterilmişlerdir.⁹ Hatta Bâtınîlerin ateşli muhalifi olan Gazâlî dahi bazıları tarafından Bâtınî olmakla suçlanmıştır. el-Câbirî, Gâzâlî'nin Bâtınîlikten etkilendiğini “Gerçekten Gazâlî kendi tasavvuf anlayışında Hermetik din felsefesinin ana tezlerinin tamamını baz almıştır.” ifadeleri ile ortaya koyarak, onun eserlerinde kullandığı Hermetik teoriyi esas alan ifade kalıplarından örnekler vermiştir.¹⁰ Çubukçu da Gâzâlî'nin eserlerinde kullandığı te'vil anlayışının bâtınî izler taşıdığını vurgulamaktadır.¹¹ Daftary, Gâzâlî'nin Bâtınîlere reddiye tarzı eserlerinde onların inançlarını ayrıntılı bir şekilde betimleyici tarzda tahlil ederek ortaya koymasından yola çıkarak, İsmâîlî düşünceden etkilendiğini savunmaktadır.¹²

İsmâîlîler için 3./9. asrın ortalarından itibaren Bâtıniyye isimlendirmesi kullanılmaya başlamıştır. Ancak özgün mezhebî formunu İsmâîlîlikte bulan bâtınîlik¹³

⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, C. I, s. 11; a. mlf. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. XXXV, s. 144. Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul: Der Yayınları, 1987, s. 46-48. Bâtınî kategoride sayılan mutasavvıfların yer aldığı geniş bir tasnif için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 34.

¹⁰ el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 328. el-Câbirî, Gazâlî'nin *Meâricü'l-Kuds* ve *el-Meârifü'l-Aklyyye* isimli eserlerine atıflar yaparak onun varlığın mertebelerini açıklarken hermetik teoriyi esas aldığını belirtmektedir. Bkz., el-Câbirî, s. 328.

¹¹ Çubukçu, *Gazzâlî ve Bâtınîlik*, s. 56-61.

¹² Daftary, *Gazzâlî ve İsmâîliyye*, C. VIII, S.1, s. 539.

¹³ Öztürk, *age*, 2014, s. 41.

özellikle İbn Teymiye'nin tasnifinden sonraki dönemlerde bir mezhebin ismi olmaktan ziyade, dini belirli bir zaviyeden anlamlandıran grupların ortak adı olmuştur. Buna göre nasları anlama ve yorumlamada zahir-bâtın ayrımı yaparak kurtuluşu bâtında arayan grupların dini anlama biçimine bâtınîlik denmektedir. Bu ortak paydada İsmâîlîlerle beraber birçok gulât ve aşırı mutasavvıflarda birleşmektedirler.¹⁴

Gerek Gazâlî'nin gerek bazı aşırı mutasavvıfların “bâtınî” olarak nitelendirilerek İsmâîlîlik ile özdeşleştirmeye çalışılması, “bâtınîlik” kavramını salt nasların anlamlandırılmasında zahirî anlamın yanında bâtınî anlamın da diğer bir anlam katogorisi olarak yerleştirilmesi durumunda anlamlı olabilir. Yoksa Şîî İsmâîlîliğin sadece zahir-bâtın ayrımını esas almak suretiyle Gazâlî ve bazı mutasavvıfların Bâtınîlikle özdeşleştirilmeye çalışılması benimsedikleri din ve dünya/siyaset görüşü açısından isabetli değildir.

Gerek klasik gerek modern Sünnî kaynaklarda “Bâtınîlik” kavramının tekabül ettiği fırka, farklı isimlerle İslam dünyasında yaşamış, fikrî platformda Muhammed b. İsmail'in imameti etrafında toplanan İsmâîlîlerdir. Kısmen de olsa günümüze ulaşan ilk Bâtınî reddiyesinin kaleme alan İbn Rizâm; Bâtınîlerle alakalı İsmâîliyye, Karâmita, Mehreviyye, Abdâniyye ve Bâtıniyye gibi lakaplar kullanmaktadır. İbn Rizâm'ın bu isimlendirmelerde kastettiği, aynı fikirleri benimsediğine inandığı tek bir mezhebin farklı coğrafyalarda ve farklı kişilere nispetle anıldıkları isimlerdir.¹⁵

¹⁴ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 49.

¹⁵ İbn Rizâm, *er-Red ale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita ve Şerhu Mezâhibihim*, thk, Abdullah b. Mayuz es-Sebîti, Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye, h. 1436, s. 205, 206, 268.

Kaynaklarda “Bâtînîler” ifadesinin ilk geçtiği eser Mutahhar b. Tahir el-Makdisî’nin (ö.355/966) *el-Bed’ ve’t-Tarih* adlı eseri olduğu zikredilmektedir.¹⁶ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Makdisî’den bir asırdan daha fazla bir süre önce kaleme alınan Bâtînî reddiyesi eserlerde “Bâtîniyye” terimi kullanılmaya başlamıştır.¹⁷ Makdisî’den daha önce ölmüş olan Ali b. Hüseyin el-Mes’ûdî’nin (ö.345/956) İbn Rizâm’ın eserinin varlığından haber verdiği bilgiler,¹⁸ İbn Rizâm’ın Bâtîniyyeyi reddetmek için yazdığı eserin Makdisî’nin *el-Bed’ ve’t-Tarih* adlı eserinden daha önce yazıldığını teyit etmektedir. İbn Rizâm da *er-Red ale’l-İsmâiliyyeti’l-Karâmita ve Şerhu Mezâhibihim* adlı eserinde İsmâîlîler için Hamdan Karmat’a nispetle “Karâmita” isminin verildiğini bazı bölgelerde de onlara “Bâtîniyye” dendiğini aktarmaktadır.¹⁹ Bu bilgiler, İsmâîlîlere “Bâtîniyye” lakabının verilmesinin h. III. yüzyılın ortalarında başladığını ve kısmen günümüze ulaşan ilk kaynak olan İbn Rizâm’ın eserinde kullanıldığını ortaya koymaktadır. Gerek İbn Rizâm’ın eserinde gerek daha sonra yazılan İsmâîlî muhalifi eserlerde, İsmâîlîlerin farklı grupları arasında hiçbir fark gözetmeksizin bütün hepsinin -her ne kadar farklı isimlendirmeler kullanılsa da- “Bâtîniyye” şemsiyesi altında toplandıkları görülmektedir. Makdisî, Şîî fırkaları tasnif ederken Bâtînîler ve İsmâîlîler ifadesine yer vermiş,²⁰ her bir fırkanın görüşlerini izah

¹⁶ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 49.

¹⁷ H. 260/874 tarihinde ölen Fadl b. Şazân’ın Bâtînî reddiyesi eserinin ismi “*Kitâbü’r-redd alâ’l-Bâtîniyye ve’l-Karâmita*”dır.

¹⁸ Ali b. Hüseyin el-Mes’ûdî, *et-Tenbîh ve’l-İşrâf*, s. 343.

¹⁹ İbn Rizâm, *er-Redd*, s. 268,269.

²⁰ Makdisî, *el-Bed’ ve’t-Târih*, C. V, s. 124.

ederken ise sadece Bâtınîleri beyan ederek bunların her bir bölgede farklı isimlerle anıldıklarını hatırlatmıştır.²¹ Buradaki Bâtınîler İsmâîlîler'den başkası değildir. Gazâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtîniyye*'sinin temel kaynağı olan Bâkılânî'nin *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr fî'r-Reddi ale'l-Bâtîniyye* isimli eseri, kaleme alındığı tarihten önceki bütün İsmâîlî fırkaları kapsamaktadır. Bâkılânî, eserinin hemen girişinde “bâtıl ehli” olarak nitelendirdiği fırkaları Karâmita, İsmâîlîler ve Bâtınîler olarak sınıflandırmıştır.²² Eserinde eleştirdiği görüşler ise Fâtımî İsmâîlîler'in eserlerinde rastladığımız fikirlerdir. Yine Gazâlî'den önce el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*'ında “Bâtınîler” başlığı ile tasnif ettiği fırkaların içinde İsmâîlîler de bulunmaktadır.²³ Son olarak Gazâlî'nin Bâtınî eleştirisi olarak telif ettiği eserlerindeki Bâtınîler, döneminin Nizârî İsmâîlîler'i başta olmak üzere diğer bütün İsmâîlîler'i de kapsamaktadır. İsmâîlîler üzerine kapsamlı bir çalışma yapan Hâşim Osman, İsmâîlîler için farklı zaman ve zeminlerde kullanılan isimlerin yirmi altı tanesini zikretmiş, bunlar arasında bazılarının İsmâîlîler'e izafe edilmesindeki sorunları belirtmiştir.²⁴

Bâtınîler, gulât fırkalarla irtibatlı bir akım olarak değerlendirilmiştir. Gerek aşırı Şiîler, gerek Şiî olmayan Kûfe merkezli gulât fırkalar, daha sonra Bâtîniyye şemsiye kavramı altında sistemli bir merkezi akım ortaya çıkaracak olan hareketlere fikir babalığı yapan gnostik, hermetik ve benzeri İslam dışı unsurları İslam'a aktararak

²¹ Makdisî, *age*, C. V, s. 133.

²² Bâkılânî, *Keşfü'l-Esrâr*, s. 219-220.

²³ Bağdâdî, *el-fark beyne'l-Fırak*, s. 213-237.

²⁴ Hâşim Osman, *el-İsmâiliyyetü beyne'l-Hakâik ve'l-Ebâtıl*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1998, s. 15-18.

bunların İslamla harmanlanmasına öncülük edenlerdir.²⁵ Gâliyye'nin aşırı fikirleri arasında Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonra oluşan İsmâilî hareketin nasların bâtınî yorumunda ortaya koydukları aşırılıklar da sayılmaktadır. İsmâilî hareketin içinde vücut bulmuş, bazı aşırı fikirleri bünyesinde taşıyan, farklı zamanlarda farklı isimlerle anılan fırkalar bulunmakla beraber bu aşırı fırkalar sadece İsmâilîler bünyesinde bulunmamaktadır. İsnâaşeriyye Şiîleri başta olmak üzere diğer itikâdî mezheplerin birçoğunda birtakım müfrit fikirleri savunan ve Gâliyye içinde mütalaa edilen fırkalar bulunmaktadır.²⁶

İsmâilî muhaliflerin “Bâtınîlik” çatısı altında topladıkları fırkaların hepsini tek bir mezhebin farklı formları olarak görmek,²⁷ eldeki İsmâilî kaynakların incelenmesi sonucunda çok fazla tutarlılık göstermemektedir. Gerek Karmatîlik ve Fâtımî İsmâilîliği gerek Musta'li ve Nizârî İsmâilîliği arasında –ki bunlar en etkili İsmâilî fırkalardır– sadece inanç formları açısından bile birçok farklılıklar bulunmaktadır. Bâtınîlik; Sabîlik, eski Hint-İran ve Yunan inançlarıyla yoğrulan ve bu inançları İslamî ilkelerle

²⁵ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâilîlik*, s. 43.

²⁶ Gâliyye içinde zikredilen fırkalar için bkz. Öz, *Gâliyye*, C. XIII, s. 336, 337.

²⁷ Bunun en tipik örneğini Muhammed Hammâdî'nin *Bâtıniler ve Karmatîlerin iç Yüzü* isimli eserde görmekteyiz. Hammâdî çeşitli ülkelerde Bâtınîlere verilen isimler başlığı altında saydığı Bâtınî fırkaların İsmâilîlerle birebir örtüşmediği titiz çalışmalar sonucu ortaya konmuştur. Hammâdî'nin Bâtınî olarak değerlendirdiği fırkalar için bkz. Muhammed Hammâdî, *Bâtıniler ve Karmatîlerin iç Yüzü*, çev, İsmail Hatib Erzen, İstanbul: Sebil Yayınevi, 2004, s. 38-41.

mezcetmeye uğraşan bir doktrin²⁸ olarak düşünüldüğünde, İsmâîlî düşüncüyü bundan tefrik etmek elbette mümkün değildir. Ancak bazı yönlerinin örtüşmesi sebebiyle İsmâîlîleri salt Bâtınîlerin kendisi olarak lanse etmek sübjektif bir yaklaşım olmamalıdır. Zira Bâtınî muhalifi Sünnî mütefekkirlerin toz kondurmadığı birçok aşırı mutasavvıfalar da Bâtınîlik izleri pekâlâ görünmektedir.

İsmâîlîlerin geniş felsefî arka plana sahip dünya görüşleri, Hinduizm, Mecûsîlik, Sâbîîlik, Yahudilik gibi birçok din ve felsefeden oluşan inanç sistemleri ve farklı zamanlarda farklı coğrafyada yaşamaları, farklı birçok isimle anılmalarını beraberinde getirmiştir.²⁹ İsmâîlîlere muhalifleri tarafından “Bâtınîler” olarak isim verilmesinin sebebi ile ilgili muhtelif görüşler aktarılmaktadır. İlk zamanlarda maruz kaldıkları baskıların oluşturduğu psikolojinin etkisiyle kendilerini belli etmeyerek 1- takiyye prensibiyle gizli hareket etmeleri, 2- gizli bir imamın varlığına inanmaları, 3- nasların zahirî anlamlarının ötesinde bir de bâtınî anlamının olduğuna inanmaları ve 4- her zahirin bir bâtını ve her tenzilin bir te’vili olduğuna kanaat getirmelerini “Bâtınîler” olarak isimlendirilmelerinin sebepleri arasındadır.³⁰ Diğer bir telakkiye göre ise onların

²⁸ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, s. 139.

²⁹ Muhammed Nurullah Kiraz, *Bâtınîlik ve Gazzâlî Eleştirisi*, İstanbul: Erva Kitap, 2018, s. 22.

³⁰ Muhammed Ebû Zehra, *İslam’da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul: Hisar Yayınevi, trz, s. 66; Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012, s. 850. İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 438. Mustafa Muhammed eş-Şek’a, *İslam bilâ Mezâhib*, Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyyetü’l-Lübnâniyye, 1996, s. 250.

“Bâtıniyye” olarak isimlendirilmeleri, inkâr ettikleri halde inanmış gibi görünerek asıl niyet ve maksatlarını gizlemeleri sebebiyledir.³¹ Ancak tespit ettiğimiz ilk kaynaklardan İbn Rizâm ve Bakıllânî’nin eserlerinde “Bâtınîler” isimlendirmesi kullanılmış olsa da bunun sebebi ile ilgili bir izahat gözükmeyişi gibi özellikle ilk dönemde davetlerinin gizliliği, gizli bir imama tabi olmaları ve asıl inançlarını gizledikleri hususunda bir açıklama da bulunmamaktadır. Daha çok zahir-bâtın ayırımı üzerinde durdukları ve te’vil hususunda aşırıya gittikleri vurgulanmaktadır. Bu sebeple ilk dönemde onlara “Bâtınîler” denmesi, gizli bir yapılanma içinde olmaları veya gizli imama inanmaları sebebiyle değil, nasları bâtinî te’vile tabi tutarak zahirden ziyade bâtını esas almaları sebebiyledir. Bu öngörüğü daha sonraki İsmâilî muhaliflerinden Gazâlî,³² İbnü’l-Cevzî³³ ve Muhammed b. Hasan ed-Deylemî³⁴ (ö.711/131) gibi alimler ifade ettikleri gibi İsmâilîler hakkında tarafsız beyanlarıyla bilinen Şehristânî³⁵ de aynı kanaati zikretmektedir. Daha sonraki dönem tarafsız mezhepler tarihi müellifi Ebu’l-Fazl Abbas b. Mansur es-Seksekî’nin (ö.683/1284) İsmâiliyye ve Karâmita’dan bahsedip³⁶ bu iki grubun “Bâtıniyye” şeklinde bir lakabından hiç söz etmemesi “Bâtıniyye” nitelemesinin

³¹ İlhan, *Bâtıniyye*, C.V, s, 191.

³² Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 21.

³³ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 2001, s. 92.

³⁴ Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Beyânü Mezhebi’l-Bâtıniyye ve Butlânüh*, Riyad: Mektebetü’l-Meârif, trz, s. 21.

³⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 256.

³⁶ Ebu’l-Fazl Abbas b. Mansur es-Seksekî, *el-Burhân fî Marifeti Akâidi’l-Ehli’l-Edyân*, thk, Bessam Ali Selametü’l-Amûş ez-Zerka: Mektebetü’l-Menâr, 1988, s. 80-85.

ehl-i hakkın dışında olanları nitelemek üzere kasıtlı ve siyasi bir tercih olduğu izlenimi vermektedir. Özellikle Selçuklu devleti ve Abbasî halifeliğinin karşısına daha çok siyasi argümanlar geliştirerek çıkan İsmâîlî düşünce mensuplarına verilen “Bâtînî” nitelemesi İsmailî muhaliflerinin kasıtlı bir tavrıdır.

“Bâtînîlik” kavramı tarih boyunca muhalifleri tarafından İsmâîlîler’i dışlayıcı bir niteleme olarak kullanılmıştır. Modern dönem Nizârî-İsmâîlî müellif Arif Tamir, ilk dönem İsmâîlîlerine verilen “Karâmita” lakabının da İsmâîlîler’in düşmanları tarafından onları aşağılamak üzere nefret hissi ile verildiğini savunmuştur.³⁷ Benzer iddiaları Daftary de savunmaktadır. Daftary, İsmâîlîlere çağdaşı olan Müslümanların küfretmek için “melâhide” veya “haşîşîyye” sıfatını kullanmadıklarında genellikle “Karmatîler” ve “Bâtînîler” şeklinde hitap ettiklerini aktarır.³⁸ İsmâîlîler bu isimleri kendileri için hiç kullanmamışlardır. Onlar kendi mezheplerini çoğu zaman “ashabü’l-daveti’l- hâdiye” (doğruya kılavuzluk edenler) ismiyle anmışlardır.³⁹ Benzer şekilde “davetü’l-hak”

³⁷ Arif Tamir, *el-Karâmita beyne’l-İltizam ve’l-İnkâr*, Dimaşk: Dâru’t-Tâliatü’l-Cedîde, 1996, s. 52; a. mlf., *Tarihu’l-İsmâîliyye*, London, Riad el-Rayyes Books, 1991, C. I, s. 149, 151. Diğer bir İsmâîlî düşünür Mustafa Galib’de aynı iddiayı dillendirmektedir. Bkz. Mustafa Galib, *Hareketü’l-Bâtîniyye fi’l-İslam*, Beyrut: Dâru’l-Endülüs, trz, (a) s. 133.

³⁸ Daftary, *İsmâîlîler*, s.191; Mustafa Galib, *el-Karâmitatü beyne’l-Medd ve’l-Cezr*, Beyrut, Dâru’l-Endülüs: trz, (b), s. 294-295.

³⁹ Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu’l-A şâ fi Sînâ’ati’l-İnşâ*, Beyrut: Dâru’l-Kütibi’l-İlmiyye, 1987, C. XIII, s. 241. İsmail K. Poonawala da İsmâîlîlerin mezheplerinin ismi için bu isimleri kullandığını belirtir. Poonawala, “ehlü’l-d-da‘ve, ehlü’l-d-da‘veti’l-hâdiye,

(hakkın daveti), “dinü’l-hak” (hak din) gibi sıfatlar da kullanmışlardır.⁴⁰ Çok geniş bir coğrafyada davet faaliyeti yürüten İsmâîlîlerin, farklı zaman ve zeminlerde değişik isimler kullandıkları ve kendi tuttıkları yolun en doğru yol olduğunu anımsatan isimler kullandıkları görülmektedir. Kendilerini “ehl-i hak” olarak gösteren İsmâîlîler, muhaliflerine ise hiçbir zaman haklılık payesi tanımamışlardır. Fâtımî İsmâîlîlerinin en önde gelen dâîlerinden Kirmânî, kendi mezheplerini “ehlü’l-hak ve’l-ıtilaf” (hak ve birlik yolu) veya “ehlü’d-da’ve” (davet yolu) olarak isimlendirirken muhaliflerini ise “ehlü’l-fırka ve’l-ihtilaf” (bölünmüş gruplar) olarak nitelemektedir.⁴¹ Tevhidin marifetine kendilerinden başka kimsenin ulaşamadığını iddia eden⁴² Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîlerinin önemli dâîlerinden Sicistânî de kendi mezhebi için “ehlü’l-hak” veya “ehlül-hakâik”⁴³ ismini tercih ederken muhaliflerini ise “ehl-i nifak”,

ehlü’l-hak” vb. mana itibari ile birbirine yakın isimleri İsmâîlîler’in kendileri için kullandıkları da belirtir. Bkz. Sicistânî, *age*, 2000, s. 279

⁴⁰ Daftary, *İsmâîlîler*, s. 191. İsmâîlîler gizli davet dönemlerinde “el-müminûnü’l-mensûrûne billâh, en-nâsırûne lidinillâh, el-muslihûn fi’l-ard” gibi lakapları da kendileri için kullanmışlardır. Bkz. Mustafa Galib, *el-Karâmitatü beyne’l-Medd ve’l-Cezr*, s. 293.

⁴¹ Kirmânî, *er-Risâletü’l-Mevsûmeti bi’l-Lâzimetü fi Savmi Şehr-i Ramazân, Mecmû’atü Resâilü’l-Kirmânî* İçinde, thk, Mustafa Galib, Beyrut: el-Müessesetü’l-Câmiyye li’d-Dirâsât ven’n-Neşr, 1987, s. 61, 68.

⁴² Sicistânî, *Kitabü’l-İftihâr*, s. 100.

⁴³ Sicistânî, *age*, s. 75, 76, 91, 98, 139, 181, vd.

“ehli’-d-tugât” (sapkınlar)⁴⁴ ve “ehl-i zahir”⁴⁵ gibi aşağılayıcı isimlerle anmıştır. Ebû Hâtim er-Râzî ise “Ehl-i Sünnet ve’l-cemeat” isminin bir tek kişinin fikrî etrafında toplananlar için kullanılan bir sıfat olması hasebiyle bu isimlendirmenin kendilerini ifade ettiğini iddia etmektedir. Zira İsmâîlîler bir imamın fikrî etrafında toplanmışlardır.⁴⁶

“İsmâîlîlik” isimlendirmesini ise, Fatımîler, Karâmita kavramının olumsuz imajından kurtulmak için tercih ettikleri gibi Şîî-Sünnî gerginliğinin azalmasına bağlı olarak İsmâîlîlerle ilgili tarafsız bir yaklaşım sergileyen bazı muhalif yazarlar tarafından da kullanılmıştır.⁴⁷ Şehristânî, İsmâîliyyenin en meşhur lakabının “Bâtıniyye” olduğunu belirttikten sonra, İsmâîlîlerin dilinden “Biz İsmâîliyyeyiz, diğer fırkalardan bu isimle ve bu ismin ifade ettiği kişiyle ayrılmış bulunuyoruz” dediklerini aktarmaktadır.⁴⁸ Poonawala İsmâîlîlerin bu ismi de kendileri için hiç kullanmadıklarını iddia etse de⁴⁹ İsmâîlîlik kavramını ilk teklif eden kişi kendisi de bir İsmâîlî dâisi olan Ebû Hâtim er-Râzî’dir (ö. 322/934). O, Karâmita kavramının olumsuz imajından kurtularak İsmâîlî kavramını ön plana çıkarmak istemiş; İslamî fırkaların tasnifini zikrettiği *Kitabü’z-Zîne*

⁴⁴ Sicistânî, *Kitabü’l-İftihâr*, s. 108,

⁴⁵ Sicistânî, *age*, s. 121, 183.

⁴⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitabü’z-Zîne*, thk, Said el-Ğanîmî, Beyrut: Menşûrâtü’l-Cemel, 2015, s. 479.

⁴⁷ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir’de İsmâîlîlik*, s. 46.

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 256.

⁴⁹ Poonawala, bu iddiayı neşrini yaptığı Sicistânî’nin *Kitabü’l-İftihâr*’ının sonundaki şerh ve talikâta zikretmektedir. Bkz., Sicistânî, *age*, 2000, s. 279.

adlı eserinde Karâmita fırkasından hiç bahsetmemiştir. İsmâilî kavramının tarihini hicrî II. asrın ortalarına kadar götürmüştür. Ona göre Cafer es-Sadık'tan sonra Muhammed b. İsmâil'in imametini iddia eden grubun adı Mübârekiyye değil İsmâiliyyedir. Mübârekiyye fırkası daha sonraki süreçte İsmâilîlere dâhil olmuştur. Bu sebeple ilk İsmâilîlerin ve onların devamı niteliğindeki hareketin adı İsmâilîlik olmalıdır. Ebû Hâtim er-Râzî'nin bu isimlendirme iddiası başarılı olmuş ve daha sonraki süreçte “İsmâilîlik” ismi en azından mutedil İsmâilî muhalifleri tarafından sıkça kullanılan bir kavram olmuştur. Ancak müfrit İsmâilî düşmanlarının eserlerinde İsmâilîlik kavramına nadiren rastlanılmaktadır. Geç dönem İsmâilîlerinden Yemen Tayyibî İsmâilîliğinin mutlak dâisi Ali b. Velîd de kendilerinin kabul ettikleri ve kullanmakla iftihar ettikleri isimlendirmenin “İsmâiliyye” sıfatı olduğunu belirtir.⁵⁰

İsmâilîler'in Müsta'li ve Nizârî olarak bölünmelerinden sonra Hasan Sabbah'ın liderliğinde Alamut kalesindeki Nizârî İsmâilîlerinin yürüttüğü davet sistemine Şehristânî “ed-davetü'l-cedîde” demektedir.⁵¹ Gazâlî ve Şehristânî'nin⁵² Talîmiyye ismini de verdiği bu grup sonraki dönemin bazı İslamî kaynaklarında Haşîşîyye olarak

⁵⁰ Ali b. Velîd, *Dâmiğü'l-Bâtıl*, C. I, s. 63.

⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 260; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 43; Daftarî, *İsmâilîler*, s. 514; Bernard Lewis, *Haşîşîler*, çev. Ali Aktan, (çevirenin takdimi) İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995, s. x.

⁵² Şehristânî, *age*, 2015, s. 256.

anılmış,⁵³ batılı kaynaklarda ise Assassins (suikastçılar) olarak isimlendirilmiştir.⁵⁴ Bu isimlendirmenin ilk defa Fâtımî halifesi Âmir-Biahkâmillâh (ö.524/1130) tarafından Suriye'ye gönderdiği Nizârî aleyhtarı mektupta kullanıldığı belirtilmektedir.⁵⁵

Batılı kaynaklarda Haşîşi nitelemesi her ne kadar suikastçı olarak özel yetiştirilen ve haşaş kullandırılarak liderlerinin isteklerine kayıtsız şartsız teslim olan fedailer için kullanılmış olsa da bu tabirin gerek doğulu gerek batılı bazı kaynaklarda İsmâîlîlerin tamamını tanımlamak için kullanılmasına engel olunamamıştır.⁵⁶ İslamî kaynaklarda ise genellikle ilk etapta Suriye Nizârîleri için kullanılan “Haşîşi” nitelemesi, zamanla bütün Nizârîleri ifade eden kötileyici bir sıfat olarak kullanılmıştır.⁵⁷ Hasan Sabbah'ın Alamut Kalesi'nde örgütlediği Nizârîlere ise

⁵³ Daftary, *İsmâîlîler*, s. 50.

⁵⁴ Y. Derviş Gavenme, *Gulâtü 'ş-Şiatü 'l-Bâtiniyye fî Bilâdi 'ş-Şam*, Erbed/Ürdün: 1981, s. 21. Nizârî İsmâîlîlere verilen diğer isimler için Bkz., Lewis *age*, 1995, (çevirenin takdimi) s. x. Bernard Lewis, *Haşîşiler* adlı eserinde Hasan Sabbâh'ın liderliğindeki Nizârî İsmâîlîleri ve Suriye Nizârîlerini Haşîşiler olarak takdim etmiştir. Bkz., Lewis, *age*, 1995, s. 33-120.

⁵⁵ Daftary, *Alamut Efsaneleri*, 2008, s. 110. “Haşîşi” tabirinin İsmâîlîler için kullanımının tarihçesi ve hangi gruplar için kullanıldığına dair geniş bir tahlil için bkz. Mustafa Öz, “Haşîşiyeye”, *DİA*, C. VI, s. 418-419.

⁵⁶ Silvestre de Sacy, “Haşîşi Hanedanlığı ve İsimlerinin Kökeni Üzerine Bir İnceleme”, çev. Özgür Çelebi, *Alamut Efsaneleri* içinde, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2008, s. 272.

⁵⁷ Daftary, *İsmâîlîler*, s. 29, 50.

Sabbâhiyye,⁵⁸ Alamûtiyye⁵⁹ Fideviyye,⁶⁰ Melâhide, Sebeiyye gibi farklı bazı isimler de verilmiştir.⁶¹

Talimiyye isimlendirmesi ise Hasan Sabbah'ın yönetimindeki İran Nizârîlerinin nasların, dolayısıyla dinî gerçeklerin sadece masum imamın öğretmesiyle bilinebileceğini ileri sürmelerinden dolayı İsmâîlîlere verilen bir isimdir. İlk defa Gazâlî tarafından kullanılan bu isim de sonraki kaynaklarda bütün İsmâîlîler için kullanılmıştır.⁶² Halbuki “masum imam” doktrinini bir akide sistemine dönüştüren Hasan Sabbah'tır. Daha önceki İsmâîlî öğretide her ne kadar imamın masumluluğu işleniyor olsa da bu bir İsmâîlî doktrin olarak işlev görmüyordu. Gazâlî'nin İran Nizârî İsmâîlîleri için tercih ettiği diğer bir isim olan “Bâtînîler” nitelemesini de gerek Nizârî İsmâîlîleri gerek diğer İsmâîlî gruplar kendileri için hiç kullanmamışlardır.⁶³ Bazı

⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, 1982, s. 78.

⁵⁹ Süleyman Tülücü, “Ahmed Mithad Efendi'nin ‘Süleyman Musûlî’ (Musullu Süleyman) Adlı Romanında Hasan-ı Sabbah ve Bâtînîlerle İlgili Bilgiler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum: S.14, s. 29. Klasik kaynaklarda göremediğimiz bu isimlendirmeyi Tülücü, Münecimbaşı Ahmed Dede'nin *Münecimbaşı Tarihi* olarak şöhret bulan eserinden aktarmaktadır.

⁶⁰ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, C. XIII, s. 245.

⁶¹ Neşet Çağatay, İ. Agâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, s. 85.

⁶² Mustafa Öz, “Ta'limiyye”, *DİA*, C. XXIX, s. 548-549.

⁶³ Mitha, *el-Gazâlî ve'l-İsmâiliyyûn*, s. 40.

İsmâîlî kaynaklarda “ehl-i bâtın” tabirini kullanan Fâtımî İsmâîlîleri bulunmakla beraber İran’daki Hasan Sabbah’ın liderliğindeki Nizârî İsmâîlîleri “ed-da’vetü’l-hâdiye”⁶⁴ ve ed-da’vetü’l-cedîde” tabirlerini tercih etmişlerdir.⁶⁵

1.2. Gâzâlî’nin Bâtınîleri Eleştirme Sebepleri

Selçuklu İslam tasavvurunun dinî ayağını oluşturan en önemli fikir adamı hiç kuşkusuz Gazâlî’dir. Selçuklu devletinin egemenlik kurduğu Mâverâünnehir, Horasan ve Anadolu’da daima tasfiye etmeye çalıştığı zümreler Bâtınî akımlar olmuştur. Selçuklu düşünce tarihinin en mühim meselelerinden biri, bu mistik bâtınî oluşumların Sünnî düşünceye karşı gösterdiği siyasi ve fikrî reaksiyondur.⁶⁶ Bâtınîler, devrin güç ve kudret kaynağı olan mistisizmi, devlete karşı bir mücadele aracına dönüştürmüşlerdir. Hatta Müslüman coğrafyasını kasıp kavuran Moğol istilasının temel sebeplerinden biri, siyasi atmosferi çürüten Bâtınîlik fitnesidir.⁶⁷ Bu reaksiyonun siyasi ve askeri boyutu Hasan Sabbah’la zirveye ulaşmıştır. Görünen o ki Selçuklu devleti ve Abbasî halifeliği siyasi mücadeleden istenilen neticeyi alamayınca fikrî mücadele safhasına geçmiş ve bu işi de Gazâlî’ye havale etmişlerdir. Gazâlî, devlet tarafından kendisine verilen Bâtınîleri imha vazifesini o kadar çok benimsemiş ve önemsemiştir ki

⁶⁴ Mitha, *age*, s. 40.

⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 260.

⁶⁶ Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 19, 21.

⁶⁷ Şeker, *age*, s. 267.

“Selçuklu Devleti’nin istikbali endişesiyle senelerim karardı.”⁶⁸ demiştir. Onun Bâtınîlerle mücadelesinin ciddiyetini ortaya koymaya çalışan bazı mütefekkirler onun hakkında “İsmâîlîlik meselesinde kafayı bozmuş bir Sünnî” ifadesini kullanmışlardır.⁶⁹ Gazâlî, Sünnî Müslüman düşüncesinin düşmanı olarak gördüğü Bâtınîlerin fikrî gücünün ne kadar etkili olduğunun farkında olsa gerek ki, mücadele stratejisini tartışma (cedel) metodundan ziyade ilmî ve mantıki bir zeminde yapmayı tercih etmiştir. Bu sebeple felsefeyi ilzam etmek için prensip edindiği ve “bir kimse herhangi bir ilmin yanlışlığını, o ilmî son noktasına kadar kavramadıkça anlayamaz. Hatta bu ilmi en iyi bilenden daha ileri seviyede o ilme vakıf olmalıdır.”⁷⁰ ifadeleri ile ilmî yetkinliği bâtınî düşüncüyü eleştirmeye başlamadan kazanmaya çalışmıştır. Bir ilmin ana hatlarını ve temel esaslarını kuşatamayan kişinin onun inceliklerine ve hedeflerine ulaşamayacağını belirten⁷¹ Gazâlî, Talim ehlinin söylemlerini tahkike varacak şekilde öğrendiğini ve sonra onlara tatmin edici cevaplar verdiğini belirtir. Hatta onların delillerini en ince ayrıntısına kadar ortaya dökmesi sebebiyle mezheplerinin yayılmasına sebebiyet vermekle eleştirildiğini söyler.⁷²

Gazâlî’nin hakikati arama serüveninde karşılaştığı devrinin fikir otoritesi sayılan felâsife, Bâtınîler, kelimciler ve mutasavvıflara yönelik eleştirel bakış açısının temel iki ekseninin olduğu söylenebilir. Felsefe ve Bâtınîliğe karşı iptal/imha etme, kelâm ve

⁶⁸ Şeker, *age*, s. 212.

⁶⁹ Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 287.

⁷⁰ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 583.

⁷¹ Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, s. 4.

⁷² Gazâlî, *el-Münkız*, s. 590.

tasavvufa karşı ise inşa/ihya etme. Gazâlî, bir takım mezhepsel takıntılarla hakikati her ne olursa olsun belirli bir zümrenin tekeline vermemiştir. Bu sebeple kendi mezhebinin inanç temellerini oluşturan kelâmı ve en sonunda hakikati müntesiplerinde bulduğunu söylediği tasavvufu bile kıyasıya eleştirmiştir. Ancak bu eleştirisinin temel gayesi “dini ihya” projesinde kelâm ve tasavvufun işlevselliğini artırmak cihetinde olmuştur. Fakat felsefe ve bâtînîlik eleştirisi ise tam tersine itibarsızlaştırılarak toplumun dinî hayatından çıkarılması ve imha edilmesine yöneliktir. Bu ihya hareketinin temel adımlarından biri, *Tehâfüt* projesidir.⁷³ Diğer bir adım ise bâtînî-mistik düşünceyi behemehâl toplum nazarında itibarsızlaştırarak onun yerine Sünnî tasavvuf anlayışını gerek fikrî gerekse amelî boyutta faal duruma getirmektir. Gazâlî, Bâtînîlere karşı yazdığı eserlerle onların Sünnî İslam karşısındaki fikrî muhalefetlerini büyük oranda durdurmuştur. Bâtînî mistik anlayışın yerine Sünnî düşünceyle mutabık bir tasavvuf anlayışı ikame etmeyi da başaran Gazâlî bunu da *İhya* adlı eseri ile gerçekleştirmiştir.

Gazâlî’nin yaşadığı 5./11. asır Sünnî İslam dünyası gerek siyasi ve askerî gerekse dinî açıdan Mısır-Fâtımî devleti tarafından desteklenen Bâtînî-İsmâîlî hareketin ciddi tazyiki ile cebelleştiği bir dönemdir. Bâtînî hareket Pisagorculuğun yanında sihir, tılsım, astroloji harf ve sayı sembolizmi gibi eski dünyadan intikal eden köhne fikirleri felsefeyle harmanlayıp felsefî bir din kurmayı amaçlamıştır. Bu fikirleri *Resâilü İhvânî’s-Safâ* isimli risalelerde toplayarak, Aristo felsefesinin temsil ettiği rasyonel düşünceden ziyade, halka cazip gelen mistik ve ezoterik fikirleri öne çıkarmışlardır.⁷⁴ Gazâlî, Bâtînîlerin dini ana hedefinden saptırmaya çalıştıklarını ve bu hedeflerine

⁷³ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 159.

⁷⁴ Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, (çevirenlerin girişi), s. 12.

ulaşmak için de felsefeyi kullandıklarını savunmaktadır. Zira Bâtınîlerin Sünnî düşünceyle mücadele ederken kullandıkları en etkili silahları felsefeydi. Felsefeden yararlanarak kendi düşüncelerinin doğruluğunu ispatlamaya çalışmışlar, Hamidüddin Kirmânî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Ya’kûb es-Sicistânî gibi etkili birçok filozof yetiştirmişlerdir. Gazâlî’nin ifade ettiği gibi kesinliği pek tartışma konusu olmayan müspet bilimler felsefenin içinde yer aldığı için bu alanda söz sahibi olanlar metafizik konularda da fikir beyan ettiklerinde özellikle avam nezdinde rağbet görüyordu. İşte Gazâlî metafizik alanda her görüşün tartışılmaz olamayacağını ortaya koymak için Bâtınîlere darbe vurmak amacıyla ilk olarak felsefeyi hedef seçmiştir. Felsefenin yanılmazlığına dair kabulü kökten sarstığı zaman Bâtınîlerin en önemli silahlarını ellerinden almış olacaktı.⁷⁵ *el-Mümkizü mine’-d-Dalâl* adlı eserinde Talimiyye mezhebinin tehlikesini anlatmaya başladığı satırlarda “Felsefe ilmini öğrenip anladıktan ve hatalarını belirttikten sonra bunun da amacımı tam olarak gerçekleştirmede yetersiz kaldığını anladım. Yine aklın bütün problemleri tek başına kuşatarak sorunları çözmenin üstesinden gelemeyeceğini idrak ettim.” şeklindeki ifadeleri felsefe eleştirisinin de hedefinde Bâtınîler olduğunun işaretlerini vermektedir. Onun felsefe eleştirisinin sebeplerini analiz eden araştırmacıların çıkardıkları sonuçlardan biri de filozofların Bâtınîlere fikrî argüman sağlamasıdır.

Bâtınî düşüncenin felsefî referanslarının sebebiyet verdiği temel sorunlardan biri de insanları Kur’an ve Sünnetin otoritesinden uzaklaştırarak akli melekenin ürünü olan te’vile dayalı bir inanç sistemi geliştirmek olmuştur. Bu da Müslümanların inanç ve

⁷⁵ Agil Şirinov, *Nâsırüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, İstanbul: İSAM yayınları, 2011. s. 29.

amel hususunda nebevî öğretiye yabancılaşmalarını intaç etmiştir. Gazâlî'ye göre, insanların öğreti ve inanç konusunda nebevî kaynağa kayıtsız kalmaları, mezhep ve görüş ihtilaflarını doğururken, amele yönelik kayıtsızlıklar da toplumda pratik ayrışmaların sebebi olmuştur. Bu kayıtsızlık insanların saadet ve kurtuluşunun yolu olan nebevî öğretinin otoritesinin sarsılmasına sebebiyet verecektir.⁷⁶ Gazâlî'nin bu çekincelerinin arkasındaki amil güç ise toplunda ciddi anlamda faal olan bâtînî düşünce ve Bâtînîlerdir.

Gazâlî'nin Bâtînîleri eleştiri sebeplerinin en önemlilerinden birisi Bâtînîlerin dinin zahirini yok saymaları veya en azından önemsememeleridir. Dinin bilişsel katmanlarının zahir ve bâtın oluşu Gazâlî'de de bir sorun teşkil etmemektedir. Ona göre dinin ve dolayısıyla toplumun ve ümmetin birlikteliği ancak herkese nesnel olarak hitap eden dinin zahiri kurallarına ve inanç esaslarına bağlılıkla gerçekleşebileceği için hangi bilişsel katmana ait olursa olsun insanların dinin zahirine uymak zorunda olduğudur.⁷⁷ Gazâlî, zahir hususunda Bâtînîleri kastettiği belli olan “Doğru yoldan sapmış birçok grup gördük ki onlara ayetlerin zahiri karışık gelmiş, zihinlerinde bunlara karşı itirazlar hâsıl olmuş, zahirle çelişen şeyler hayal etmeye başlamışlardır. Böylece dinî inançlarının temeli yıkılmıştır. Bu da onlara haşır, neşir, cennet, cehennem ve ölümden sonra Allah’a dönüşle ilgili meselelerde zihinlerinde gizli inkarlar oluşturmuştur. Takva bağları koptu. Takva ehlini de cahil görerek küçümsemeye başladılar.”⁷⁸ ifadelerinde bu çekincesini dillendirmektedir. Bâtînîlerin bu olumsuz sonuçlara düşmelerinin

⁷⁶ Terkan, *Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat*, s. 311.

⁷⁷ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 164.

⁷⁸ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 60.

sorumlusu ise felsefedir. Watt, İsmâîlîlik ile felsefe arasındaki münasebetin sınırlarının net olmadığını belirterek, yine de böyle bir münasebetin bulunduğu dair yaygın kanaatin, Gazâlî'nin *Mâkasidü'l-Felasife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserlerini telif etmesine sebep olduğunu belirtir.⁷⁹

Gazâlî'nin Sünnîlik dışında ana damarlardan birini temsil eden Şîa'dan hiç bahsetmeyip bütün eleştiri oklarını Bâtınî-Talîmiyye fırkasına yöneltmesinin pratik ve siyasi bir arka planı vardır. Zira Bâtınîler dönemin egemen siyasi ve dinî otoritesi Selçuklular ve Abbâsî Halifeliğine karşı ciddi bir muhalefet oluşturmaktadırlar. Bu muhalefetin siyasi boyutunun aktifliği kadar dinî perspektif sunan “talim” doktrini ile de zamanın meşru halifesine karşı ciddi bir alternatif üretilmiştir. İşte Gazâlî'nin gerek hâkim otorite adına gerekse dinî toplumsal yapı adına Bâtınîlik eleştirisinin pratik tarafı, Bâtınîlerin günlük hayatı özellikle toplum nizamını altüst eden şiddet içerikli eylemlerinin engellenmesidir. Bu projenin gerçekleştirilmesinin dayanağı ise Bâtınîlerin siyasi ve dinî otoriteye muhalefeti teorik temellerinin sorgulanarak felsefi açıdan dayandığı temellerin çürütülmesi suretiyle dinî bir dayanağının olmadığına ortaya konması ve toplum nazarında itibarsızlaştırmasıdır.⁸⁰ Gazâlî'nin talim doktrini eleştirisinin temel hedefi, Bâtınîlerin ortaya koydukları yanılmaz imamlarının yerine Allah ile insan arasında yegane vasıta olan Peygamber'i koymaktır. Bu tezin delillerini Bâtınî eleştirisi eserlerinin pasajlarında görmek mümkündür. Bâtınîlerin hedefi bir tür Müslüman papalık sistemi ya da Montanist/heretik anlayışı egemen kılmaktır. Onlar akli bir tarafa bırakıyorlar ve hakikatin ancak masum bir imamın beyanlarına kayıtsız şartsız

⁷⁹ Watt, *Müslüman Aydın*, s. 69.

⁸⁰ Terkan, *Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat*, s. 302-303.

tabi olmakla elde edilebileceğini savunuyorlardı. Bu doktrin gerçekte, merkezi Kahire’de bulunan Şîi Fâtımî halifeliğinin bir propagandası niteliğinde tezahür etmekteydi. Gazâlî’nin Bâtınîlerin özellikle “talim” doktrinlerini hedef alması ve Talîmiyyenin görüşlerini açıklayışı, onun hakikati arama serüveninde mükemmeli bulma aşkından kaynaklanıyordu; fakat aynı zamanda, Bâtınîlerin arkasındaki siyasi güce sahip ideolojiye karşı menfi tutumunu netleştirme gayesi de gütmekteydi.⁸¹

Griffel, Gazâlî’nin âlemin ezililiği meselesinin dışında gerek felâsife gerekse Bâtınîleri tekfir etmesinin dinî hukuka ilişkin siyasi otoriteyle ilişkisi olduğunu iddia etmektedir. Gazâlî gerek felâsifenin gerekse İsmâîlî-Bâtınîlerin sahip oldukları öğretiler sebebiyle vahyin ahlak ve hukuk sahasındaki otoritesinin altını oymasından endişe etmiştir.⁸² Bu sebeple her iki akımın felsefî temellerini ilmî olarak kıyasıya eleştirmiş, sonuç olarak da gerek felâsifeyi gerekse Bâtınîleri İslam dairesinin dışına atmıştır. Gazâlî, inançlarında zayıflık göstermeye başlayan vasat/avam insanlar için evrensel, beşerî kapasitelere ve tarihsel Sünnî otoriteye bağlı bir düzenin tesisini idealize etmeye çaba harcamıştır. Bu çabasını Selçuklu devletinin Ehl-i Sünnet düzenine karşı büyük bir başkaldırı başlatan Bâtınîlerle mücadele siyasetiyle ortaya koymuştur.⁸³ Zira Gazâlî’ye göre gerek insanların inanç safiyetini kaybetmesi gerek Ehl-i Sünnet düzeninin yıpratılmasının yegâne müsebbibi felsefeden beslenmiş Bâtınîlerdir.

Gazâlî’nin Bâtınîlere saldırmasının sebebinin Bâtınîlerin inançlarındaki bozukluktan ziyade Gazâlî’nin toplumda nüfuz kaybetme kaygısından kaynaklandığına

⁸¹ M. Said Şeyh, *Gazzâlî*, C. I, s. 741.

⁸² Griffel, *Gazâlî’nin Felsefî Kelâmı*, s.172.

⁸³ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, C. II, s. 200.

dair yorumlar da yapılmıştır. Bâtînî öğretiyi şiddetle saldırmasına rağmen onlardan etkilendiğine dair eserlerinde birçok izler bulunduğu gerek klasik gerek modern otoriteler tarafından dillendirilmiştir. Hodgson Gazâlî'nin otobiyografisinde onların bazı ilginç sözlerinden etkilendiğini belirterek, *el-Münkız*'deki otobiyografik üslubun Gazâlî'nin kendisinin de farkında olduğu bâtinî unsurlar barındırdığını iddia eder.⁸⁴ Bâtînîlerin temel tasavvuru olan, hakikate ulaşmada yorumlamaya/te'vile olan ihtiyaç Gâzâlî'nin etkilendiği “ilginç sözler” olmalıdır. Çünkü bu düşünceye benzer bir te'vil anlayışı Gazâlî'nin tasavvufi yorumlarında önemli bir rol oynamaktadır.⁸⁵ Hodgson, Gâzâlî'nin Bâtînîlere olan neredeyse takıntı derecesindeki ilgisinin onların duruşunda ikna edici bir şeyler bulmasından kaynaklandığı yorumunda bulunmuştur.⁸⁶ Çağdaş İslam âlimlerinden Ebu'l-Hasen en-Nedvî, (ö.1999) Gazâlî'nin münevver kitlenin daha çok rağbet ettiği Bâtînîlere meylettğini belirtir. Bunun sebebini ise Gazâlî'nin akla güvenin azalması olarak değerlendirir. Bâtînîlerin, ilmi hakkın yegâne temsilcisi olarak gördükleri masum imamdan aldıkları iddiasının ilk bakışta ona cazibeli geldiğini ifade eden Nedvî, felsefede aradığını bulamadığı için Gazâlî'nin Bâtînîlere meylettğini iddia eder.⁸⁷ Gazâlî'nin Bâtînîlerle organik bir bağıni tespit etmeye çalışan Eric Ormsby de “Hem Gazâlî hem de İsmâîlîler, sadece ‘anlatılması mümkün olmayan bir kişisel tecrübe

⁸⁴ Hodgson, *age*, C. II, s. 197.

⁸⁵ Ormsby, *Gazâlî: İslâm'ın Dirilişi*, s.150.

⁸⁶ Hodgson, *age*, C. II, s. 202.

⁸⁷ Ebu'l-Hasen En-Nedvî, *İslam'da Fikir ve Davet Önderleri*, çev, Yusuf Yılmaz, İstanbul: Risale, s. 209.

temelinde doğrulanabilecek’ kerigmatik* geleneği benimsiyorlardı.” ifadelerine yer verir. Hem Bâtınîler hem de mutasavvıflar, kelâmla ve felsefi yöntemle kanıtlanması mümkün olmayan, son tahlilde tarifi imkânsız tecrübeye dayalı “hakikatin tebliği” taraftarıdır. Ayrıca hem Bâtınîler hem de mutasavvıflar özünde gizli olan bir hakikat anlayışına sahiptirler. Bâtınîlere göre bu hakikati masum imam bilmekteyken Gazâlî ve mutasavvıflara göre bu gizli ilim, mükâşefe ehli tarafından bilinebilir.⁸⁸ Bu yorumlara göre Gazâlî Bâtınîlerle bir rekabete girmiş, bu yarışı Sünnî tasavvuf lehine terviç etmiştir.

2. GAZÂLÎ’NİN BÂTİNÎLERİ ELEŞTİRDİĞİ MESELELER

2.1. Gazâlî’nin Bâtınîlerin Tanrı Anlayışlarına Eleştirisi

Bâtınîlik meselesine kafayı takmış bir Sünnî düşünür olduğu söylenen Gazâlî,⁸⁹ Bâtınîlerin öğretilerinin İslam akaidiyle asla bağdaşmayacağını belirterek bu iddiasını destekleyen tezler öne sürmektedir. Gazâlî, Bâtınîlerin inançlarını incelerken evvelâ icmalî bir tasvir yapmaktadır. Onların mezheplerinin zahirinin Rafızilik/Şîilik bânının/içinin ise tamamen küfür olduğunu peşinen beyan etmektedir. Bâtınîlerin inanç ilkelerinin beş temel esasının olduğunu belirten Gazâlî, bu hususlarda onların

* Tebliğ ve tasdike dayalı gelenek

⁸⁸ Ormsby, *Gazâlî: İslâm’ın Dirilişi*, s. 154.

⁸⁹ Henri Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 287.

İslam akaidi ile uyuşmayan yönlerinin olduğunu ortaya koymaya çalışır.⁹⁰ Bunların başında ise Allah'ın vahdaniyeti ilkesi gelmektedir.

Gazâlî, bütün makâlât yazarlarının Bâtînîlerin iki ilaha inandıkları hususunda tereddütsüz ittifak ettiklerini belirterek onların bu iki ilahı nasıl tanımladıklarını aktarmak suretiyle kendisinin de aynı görüşte olduğu izlenimi vermektedir.⁹¹ Bâtînîliği başlatanların peygamber tarafından tebliğ edilmiş bir dine inanmayan kişiler olduğunu makâlât yazarlarına istinaden aktaran Gazâlî, bu hareketin Mecusiler ve Mazdekîlerin inançlarına mutabık düalist bir yapıya sahip olduğunu belirtir.⁹² Mecusiler ise iki asli tanrısal varlığın bulunduğu inanmaktadırlar ki, bunlar nur ve zulmeti temsil ederler. Gazâlî, Bâtînîlerin tanrı anlayışını da Mecusîlerin düalist yaklaşımlarıyla örtüştürmeye çalışır.

Gazâlî, Bâtînîlerin iki ilah tasavvurlarının ise şöyle olduğunu belirtir; biri diğerinin sebebi olan ancak, zaman itibarıyla birinin diğerinden önceliği bulunmayan iki ilah. Birincisi bi'l-fiil tam, ikincisi ise birinciye nispetle noksandır. Birincisi ikincisinin illetidir; illet olanın ismi Sâbık, ma'lûl olanın ismi ise Tâli'dir. Sâbık olan ilah bizatihi kendisi değil, Tâli vasıtasıyla âlemleri yaratmıştır. Sâbık olana "akıl", Tâli olana ise "nefs" ismini de vermektedirler. Birinci ilâhın (Sâbık) bilfiil tam, noksansız,

⁹⁰ Gazâlî, *Fedâihu 'l-Bâtîniyye*, s. 43.

⁹¹ Gazâlî, *age*, 2009, s. 44. Gazâlî'nin burada kastettiği Makâlât yazarları İbn Rizâm, Bâkılânî ve el-Bağdâdî olmalıdır. Zira bu üç müellif te Bâtînî eleştirisi eserlerinde Bâtînîlerin İki ilaha inandıklarını iddia etmektedirler. Bkz., İbn Rizâm, *er-Redd*, s. 256. Bâkılânî, *Keşfü 'l-Esrâr*, s. 175; el-Bağdâdî, *el-fark beyne 'l-Fırak*, s.215.

⁹² Gazâlî, *age*, 2009, s. 26.

ikincisinin (Tâli) ise birincinin ma'lûl olması sebebiyle noksan olduğuna inandıklarını belirtir.⁹³

Gazâlî Bâtînîlerin bu iddialarını kanıtlamak için onların Kur'an'dan bazı ayetleri delil getirerek avam halkın zihnini bulandırdıklarını belirtir. Kur'an'da "biz" manasına tekâbül eden birinci çoğul şahıs zamirlerinin kullanıldığı ayetlerden örnekler veren Gazâlî, Bâtînîlerin, "Biz indirdik" (Hicr 15/9), "Biz taksim ettik" (Zuhruf 43/32) ayetlerindeki "biz" ifadesinin çoğula delalet ettiğini, böyle bir ifadenin ise bir kişiden sadır olamayacağını savunarak,⁹⁴ iki ilah anlayışlarını temellendirmeye çalıştıklarını söyler. Bâtînîlerin diğer bir argümanı da "Yüce rabbinin adını her türlü noksanlıktan tenzih ederek an" (A'lâ 87/1) ayetinde geçen "el-a'lâ" (en yüce) ifadesinin iki ilahtan birincisi olan Sâbık'a delalet ettiği şeklindeki yorumlarıdır. Eğer bu birinci ilah (Sâbık) ile kendisinden daha yüce olan diğer bir ilah olmasa idi Allah'ın böyle bir ifade kullanması yakışsız olurdu.⁹⁵

Gazâlî, Bâtînîlerin bu iki ilahtan birincisinin (Sâbık) ikincisinden (Tâli) üstün olduğuna inandıklarını belirterek şeriatlarında birinci ilaha "Kalem" ikincisine ise "Levh" ismini de verdiklerini belirtir. Bu isimlendirmede Kalem'in yazan, ifade eden; Levh'in ise ifade edilen ve tesir edilen olduğunu, müfid/ifade edenin müstefid/ifade

⁹³ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 44.

⁹⁴ Gazâlî, *age*, s. 44.

⁹⁵ Gazâlî, *age*, s. 44.

edilenden üstün olacağı⁹⁶ yorumunu yaparak birinci ilahın (Sâbık) ikinciden (Tâli) üstün olacağını ortaya koymaya çalıştıklarını belirtir.

Bâtınîlerin “Sâbık” olarak isimlendirdikleri birinci ilahın bütün isim ve sıfatlardan soyutlanmış, algılanamaz ve idrak edilemez bir varlık olduğuna inandıklarına işaret eden Gazâlî, “Sâbık olan ilahın varlık (vücûd) ve yoklukla (adem) vasıflanmadığını, onun malum ve meçhul, mevsuf ve gayr-i mevsuf olmayıp bütün isimlerin onda son bulduğunu iddia ettiklerini belirtir.”⁹⁷

Gazâlî, Bâtınîlerin iki ilaha inandıklarına dair bu bilgileri aktardıktan sonra onların asıl gayelerinin Allah’ı inkâra çaba harcamak olduğunu iddia eder.⁹⁸ Bâtınîlerin “Allah yoktur.” demiş olsalar bunun kabul görmeyeceğini, bu sebeple insanları Allah’a isim ve sıfat vermekten menettiklerini belirten Gazâlî, onların tenzih olarak değerlendirdikleri bu tutumun aslında ibaresi/ifadesi değiştirilmiş bir inkâr olduğunu belirtir.⁹⁹

Gazâlî, Bâtınîlerin ulûhiyet düşüncelerinin Seneviyye veya Mecûsîlerin iki ilah fikrine veya felâsifenin İlk Mübdi’in Akl-ı Evvel’in zorunlu illeti olması (sudûr) nazariyesinden mülhem bir küfür olduğunu, Mecûsîlerin nur ve zulmet olarak isimlendirdikleri ilahları Bâtınîlerin ise Sâbık ve Tâli olarak tesmiye ettiklerini söyler.¹⁰⁰

⁹⁶ Gazâlî, *age*, s. 44; a. mlf. *Bâtınîliğin İçyüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 24.

⁹⁷ Gazâlî, *Fedâihu ’l-Bâtıniyye*, s. 44.

⁹⁸ Gazâlî, *age*, s. 44.

⁹⁹ Gazâlî, *age*, s. 45.

¹⁰⁰ Gazâlî, *age*, s. 45.

Bâtınîlerin Allah'ın sıfatları hususundaki ta'til/bütün sıfatları nefyetme anlayışlarının da küfür olduğunu belirten Gazâlî, sıfatlar hususunda onların te'villerinin mütevâtir nassa muhalif olduğunu belirtir. Te'vilci olduklarını iddia etseler de tekzipçi olduklarını iddia eden Gazâlî, "Allah'ın birliğinin (vahdet) yaratması ve vermesi itibariyle olması, başkasına ilim vermesi ile âlim, var olması (vücut) ise başkasını yaratması sebebiyledir. Yoksa vücut, ilim, vahdet sıfatlarıyla muttasıf olması manasına vâhid, âlim, mevcut değildir" şeklindeki Bâtınî te'vilin sarîh olarak küfür olduğunu belirtir. Böyle bir te'vilin Arap dilinin te'vil kuralları açısından mümkün olmadığını bu sebeple Bâtınîlerin te'vilinin doğru olmadığını söyler.¹⁰¹

Bâtınîlerin kozmoloji/yaratılış öğretilerine de değinen Gazâlî, onların âlemin kıdemine inandıklarını iddia eder. Bâtınîlere göre âlem Sâbık tarafından yaratılmıştır; fakat zaman itibariyle kadîmdir, yani kendisinden önce yokluk geçmemiştir. Sudûr nazariyesinin Bâtınîlerde de bulunduğunu ima eden Gazâlî, Bâtınîlerin Sabık'tan Tâli meydana geldiğine inandıklarını belirtir. Tâli de ilk mubde'dir, ondan cüzleri mürekkep nefislerde dağılmış olan nefs-i küllî meydana gelmiştir. Nefsin hareketinden sıcaklık, sükûnundan da soğukluk meydana gelir. Bu silsile ağağıya doğru devam ederek yaratılış tamamlanmaktadır. Gazâlî'nin iddiasına göre Bâtınîlerin kudsî alemdeki kozmolojik düzeninde biri diğerinden meydana gelen ve akıllar dedikleri kadim varlıklar vardır. Bu kudsî varlıkların birbirine illet oluşu zaruridir, kast ve ihtiyar sözkonusu değildir.¹⁰²

¹⁰¹ *İslam'da Müsamaha (Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 52.

¹⁰² Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 45.

Gazâlî'nin Bâtınîlerin ulûhiyet görüşlerini eleştirisinde bazı tutarsızlıklar olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre, Gazâlî, Bâtınîlerin tanrı anlayışlarını eleştirirken onlardan farklı ifadeler kullanmaktadır. Gazâlî'nin iki ilahtan kastettiği, Bâtınîlikteki “İki Asıl” olarak belirtilen İlk Akıl/Akl-ı Evvel ve Küllî Nefis'ten ibarettir. İlk Akl'a da Bâtınîlikteki Bârî'nin özelliklerini atfetmektedir. Bu sebeple Gazâlî Bâtınîlerin fikirlerini bilerek ya da bilmeyerek olduğundan farklı bir şekilde göstermiştir.¹⁰³ Bâtınîlerin kozmoloji tasavvurları göz önüne alındığında bu iddia isabetli gözükmemektedir. Zira Bâtınîlerin Sâbık ve Tâlî dedikleri semâvî/kudsî varlıklar onların son derece müphem olarak algıladıkları tanrıya tekabül etmemektedir. Sâbık ilk yaratılan Akl-ı Evvel'e Talî ise Nefs-i Küllî'ye tekâbü'l etmektedir.¹⁰⁴ Hâlbuki Gazâlî'nin iddiasına göre Bâtınîlerin Bârî veya Mübdi' dedikleri, Bâtınîlerin muhaliflerinin ise Allah olarak algıladıkları yaratıcı Bâtınîlerde Akl-ı Evvel'dir. Gazâlî, Bâtınîlerin bu Akl-ı Evvel'e Sâbık dediklerini öne sürmektedir. Bâtınîlerin Nefs-i Küllî (evrensel ruh) dedikleri diğer kudsî varlık ise Tâlî'dir. Gazâlî Bâtınîlerin her türlü isim ve sıfattan tecrit ettikleri ve Bârî veya Mübdi' dedikleri İlah'ı atlamış onların kozmoloji serüveninde kendisine ilahi vasıflar atfettikleri varlıkları iki ayrı tanrı olarak telakki ettiklerini savunmuştur. Diğer taraftan Gazâlî'nin Bâtınîlerin sudûr nazariyesini tamamen benimseyerek birbirinin illeti konumunda olan kadîm varlıkların mevcudiyetini benimsedikleri yönündeki iddiası da çelişkili gibi gözükmemektedir. Bâtınî

¹⁰³ Muzaffer Tan, *Bâtınîlik Kavramı ve Bâtınî Fırkaların Tasnifi Meselesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000, s. 42-43.

¹⁰⁴ Sicistânî, *Tuhfetü'l-Müstecibîn*, s. 147-149.

kozmozolojide Mübdi' olan Allah'ın yaratma ve evreni yönetme yetkisi kendisi tarafından yaratılmış olan ikinci derece varlıklara havale edilmiştir.¹⁰⁵ Filozoflarca benimsenen Allah'ın varlığın ilk nedeni olma ilkesi Bâtınîlerce kabul görmemiştir. Bâtınîlere göre Mübdi' ile ilk yaratılan varlık arasında bir aracı vardır. Yoktan var etme (ibda'/ex nihilo), yoktan var eden Mübdi' ile yoktan var edilen (Mübda') arasında vasıtaadır. İbda', kendisine tesir edilenle (Akıl) tesir edenin (Mübdi') bir eseridir.¹⁰⁶

Sudûr nazariyesinin sonucu olan Allah'ın 'ilk neden olma ilkesi', Bâtınîlerde bizatihi kabul görmüş değildir. Bâtınîlerin Yeni-Platonculardan ödünç aldıkları türümlü (sudûr) kozmozoloji önemli değişikliklere tabi tutularak İslamî anlayış ve Kur'an'ın yaratılış görüşüyle uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁷ Buna göre evrenin varlık düzlemine çıkması Yeni Eflâtuncu filozofların iddia ettikleri gibi feyz/sudûr yoluyla

¹⁰⁵ Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 3-4.

¹⁰⁶ Kirmânî, *Kitâbü'r-Riyâd*, thk. Arif Tamir, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960, s. 228; Avcu, *age*, 2018, s. 214.

¹⁰⁷ Daftary, *İsmâilîler*, s. 358. Daftary, burada Bâtınîlerin kozmozoloji anlayışlarını İslamileştirme çabasıyla böyle bir ifade kullanmaktadır. Ancak, Kur'an'ın tevhit öğretisinde, Allah'a nispet edilen isim ve sıfatların O'ndan başka bir varlığa atfedilmesini mümkün kılan bir ifade olmadığı gibi en ufak bir karine veya ima dahi bulunmamaktadır. Kur'an'ın öngördüğü tevhit, Arap paganizmindeki somut putları reddettiği gibi, felsefi telakkiler ile mistik ve gnostik doktrinlerdeki Tanrı ile insan arasındaki varlık düzleminde bulunduklarına inanılan semavî akıllar, ulvî hadler vb. soyut ve ruhani aracı varlıkların varlığını da şiddetle reddetmektedir. Bkz., Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 345.

değil ibda' vasıtasıyla olmuştur.¹⁰⁸ Bâtînî yaratılış teorisine göre Allah ilk neden değildir. Allah'ın eşyayı yarattığı bir illet/sebepe vardır ki o da ibda'dır. Bu ibda' "Kelime" ve "Emr" olarak adlandırılmaktadır.¹⁰⁹ Allah tüm eşyayı bu emir vasıtasıyla yaratmıştır. Bu ilke "Bilin ki yaratma ve emir onundur." (Araf 7/53) ayetiyle temellendirilmektedir.¹¹⁰ Anlaşılan o ki, Bâtînîler sudûr/feyz nazariyesini ilahi sıfatları nefyetme ilkesine ters düştüğü için benimsememişlerdir. Zira sudûr nazariyesinde feyz kaynağı olan bir varlığın mevcudiyeti söz konusudur ve bu aynı zamanda ana kaynakla kendisine feyz olunan/sudûr eden varlık arasında zorunlu bir müşareketi gerektirmektedir.¹¹¹ Bu sebeple Bâtînîler feyz/sudûr nazariyesine karşı çıkmışlar onun yerine ibda' teorisi geliştirmişlerdir.¹¹²

Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofların sudûr nazariyesini reddetmişti. Bu nazariyenin âlemin ezeliyeti ve zorunluluğu fikrini meydana getireceğini bu sebeple

¹⁰⁸ Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, s. 171.

¹⁰⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-İslâh*, s. 38-39.

¹¹⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, s. 255. Er-Râzî "el-emr" kelimesinin Allah'ın yaratması olduğuna dair birçok ayet zikretmektedir. Bkz. er-Râzî, *age*, s. 255-256. Bâtînîlerin kozmolojik tasavvurları hakkında daha kapsamlı bir analiz için Bkz., Daftary, İsmâîlîler, s. 357- 366; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 214-235. Öztürk, Kur'an ve Aşırı Yorum, s. 346-358.

¹¹¹ Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, s.171.

¹¹² Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmîyyîn*, s. 976; Bâtînîlerin yaratılış nazariyelerinin geniş bir tahlili için Bkz., Tan, *Bâtînîlik Kavramı*, s. 3-51.

Allah'ın iradesine halel getireceğini savunmuş;¹¹³ sudûr nazariyesinin taraftarı olan filozofları da tekfir etmişti.¹¹⁴ Gazâlî'nin Bâtînîleri hedef almasının temel sebebi, Bâtînîlerle filozofların aynı çizgide hareket ederek dinin temel prensiplerini zedelemeleridir. Bâtînîlerin ulûhiyet ve yaratılış meselesindeki görüşlerini felâsifenin görüşleriyle paralel hale getirmeye çalışan Gazâlî, gerek iki ilaha inandıkları yönündeki tezi, gerek sudûr nazariyesini benimsediklerini ima ederek Allah'tan başka kadîm varlıkların varlıklarını ispat etmeye çalıştıkları yönündeki iddialarıyla Bâtînîleri de tekfir etmenin dayanaklarını oluşturmaya çalışmıştır. Burada Bâtînîlerin ulûhiyet ve kozmoloji anlayışlarının masum olduğu, Gazâlî'nin tamamen gerçekleri çarpıttığı sanılmamalıdır. Zira bu tezin Birinci Bölümünde de ortaya konmaya çalışıldığı gibi, Bâtînîlerin Allah'ın mutlak kudretiyle tek başına yarattığı evrende Akl-ı Evvel ve Nefs-i Küllî gibi ilahi vasıflara haiz birtakım ruhânî-semâvî varlıkların bulunduğu kabulüne dayanan; İslamî bir form ve terminoloji ile ifade edilen; gerçekte Yeni Eflatunculuktaki mutlak “bir” düşüncesinden mülhem olan ve tenzih gerekçesiyle her türlü isim ve sıfatlardan soyutlanmış bilinemezci (agnostik) tanrı tasavvurlarının düalist bir karakter arz ettiği ve bu yönüyle bir tür şirk içerdiğini söylemek mümkündür.¹¹⁵ Ancak Gazâlî'nin iddia ettiği gibi ulûhiyet düşüncelerinin ve kozmoloji anlayışlarının temel hedefinin Allah'ı inkâr olduğunu söylemek ise en azından elimizdeki Bâtînî eserler incelendiğinde nesnel bir yaklaşım olmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Bâtînîlerde

¹¹³ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44-111.

¹¹⁴ Gazâlî, *age*, 2014, s. 444. Gazâlî'nin filozofların sudûr teorilerini reddetme gerekçeleri ile ilgili bir analiz için Bkz., Çetin, *Gazâlî'de İlahî ilim*, 229-231.

¹¹⁵ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 345-346.

görülen yaratılış teorisindeki “ibda” nazariyesinin benzeri yaklaşımlar Gazâlî’nin eserlerinde de vardır. *Meâricü’l-Kuds* adlı eserinde Gazâlî, “yaratılmışların en üstünü akıldır. (Akl-ı Evvel) Allah onu bir madde ve zaman tekaddümü olmadan (mekân ve zaman dışı) “emr” ile yaratmıştır. (ibda’) ondan önce sadece “emr” vardır; ancak “emr” Bârî Teâlâ’ya tekaddüm etmemiştir”¹¹⁶ demektedir. Bu ifadelerin Bâtınîlerin “ibda” nazariyelerinden farkı yoktur.¹¹⁷ *Meâricü’l-Kuds* adlı eserin Gazâlî’ye aidiyeti şüpheli olsa da Gazâlî’nin eseri olduğunda şüphe edilmeyen *el-Ma’ârifü’l-Akliyye* adlı eserinde de ibda’ ve ruhani varlık mertebeleri¹¹⁸ hakkında verdiği bilgiler Bâtınîlerin Akl-ı Evvel ve Nefs-i Küllî ilkelerine tekabül etmektedir.

2.2. Gazâlî’nin Bâtınîlerin Nübüvvet Anlayışlarına Eleştirisi

Gazâlî, Bâtınîlerin nübüvvet anlayışlarının felâsifenin nübüvvet anlayışı ile paralel olduğunu iddia eder. Gazâlî, Bâtınîlerin peygamberi “Sâbık” olarak isimlendirdikleri kutsi şahsiyetle irtibat kuran bir kişi olarak tarif ettiklerini belirtir. Bâtınîlere göre peygamber, Küllî Nefis’le birleşmesi sırasında Tâli vasıtasıyla Sâbık

¹¹⁶ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds fî Medârici Marifeti’n-Nefs*, Beyrut: Dâru’l-Âfak el-Cedîde, 1975, s. 176; Öztürk, *age*, 2014, s. 356-357.

¹¹⁷ Gazâlî’nin yaratılış teorisi ve bu hususta kullandığı terminolojinin Bâtınîlerin teori ve terminolojileri ile olan benzerliği hususunda bir analiz için bkz. Öztürk, *age*, 2014, s. 356-358.

¹¹⁸ Gazâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, çev, Ahmet Kâmil Cihan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, s. 50-51.

tarafından üzerine Küllî Nefis'te olan cüz'îyyâtı nakşetmeye hazır, saf ve kudsî bir kuvvet fezeyân eden/taşan bir şahsiyettir. Peygambere gelen haberler ise bazı arınmış nefislerin uyku halinde gelecekteki olayların nasıl cereyan edeceğine dair ya açık bir şekilde veya temsili bir şekilde haberdar olmasına benzemektedir. Ancak peygamber bu bilgileri uyanık/yakaza halinde iken elde edebilecek bir yeteneğe sahiptir. Dolayısıyla peygamber, üzerine fezeyân eden bu nur parladığı zaman nebevî kuvvetinin parlaklığı ile akli küllîleri idrak eder.¹¹⁹

Gazâlî'nin burada tasvir etmeye çalıştığı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın peygamberin Faal Akıl (Cebrâîl) ile kurduğu irtibat sayesinde oradan aldığı suretleri duyular âlemine aksettirmesi şeklinde formüle ettikleri nübüvvetin mahiyeti ile ilgili felsefî düşüncenin Bâtînîlerde de aynıyle kabul edildiği yönündeki tezidir. Gazâlî'nin nübüvvet olayına yaklaşımı, onun diğer bazı konulardaki kesin konumuna nazaran pek fazla açık olmasa da, nübüvvetin psikolojik mahiyeti yani insanın ruhsal kuvvetlerle olan ilişkisine dair verdiği teferruat bütün kafa karışıklığına rağmen İbn Sînâ'nın teorisiyle örtüştüğü ortaya konmuştur.¹²⁰ Gazâlî'nin *Meâricü'l-Kuds* ve *Mî'racu's-Sâlikîn* adlı eserlerinde nübüvvet teorisini temellendirirken felsefenin tabiatçı nübüvvet doktrinini dogmatik teolojinin tabiatüstü nübüvvet inancıyla telif etmeye çalıştığı ve nübüvvetin psikolojik izahını tahayyül, akıl ve mucize şeklinde formüle ederken İbn Sînâ'dan etkilendiği görülür.¹²¹ Gazâlî'nin filozoflarla mutabakat eden bunca nübüvvet tasvirine rağmen

¹¹⁹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 46.

¹²⁰ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s.145.

¹²¹ Fazlur Rahman, *İslam'da Nübüvvet Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev, Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Ankara: Liberte Yayın Grubu, 2017, s. 112.

onun filozoflarla çakıştığı nokta nübüvvete imanın akılla ispat edilemeyecek akıl ötesi bir safhanın ikrar edilmesidir. Gazâlî'ye göre nübüvvet insanın bedenî ve ruhi melekelerinin yetkinliğı ile elde edilecek bir meziyet değildir. Nübüvvet, tamamen Allah'ın kudret ve tedbiri ile gerçekleşen nebî olan kişinin tesiri söz konusu olmayan bir durumdur. Peygamberler uhrevî saadet için gönderilen rehberdirler ve Allah'ın kudreti ve tedbiri altında musahhar/emre âmade kılınmışlardır.¹²² Yani nübüvvet doğrudan Allah'ın inisiyatifi ile gerçekleşen bir olaydır. Hâlbuki filozofların nübüvvet teorisinde Gazâlî'nin işaret ettiği tarzda akıl ötesinde bulunan bir kuvvet yoluyla elde edilen ve alıcının doğrudan bir etkisinin olmadığı bir vahiy alış tarzı olmadığı gibi,¹²³ ontolojisi böyle kurulan bir nübüvvet de söz konusu değildir.

Gazâlî'nin Bâtınîlerin nübüvvet anlayışını eleştirdiği pasajda vurguladığı noktalardan birisi de peygambere gelen bilgilerin bazı arınmış nefislerin elde ettiği bilgilerle benzeştirilmesi meselesidir. Buradaki arınmış nefisler filozoflardır. İşlam felsefecilerinden Fârâbî, peygamberin aldığı bilgi ile filozofun aldığı bilginin aynı olduğu fikrindedir ki bunlar da felsefi hakikatlerdir. Gazâlî burada nübüvvetle elde edilen haberlerin filozoflarca rüyada görülen muhayyile gücünün etkisiyle elde edilen bilgiler kategorisine yerleştirilmesine karşıdır. Buna göre böyle bir tasvir Gazâlî'nin nübüvvete atfettiği tabiatüstü karakteri zedelemektedir.¹²⁴ Gazâlî, her ne kadar filozofların nebevi bilgiyi rüyada görülen şeyler kategorisinde değerlendirmelerine karşı

¹²² Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi şerhi Me'ânî Esmâillâhi'l-Husnâ*, ed. Fadlou Shehadi, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971, s. 158.

¹²³ Terkan, *atışmanın Dinamikleri*, s. 147.

¹²⁴ Terkan, *atışmanın Dinamikleri*, s.149.

çıkarsa da rüyada elde edilen bilgilerin peygamberliğin bir özelliği olduğunu nübüvvetin ispatı meselesini tartıştığı *el-Munkız*'da ortaya koymaktadır.¹²⁵

Gazâlî, Bâtînîlerin nübüvvetin mahiyeti hususundaki eleştirilerinden sonra Vahyi getiren Cebrâil ve Kur'an hakkındaki görüşlerini aktarır. Bâtînîlere göre Cebrâil peygambere fezâyan eden akıldan (faal akıl) ibarettir ve onun sembolüdür. Onun yukardan aşağıya inmek suretiyle bir yerden başka bir yere intikal eden kesif/yoğun/maddî veya latîf/soyut/manevi bir hüviyetten mürekkep şahsiyeti yoktur.¹²⁶

Cebrâil'in mahiyet hakkındaki bu tasvir yine Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Cebrâil hakkındaki düşünceleri ile mutabıktır. Bu iki İslam filozuna göre Cebrâil, kozmik akıllar dizisinin onuncusu olan ve kuvve halindeki insan aklının fiil haline gelerek bilgi üretmesini sağlayan Faal Akıl olarak tasavvur edilmiştir. Onlara göre kemal mertebesinde bulunan peygamber, uyanıklık halinde bile Faal Akıl (Cebrâil) ile ittisâl kurarak ondan aldığı sûretleri duyular âlemindeki örneklerle açıklar. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre bazen “Vâhibü's-suver” ve “Rûhu'l-kudüs” de denilen faal akıl (Cebrâil), asla maddî olmayan mufârik sûretlerden ibarettir.¹²⁷ Filozofların bu Cebrâil tasviri sebebi ile bazı kelamcılar, Kur'an'dan bazı ayetleri Cebrâil'in hissedilir bir varlığının olduğuna dair delil getirerek,

¹²⁵ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 599.

¹²⁶ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 46.

¹²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, Zeki Ünal, “Cebrâil”, *DİA*, C. VII, s. 204.

filozofların Cebrâil'in hariçte bir varlığının olduğuna inanmadıklarını hatta melekleri inkâr ettiklerini ileri sürmüşlerdir.¹²⁸

Cebrâil'i peygamberin muhayyile gücü ile irtibat kurduğu “Faal Akıl” olarak tarif eden Bâtînîler, Kur'an'ı da peygamberin bu ittisalden elde ettiği külli manaları kendi ifadeleri ile tabir etmesi olarak yorumlamışlardır. Bu sebeple Kur'an'a “kelâmullah” denmesi mecazîdir. Çünkü Kur'an onlara göre peygamber tarafından terkip edilmiştir. Allah'ın keliması değil, peygamberin kelimasıdır. Allah tarafından peygambere feyezân eden/akan manalar basit/soyut manalardır, bunların harf ve sesten mürekkep bir terkibi yoktur. Bu manalar bâtınîdir, zahirî değildir. Peygamberin ifadelerinin ise zahiri vardır bâtını yoktur.¹²⁹ Gazâlî, Bâtînîlerin peygambere gelen bu kudsî manaların/vahiy peygambere ilk gelişinde (hulûl) kemâle ermediğini; anne karnındaki nutfе/spermin dokuz ayda kemâle erip bir insana dönüşmesi gibi, vahyin de Nâtık Resul'den Sâmit Esas'a intikaliyle kemâle ereceğini, bu tekâmülün ise bir şahıstan/Nâtık diğer bir şahsa intikal ederek devam edip yedinci kişide/Kâim son bulacağını iddia ettiklerini belirtir.¹³⁰ Bu iddia Bâtînîlerin yedi devirde nâtıkların şeriatın zahirini ortaya koyması, bâtınî hakikatlerin ise gizli kalması (gizlilik devri), yedinci devrin imamı/Kâim zamanında ise bâtınî hakikatlerin ortaya çıkarak (keşf devri) risâletin sona ermesi olarak formüle ettikleri devrî tarih anlayışlarının vahiyle olan

¹²⁸ İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, C. X, s. 217; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhiyye*, thk, Ahmet Hicâzî es-Sakâ, Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l-Arabî, 1987, C. VIII, s. 133, 135.

¹²⁹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 46.

¹³⁰ Gazâlî, *age*, 2009, s. 46-47.

irtibatının ortaya konmasıdır.¹³¹ Ayrıca vahyin tekâmüle erme nazariyesinin bir peygamberle başlayıp sonraki devirlerde devam etmesi, bütün bu devirlerde görevli olan ve ilahî hakikatlerin bâtınını ortaya koymakla görevli imamların/sâmitlerin vahyin kemale ermesindeki rolleri ve yedinci devir olan Kâim Mehdi devrinde tekâmülün gereği olarak şeriatın zahirinin ortadan kalkmasının arka planını da ifade etmektedir.

Gazâlî, nübüvvet konusunda Bâtınîlerin fikirlerinin, ifade şekli değiştirilerek felâsifeden ödünç alınan görüşler olduğunu iddia etmektedir. Bu görüşlere reddiyesini ise filozofların görüşlerini reddettiği yerlerde geniş bir şekilde ortaya koyduğunu belirtir.¹³² Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazdığı dönemde filozof unvanıyla tanınmış birisinin bulunmadığına göre onun *Tehâfüt*'te eleştiri konusu yaptığı kişilerin İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler/Bâtınîler olduğu yönündeki kanaat,¹³³ isabetli gözükmemektedir. *Tehâfüt*'ün yirminci meselesinde ise Gazâlî, filozofların cismani haşri inkâr etmelerinin açık bir şekilde şeriatı ve peygamberi inkâr etmek anlamına geldiğini söylemektedir.¹³⁴ Ahirette yeniden dirilmenin/haşir ruhi olacağı hususunda ise Bâtınîler ile filozoflalar aynı görüştedirler. Ayrıca *el-Münkız*'da nübüvveti ispat ve nübüvvetin gerekliliğini ispat için ortaya koyduğu argümanlar, filozofların nübüvvet makamını hafife almaya yönelik takındıkları tavırları bertaraf etmeye yöneliktir. Filozofların peygambere uymayı bir tür taklit olarak görmeleri ve peygamberlerin getirmiş olduğu hakikatleri

¹³¹ Bâtınîlerde “devrî tarih” formülasyonu için Bkz., Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 255-262; Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 60-64.

¹³² Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s.47.

¹³³ Mahmut Kaya, “Tehâfütü'l-Felâsife”, *DİA*, 2011, C. XL, s. 313.

¹³⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 444.

“hikmet ve maslahat” olarak niteleyerek, hikmet ehlinin ise hikmete/felsefeye uyarak hakikati takip etmesi gerektiği, bu sebeple peygambere tabi olmayı gereksiz görmeleri halkın imanının da zayıflamasına sebebiyet vermiştir.¹³⁵ Nübüvvet makamını zedelediklerini iddia ettiği kişilerin şüphelerini bertaraf etmek için kolları sıvadığını ifade eden Gazâlî, bu kişileri sayarken filozoflarla Bâtînîleri beraber zikretmektedir. Gazâlî, nübüvvet meselesinde toplumun fesada gitmesinin müsebbibi olarak filozofları görmektedir; filozofların suç ortağı ise onların mantıki argümanlarını kullanarak naslara aykırı bir peygamber profili ortaya koyan Bâtînîlerdir.

Gazâlî, Bâtînîlerin devrî tarih anlayışlarındaki yedi devirden oluşan insanlık tarihinin peygamberlerle olan ilişkisini imamet-nübüvvet bağlamında aktarır. Buna göre Hz. Âdem yedi devrin ilk peygamberi/Nâtık’tır. Hz. Muhammed peygamberlerin/nâtıkların sonuncusudur. Her peygamber için bir Sûs (kök, huy, tabiat) /Esâs/Vasî/Sâmit vardır. Hz. Âdem’in Sûs’u Hz. Şit, Hz. Muhammed’in Sûs’u ise Hz. Ali’dir. Yediye taksim edilen her bir devirde altı imam gelmektedir. Hz. Muhammed döneminin son imamı Muhammed b. İsmail’dir. Her bir peygamberden sonra gelen peygamber, önceki peygamberin şeriatını neshetmektedir. Buna göre Muhammed b. İsmâil ile Hz. Muhammed’in şeriatı da neshedilmiştir.¹³⁶

Gazâlî’nin nübüvvetin hakikati hususunda felasifeye ve Bâtînîlere yönelltiği temel eşleştirme nübüvvetin, Allah tarafından tayin edilen kişinin hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan bizatihi Allah’la irtibat kurduğu kişinin temsil ettiği makam olmasıdır. Felesife ve Bâtînîlerin nübüvveti aklî olarak izah etmek için teorileştirdikleri Faal

¹³⁵ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 602-603.

¹³⁶ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtîniyye*, s. 47-48; a. mlf, *Bâtîniğin İcyüzü*, s. 26-27.

Akıl'la peygamberin kurduğu ilişki Gazâlî'ye göre akıl üstü olan vahiy ve nübüvvet makamını zedelemektedir.

2.3. Gazâlî'nin Bâtınîlerin Ahiret Anlayışlarına Eleştirisi

Kıyametin kopması, hesabın görülmesi ve hesap sonrası ebedi hayatın başlaması şeklinde üç merhalede ele alınıp incelenen ahiret hayatı,¹³⁷ tamamen gaybî ve müteşâbih bir alandır. Bu yüzden ahiret, aklın değil, imanın bir konusudur.^{138*} Nitekim, Allah'a iman ile ahirete iman birçok ayette birlikte zikredilmiş ve ahireti inkâr edenlerin Allah'ı da inkâr etmiş olacakları vurgulanmıştır.¹³⁹

Bâtınîlerin muhtelif kollarının birbirinden farklı ahiret telakkileri bulunmaktadır. Ancak Bâtınîlerin ahiret telakkileri Kur'an'da tasavvur edilen ahiret mefhumuyla

¹³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981, C. I, s. 16.

¹³⁸ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 359.

* Burada ahiret hayatının akli olmayacağı yargısı rasyonel olmayacağı anlamına gelmemektedir. İman konusu olması Allah'a güven duyulmasının neticesidir. Bu güven ahiret inancını rasyonel olmaktan çıkarmaz. Nitekim Mâtürîdî, Bakara 2/4. Ayetini tefsirinde “Yine onlar ahirete de kesin olarak inanırlar.” mealindeki ayette ifade edilen “yûkinûn/îkân” lafzını “ilim” olarak tefsir etmiştir. Kişi yakinen bildiğinde/ilim tasdik edeceğini vurgulayan Mâtürîdî, ahirete imanın bilgiye dayalı tasdik olduğunu vurgulamıştır. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne*, C. I, s.374.

¹³⁹ Nisâ 4/38; Ra'd 13/5.

bağdaşmamaktadır.¹⁴⁰ Felsefecilerin ahiret anlayışlarıyla mutabakat arz eden Bâtînî ahiret telakkisi, temelde gnostik doktrinlere dayanmaktadır. Gazâlî'nin Bâtînîleri ahiret meselesinde eleştirme sebebi, İslam inanç esaslarından biri olan ahiret hayatının varlığı ve bu hayatın keyfiyetine dair gaybî hakikatleri te'vil ederek farklı bir mecraya sevk ettikleri iddiasına dayanmaktadır.

Gazâlî, Bâtînîlerin kıyamet hadisesini inkâr ettikleri düşüncesindedir. Bâtînîlere göre Dünya'da gözlenen bu nizam; gece ile gündüzün birbirini takip etmesi, insanın spermden, spermin de insandan meydana gelmesi, bitki ve hayvanların yaşam ve ölümleri hiçbir kesintiye uğramadan devam edecektir. Göklerin ve yerin cisimlerinin yok olup gitmesi söz konusu değildir. Bâtînîler, kıyameti, imamın ortaya çıkmasının bir sembolü olarak zamanın sahibi/Kâimü'z-Zâman'nın kıyamı olarak te'vil etmektedirler.¹⁴¹ Gazâlî'nin burada Bâtînîler hakkında kullandığı ifadeler *el-Münkızü mine'd-Dalâl*'de Dehrîler için kullandığı ifadelerle örtüşmektedir. *el-Münkız*'da Dehrîler'i zındıklar olarak niteleyen Gazâlî, onların da bu dünyanın sonsuzluğuna inandıklarını belirtmektedir.¹⁴² Sonuç olarak Gazâlî bu iddialarıyla Bâtînîleri Dehrî/Materyalistler'le aynı görüşe sahip olmakla itham etmektedir. Dehrîler ise hem peygamberleri hem de onları gönderen Allah'ı inkâr etmektedirler.¹⁴³

Gazâlî, Bâtînîlerin ahiret ile ilgili peygamberlerden gelen haberleri de inkâr ettiklerini iddia eder. Gerek cesetlerin tekrar dirtiltilmesini gerek cennet-cehennem gibi

¹⁴⁰ Öztürk, *age*, 2014, s. 360.

¹⁴¹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 49.

¹⁴² Gazâlî, *el-Münkız*, s. 584.

¹⁴³ Gazâlî, *İslâm'da Müsamaha*, s. 28.

ahiret hayatına ait unsurları kabul etmediklerini belirtir. Meâd/ tekrar dirilişı her şeyin aslına dönüşü olarak te'vil eden Bâtînîler, insanın cismani ve ruhani âlemden müteşekkil olduğunu belirtirler. İnsanın cismi dört karışımından (kan, balgam, sarı safra ve kara safra) mürekkeptir. İnsan cisminin çözülmesi ise bu dört karışımından her birinin yüce tabiatlara dönüşmesidir ki; bu yüce unsurlar da ateş, toprak, hava ve sudur. İnsanın ruhani âlemi ise, idrak edici nefsidir. Bu nefis, hevâ ve hevesine karşı durmak suretiyle ibadetlere devam ederek kendisini tezkiye eder ve hidayete ulaştıran imamların marifet ve ilimlerinden istifade ederse cesetten ayrılarak aslî vatani olan ruhani âleme rücu eder. Kur'an'da "Ey huzura ermiş nefis rabbine dön!" (el-Fecr 89/27) mealindeki ayet ile delillendirilen bu ricat/dönüş cenneti ifade etmektedir.¹⁴⁴

Nefsin kemâle ermesinin ölümle gerçekleşebileceğini savunan Bâtînîler, ölüm vesilesiyle nefislerin ceset ve cismani âlemin baskısından kurtulacağını iddia ederler. Nefisler için esas gıda ilimdir. Eğer bu ilme nüfuz ederse kemâle erer ve kurtulur. İmamlardan elde ettiği ilim ve onların irşadına tabi olmak suretiyle ruhani ilimleri alma kabiliyeti artan nefis cesetten ayrılma esnasında kemâle erer ve birtakım gizlilikler ona aşikâr olmaya başlar. Nefis, duyular âleminden uzaklaştıkça ruhani ilimleri alma kabiliyeti güçlenir. Nasıl ki uyku halinde ruhi dinginlik sebebiyle nefis gayb âlemine muttali olur ve istikbalde olacakların şuuruna ulaşırsa aynı şekilde ölümle de hiçbir beşerin idrak edemeyeceği hakikatler ortaya çıkar. Bu hal ise sadece amelî ve ilmî riyazâtın kudsîleştirdiği nefislere ait bir meziyettir.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 49-50.

¹⁴⁵ Gazâlî, *age*, s. 50.

Bâtînîlerin, cehennemi masum imamın irşadından yüz çevirerek, tabiat âleminde bilinmez ve ters yüz olmuş halde kalan nefislerin ebedi olarak kalacakları yer olarak te'vil ettiklerini aktaran Gazâlî, bu durumun tenasüh yoluyla gerçekleşeceğini belirtir. Bu nefisler bir bedenden diğerine geçmek suretiyle daima elem ve acı çekmeye devam edecekler.¹⁴⁶ Yani bu cismani âlemde kalmak nefislerin cehennemde kalması demektir.

Bâtînîlerin kıyamet ve ahiret düşüncelerinin bizatihi felâsifenin görüşleriyle örtüştüğünü söyleyen Gazâlî, filozofların Bâtînîlerin mezheplerini desteklediğini belirtmektedir. Bâtînîlerin mezheplerinin zahirde Râfızîlik ve Şia bâtında ise filozof ve düalistlerin görüşleriyle mutabık olduğunu belirten Gazâlî, Ahiretle ilgili yaptıkları te'villerle asıl hedeflerinin, halkın zihninden şeriatın zahirine olan inancı sökerek onlardaki korku ve ümit hissini dumura uğratmak olduğunu iddia eder.¹⁴⁷

Gazâlî'nin ahiret hayatı ve cismani haşır konusunda filozoflara olan eleştirisi ile Bâtînîlere eleştirisi arasında bir paralellik olduğu gözlenmektedir. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin yirminci meselesinde filozofların cismani haşri inkâr ettiklerini, bunun ise onların küfrüne sebep olduğunu bazı naklî ve akli argümanlar ortaya koyarak delillendirmeye çalışır.¹⁴⁸ Gazâlî'ye göre nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden ahiret anlaşılamaz. Fakat bunun akılla bilinebileceği tezini Gazâlî kabul etmemektedir. Ona göre gerek ruhani gerekse cismani zevk ve azabın vuku bulması imkânsız değildir. Bu, aklen mümkün olduğu gibi ayet ve hadislerde buna delalet eden birçok nas vardır.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Gazâlî, *age*, s. 50-51.

¹⁴⁷ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 51.

¹⁴⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 410-442.

¹⁴⁹ Gazâlî, *age*, s. 420.

İhyâ'da ahiretle ilgili hususları sem'îyyât olarak takrir eden Gazâlî, haşir-neşir, münker ve nekir sualleri, kabir azabı, sırat, mizan, cennet ve cehennem gibi hususlar hakkında varit olan nasları delil göstererek bunların birer akait meselesi olduğunu ve bu hususlara iman etmenin lüzumuna vurgu yapar.¹⁵⁰ Ancak felâsifenin ahiret hakkında varit olan her şeyi te'vil ettiklerini belirten Gazâlî, filozofların ahiretteki azap ve lezzetleri akli ve ruhani elem ve lezzet olarak yorumladıklarını belirtir. Cesetlerin tekrar dirilişini inkâr ederek sadece ruhların baki kalacağına inandıklarını, bu şekilde ruhun azap veya nimet içince yaşayacağını, bunun ise duyusal olarak hissedilemeyeceğine inandıklarını belirtir.¹⁵¹ Gazâlî'nin tenkidine göre, filozofların haşir konusunda yaptıkları hata, hem Kur'an metninde hem de nebevî haberlerde açıkça ortaya konulan cismani diriliş, mükâfât ve cezanın te'vil edilerek dinin temel bir ilkesini çiğnemiş olmalarıdır.¹⁵² Gazâlî *Faysalü't-Tefrika* adlı eserinde ise ahirette cismani haşir ile ilgili birçok ayet ve hadisin olduğunu ve bunların te'vil götürmeyecek derecede açık olduğunu belirtir. Filozofların da bu hususta te'vile yer olmadığını itiraf ettiklerini vurgulayan Gazâlî, ruhi haşri halk tabakasının anlayamadığı için cismani haşrin naslarda vurgulandığını iddia ettiklerini belirterek filozofların dilinden "Halk, akli (ruhi) haşri anlama kabiliyetinde değildir. Hâlbuki cismani haşra inanmalarında onlar için fayda vardır." ifadelerini aktarır. Ancak böyle bir varsayım Gazâlî'ye göre kesin olarak batıldır, bu Hz. Peygamberi açıkça tekzip etmektir.¹⁵³ *el-İktisat*'ta cismani haşrin mümkün olduğuna

¹⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 152-153.

¹⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 139.

¹⁵² Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 152.

¹⁵³ Gazâlî, *İslâm'da Müsamaha*, s. 47.

dair akli delile de yer veren Gazâlî, ilk yaratmaya dair delillerin tekrar yaratma/haşır için de delil teşkil edeceğini belirtir. Haşır, yeniden yaratmadır (iade). Bunun ilk yaratmadan bir farkı yoktur. Varlıkları ilk olarak yaratmaya gücü yeten bir varlığın tekrar yaratmaya da gücü yetmektedir. Bu mantıki tahlili “De ki, onu ilk yaratmış olan tekrar diriltecektir.” (Yasin 36/79) ayeti ile delillendirir.¹⁵⁴

Gazâlî, filozoflar tarafından delil olarak kullanılan ve ahiretteki sevap ve cezanın ruhen hissedileceği fikrinin ayrılmaz unsuru olan “ruhun baki kalması” görüşünün tutarsız olduğunu belirtmektedir. Ruhun “Rabb’in emri” olmasının onun bekasına delalet etmeyeceğini iddia eder. Ruhun “Allah’ın emri” olması, kaynağının Allah’tan ve dönüşünün de Allah’a olması anlamına geldiğini belirtir.¹⁵⁵ Netice olarak Gazâlî’ye göre filozofların ahiret hususundaki konumları Gazâlî’nin din anlayışı açısından, dinin en temel hususlarından birini inkâr etmek anlamına gelmektedir.¹⁵⁶ Hissî zevk ve acıları nefyederek meâdın/ahiretin akli bir düzlemde anlaşılmasına çalışılması bir tür zındıklıktır.¹⁵⁷ Ahiretteki iyilik açısından kulların hallerinin nasıl ıslah olacağı hususunu en iyi bilen kişi, Hz. Peygamber’dir. Ahiret hususunda neyin yarar neyin zarar sağlayacağı tecrübeyle bilinemez. O âlemden gelip de oradaki ahvali bize aktaran bir gözlemci de yoktur. Bu durum akli kıyasla da tespit edilemez. Akıl ahireti idrakten acizdir. Bütün âkıllar, aklın ölümden sonrasına dair bir bilgiye götüremediği hususunda müttefiktir. Onlar bu hususların ancak peygamberlik nuruyla bilinebileceğini hep

¹⁵⁴ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 175.

¹⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 77; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 154.

¹⁵⁶ Terkan, *age*, 2007, s. 154.

¹⁵⁷ Gazâlî, *İslâm’da Müsamaha*, s. 48.

birlikte kabul etmişlerdir. Peygamberlik nuru ise akıl gücünün ötesinde bir güçtür. Bu güç sayesinde geçmiş ve geleceğe dair, akli yöntemlerle üzerinde konuşmanın mümkün olmadığı metafizik varlık sahası (emru'l-gayb) idrak edilir. Bu hususta velî kullar ve ilimde derinleşerek peygamberlik makamından bir şeyler elde etmeye çalışan ulemâ hemfikir olduğu gibi önceki filozoflar da aynı fikirlere sahiptirler.¹⁵⁸ Ancak bazı filozofların âlemin yaratıcısını, nübüvvet ve peygamberi kabul etmelerine rağmen şerî naslara aykırı düşen birtakım inançlara sahip oldukları belirten Gazâlî, onların tekfir edilmesinin sebebini de peygamberi hakikati tam anlatamamakla itham etmelerine bağlar. Onlara göre peygamber haklıdır; söylediği sözde insanların salahını murat etmiştir. Fakat insanlara gerçeğin anlatılması ve onların da bunu anlamalarının güçlüğü hatta imkânsızlığı sebebi ile hakikati anlatmaya muktedir olamamıştır.¹⁵⁹ Gazâlî'nin, Peygamberi hakikati anlatmaya gücü yetmemekle itham edenlerin filozoflar olarak tasrih ettiği bu ifadeler, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de Bâtınîlerin nasların zahirini inkâr ederek te'vil etmeleri sebebi ile tekfir edilmesi ile aynı kapıya çıkmaktadır. Zira burada da Gazâlî, Bâtınîlerin peygamberleri hakikati anlatmakta sıradan insanların/avam yetersizlikleri sebebi ile somut ve zahirî bir formda anlatmak zorunda kaldıklarını iddia ettiklerini belirtir.¹⁶⁰

Gazâlî, “gayb âlemi” ismini verdiği metafizik alanı akli muhakemenin idrakine tamamen kapatmıştır. Bu sebeple metafizik üzerine aklın mantıki tahlillerle öngöründe

¹⁵⁸ Gazzâlî, *Kelam ve Halk*, çev, Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2018, s. 67.

¹⁵⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 201.

¹⁶⁰ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s.138-139.

bulunmasını bu sahanın bilgisine sahip olmada tek otorite olarak kabul ettiği peygamberlik makamına¹⁶¹ müdahale olarak yorumlamıştır. Filozofların ve Bâtınîlerin ahiret hususunda gerek nasları te'vil ederek gerek bir takım mantıki çıkarımlar yaparak ortaya attıkları teorileri reddeden Gazâlî, her iki grubu da tekfir etmiştir. *Tehâfüt, el-Münkız, İhyâ* vd. eserlerinde nübüvvet ve ahiret hususlarında filozofların tekfirinin veya zındıklıklarının sebebi olarak gördüğü meseleleri *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de Bâtınîlere atfetmiştir. Bu da göstermektedir ki, Gâzâlî'nin filozofları reddetmesinin asıl hedefi Bâtınîlerin fikrî argümanlarını çürüterek onları bertaraf etmektir.

Gazâlî, Bâtınîlerin te'vil yolu ile ortaya koydukları cennet-cehennem tasvirlerinin Kur'an'a taban tabana zıt olduğunu, onların cennet-cehennem tasavvurunun bir iki defa bile olsa, hatta kinaye yoluyla bile Kur'an'da geçmediğini belirtmektedir. Bilakis cennet-cehennem ve buralardaki ceza ve mükâfatın hiçbir tereddüde mahal olmayacak şekilde sarih ifadelerle beyan edildiğini belirtir. Şeriat sahibinin bu hususlarda tamamen zahirî/literal manayı kastettiğini bunun aksi te'villere gitmenin şeriatı inkâr etmek olduğunu iddia eder. Bu sebeple Bâtınîlerin meâd/ahiret hususundaki görüşleri hususunda onları mutlak tekfirle suçlar.¹⁶²

Ancak Gazâlî, ahiret hayatı ile ilgili bilgiler aktardığı bazı eserlerinde her ne kadar Bâtınîler ve filozofların görüşleriyle birebir mutabakat arz etmese de* cennet ve

¹⁶¹ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 599.

¹⁶² Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 137.

*“Birebir mutabakat arz etmese de” dememiz, Gazâlî, cennet ve cehennemde ruhi mükâfat ve cezayı kabul etse de Bâtınîler ve filozofların aksine maddi mükâfat ve azabı onlar gibi tamamen reddetmemektedir.

cehennemdeki ruhi mükâfat ve cezayı kabul ettiği görülür. *Mizanü'l-Amel* adlı eserinde ahiret hususunda insanların dört gruba ayrıldıklarını belirten Gazâlî, filozofların “akli lezzetler” dedikleri cennet ahvalini, kendisine bağlı bazı sûfilerin “Allah yoluna giren kişi, dünyada olduğu halde cenneti görür. Firdevs-i Â’la onunla beraberdir” ifadeleri ile kabul ettiğinin işaretlerini verir.¹⁶³ Gazâlî’nin burada cennet tasviri ile ilgi verdiği bilgiler, Bâtınîlerin ilim yolu ile elde edilen ruhi tekâmülü hatırlatır cinstendir. Onun “her şeyin saadeti ve lezzeti hususi kemâle ulaşmaktır; insan için özel/hususi kemâlât ise kişinin akli hakikatleri idrak etmesidir.”¹⁶⁴ ifadesi Bâtınîlerin cennet tasvirleriyle benzerlikten de öte birebir mutabakat arz etmektedir.

Cevâhiru'l-Kur'an adlı eserinde de cenneti, avamın ve havâssın cenneti olarak ikiye ayıran Gazâlî, maddî lezzetlerden oluşan nimetlerin avama, yani sıradan insanlara hitap ettiğini; seçkinlerin cennetinin ise marifetullah olduğunu belirtir. Gazâlî, Fâtiha Suresi’nin bütün cennet kapılarının anahtarı olduğuna ilişkin bilgiler aktarırken her bir cennet kapısından maksadın marifet bahçelerinden bir bahçe oluşu yönünde bir te’vile başvurur. “Arifin ruhunun marifet bahçesinde bulduğu ferahlığı, yeme-içme ve cinsel arzusunu gidermek için cennete giren kişinin ruhundan daha düşük sanma!” ifadeleri cennet hayatında ruhi zevkin varlığından öte, asıl olanın ruhi mükâfat olduğunu göstermektedir. Fâtiha suresinin manasının sekiz cennetin kapılarına işaret ettiğini belirten Gazâlî, muhatabının kalbinin buna inanmakta güçlük çekip bir çare aramak durumunda kaldığında ise “Cennetin zahiri manalarını bir tarafa bırak!” ikazında bulanarak, açık bir

¹⁶³ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, thk, Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1964, s. 196.

¹⁶⁴ Gazâlî, *age*, s. 195.

şekilde zahiri ve bâtinî ceza ve mükâfatın olabileceğine, hakiki mükâfatın ise “marifet” olarak adlandırdığı manevî bir hal olduğuna işaret eder. Arifin ulaştığı hakiki cennetin Firdevs cennetinde meleklerle beraber olmak olarak yorumlayan Gazâlî, meleklerin ise yeme, içme ve cinsel hayata ihtiyaçları olmadığını belirtir. Maddi cennet hayatını değersiz gören Gazâlî, arif olanların ise marifet cennetinin sekiz kapısının onlara açıldığında kesinlikle ahmakların/safların cennetine¹⁶⁵ iltifat etmeyeceğini iddia eder ve şu değerlendirmede bulunur. “Yeme, içme ve cinsel arzular hayvanlarda insandan daha fazladır. Eğer sen hayvanların arzularına ortak olmanın, rububiyet makamına ulaşmakla Rabb’in cemalini seyretme makamına ulaşan meleklerin sevinç ve mutluluğuna ortak olmaktan daha fazla elde edilmeye layık olduğunu düşünüyorsan sapkınlığın, cehaletin ve ahmaklığın ne kadar büyük, himmetin ise ne kadar zayıftır.”¹⁶⁶ Marifet cennetinin sonu olmadığını ifade eden Gazâlî, insanlar nazarında bilinen cennetin cisimlerden yaratılmış olması sebebi ile sonlu olduğunu belirtir. Bu sebeple daha değerli ve üstün olan marifet cennetinin değersiz olan maddi cennetle değiştirmenin kişi cennetlik olsa

¹⁶⁵ Gazâlî maddi cenneti ahmakların/safların sahip olduğu nimetler olarak değerlendirirken “Gerçek şu ki cennet ehlinin çoğu ahmaktır.” mealinde bir hadise dayanır. Molla Aliyyü’l-Kârî’nin mevzu/uydurma olarak nitelediği bu hadis (Bkz., Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfû’a fi’l-Ahbâri’l-Mevzû’a*, thk, Muhammd es-Sabbâğ, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1971, s.103.) hakkında yorumlar için bkz. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 391.

¹⁶⁶ Gazâlî, *Cevâhiru’l-Kur’an*, s. 71-72; a. mlf, *Kur’an’ın Cevherleri*, çev, Ömer Türker, İstanbul: Hayykitap, 2014, s. 87-88.

bile ahmaklık olduğunu iddia eder.¹⁶⁷ Diğer bir risalesinde de Gazâlî iki türlü cennet olduğundan bahseder; “bil ki cennet iki tanedir: ertelenen cennet, hemen verilen cennet; ertelenen cennet ahiretteki sevap ve nimetlerdir. Hemen verilen cennet ise hizmet zevki, çokça ibadet ve riyazet, bütün ilişkilerinde dünyayı terk etmek ve yüce Allah dışında her şeyden vazgeçmektir.”¹⁶⁸ Dünyadaki cennet olduğu anlaşılan bu halin tekâbül ettiği durum “marifetullah”dır.

Gazâlî’nin resmettiği bu cennet tasvirine göre, cenneti maddi nimetlerin ve hazların tadıldığı bir mekân olarak tasavvur edenler, esenlik sahibi ve cennet ehli olan ahmaklara/saf kişilere tekabül etmektedir.¹⁶⁹ Cennetin gerçek mana ve mahiyetini marifetullah olarak telakki edenler ise havâssı temsil etmektedirler.¹⁷⁰ Özellikle “marifetullah cenneti” şeklindeki bir cennet tasavvuru, Bâtînîlerin daima vurguladıkları ve “bâtînî hakikatler” olarak serdettikleri iddialarının Gazâlî yorumudur.

Gazâlî, bazı eserlerinde de cennetin hissî, hayâlî ve akli olmak üzere üç kısma ayrıldığını ve bunların pekâlâ mümkün olduğu için tasdik edilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁷¹ Yine cehennemdeki azabı da üç kategoriye ayıran Gazâlî, bunlara “ruhani cehennem” adını verir. Ruhani cezanın bedenî cezadan daha şiddetli olduğunu belirten Gazâlî, bunlardan ilkinin, kişinin bedenî istek ve arzularına yenik düşerek elde

¹⁶⁷ Gazâlî, *age*, s. 81.

¹⁶⁸ Gazâlî, *Risâle fi Marifetullah/ Allah’ı Bilmek, Üç Risale içinde*, thk., Mahmud Hamdi Zakzuk, çev, Âdem Yerinde, İstanbul: Mana Yayınları, 2017, (c), s. 41.

¹⁶⁹ Gazâlî, *Kur’an’ın Cevherleri*, s. 88.

¹⁷⁰ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 392.

¹⁷¹ Gazâlî, *age*, *el-Maznûnûbih alâ ğayri Ehlih*, s. 277-379.

ettiği nimetlerden ve arzulardan mahrum kalması; ikincisinin kişinin yapmış olduğu çirkin davranışların ifşa edilmesi sebebiyle ahirette mahcup olması; üçüncüsünün ise Allah'ı görmekten mahrum kalma ve o saadete kavuşmaktan ümitsizliğe düşmesi olarak yorumlar. Gazâlî ruhani azabı “Öyle bir ateştir ki yüreklere işler.” (Hümeze 104/7) ayetiyle delillendirir.¹⁷² Ruhani azabın ahiretteki şeklini bu şekilde izah eden Gazâlî, ayrıca dünyada da ruhani bir azabın olduğunu belirtir. Buna göre, iman hakikatlerini inkâr eden kişi daha dünyada iken can çekişir halde olduğunda yanıldığını anlar ve inkâr ettiği gerçekleri gözleriyle görür. O zaman inkâr etmenin verdiği vicdan azabı vücut azabından ve sekerât sıkıntısından daha şiddetli olur.¹⁷³

Gazâlî, kabir azabının da ruhani tarafının olduğunu vurgular; dünya hayatında işlemiş olduğu kötülüklerin ahirette başına ne türlü felaketler açacağını anlayan kişi, gerek bu endişenin verdiği psikolojik sıkıntıyı gerekse dünyada bıraktığı sevdiklerinin hasretini çekmeye başlar.¹⁷⁴ Kabir azabı ile ilgili hissî cezaları bâtinî bir te'vile tabi tutan Gazâlî, haberde varit olan kâfirin kabirde kendisine yılan, ejderha gibi ürkütücü

¹⁷² Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, çev, A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979. s. 68-72; a. mlf. *el-Erba 'în fi Usûli'd-Din*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1999, s. 280; a. mlf. *Risâle fi Marifeti'n-Nefs/Nefsi Bilmek*, *Üç Risâle* içinde, thk, Mahmud Hamdi Zakzuk, çev, Âdem Yerinde, İstanbul. Mana Yayınları, 2017, (d), s. 79-84.

¹⁷³ Gazâlî, *age*, 1999, s. 70; a. mlf, *Dinde Kırk Prensip*, çev, Abdülhalik Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004, s. 96.

¹⁷⁴ Gazâlî, *age*, 1999, s. 287.

mahlûkların musallat olmasını; dünya sevgisi, kin, haset, riyâ, kibir vs. gibi kötü ahlaklardan husûle gelen pişmanlık olarak yorumlar.¹⁷⁵

Gazâlî *İhya*'da tamamen cismani bir cennet ve cehennem hayatından¹⁷⁶ bahsetmesine rağmen diğer birçok eserinde uzun uzadıya ruhani cezâ ve mükâfat üzerinde durmuştur. Ona göre bedenın cennet ve cehennemi olduğu gibi kalbin de cennet ve cehennemi vardır. Gazâlî bu iddiasını eserlerinde birçok ayet ve hadisin te'villerini yaparak delillendirme cihetine gitmeyi ihmal etmemiştir.¹⁷⁷ Gazâlî, eserlerinde uzun uzadıya ruhi azap ve mükâfatın tasvirlerini anlattıktan sonra cismani azabın da varlığını ikrar eder. “Bunların tamamı, hissî ve bedenî azapların öncülleridir, bununla birlikte bedenî azap da vardır. Bu sebeple ayet ve hadislerde haber verilen ahiret hayatı haktır, takdir edilen zamanda meydana gelecektir.”¹⁷⁸

Netice olarak, Gazâlî, cennet ve cehennemın soyut hazzardan ve elemlerden ibaret olduğunu; ancak sıradan insanların bunu kavrama kabiliyetinde olmadıkları için Kur'an'da onlar için maddi ve anlaşılabilir bir cennet ve cehennem tasviri yapıldığını iddia edenlerin nasların zahirini reddettikleri için küfürlerine hükmetmiş; ancak aynı iddiaları zımnen kendisi de savunmuştur. Bu sebeple kendisi de Bâtınîlikle suçlanmıştır.

¹⁷⁵ Gazâlî, *el-Erba'in*, s. 273-274.

¹⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ*, C. V, s. 210-232.

¹⁷⁷ Gazâlî, *age*, *Risâle fî Marîfeti'n-Nefs/Nefsi Bilmek*, s. 78.

¹⁷⁸ Gazâlî, *el-Erba'in fî Usûli'd-Din*, s. 287.

İbn Teymiye, Gazâlî'nin birçok yerde Bâtınîlere muvafakat etmekle beraber onları tekfir ettiğini belirterek tutarsız davranmakla ithameder.¹⁷⁹

Gazâlî'nin ahiret hayatı ile ilgili nasları te'vil ederek vardığı sonuçlar Bâtınîlerin gnostik ahiret nazariyelerine benzemekle beraber, onlardan temelde ayrıldığı perspektif, her ne kadar bâtinî bir ceza ve mükâfatın varlığını ortaya koymaya çalışsa da zahirî manayı Bâtınîler gibi tamamen inkâr etmeyerek onların tahakkukunu her platformda vurgulamasıdır. Gazâlî'nin bu bakış açısı Bâtınî bilgi ve inanç anlayışının yerine nassın zahirini inkâr etmeden bâtinî mananın da varlığına inanan Sünnî tasavvufu ikame etme çabası olarak yorumlanabilir.

2.4. Gazâlî'nin Bâtınîlerin İmamet Anlayışlarına Eleştirileri

İmamet, bütün İslam mezheplerinin inanç konularında temel tartışma sebeplerinden biri olduğu gibi, Müslümanların farklı inanç gruplarına ayrılmalarının siyasi faktörlerinin de başında gelmektedir. Hz. Peygamberin vefatıyla onun peygamberliği son bulmamıştır; devlet başkanlığı/imameti ise bitmiştir. Din, Peygamberin kişiliğinde ebedi olarak temsil edilmekle beraber geçici olarak temsil ettiği makam olan yönetme/imamet makamı ise nihayete ermiştir. Bu nebevi tercübeye aykırı olarak Şia, devletin yönetimini/imamet inanç sisteminin bir parçası olarak kabul etmiştir. Genel anlamda Ehl-i Sünnetin Şi'a eleştirisi, Şi'anın din ve devlet arasında

¹⁷⁹ İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-Mürtâd*, s. 279. Gazâlî'nin Bâtınîlerden ve işrâkî filozoflardan etkilenmesi ve eserlerinde kullandığı Bâtınî te'vil tasvirlerinin bir değerlendirmesi için bkz., Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 389-394.

kurdukları bu özdeşliğe matuftur.¹⁸⁰ Hiç kuşkusuz Gazâlî'nin de Bâtînîlerle mücadelesinin ve onlara yönelttiği eleştirinin ana unsurlarından birisi imamettir. Özellikle Gazâlî'nin hedef aldığı Nizârî İsmâîlîlerin savunduğu temel doktrinlerden biri “masum imam” ve “talim” inancıdır. Alamut Bâtînîleri, arkasına sığındıkları “talim” inancıyla halkı kendi saflarına çekmeyi başardıkları gibi Selçuklu Devleti'nin siyasi egemenliği altındaki Abbâsî halifelerinin dini otoritesini de sarsmışlardı. Gazâlî, Bâtînîlerin görüşlerini iptal etmek ve zamanın meşru halifesinin/imamının el-Müstazhirî olduğunu ispat etmek için yoğun entelektüel çaba harcamıştır. Abbâsî halifeleri, hilafet makamının meşruiyetine Şîî cenahtan gelen itirazları bertaraf etmek için zaman zaman ulemânın desteğine başvurmuştur. Kendilerinin meşru halife olduğunu zamanlarının önde gelen âlimleri tarafından onaylatma ve Şîî imamet doktrinini geçersiz kılmak için müstakil çalışmalar yaptırmışlardır. Gazâlî'nin de bu projenin baş aktörlerinden biri olarak Bâtînî eleştirisi sınıfında yer alan eserlerinde asıl hedef aldığı husus imamet meselesi olmuştur. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*'nin büyük bir bölümü Bâtînîlerin imamet anlayışlarını¹⁸¹ hedef almakla beraber *el-Kıstasü'l-Müstakîm*, *Kavâsimü'l-Bâtiniyye* gibi eserleri imamet teorisinin eleştirisine yoğunlaşmıştır. Gazâlî, Bâtînîlerin aklını kullanan insanların aralarındaki ihtilafın çokluğundan dolayı aldandıklarına inandıklarını, insanları aklın düşünce ve nazarının batıl olduğuna ikna etmeye çalışıp

¹⁸⁰ Şaban Ali Düzgün, “İmamet/Politik Teoloji”, *Kelam El Kitabı*, ed, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s. 469.

¹⁸¹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*'de Bâtînîlerin itikatlarının temelini re'yi reddetme ve insanları talime davet etme olduğunu belirterek kendisinin de bu düşüncüyü reddetmekle meşğul olacağını belirtir. Bkz., Gazâlî, *age*, 2009, s. 45.

masum imamlarını taklit etmeye davet ettiklerini belirtir. Masum imamlarının bilgisinin zorunlu olarak doğruluğunun tespit edilemeyeceği kendilerine söylendiğinde, onların zanni delillerde de kullanılan bir takım akıl yürütmelere başvurarak cevap vereceklerini belirten Gazâlî, bu tür zanni bilgi ihtiva eden kıyas formlarının herhangi iki kişiye sunulduğunda bu hususta mutlaka birbirlerinden farklı düşüneceklerini belirtir.¹⁸²

Gazâlî, kıyasın kesin sonuç veren modları/formları ile sonuç vermeyenleri arasındaki mantık kuralının ortaya konması için *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* adlı eseri kaleme almıştır. Bu eserde mantığın kıyas formlarını bütün cihetleriyle ortaya koyan Gazâlî, Bâtınîlerin kıyası istismar ettiklerini ve yanlış kullandıkları iddia eder. Gazâlî'nin mezkûr eserlerinde Bâtınîlerin “talim” ve “masum imam” anlayışlarını hedef aldığı görülür. Hakikatin masum bir imamın talimi/öğretmesiyle bilinebileceği iddiasına dayanan “talim” doktrinine hiç katılmayan Gazâlî, “masum imam” fikrine ise karşı çıkmamaktadır; fakat ona göre masum imam Bâtınîlerin iddia ettikleri gibi her devirde peygamber neslinden gelen kişi değil, bilgisi Allah tarafından gelen Hz. Muhammed'tir.¹⁸³ Gazâlî'nin nazarında muallim-i evvel Allah, muallim-i sâni Cebrâil ve Muallim-i sâlis Hz. Peygamber'dir. Peygamber dışında insanları marifete götürecek birisi yoktur.¹⁸⁴ Ona göre talim sadece Kur'an'dan yapılmalıdır.¹⁸⁵ Gazâlî'nin Bâtınîlerin talim öğretilerini reddetmesinin akli bir etkeni de onun taklitten kaçınmasıdır. Ona göre peşinden gidilmesi akli bir zaruret olarak gerekli olan

¹⁸² Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm* age, 2013, s. 350.

¹⁸³ Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 160; a. mlf, *el-Münkız*, s. 591.

¹⁸⁴ Gazâlî, *age*, s. 50.

¹⁸⁵ Gazâlî, *age*, s. 48.

peygamberden başka hiçbir kimse yoktur. Kim olursa olsun peygamber dışında herhangi birisinin her dediğine diğer insanların neden ve niçinini sormadan kabul etmeleri Gazâlî nazarında doğru olmadığı gibi böyle bir davranış insanı dört ayaklılar seviyesine kadar indirip onun kişiliğini yok eder.¹⁸⁶

Bazı Bâtînîlerin imameti ispat hususunda talim metodunun akıl yürütmeye ters düşmesinden dolayı nassa tabi olma yolunu tutarak İmâmiyyenin peşine takıldıklarını belirten Gazâlî, mezheplerinin İmâmiyye mezhebine muhalif olduğu halde imamet hususunda nassa sarılmalarını eleştirir.¹⁸⁷ Nassa sarılmalarının ciddi bir çelişki olduğunu belirten Gazâlî, akli istidlali yanılma riskinden dolayı kabul etmedikleri halde şüphenin çok daha fazla olduğu âhad haberlere sarılmalarındaki tutarsızlığa dikkat çekerek iddialarını nasla delillendirmek için bu hususta mütevâtir nas getirmeleri gerektiğini belirtir. Bu mütevâtir nassın her devirde masum imamın imametine bütün açıklığıyla delalet edecek derecede sabit olması gerektiğini belirten Gazâlî, bu şartların bir kısmını ilk asırlarda ispat etmiş olsalar bile ileriki asırlarda bunlardan birinin noksan olması durumunda davalarını ispat edemeyeceklerini belirtir.¹⁸⁸ Diğer taraftan Hz. Peygamberin “Ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır.”, yine Hz. Peygamberin Hz. Ali’ye karşı “Senin benim yanımdaki konumun Harun’un Musa’nın yanındaki konumu gibidir.” şeklindeki ifadelerinin açık nas konumunda olmayan, farklı te’villeri

¹⁸⁶ Zerrinkub, Medreseden Kaçış, s. 125.

¹⁸⁷ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 121.

¹⁸⁸ Gazâlî, *age*, s. 122.

olabilecek manaları oluğunu belirten Gazâlî, bu delillerin imametin nasla tayinine yeterli olamayacağını iddia eder.¹⁸⁹

Hız. Ali nasla imam tayin edilmiş olsa bunun büyük bir topluluk karşısında yapılmış olmasının gerektiğine inanan Gazâlî, bu yönde tevatüre ulaşan bir haber olmadığını gerekçe göstererek Bâtınîlerin imamet konusunda nassa yaslanmalarını kabul etmez. Halifeliğin/imamet hafife alınacak ve gizlenecek bir husus olmadığını söyleyen Gazâlî, insanların imametten çok daha önemsiz hususlarda bile sükût etmediklerini belirtir.¹⁹⁰

İmamet polemığının birçoğunda olduğu gibi burada da Gazâlî, meseleyi kendi mezhep görüşü istikametinde değerlendirmektedir. Âdeta, bizim mezhebimizden (Ehl-i Sünnet) hiçbir kimse imametin nasla tayini görüşüne sahip olmadığına göre muhaliflerin iddiası geçersizdir. Zira, sayısal üstünlük Ehl-i Sünnetin elinde olduğuna göre muhalif fırkaların görüşleri daima şaz/marjinal olarak değerlendirilmiştir. Gazâlî'nin, "Onların 'imamet nasla olduğuna dair mütevâtir haber vardır' iddialarının batıl olduğunun delili budur."¹⁹¹ ifadesi; tevâtürü, Ehl-i Sünnetin tekelinde olan bir bilgi kaynağına dönüştürme çabası hissi verdiği gibi Sünnîlerin imamın tespiti hususundaki tayin anlayışını ispat etme gayretini yansıymaktadır. Gazâlî, Bâtınîlerin imametin nasla tayin edildiği hususundaki davalarını ispat etmeleri için öne sürdükleri naklî delilleri tevatür derecesine ulaşmadığı gerekçesiyle kabul etmeyerek imametin nasla tayininde tevatürü şart koşarken bu tevâtürün peygamberin gönderilişi, namaz, oruç, hac gibi meselelerin

¹⁸⁹ Gazâlî, *age*, s. 124.

¹⁹⁰ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 124.

¹⁹¹ Gazâlî, *age*, s. 124.

sübutundaki gibi ilm-i zaruri ifade eden türden olmasını istemiştir.¹⁹² Diğer taraftan Bâtînîlerin imamlarının ismet sıfatına sahip olmadığını da imamların mucize gösterememelerini gerekçe göstererek reddetmiştir.¹⁹³ Ancak peygamberin nübüvvetinin en büyük delili saydığı mucizelerin ispatında ise zaruri bilgi kaynağı olan tevâtürü şart koşmamıştır. Gazâlî, İmamın gerekliliğinin bile zaruri bilgiye dayanmadığını söylerken¹⁹⁴ onun ispatı veya nasla tayini hususunda mütevâtir nas aramasının çelişkili olduğu açıktır. Gazâlî'nin Bâtînîlerin imameti ispatları hususundaki naklî delillerinde tevâtürü şart koşması öte yandan Sünnî inanç sistemindeki bazı meselelerde tevatür şartı koşmadan kabul etmesi, bu ikilemi hangi gerekçe ile ispat ettiğini sorgulama zarureti doğurmaktadır.

Gazâlî'nin bu iddialarının hedefi imametın dinî olmaktan ziyade siyasi bir kurum olduğunun tespitine yöneliktir. Siyasi bir kurumun ise nasla tescillenmesi gereksiz bir durumdur. İmamet meselesinde Sünnî anlayıştaki de facto durumun yani tayinin tescillenmesi adına Gazâlî, Bâtînîlerin imamette nassı gerekli görmelerini nassın bilgi değerinin en üst seviyesi olan mütevâtir/kesin durumuna yükselterek Bâtînîlerin iddialarını hükümsüz kılmaya çabalamıştır.

2.4.1. Gazâlî'nin Bâtînîlerin Talim Fikrîne Eleştirisi

¹⁹² Gazâlî, *age*, s. 121.

¹⁹³ Gazâlî, *age*, s. 94.

¹⁹⁴ Gazâlî, *Fedâihu 'l-Bâtıniyye*, s. 129.

Gazâlî, Bütün ilimlerin objektifliğinin yegâne kıstası olarak gördüğü ve “Mantığı bilmeyenin ilmine güven olmaz.”¹⁹⁵ diyerek ortaya atılan bir teorinin tutarlılığını kendisiyle belirlediği mantık ilmini Bâtınîleri eleştirirken yegâne dayanak olarak kullanmıştır. Bâtınîlerin mezheplerinin hak/doğru olduğu yönündeki iddialarını temellendirirken mantığın kıyas prensibini kullandıklarını gören Gazâlî, gerek Bâtınîlerin teorilerinin tutarsızlığını ortaya koymak gerek bir bilginin sağlamlığını test etmek için mantık ilmini bütün bilgilerin mukaddimesi olarak görmüştür. Filozofların görüşlerini eleştirmeden önce onların ne dediklerini anlamak üzere *Mâkâsîdül-Felasife*’yi telif eden Gazâlî, Bâtınîleri de eleştirirken aynı metodu kullanarak önce onların ne dediklerini beyan eder. Gazâlî, Bâtınîlerin “talim” düşüncelerini dayandırdıkları mantık örgüsünü şu şekilde özetler: onların iddialarına göre, eşyanın hakikatini bilen kişi Mısır’daki imamet makamının* sahibidir. Halkın tamamının ona itaat etmesi ve dünya ve ahiret saadetine ulaşması için ondan öğrenmesi/talimi vaciptir. Olumlu veya olumsuz tasavvur edilen bir bilginin doğru veya yanlış olma ihtimali vardır. Doğru/hak bir tanedir, diğeri ise yanlıştır. Kişinin dünyasının ve ahiretinin düzeni için doğruyu yanlıştan ayırt etmesi zorunludur. Kişi, doğruyu ise ya kendi akli melekesi ile düşünerek bulur veya başkasının öğretmesi/talimi ile bulur. Gerçeğin akıl yürüterek istidlal yöntemiyle bulunması, farklı farklı fikirler ortaya çıkıp hakikatin karışmasına sebebiyet vereceğinden dolayı batıl olduğuna göre o halde hakikati zaruri olarak başkasının öğretmesi/talimi zaruridir.¹⁹⁶ Gazâlî, Bâtınîlerin “talim” düşüncelerini

¹⁹⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 10.

* Mısır’daki Fâtımî imam kastedilmektedir.

¹⁹⁶ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 73; a. mlf, *Kitab-ı Kavâsimu’l-Bâtıniyye*, s. 38.

iki mukaddime/öncül ve netice ile mantıki formunu gösterir. Hasan Sabbah'ın Alamut'ta prensiplerini vazettiği, Bâtınîlerin “davet-i cedide” ismini verdikleri, basit mantık formüllerinden oluşan talim doktrinini, Alaadin Ata Melik Cüveynî'nin (ö. 681/1283) Alamut yıkıldıktan sonra ele geçirdiği “*Sergüzeşt-i Seyyidinâ*” adlı Hasan Sabbah'a ait olduğu iddia edilen eserde de anlatılmaktadır.¹⁹⁷ Bu eserde Hasan Sabbah, Allah'ı tanımanın akıl ve düşünce/nazar ile mümkün olmadığını ancak İmamın rehberliği/talimi ile mümkün olduğunu savunur. Çünkü dünyada yaşayan insanların çoğunda akıl ve dinî düşünce vardır. Eğer akıl, Allah'ı tanımada yeterli olsaydı, hiçbir akıl sahibi diğerinden farklı bir Allah mefhumuna sahip olmaz ve bu konuda görüş ayrılığına düşmezdi. Nazar ve istidlalle ulaşılan öğretim, itiraz ve inkâr yolunu açık tutar. Akıl din için kâfi değildir. Bundan dolayı insanların her devirde bir imamın gözetiminde dini öğrenmeleri/talim şarttır.¹⁹⁸ Hasan Sabbah'ın Allah'ı tanımada akli yetersiz gördüğüne dair ortaya attığı diğer bir mantıki kanıt da muhaliflerine sorduğu “Akıl yeterli midir, yetersiz midir?” sorusudur. Onun bu soruya verdiği cevap şöyledir: “Eğer akıl Allah'ı tanımada yeterli olsaydı, akıl sahibi olanların bazılarının onu inkâr etmemesi lazım olurdu. Eğer bir kimse bu soruya “Akıl yeterli değildir.” cevabı veriyor,

¹⁹⁷ Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, s. 546. Daftary, bu eserin ismini *Fusûl-i Erba'a (Dört Bölüm)* olarak kaydetmektedir. Bkz., Daftary, *İsmâîlîler*, s. 515. Şehristânî'nin, eserin ismini vermemekle beraber eserdeki başlıklardan “fasıl” şeklinde bahsetmesi, Bkz., Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 262. Daftary'nin tespitinin daha doğru olduğunu destekler mahiyettedir.

¹⁹⁸ Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, s. 550-551; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 262-264.

aklı her şeyin ölçüsü saymıyorsa ve bir rehber ihtiyacı duyuyorsa bu bizim mezhebimizin hak olduğunun delilidir.”¹⁹⁹ Bu ifadeler Hasan Sabbah’ın talim doktrinini temellendirmek için ortaya attığı basit mantıki formüllerdir.

Bâtıniler, hakikatin fikirde birlik ile ortaya çıkabileceğini iddia etmektedirler. Bunu matematiksel bir formülle dillendirirler. Beş artı beş kaç eder? dendiğinde, bunun bir tek doğru cevabı vardır. On sayısının altındaki veya üstündeki rakamlar yanlıştır. Talim ehli birlik içindedir, hâlbuki re’y taraftarları ise, ihtilaf ve çokluk onların ayrılmaz vasıflarıdır. Bunun neticesi de hak birlik fırkasının tarafındadır.²⁰⁰

Bâtıniler, talim doktrinlerini ayet ve hadislerle de delillendirmişlerdir. “Eğer o (Kur’an) Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok çelişkiler bulurlardı.” (Nisâ/4/82) ayetini kullanırlar.²⁰¹ Hadisten delilleri ise Hz. Peygamberin yetmiş üç fırka hadisidir. Bu hadiste doğru yolda olanlar Peygamberin ve ashabın yolunu tutanlar olarak ifade edilmiştir. Bâtıniler bu hadisin talim doktrinine işaret ettiğini savunarak “Onlar (ashab) aralarında meydana gelen ihtilaflardan kurtulmak için sadece tabi olma ve talim yolunu ve Rasûl’ün verdiği hükme tabi olmayı prensip edinmekteydiler,²⁰² yoksa kendi akıllarına göre hareket etmemekteydiler.” şeklinde bir yoruma giderler.

Gazâlî, Bâtınîlerin talim düşüncelerini ispatlamak için kullandıkları mantıki delilleri çürütmek, bu mantıki formların her birinden doğru neticenin çıkmayacağını göstermek için yoğun çaba sarf etmiştir. Gazâlî’nin Bâtınîlere reddiye türü eserlerinde

¹⁹⁹ Ata Melik Cüveynî, *age*, s. 551.

²⁰⁰ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 76.

²⁰¹ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 76; a. mlf, *Kitab-ı Kavâsimu’l-Bâtıniyye*, s. 39.

²⁰² Gazâlî, *age*, 2009, s.77.

mantığın hâkim olduğu görülür. Bâtınîlerin en etkili propagandaları, “talim ve masum imam” doktrinini basit mantık formu ile sunmaları idi. Bu propagandanın tesirsiz hale getirilmesi için bir alternatifin oluşturulması gerekirdi ki, Gazâlî bu alternatifi sağlam bilginin kıstası olan mantıkta bulmuştur.²⁰³ *Fedâihu’l-Bâtıniyye, el-Kıstasü’l-Müstakîm, el-Münkızü mine’d-Dalâl*’de ve *Kavâsimü’l-Bâtıniyye* adlı eserlerinde Bâtınî talim doktrinini iptal etmek için kendisi de mantık delillerini kullanmış, âdetâ Bâtınîleri kendi silahlarıyla imha etme stratejisi uygulamıştır. *Fedâihu’l-Bâtıniyye*’de Bâtınîlerle polemik tarzında bir üslupla tartışan Gazâlî, *el-Kıstasü’l-Müstakîm*’de ise mantık sisteminin temel prensiplerinin gereğini Kur’an ayetlerine tatbik ederek talim metodunun masum imamdan ziyade Kur’an’dan öğrenilmesinin gerektiğine vurgu yapar. Burada mantık ilminin kıyas metodunun bütün formlarını Kur’an’dan istinbât etmeye çalışan Gazâlî, Bâtınîlerin “talim” metodunun saçmalığını ve “masum imam” fikirlerinin gereksizliğini savunur. Gazâlî’nin asıl hedefi Bâtınîlerin basit kıyas formlarından oluşan önermelerinin neticelerinin birer aldatmaca olduğunun ispat etmektir. Zira Gazâlî’ye göre kıyas, önermelerden meydana gelmesi ve bu önermelerin kabul edilmesiyle diğer bir önermenin netice olarak ortaya çıkmasıdır.²⁰⁴ Herhangi bir kıyas formunun doğru netice vermesi için bu formun belirli bir kural içinde tertip edilmesi gerekir. Meselâ; bir kıyasın gerçekleşmesi için orta terimin her iki öncülde de bulunması zorunludur. Yani kıyasta doğru bir neticenin çıkması için, iki öncülden birinin, diğerindeki bir parçayı içermesi gerekir. Nitekim her müskir (sarhoş edici)

²⁰³ el-Câbirî, *et-Türâs ve’l-Hadâse Dirâsât ve Münâkaşât*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1991, s. 174.

²⁰⁴ Gazâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, s. 151.

haramdır (birinci öncül), her gasbedilmiş mal tazmin edilir (ikinci öncül) sözünden bir netice çıkmaz. Bu kıyasta iki öncül/mukaddime arasında müşterek bir orta terim/hadd-i evsat bulunmadığı için bir netice çıkmaz.²⁰⁵ Gazâlî, kıyasın modlarını/şekillerini ve bu şekillerin nasıl netice vereceğini beyan ettikten sonra üçüncü mizan/üçüncü şekil ile sadece tikel bilgilerin ölçülebileceğini belirtir.²⁰⁶ Kıyasın bu şekli ile tümel bilgileri ölçmenin şeytanın kullandığı bir ölçü olduğunu ifade eden Gazâlî, Bâtînîlerin bazı bilgilerini bu mizanla ölçmeleri sebebiyle hataya düştüklerini iddia eder.²⁰⁷ Aynı şekilde Bâtînîlerin “Her meselede doğru ile yanlış bulunur, bu bir meseledir, o halde bunda da doğru ve yanlış vardır.” sözlerinin küllî mucibe/tümel olumlu önerme olduğunu; “Hak ya sizin sözünüzdür, ya da bizim sözümüzdür; fakat sizin sözünüz yanlıştır, o halde bizim sözümüz doğrudur.” sözlerinin şartî munfasıl/ayrık şartlı kıyas türünden bir kıyas olduğunu; “Çokluk yanlış alametidir, sizin sözünüzde çokluk vardır, o halde sizin sözünüz yanlıştır.” ifadelerinin ise şartî muttasıl/bitişik şartlı kıyas olduğunu belirtir. Bâtînîlerin bu şekilde mukaddimeler kurarak deliller getirdiklerini söyleyen Gazâlî, bu kıyaslardan çıkardıkları neticenin doğru olmadığını bu sebeple Bâtînîlerin kıyasın kurallarına uymadıkları belirtir. Burada Bâtînîlerin yaptıkları hata Küllî mucibenin/tümel olumlu önermenin tümel olarak aks edilebileceği yanılışıdır.²⁰⁸ Bitişik şartlı kıyasların farklı modları olduğunu belirten Gazâlî, bu modların her

²⁰⁵ Gazâlî, *el-Kıstâsü 'l-Müstakîm*, s. 104; a. mlf, *Mi'yâru 'l-İlm*, 2013, s.153.

²⁰⁶ Gazâlî, *age*, 2016, s. 86.

²⁰⁷ Gazâlî, *age*, 2016, s. 88.

²⁰⁸ Gazâlî, *Kitab-ı Kavâsimu 'l-Bâtînîyye*, s. 56-57.

birinden netice çıkmayacağını belirterek²⁰⁹ netice çıkmayan formları şeytanın kullandığını, Bâtınîlerin bilgilerini bu yanlış kıyas formları ile ölçtüklerini ifade eder.²¹⁰

Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*'de Bâtınîlerin bilgilerinin mantıki tutarsızlığını ortaya koymaya çalışır. Bu eserde farklı terminolojilerle ifade ettiği mantık kurallarının Kur'an kaynaklı olduğu belirtir. "Kur'an mizanları" dediği bu mantık ölçülerinin her birinin yanında şeytanın da hak/doğru mizana benzeyen bir mizanı olduğunu, Bâtınîlerin de bu şeytanî mizanlara aldanarak halkı aldattıklarını iddia eder. Şeytanın aldatmaca mizanını Hz. İbrahim'e karşı nasıl kullandığını ayetle örneklendiren Gazâlî,²¹¹ Bâtınîlerin de kurdukları kıyasların neticesinin bozuk olduğunu örneklerle anlatır.²¹² Şeytanın ortaya koyduğu mizanın bozuk olmasının sebebinin ya yanlış kurulan terkipten veya bu terkipteki maddenin fesadından kaynaklandığını belirten Gazâlî,²¹³ akıl yürütmede kullanılacak maddenin kesin olarak bilinen mukaddime/öncüllerden oluşmuş olması gerektiğinin altını çizerek. Yani kendisinden netice çıkarılmak istenen öncül ya hisle ya tecrübeyle ya tevâtürle ya aksiyomla (evvelî), ya da bunlar aracılığı ile elde edilen bilgiler olmalıdır.²¹⁴

²⁰⁹ Bitişik şartlı kıyasların netice vermeyen modlarının analizi için Bkz., İbrahim Çapak, "Gazâlî'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması", *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl.1, S. 2, 2006, s. 144-145.

²¹⁰ Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, s. 92.

²¹¹ Gazâlî *age*, s. 108-112.

²¹² Bâtınîlerin fasit kıyas örnekleri için bakınız. Gazâlî, *age*, s. 112-114.

²¹³ Gazâlî *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, s. 118-120.

²¹⁴ Gazâlî *age*, s.122.

Gazâlî, Bâtînîlerin hakiki bilgiye ulaşmak için akıl yürütmenin/nazar batıl olduğuna dair ortaya attıkları iddianın doğruluğunu sorgulayarak şunları dile getirir: “Bu iddianız ya zaruri olarak ya da akıl yürüterek ortaya atılmış olmalıdır. Zaruri olarak ortaya atılmış olsa bu saçma olur; çünkü bir tezin zaruri olarak doğru olması için bütün akıl sahiplerinin üzerinde ittifak ettikleri; ‘bütün parçadan büyüktür, iki sayısı bir sayısından büyüktür, bir şey hem kadîm hem de hâdis olamaz’ gibi herhangi bir çaba harcamadan kendiliğinden doğruluğu ortaya çıkan bilgiler/aksiyom türünden olmalıdır. Halbuki böyle bir iddia sizin hasımlarınızın da size karşı mezhebinizin batıl olduğunu zaruri olarak iddia etmelerine fırsat tanımaktadır. Bu durumda onların iddialarını iptal etmeye imkân bulamazsınız.” demektedir. “Diğer taraftan akıl yürütmenin batıl olduğuna karşı deliliniz yine akıl yürüterek meydana geldi ise bu tamamen tutarsızlık olur. Hulâsa Bâtînîlerin bu mantıki teorileri nereden bakarsanız bakın ebediyen içinden çıkılamayan her Bâtînînin içine daldığı bir çıkmaz yoldur.” Gazâlî ifadelerine şöyle devam eder; “Bâtînîlerin talim davalarını ispat için kullandıkları “zaruret” iddiasına yol kapalıdır, “akıl yürütme” mantığı ise mezhebin kendi kendisini yalanlamak olacaktır. Doğrusu bu açık çelişkiye ve kibir abidesi kişilerin gafletine şaşmamak elde değildir.”²¹⁵ Akıl yürütmenin inkâr edilmesinin saçma oluşuna dair birçok akli kanıtlar öne süren Gazâlî,²¹⁶ Talîmîlerin/Bâtînîlerin bu delilleri iptal etmeye güçlerinin yetmediğini belirtir.²¹⁷

²¹⁵ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 77-78.

²¹⁶ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s.78-82.

²¹⁷ Gazâlî, *age*, s. 82.

Bâtînîlerin “Bir, gerçeğin delilidir, çokluk ise batılın işaretidir.”²¹⁸ Talim mezhebi birliği temsil etmektedir, sizin mezhebiniz olan re’y ise ihtilafı temsil etmektedir; çünkü talime itiraz etmekle ihtilaftan daima kurtulamazsınız.” yönündeki iddialarını cevaplayan Gazâlî, bu iddialara muaraza, iptal ve araştırma yoluyla karşılık verilebileceğini söyler. Muaraza şeklinde cevabın özeti şudur: Bâtînîler masum imam hususunda tamamen ittifak halinde değildirler; Bâtînîler, masum imamın zahir olması gerektiğini savunurken aynı “masum imam” fikrinde olan İmâmiyye mensupları ise onun gizlenmesini kabul etmektedirler. Bazıları onun henüz mevcut olmadığını, zamanı gelince ortaya çıkacağını düşünmektedirler. Onun kim olduğu hususunda da aralarında ihtilaf bulunmaktadır.²¹⁹ Gazâlî, burada Bâtînîlerle İmamiyyeyi aynı kefedede değerlendirmekle beraber *Fedâihu’l-Bâtîniyye*’nin ileriki pasajlarında bunların birbirine zıt fırkalar olduğunu söyleyecektir.²²⁰ İptal tarzındaki cevap ise şöyledir; “Sizin birlik hakikatın, çokluk batılın alametidir.” sözünüz geçersizdir. Çünkü nice birler vardır ki batıl, nice çoklar da vardır ki hakikattir. Biz “Âlem ya hâdistir ya da kadîmdir dediğimizde “hâdis” de “kadîm” de birdir. Birliğin lüzumunda müşterek olmakla beraber hak ve batıl olmada ayrılmışlardır. Beş beş daha on eder mi etmez mi? Cevaben söylenen “hayır” ifadesi bir tek olumsuzdur. “Ondur” cevabı ise bir tek olumludur. Fakat ikisi de farklıdır, biri doğru/hak diğeri yanlış/batıldır.”²²¹ Gazâlî, Bâtînîlerin burada mantığın aks/döndürme kuralını yanlış uyguladıkları için hataya düştüklerini söyler.

²¹⁸ Gazâlî, *Kitab-ı Kavâsimu’l-Bâtîniyye*, s. 47.

²¹⁹ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtîniyye*, s. 112-113.

²²⁰ Bkz., Gazâlî, *age*, s. 121.

²²¹ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtîniyye*, s. 113-114.

Küllî mûcibenin ancak cüzî mucibe olarak aks edilebileceğini belirten Gazâlî, “Her doğru ve gerçek birdir” sözü doğru olursa, “Her bir olan doğru olur” şeklindeki aksın yanlış olduğunu ifade eder.

Bâtînîlere bu şaşırtıcı delilleri hazırlayanların mantık kurallarına göre konuşan filozoflar olduğunu söyleyen Gazâlî, böyle basit mantık hatasının bunaklık ve akıl hastalığı sebebiyle olabileceğini, akli başında birisinin bu hataya düşmeyeceğini söyler.²²² Araştırma metoduyla verilen cevabı ise Gazâlî şöyle izah eder: “Çokluk bir meselede birleşip birçok meselede ayrılan şahıslar için geçerlidir.” Bizim mezhebimizde dinin temel meselelerinde ihtilaf yoktur. “Allah birdir, Hz. Muhammed onun resulüdür, mucize ile teyit edilmiştir” gibi. Yine “Akıl yürütme/nazar, zorunlu olarak kavranılamayanı idrak etmeye ulaştıran bir yöntemdir, matematik/hesap bilgileri kesin bilgilerdir.” gibi hissiyata taalluk eden bilgilerde de ihtilaf söz konusu değildir. Gazâlî, Bâtînîlerin “çokluk” teriminin izafe edildiği anlamları manipüle ettiklerini belirtir. Onların bir soruya verilen farklı cevaplardaki “çokluk” ile herhangi bir meselede ittifak ettikleri halde diğer bir meselede ihtilaf eden şahıslar için kullanılan “çokluk” terimini aynı anlama havale ettiklerini belirtir. Gazâlî, Bâtînîlerin “Eğer o (Kur’an) Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.” (Nisâ 4/82) ayetini aynı yöntemle istismar ettiklerini iddia eder. Bu ayette vurgulanmak istenenin bir kişinin sözlerinde tutarsızlık olmasıdır. Hâlbuki Bâtînîler “talim” meselesinde ittifak ettikleri halde onun ispatı olan nazar/akıl yürütmede tutarsız davranmışlardır.²²³ Gazâlî “Kendisinde çokluk olan her şey yanlıştır.” şeklinde bir mukaddimenin kıyas kuralına

²²² Gazâlî, *Kitab-ı Kavâsımu’l-Bâtînîyye*, s. 49-50.

²²³ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtînîyye*, s. 114-115.

aykırı olduğunu belirterek bunun doğru formunun “Kendisinde çokluk olan şeylerin bazısı yanlıştır.” şeklinde olması gerektiğini ifade eder.²²⁴

Gazâlî, Bâtınîlerin talim metoduna karşılık ısrarla akıl yürütme/istidlal ve nazar yöntemini savunur.²²⁵ Bâtınîlerin “Bütün öğrencilerin bir muallim/eğitici üzerinde ittifak ettiklerinde sayıları binleri bulsa bile ihtilaf çıkmaz.” sözlerine karşı nazar ve istidlal yöntemini benimseyenlerin de bütün meselelerin çözümü hususunda bir delil/yöntem üzerinde ittifak ettiklerinde her hangi bir ihtilafın çıkmayacağını belirtir.²²⁶

Gazâlî bu yöntemin *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*'de belirlediği “mizan” olduğunu belirtir ve Bâtınîlerin bu mizanı/ölçüyü anladıklarında itiraz etmelerinin düşünülmemeyeceğini iddia eder. Bu mizanı Kur'an'dan çıkardığını belirten Gazâlî, bunun gerek mantıkçıların gerek felsefecilerin gerekse kelimcilerin itiraz etmeyecekleri objektif bir kriter olduğunu ifade eder.²²⁷

Gazâlî, Bâtınîlerin talim metodunu savunma hususunda “Fırkalar içinde kurtuluşa kavuşan birdir; oda Ehl-i Sünnet ve Cemaat ehlidir.” hadisini kullanmalarını şaşılacak bir delil olarak görür. Onların akli istidlâlî hataya sevk edeceği endişesiyle reddettiklerini belirten Gazâlî, bu hadisin ise haber-i âhad olduğuna işaret ederek bunun şüphenin zirvesi olduğunu belirtir. Bâtınîlerin âhad ve şaz kabilinden haberlere

²²⁴ Gazâlî, *Kitab-ı Kavâsimü'l-Bâtınîyye*, s. 51. Bir şey hakkında verilen haberin haber verenler ihtilaf etse bile çokluk sayılmayacağına dair Gazâlî müdafaası için Bkz., Gazâlî, *age*, s. 53-54.

²²⁵ Gazâlî, *age*, s. 55.

²²⁶ Gazâlî, *age*, 2009, s. 115.

²²⁷ Gazâlî, *el-Münkız*, *age*, s. 592.

yapışmalarındaki çelişkiyi gözler önüne seren Gazâlî, zikrettikleri bu hadisin te’vile açık bir söz olmasından dolayı ortaya koyacağı bilginin şüpheden uzak olamayacağını ifade eder.²²⁸ Gazâlî, Bâtınîlerin bu hadise tutunmalarını sorgularken kendisinin savunduğu akıl yürütme yolunun sahabenin yoluna daha mutabık olduğunu belirtir. Gazâlî şöyle der: “İnsanların benzerini getirmekten aciz olduğu, içindeki ayetlerle insanları düşünmeye ve akıl yürütmeye teşvik eden Kur’an’a uyarak kendisiyle hak ve hakikate ulaşılan nazar ve istidlal yolunu tutan mı sünnet ve cemaat ehline uymaya daha yakındır? Yoksa yalanlarıyla halkı delillerle doğruyu bulmaları hususunda şüpheye düşürerek ümitsizliğe sevk edip din için çelişkiden başka tutunacak kulp bırakmayan mı ahabın ve cemaatin yolundadır?”²²⁹

2.4.2. Gazâlî’nin Bâtınîlerin Masum İmam Fikirlerine Eleştirisi

Gazâlî, Bâtınîlerin “masum imam” hakkındaki görüşlerini de belirli bir mantık formunda temellendirmeye çalıştıklarına işaret ederek onların ağzından bazı mukaddimeler/öncüller aktarır. Buna göre, hakikat, ya hata ve yanılığdan uzak olan birisinden öğrenilmelidir veya talim herhangi birinden yapılabilir. Talimin herhangi birinden yapılması, fikirlerin farklı farklı olması sebebiyle batıldır. O zaman talimin masum bir şahsiyet tarafından yapılmasının zorunluluğu sabit olmuş olur. Toplumun böyle masum bir şahsiyetten yoksun olması, insanların dünya ve ahiret menfaatlerinin fesada uğraması ve gerçeğin idrakine giden yolun tıkanması sebebiyle mümkün değildir.

²²⁸ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 117-118.

²²⁹ Gazâlî, *age*, s. 119.

Bu, hikmete aykırıdır ve zulmün ta kendisidir. Allah için ise bu caiz değildir. Allah ise zulüm ve kötülükten münezzehtir. Masum imam ya kendisini gizler veya ortaya çıkar. Kendisini gizlemesi gerçeği gizlemesi anlamına geleceği için bu ona helal değildir; ismet sıfatı ile çelişen bir durumdur. Bu şekilde âlemde masum bir imamın olması zaruri olarak sabit olmuştur.²³⁰ İmamın tespiti konusunda da “masumiyet” argümanını öne süren Bâtınîler, yaratılmışlardan gerçek imamdan başka hiçbir kişinin ismet sıfatı iddia etmemesinin Allah’ın yaratılmışlara bir lütfu olduğunu iddia ederler. Onun için masum imam için hiçbir hasım düşünmemektedirler. Olsa olsa onu inkâr edenler vardır. Bu da Peygamber’in durumuna benzemektedir ki onun herhangi bir hasmı olmamıştır; ancak inkâr edenler olmuştur. Abbâsî halifeleri masum imama itiraz etmiş olsalar da Abbâsî halifelerinden hiçbirinin ismet iddiasında bulunmaması ve şeriatın sırlarına vakıf olduklarını iddia etmemeleri onların gerçek imam olmadıklarının işaretidir. Netice olarak gerçek imam Mısır’daki Fâtımî halifesidir.²³¹

Gazâlî, insanın ilim öğrenebilmesinin kendisinde bulunan iki idrak vasıtasıyla olduğunu belirtir. Bunlar dış idrak, gözle (basar) olur; iç idrak, kalp gözü (basiret) ile meydana gelir. Renkler ve şekiller gibi mahsusât türünden olan şeyler gözle idrak edildiği gibi ma’kûlât türünden olan şeyler ise kalp gözüyle idrak edilir. Eğer Bâtınîlerin dediği gibi her şeyi masum imamın talimi/ öğretmesi yoluyla öğrenmek zorunda olsak şekilleri ve renkleri de gözle değil, masum imamın bildirmesiyle bilmemiz lazım gelir. Çünkü gerçeğin ve doğrunun alameti bir olmaktır, yanlışın alameti ise çokluktur.²³²

²³⁰ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 73-74.

²³¹ Gazâlî, *age*, s. 74-75.

²³² Gazâlî, *Kitab-ı Kavâsimu’l-Bâtıniyye*, s. 39-44.

Gazâlî, akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgilerde bir ihtilaf olduğu gibi gözün görmesi, kulağın işitmesi gibi mahsusât türü bilgilerde de ihtilaf olacağı kanaatini taşıdığı için mahsusât ve ma'kûlât türü bilgileri aynı kefedede değerlendirerek Bâtınîlerin ihtilafın olabileceği her alanda masum imama müracaat etme fikirlerini anlamsız bulur. Gazâlî, Bâtınîlerin talimin masum imam tarafından yapılması yönündeki iddialarını cevaplar. Akıl yürütme yolunun öğrenilmesinin/talim başkasından öğrenme ile olabileceğine dair Bâtınîlerin ön kabullerine dayanarak cevaplar. O, Bâtınîlerin akıl yürütme metodunu kabul ettiklerini belirterek insanların nazarî konularda müstakil olmalarının düşünülemeyeceğinden dolayı akıl yürütme yolunun öğrenilmesi gerektiğini itiraf ettiklerini belirtir. Bâtınîler şunu iddia etmektedirler: akıl yürütmenin öğrenilmesini inkâr ederseniz akılların bedihî yönünü inkâr etmiş olursunuz. Müderrisler, muallimler talim/öğretme için yetiştirilmişlerdir. Onlara muhtaç olduğumuz halde niçin talimi inkâr ediyorsunuz? Talimi kabul ettiğinize göre geride bu talimin masum imamdanda mı yoksa herkesten yapılabileceği mi sorusu kalmıştır. Muallimlerin metotları farklı olduğu, birinin diğerine tercih edilmesinin bir sebebi de olmadığına göre bu talimin masumdan olması şarttır.²³³ Gazâlî, Bâtınîlerin bu şekilde bir soru sormalarının da fasit olduğunu belirterek insanların öğrenme ihtiyacını inkâr etmediklerini belirtir. Burada elde edilmesine ihtiyaç duyulan ilimler üçe taksim eden Gazâlî, geçmişte yaşanan olaylar, peygamberlerin mucizeleri, cennet ve cehennem ahvali gibi kıyamete ait bilgiler ancak masum nebiden veya mütevatir haber yoluyla öğrenilir. Diğer birtakım nazarî ilimler ise bir muallimin o ilimlerin metodunu öğretmesiyle elde edilir, yoksa bu meselelerde muallim taklit edilmez. Kendisinden

²³³ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 84-84.

metot öğrenilen muallimin ise masum olup olmaması bir şey değiştirmez, metot herhangi birinden öğrenilebilir. Bunun örneği de aritmetik ve geometri gibi insanın yaratılış ve fitratla bilemeyeceği ilimlerdir. Bu ilimleri öğrenmede masum bir imama ihtiyaç duyulmaz, sadece bu ilimlerin yönteminin öğrenilmesine ihtiyaç vardır. Akıl yürütmenin metodu öğrenildikten sonra akli konularda masum imama ihtiyaç duyulmayacağı gibi bu meselelerde öğrenenle öğretene eşittir.²³⁴ Üçüncü kısım ilimler ise şerî-fikhî ilimlerdir ki helal, haram, farz, vacip gibi şeylerdir. Bunların bilgisi şeriat sahibi tarafından duymakla elde edilir. Ancak bütün insanların bu konularda kati bilgi elde edebilme imkânı olmadığı için zaruri olarak zanni bilgi ile yetinilmesi gerekmektedir. Diğer taraftan fikhî meselelerle ilgili karşılaşılan sorunların naslardan çok fazla olması sebebi ile re'y ve içtihadla başvurulmalıdır. Çünkü naslar sınırlı, vakıalar ise sınırsız olduğu için her bir vakıada nas aramakta sıkıntılar vardır. Sınırlı olan sınırsız olanı ihata edemeyeceğinden dolayı re'y ve içtihatla bu meseleler halledilmelidir. Bu konuda Hz. Peygamber'in Muâz'ı Yemen'e vali olarak gönderdiğinde "Ne ile hükmedeceksin?" sorusuna, Muâz'ın "Allah'ın kitabıyla", "Orada bulamazsan", "Rasûlullah'ın sünnetiyle," "Orada da bulamazsan", "Kendi re'yimle." şeklinde verdiği cevabı delil gösteren Gazâlî, bu meselelerde de masum imama ihtiyacın olmayacağını savunur.²³⁵ Bütün bilgilerin doğruluğunu masum imamın tekelsizliğine vermenin saçmalığını ortaya koymaya çalışan Gazâlî, "İnsanlar Doğu'da, Batı'da dünyanın dört bir tarafına dağılmış oldukları halde masum imamın bilgisini

²³⁴ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 84; a. mlf, *Kitab-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye*, s. 60.

²³⁵ Gazâlî, *age*, 2009, s. 84-85; a. mlf, *el-Münkız*, s. 591.

ismeti olmayan dâilerden mi alacaklar?” şeklinde soru sorarak, Bâtınîleri ilzam eder.²³⁶ Gazâlî, peygamberin herhangi bir davada verdiği hükümle alakalı olarak, “Ben zahire göre hüküm veririm, sırları ise Allah bilir.” sözünü aktarır ve şu yorumu yapar: Yani peygamber, “Ben şahitlerin sözlerinden edindiğim güçlü kanaate göre hükmederim, belki bu hükmümde yanılabilirim.” demek istemektedir. Gazâlî, “Peygamberlerin bile bu gibi içtihadî meselelerde hatadan emin olmaları mümkün değilken, nasıl olurda bu masum imamdan umulabilir?” diyerek Bâtınîleri köşeye sıkıştırmaya çalışır.²³⁷ Araştırarak doğruyu bulma yönteminin bilgisine sahip olmanın Hz. Muhammed’e tabi olanların karakteristik bir özelliği olduğunu vurgulayan Gazâlî, onların Kur’an’ın ışığında Allah’ın nuruyla hidayeti bulmuş olduklarını, Kur’an’dan aldıkları mizanla adaleti ayakta tuttuklarını ifade eder.²³⁸

Gazâlî, Bâtınîlerin temel özelliklerinin akıl yürüterek hakikati bulmayı/re’yi inkâr etme ve masum imamdan öğrenme/talim olduğunu belirtir ve bunları reddettiğini belirtir. Onların iddialarını reddederken tek bir metot takip ettiğini dile getiren Gazâlî, Bâtınîlerin bütün iddialarının ya zaruri olarak veya akıl yürütme metoduyla veya da masum imamın bildirmesi/talimiyle elde edilen bilgiler olabileceğini belirtir. Bunlar zaruri olarak bilinen bilgiler olmuş olsa -zaruri olan bilgiler teemmüle ihtiyaç duymadan bedihî olarak bilinen ve bütün akıl sahipleri tarafından kabul gören bilgilerdir- diğer akıl sahipleri ile tezat teşkil etmemesi gerektiğini belirtir. Hâlbuki Bâtınîlerin birçok konuda akıl sahiplerine muhalefetleri söz konusudur. İkinci şık ise, nazar/akıl yürütme yöntemi

²³⁶ Gazâlî, *age*, 2009, s. 86.

²³⁷ Gazâlî el-Münkız, s. 592.

²³⁸ Gazâlî, *el-Kıstâsü ’l-Müstakîm*, s. 178.

ile elde edilen bilgiler olur ki, bunu Bâtînîler baştan inkâr etmektedirler. Geride sadece masum imamın talimi kalmaktadır. Masum imamın talimini şiddetle karşı çıkan Gazâlî, Bâtînîlere kendi kanaatlerine göre masum olan imamı tasdik edip, mucizelerle ismeti sabit olan Muhammed b. Abdullah'ı ve Kur'an'ın zahirini niçin inkâr ettiklerini sorar.²³⁹ İster bir takım deliller öne sürülsün, ister mukaddimeler düzenleyerek kıyas kurulsun, masum imamın doğruluğunun zaruri olarak bilinemeyeceğini iddia eden Gazâlî, Bâtînîlere şöyle bir soru yöneltir: nasıl oluyor da Allah'ın elçisinin doğruluğu zaruri olarak bilinmiyor da sizin mualliminizin doğruluğu biliniyor?²⁴⁰

Dinin temel unsuru olan tevhit meselesinde gerekli olan şeyin Allah'ın varlığının bilinmesi ve peygamberin tasdik edilmesi olduğunu belirten Gazâlî, Allah'ın varlığının ispatı için yaratılmışlardan yaratanın varlığına akli istidlal yapılarak ulaşılabileceğini belirtir. Mucizeler de masum peygamberin doğruluğuna akli delalet olacağından dolayı tevhidin bu iki temel unsurunun bilinmesinde masum bir imama ihtiyaç yoktur. Bazı mukallit kişilerin ise anne-babalarından duydukları şekilde tevhide inandıklarını, burhânî yollara başvurma ihtiyacı hissetmedikleri belirten Gazâlî, bunların imanların da masum imama gereksinin duymadan geçerli olduğunu belirtir.²⁴¹ Hangi ilimlerin bir muallimden öğrenilmesi gerektiğinin ortaya konduğunu belirten Gazâlî, kendisinden talimin gerekli olduğu ilimlerde ise muallimi taklit etmeden ondan sadece bu ilimlerini metotlarının öğrenilmesinin gerekli olduğunu belirtir. Bu talimin yerine getirilmesinde ise muallimin ismetine ihtiyaç olmadığını vurgular. Gazâlî'ye göre, kendisinden ilim

²³⁹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 52-55.

²⁴⁰ Gazâlî, *Kitab-ı Kavâsımu'l-Bâtîniyye*, s. 62.

²⁴¹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 88.

öğrenilecek/talim kimsenin masum olması gereklidir fakat bu şüphesiz masum nebi olan Hz. Peygamberdir.²⁴²

Bâtınîlerin masum imama ihtiyaç olduğuna dair iddialarının gerekçesi, insanların ihtilaftan kurtulması ve bilginin zannilikten kurtularak kati olmasıdır. Gazâlî bunların geçersiz olduğunu iddia eder. Bâtınîlerin de mezheplerine müntesip kişilere birtakım bilgilerin ulaşmasında dâîlerden yararlandıklarını belirten Gazâlî, onların masum olmadığını, bu sebeple hata ihtimallerinin bulunduğunu belirtir. Bu tespit Bâtınîlerin kendilerinin de zan ve hatadan kurtulma imkânlarının olmadığını işaretidir. Bir Bâtınî, masum imamla konuşma imkânı bulsa bile onun masumiyetine delalet edebilecek bir mucizeden yoksun kalacaktır. Bu sebeple imamın masumiyetinin delili olmadığı için her hâlükârda elde ettiği bilgi zandan uzak olmayacaktır. Bu sebeple bu kişinin hatadan kurtulma imkânı kalmamıştır. Ancak aklını kullanarak istidlalde bulunmak suretiyle yaptığı işlerde bir mesuliyeti yoktur. İnsanlar bütün dünyevi işlerinde, ticaretle, ziraatta, harpte zanna dayalı hareket ederler. Hata yapma ihtimalinden kurtulamazlar. Hatta şerî meselelerde açık bir şekilde hata etmiş olsa onun bu kişiye zararı yoktur. Tafsilata dair fıkhi meselelerde hata peygamberin “Kim içtihat eder de isabet ederse iki ecir vardır, kim de içtihadında hata ederse ona da bir ecir vardır.” sözü ile bertaraf edilmiştir. Bu sebeple Bâtınîlerin insanları içtihatla hataya düşersiniz diye korkutmalarının gerçek âlimler nezdinde önemsenecek bir değeri yoktur. Zaten dinde teferruat sayılan konularda hata etmek kişiyi cehenneme götürmez. Bâtınîlerin, müçtehitlerin ihtilaflarını öne sürerek bunu tehlikeli göstermeleri dikkate alınacak bir şey değildir.²⁴³

²⁴² Gazâlî, *age*, s. 86.

²⁴³ Gazâlî, *Fedâihu 'l-Bâtıniyye*, s. 94; a. mlf, *el-Mustasfâ*, s. 60-61.

Şerî hükümlerden, bilgisinin gerekli/vacip olanları hususunda bir kişinin ihtiyaç duyduğu hususlar iki kısımdır. Birincisi: namazların rekâtları, zekâtta nisap miktarı, ibadetlerin kuralları gibi Kur'an nassı veya tevatür yoluyla bilinen ve ümmetin icmâ ettiği hususlardır ki, bunların bilinmesinde masum imama ihtiyaç duyulmaz. Kendisi hakkında kesin bilgi olmayan haber-i ahad türünden bilgilerle sabit olan şeyler ve hakkında nas bulunmayıp içtihat veya kıyas yoluyla bilinen şeylerde ise masum imamın bir tesiri söz konusu değildir. Zira bu konularda zandan kurtulmak mümkün değildir.²⁴⁴ Gazâlî eserinin ileriki sayfalarında ise şerî sözlerin üç kısım olduğunu söyler; birincisi: sarîh sözler ki başka manaya ihtimali olmayan muhkem ifadelerdir. Bunları kavramak için bir muallime ihtiyaç yoktur. İkincisi: sûrelerin başındaki Huruf-u mukatta'a (kesik hece harfleri) gibi mücmel ve müteşâbih lafızlardır. Bunların anlaşılması masum imam tarafından olmaz. Bunların manaları doğrudan peygamberden işitme yoluyla bilinebilir. Eğer peygamber tarafından bildirilmediyse halk bunu öğrenmekle mükellef değildir. Masum imamda bu konuda halk ile müşterektir. Üçüncü kısım bilgi: mücmel ve sarîh olmayan fakat zahir/açık olup zan ifade eden lafızlardır. Bu tür lafızların ifade ettiği hükümlerde zanni bilgi kâfidir. Fıkhî meseleler, Allah'ın sıfatlarının ve ahiret ahvalinin zahirine inanmak gibi hususlar; bunların zahiri açıktır, ancak Allah'ın sıfatlarının hakikati hususunda akıl yürütme/nazar yapıldığı zaman durum değişir. Halkın zahirî mana ile yetinmesi onlara kâfidir bu hususta da masum bir imama ihtiyaçları yoktur.²⁴⁵

Gazâlî, Bâtınîlerin öğrenmenin/talim mutlaka masum imamdan olması gerektiğinin saçmalığını ve akıl dışı olduğunu daima vurgular ve Bâtınîlerin imamın

²⁴⁴ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 90.

²⁴⁵ Gazâlî, *age*, s. 109-110.

masumiyetini nasıl kanıtladıklarını sorar. Bir muallime ihtiyaç olduğunu inkâr etmeyen Gazâlî, muallimin öğrenciye aklını kullanmasını öğretmesinin gerekli olduğunu yoksa taklit öğretmesinin gerekmediğini belirtir. “Muallim öğrenciye aklını kullanmasını öğrettikten sonra onun masumluğuna neden ihtiyaç olsun ki?” sorusunu soran Gazâlî, velev ki masum bir imama ihtiyaç olmuş olsa onun masumiyetinin nasıl tespit edileceğini gündeme getirir. Burada da ya zaruri bilgi ile veya taklit yoluyla imamın ismetinin öğrenilebileceğini belirtir. İmamın masumiyetini bütün dünyada zaruri olarak bilecek birisi yoktur. Onun “ben masumun” demesine itimat edecek biri de yoktur. Geride tek ihtimal kalmıştır, o da akıl yürütme ile onun masumiyeti bilinebilir. Bâtınîler ise akıl yürütmeyi kabul etmediklerine göre imamlarının ismetini ispat edemeyeceklerdir.²⁴⁶ Bâtınîlerin hepsi bir araya gelseler delillerini ispat etmede tefekkür ve nazar/istidlalden başka çıkar yolları yoktur.²⁴⁷ Allah’ın sıfatlarının bilinmesi, şeriatın bilinmesi, haşır ve neşir gibi meselelerin anlaşılmasının mucize ile teyit edilmiş masum bir peygamber tarafından bilineceğini belirten Gazâlî, bu meselelerde akıl yürütmeden taklit yolunun tutulabileceğini belirtir. Ancak bu hususlarda taklit edilecek kişinin ismeti mucize ile teyit edilmiş peygamber olacağını vurgular.²⁴⁸ Masumiyeti mucize ile desteklenen peygamberin bile insanlar arasındaki ihtilafı gideremediğini dile getiren Gazâlî, Bâtınîlerin masum imamlarının insanlar arasındaki şüphe ve ihtilafları

²⁴⁶ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 96.

²⁴⁷ Gazâlî, *age*, s. 111.

²⁴⁸ Gazâlî, *age*, s. 109.

gidereceğine dair iddialarına “O ne kadar büyük bir insan olmalı(!)” ifadeleri ile alaylı bir şekilde şaşkınlığını dile getirir.²⁴⁹

Gazâlî, Bâtînîlerin “Dünyada mutlaka bir masum imamın bulunması gereklidir, masum imamın bulunmaması gerçeklerin ortaya çıkmamasına sebebiyet verir bu da toplumun menfaatine aykırı olur.” şeklindeki teorilerinin doğru olmadığını ve fasit bir mukaddime olduğunu belirtir. Allah’ın daima kullarının menfaatine göre hareket etmesinin gerekmediğini öne süren Gazâlî, Bâtînîlerin Mutezileden devşirilmiş “aslah ‘alellâh” fikrînin uzantısı olan bu düşüncelerinin Allah hakkında düşünölemeyeceğini iddia eder. Bâtînîlerin âlemde masum bir imamın yok olmasının kulların menfaatine aykırı olmasını iddia etmelerinin Allah’ın adaleti ve hikmeti ile bağdaşmayan, ilahî sıfatlara yakışmayan çirkin bir iddia olduğunu belirtir. Bu iddianın bir avam hilesi olduğunu söyleyen Gazâlî, havassın/ilim ehlinin buna itibar etmeyeceğini, bu hileyi ilk Mutezilenin yaptığını ve onlara gerekli cevabın verildiğini belirtir. Eşârî’nin “üç kardeş meselesi”ni örnek vererek Allah’ın kemâl sıfatlarının kullarının menfaatini iltizam etmediğini ve gerek peygamber göndermenin gerek imam nassetmenin Allah için zorunlu olmadığını altını çizer.²⁵⁰

Gazâlî, mezhep taassubuna şiddetle karşı çıkan bir düşünür olarak eserlerinde daima hür düşüncenin bayraktarlığını yapmıştır. Mezhep taassubunun, kabile veyahut cemaat bağlılığının toplumdaki tezahürü olarak ortaya çıktığını belirtir. Mezheplerin bir takım sosyolojik ve dini olguların inanca yansımından dolayı farklılık arz ettiğini dile getiren Gazâlî, insanın doğruya ulaşabilmesi için şüphe etmesini, dikkatlice tetkik

²⁴⁹ Gazâlî, *Kitab-ı Kavâsımu ’l-Bâtınîyye*, s. 59.

²⁵⁰ Gazâlî, *Fedâihu ’l-Bâtınîyye*, s. 97-99.

ederek hareket etmesini ve kendi aklının istiklaline güvenmesini öğütler.²⁵¹ Bu sebeple Bâtınîlerin sorgulamadan masum imamın bilgisine dayanmalarına şiddetle karşı çıkmış, masum imam doktrininin temelsizliğini vurgulamaya çalışmıştır. Doğru yolu bulmak isteyen bir kişiye “Sakın akıl yürüterek hakikati arama! Zira akıl yürütmede yanılma tehlikesi vardır. Bunun için bütün akıl yürütenler ihtilaf etmişlerdir, sen hiç düşünmeden bizden duyduğunu taklit et.” denilse, buna delilerin bile güleceğini belirten Gazâlî, taklide davet eden kişiye “Niçin seni taklit ediyorum da seni yalanlayanı taklit etmiyorum?” şeklinde bir soru sorarak taklide davet edenle ona muhalif olan kişinin hangisinin doğruya davet ettiğinin anlaşılmasındaki zorluğa işaret eder. Birinin hak diğerinin bâtil olmasında herhangi bir zaruret olmadığını söyleyen Gazâlî, doğrunun ortaya çıkarılması için akıl yürütme delilinin de saf dışı edilmesiyle taklidi savunulanı onu yalanlayan arasında ayırt edici bir kıstasın olamayacağını belirtir.²⁵² İnsanlar arasındaki ihtilafın kaldırılmasının yegâne merciini mizan/ölçü olarak gören Gazâlî, eğer bu mizana riayet edildiği takdirde insanlar arasında ihtilafın kalmayacağını iddia eder. Kastettiği mizanı *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*'de anlattığını belirtir ve insanların hepsinin burada ortaya koyduğu mizana kulak vermediklerinden yakınır. Kendisini dinleyenlerin arasında ihtilafın kalmadığını iddia eden Gazâlî, Bâtınîlerin imamının da kendisini dinlemeyenler arasında münazaayı gideremediğini belirterek bütün insanları aynı fikrin etrafında toplamanın imkânsızlığına işaret eder. Masum imamın insanları tek

²⁵¹ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 405-409.

²⁵² Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 119.

bir fikir etrafında toplama idealinin bir ütopya olacağına işaret eden Gazâlî, Hz. Ali'nin bile insanlar arasındaki ihtilafı kaldıramadığını belirtir.²⁵³

İnsanlar arasındaki ihtilafın giderilmesi için başvurulacak yegâne kaynağın Kur'an mizanı olduğunu vurgulayan Gazâlî, elinde bu mizanı taşıyan kişinin onunla her şeyi ölçebileceğini belirtir.²⁵⁴ Bütün ilimlerin anahtarları Kur'an'dan çıkarılmıştır, aynı şekilde bütün bilgilerin mizanları da Kur'an'da bulunmaktadır. Bu sebeple Gazâlî, kendisinin insanları Kur'an'dan başka bir kitaba, Hz. Muhammed'ten başka bir imama davet etmediğini söyler.²⁵⁵

Bâtınîlerin "Bütün dünyada bir masum imamın zarureti ortada olunca o varlığını ya gizler veya açıklar; gizlemesi ismete uygun değildir; o zaman izhar etmesi gereklidir." yönündeki mukaddimelerini/öncül eleştiren Gazâlî, bu hususta Bâtınîler ile İmâmiyye mezhebine müntesip olan Şîîler arasındaki ihtilafa dikkat çeker.* Bâtınîlerin Diğer bütün mukaddimelerde İmâmiyye ile müttefik olduklarına belirten Gazâlî, bu meselede niçin ihtilafa düştüklerini ve Bâtınîlerin İmâmiyye mensupların görüşlerinin batıl olduğunu nasıl anladıklarını sorar. "Zaruri olarak bildik." derlerse "Zaruri bilgilerde nasıl ihtilaf çıkar?" sorusunu sorar. Eğer "Akıl yürütme/nazar ve istidlal ile

²⁵³ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 592.

²⁵⁴ Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, s.156.

²⁵⁵ Gazâlî, *age*, s. 104, 160,162.

* İmâmiyye Şîîleri imamın gizlendiğine ve şartlar oluştuğunda ortaya çıkacağına inanmaktadırlar. Gazâlî, *age*, 2009, s. 99.

bildik.” derlerse, “Bunu sakalın uzunluğu ve yüzün beyazlığı ile mi bildiniz?”²⁵⁶ diyerek alaylı bir şekilde nasıl bir akıl yürütme olduğunun ortaya konmasını ister.

Bâtınîlerin “Âlemde sadece bir tane masum imam bulunur.” yönündeki iddialarına toplumda ortaya çıkan yalancı peygamberleri örnek göstererek mukabelede bulunan Gazâlî, “Bu kişinin davasının batıl, Bâtınîlerin davasının hak olduğuna dair delillerinin ne olduğu sorar.” İsmet iddiasının ancak mucize göstermekle sabit olabileceğini belirten Gazâlî, gerek yalancı peygamberlerin gerekse Bâtınîlerin masum imamlarının böyle bir meziyetinin olmadığını belirterek Bâtınîlerin “Bizim imamımızdan başka ismet iddiasında bulunan olmamıştır.” yönündeki iddialarının batıl olduğunu söyler.²⁵⁷

Bâtınîler, imamın mutlak ismet sıfatına sahip olduğuna inanmaktadırlar. Gazâlî, Bâtınîlere imamlarında ismet sıfatının bulunduğu doğrudur ne ile ispat ettiklerini sorar. Aklın zarureti, akli istidlal veya mütevâtir haberle olabileceği ihtimallerini sayarak bunların hiç birisinin onlar için delil olamayacağını iddia eder.²⁵⁸ Bâtınîlerin imamın masum olmasını onun peygamberin makamının varisi olduğu için gerekli görmelerini de kabul etmeyen Gazâlî, Bâtınîlerin “Biz ilmi imamdan aldığımız için ona muhtacız, bu konuda da onu tasdik ederiz.” şeklindeki ifadelerinin yanlışlığına vurgu yapar. Zira ilimler iki kısımdır; akli ilimler, naklî ilimler. Akli ilimlerde kişinin ihtiyacı bilginin kendisinden ziyade onu elde edecek yöntemi öğrenmektir. Bu konuda da kendisinden yöntem öğrenilen isterse halkın en kötüsü olsun fark etmez. Bu konuda taklit söz konusu değildir. Takip edilecek yol, metot ve delildir. Naklî ilimler ise

²⁵⁶ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 98-99.

²⁵⁷ Gazâlî, *age*, s. 99-102.

²⁵⁸ Gazâlî, *age*, s. 129; a. mlf, *Kitab-ı Kavâsimu'l-Bâtîniyye*, s. 62.

sem'ıyyât türünden olan ilimlerdir ki, ya mütevâtir yolu ile bilinir veya âhad haberle elde edilir. Mütevâtir konusunda herkes ortaktır, âhad haberle elde edilen bilgilerde ise onu nakleden ister imam olsun ister başkası olsun bu bilgi zan/şüphe ihtiva eder. Bu sebeple bu bilgiyi elde etmede katî bilgiye ulaşmak şart değildir. Bu sebeple bu bilgiyi nakledenin ismet sıfatı taşıması gerekli değildir.²⁵⁹ Gazâlî'ye göre İslam toplumu için imametın gerekliliği siyasidir. Toplumda adaletin sağlanması, hukukun icrâ edilmesi, toplumu fesada götüreceğ kişilerin önünün kesilmesi ve İslam toplumunun düşmanlara karşı müdafaa edilmesi için gereklidir. Bu sebeple imam, adil, ilim sahibi, cesur bir kişi olmalıdır. İsmet sıfatına sahip olması gerekli değildir.²⁶⁰

Gazâlî, Bâtınîlerin imamlarının masum olmadığını imamlarında şeriata muhalif birtakım hallerin müşahedede edilmesiyle de ispat edildiğini belirtir. Onların imamlarında zorla haraç alarak mal toplama, kanunsuz vergiler alma gibi bütün toplumlarda bilinen haksız ve kanunsuz uygulamalarının olduğunu; lüks içinde israfli ve şatafatlı bir hayat yaşadıklarını; şahitlik için gereken mürüvvet şartlarının yüzde birini bile sağlamadığını belirterek bunların ismet sıfatıyla asla uyuşmadığını ifade eder.²⁶¹

Netice olarak, Gazâlî, Bâtınîlerin insanlar arasında ihtilafı gidermek adına yaptıkları “masum imamın talimi” fikrîyle yeryüzünde benzeri hiç görülmemiş bir kargaşa ve çatışmaya sebebiyet verdiklerini iddia eder.²⁶² Talim ehlinin/Bâtınîlerin

²⁵⁹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 129-130.

²⁶⁰ Gazâlî, *age*, s. 130-131.

²⁶¹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 102, 131.

²⁶² Gazâlî, *el-Münkız*, s. 592.

toplumda fesada sebebiyet vermelerinin sebebinin ilmî açıdan yetersiz bazı kişilerin onların iddialarını kendi aleyhlerine çevirmek yerine onlara cevap vermeye kalkışmalarından kaynaklandığını belirten Gazâlî, onlara cevap üretme yönteminin sözün uzamasına neden olduğu gibi meselenin anlaşılmasının da uzun zaman alarak onları susturmaya yetmediğini ifade eder.²⁶³

Bâtînîlerin insanları fikirlerin ihtilafından kaynaklanan karanlıktan kurtaracak sadra şifa bir ilaca sahip olmadıklarını belirten Gazâlî, masum imam tayin etme hususunda kesin delil ortaya koymaktan aciz kaldıklarını, masum imamdan ne tür bilgiler öğrendiklerine dair sorulan sorulara cevap vermek şöyle dursun bu soruları bile anlamadıklarını iddia eder. Ömürlerini masum imamı aramakla geçiren Bâtînîlerin ondan hiçbir şey öğrenemediklerini öne süren Gazâlî, alaylı bir şekilde Bâtînîleri pislîğe bulaşıpda su bulmak için çabalayan, suyu bulduktan sonra da onu kullanmayıp pislik içinde kalan birine teşbih eder.²⁶⁴ Bâtînîlerin insanları masum imama icabet etmeye davet ettikleri halde masum imama icabet eden insanların eski cehaletlerinin devam ettiğini vurgulayan Gazâlî, masum imamın insanlar arasındaki hiçbir düğümü çözmediği gibi, çözülmüş meseleleri de karmaşık hale getirerek içinden çıkılmaz hale getirdiğini, dolayısıyla ilmî anlamda insanlara hiçbir faydasının olmadığını, insanların tuğyan ve cehaletlerinin daha da arttığını belirtir.²⁶⁵

²⁶³ Gazâlî, *age*, s. 593.

²⁶⁴ Gazâlî, *age*, s. 594.

²⁶⁵ Gazâlî, *el-Kıstâsü 'l-Müstakîm*, s.160.

Masum imamın şahsına münhasır bir dinî otoritenin gerekliliğini ifade eden talim doktrininin²⁶⁶ reddeden Gazâlî, bunun yerine bilginin doğruluğunun yegâne ölçüsü olarak gördüğü Kur'an kaynaklı mizan/ölçü/mantık kurallarına müracaat ederek hak ve hakikatin tespit edilmesini öngörmüş, mîzânın işleyiş şeklini de eserlerinde ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bâtınîlerin Kur'an ve Peygamber'in sünnetinden sonra üçüncü kaynak olarak gördükleri masum imamın öğretileri ve otoritesinin yerine kıyası hâkim kılmaya çalışan Gazâlî, Bâtınîlerin Ebû Musa Câbir b. Hayyân'dan (ö.200/815) sonra sıklıkla kullanmaya başladıkları "mizan" terimi²⁶⁷ üzerinde yoğunlaşarak Kur'an kaynaklı bir mizan/kıyas teorisi temellendirmiş, bu mizana riayet edildiği takdirde masum imama gerek olmayacağını ortaya koymuştur.

2.5. Gazâlî'nin Bâtınîlerin Te'vil Anlayışlarına Eleştirisi

İslam medeniyetinin teşekkül sürecinde h. II/VIII. yüzyıl, fikrî hareketlerin olgunlaşmaya başladığı ve bazı doktrinlerin temel dinamiklerinin sistemleşmeye başladığı bir yüzyıldır. Bu dönemde Allah'ın zâtı, Kur'an'ın anlaşılması ve halifeye karşı tavır gibi, İslam'ın bazı temelleri üzerinde yoğunlaşan ağır bir bâtınîlik atmosferine de şahit olunmuştur.²⁶⁸ Bu hareketin en önemli icraatlarından birisi, imamet kurumunun yasallığını meşrulaştırmak için Kur'an'ı bâtınî te'vile tabi tutmak olmuştur.

²⁶⁶ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, s. 202.

²⁶⁷ Karlığa, *Gazzâlî, Eserleri*, C. XIII, s. 520.

²⁶⁸ Ömer A. Ferruh, "Zâhirîlik", çev, Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, haz, Mian Muhammed Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, C. I, s. 360.

Bâtınîlerin zahirî anlamı hiçe sayarak te'ville elde edilen bâtinî manaya itibar etmelerini şiddetle eleştiren Gazâlî, zahirle bâtin arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Gazâlî, şaşı gözle iki dünyadan sadece birine bakan ve bu iki dünya arasında denge kurmaktan aciz olan Bâtınîlerin yaklaşımını eleştirirken, zahirî mananın göz ardı edilip yok sayılmasını felaket olarak nitelendirmektedir. O, diğer yandan gizli manaları yok sayan ve yalnızca zahirî manaya itibar eden Haşeviyyenin de durumunu reddeder. Ona göre salt bâtinî manaya itibar eden Bâtınî, salt zahirî manayı esas alan ise Haşeviyyedir. Her iki manaya da itibar eden ise kâmil kişidir.²⁶⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde “Allah göklerin ve yeryüzünün nurudur.” (en-Nur 24/35) ayetini ve rivayet edilen bazı hadislerin te'vili hususunda bâtinî yorumlara yer vermiş ancak bu te'villerin Bâtınîlerin yaptığı gibi zahiri yok saymadan zahirî ve bâtinî mananın her ikisine de itibar edilerek bâtinî te'vilin kabul edilebileceğini vurgulamıştır.²⁷⁰ Ancak, şeriatın naslarını zahirî manasını göz ardı ederek, insan idrakine hiçbir faydası olmayan bir takım bâtinî anlamlara sevk etmek haramdır ve bunda büyük zararlar vardır. Çünkü şeriat sahibinden herhangi bir nakil veya aklın bir zarureti olmadan lafızları zahirî manasından çevirmek, lafızlara itimadı sarstığı gibi Allah'ın kelamından beklenen menfaatin de sakatlanmasına sebebiyet verir. Lafızların delalet-i vaz'ıyyelerinden akla ilk gelen manaya itimat kalmaz; bâtinî mana için ise bir kural kaide yoktur; herkes kendi kafasına göre bir mana çıkarabilir; bu sebeple kelam birçok yönle haledir hale gelir.

²⁶⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, Mecmû'atü Resâil el-İmâm el-Gazâlî içinde, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, trz, (1), s. 302.

²⁷⁰ Gazâlî'nin hem zâhirî hem de bâtinî manayı birlikte değerlendirmesine dair Bkz., Gazâlî, *age*, s. 302.

Bâtînîlerin bâtinî te'vilden kasıtları bir takım garip manalar çıkararak insanları buna meylettirmektir. Zira insan tabiatı garip şeylere meyillidir; bunun sonucu da şeriatı yıkmaya dayanır.²⁷¹

Gazâlî, hakikatin bilişsel katmanlarının farklı olabileceğini kabul etmektedir. Bu bilişsel katmanların “şeriat” ve “hakikat” olarak iki epistemolojik temeli bulunmaktadır.²⁷² Ancak hakikatin ortaya çıkarılmasında kullanılan te'vilin belirli birtakım kurallar çerçevesinde yapılması gerektiği gibi avam tabakasından da uzak tutulması gerekir. *İlcâmü'l-Avâm* adlı eserinde Gazâlî, nasların müteşâbih olanları hususunda selefin yolunun tutulmasını tavsiye etmektedir. “Selefi, uzun asırlar içinde ömürlerinin sonuna kadar insanları araştırma, soruşturma, inceleme, te'vil ve bunun gibi meselelerle ilgilenmeye davet etmemişlerdir.”²⁷³ ifadelerine yer veren Gazâlî, insanların mutluluğu ve kalplerinde tam anlamıyla hakikate uygun bir suretin nakşolması için bir şeye olduğu şekliyle ve sarsılmaz bir inançla inanmaları gerektiğinin altını çizer. Bu inancın yerleşmesi için hakiki bilgiyle yükümlü olunmadığı için iman esaslarının kelâmi delille gerçekleşmesine gerek yoktur.²⁷⁴

Gazâlî, prensip olarak te'vile karşı değildir, ancak Bâtînîlerin yaptığı tarzda kuralsız ve zahiri bertaraf edecek bir te'vili kabul etmemektedir. *Kanûnü't-Te'vil* adlı eserinde te'vil konusunda insanların beş gruba ayrıldıklarını, bu gruplardan akıl yoluyla ulaştıkları bilgilere itibar edip nakil yoluyla gelene itibar etmeyenlerin peygambere

²⁷¹ Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 55.

²⁷² Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 2007, s. 163.

²⁷³ Gazâlî, *Kelam ve Halk*, s. 69.

²⁷⁴ Gazâlî, *age*, s. 97.

yalan isnat ettikleri için küfre düştüklerini belirtmiştir.²⁷⁵ Orta yolun hem akılla ulaşılan hem de nakille gelenin telfik edilmesi olduğunu belirten Gazâlî, hem akli olanın hem de naklî olanın dinde önemli birer asıl olarak kabul edilmesi gerektiğini, akıl ile din arasında bir çelişkinin olmayacağını “Zira akli yalanlayan dini yalanlamış olur, çünkü dinin doğruluğu akılla bilinir.” ifadeleri ile ortaya koyar.²⁷⁶ Bazı durumlarda nassın anlaşılması için te’vile başvurmak gerekebilir. Bu zorunluluk ya metnin kendi içinden kaynaklanan zorluk sebebiyle mecburi hale gelir veya genel olarak sahip olduğumuz dini anlayışa ters gelecek unsurlar barındırdığı için olabilir. Birinci ihtimalde yapılacak te’vil, yine dilin elverdiği ölçüde o metnin bir parçası olduğu ana öğretinin genel özelliklerine dayalı olarak yapılmalıdır. Yani ana öğretiyle tenakuz oluşturmamalıdır. İkinci ihtimalde ise te’vil edicinin söz konusu metne yaklaşırken önceden sahip olduğu düşünce nin korunmasıdır. Bu durumda bazı metinlerin zahiriyle anlaşılması gerekirken bazılarının sahip olunan düşünce paralelinde te’vil edilmesi gerekmektedir.²⁷⁷ Gazâlî’nin temel argümanı, insan hakikate farklı yollarla ulaşılabilir ancak bu yollar zahirle çelişmemelidir. Onun “arifler” dediği kişiler kendilerine has bir metotla hakikate ulaşabilirler, ama sonuçta tasdik etmek zorunda oldukları şeyler şeriatın zahirinde varit olan hususlardır. Bu sebeple Gazâlî, İbâhiyyeyi ve Bâtınîyyeyi azarlamış, akli bilgi nedeniyle dinî vecibeleri küçümseyen filozofları tariz etmiştir.²⁷⁸ Nasların zahirlerini te’vil hususunda kafası karışık bazı kişileri şeriatın zahirine karşı itiraz etmekle suçlayan

²⁷⁵ Gazâlî, *Kânunu’t-Te’vîl*, s. 625.

²⁷⁶ Gazâlî, *Kânunu’t-Te’vîl*, s. 626.

²⁷⁷ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 161.

²⁷⁸ Terkan, *age*, s. 165.

Gazâlî, “Doğru yoldan saptığını gördüğümüz grupların birçoğuna nasların zahirleri karışık gelmiş, zihinlerinde bunlara karşı bir takım itirazlar husule gelmiştir; onlar, nasların zahirleriyle çelişen şeyler hayal etmeye başladılar, böylece itikatlarının temeli fesada uğradı. Bu da onlarda haşır, neşir, cennet cehennem, ahiret hakkında gizli inkârlar oluşturdu. Bu inkârlarını gizli gizli ortaya koydular ve onlardaki takva bağı çözüldü.”²⁷⁹ ifadelerine yer vermiştir. Gazâlî’nin burada hedef aldığı gruplar filozoflar ve Bâtînîler olmalıdır. *Fedâihu’l-Bâtîniyye*’de Bâtînîleri akıl yürütmeyi iptal etmek ve lafızları “Bir takım sembolder ibarettir.” iddiasıyla değiştirmek/te’vil etmekle suçlamaktadır.²⁸⁰ Bâtînîlerin nakille gelen sözlerden asıl kullanıldığı manadan farklı bir mananın kastedilmesine cevaz verdiklerini belirten Gazâlî, Bâtînîler tarafından kendisine yöneltilebilecek “Te’vile siz de cevaz veriyorsunuz.” şeklinde itirazı cevaplarken te’vilde bir ölçünün olduğunu ve kendisinin bu ölçüye riayet ederek te’vile başvurduğunu belirtir. Bu ölçünün “Akıl yürütme ve onun göstergesi” olduğunu belirten Gazâlî, aklın, te’vil etmek zorunda kalınan lafzın zahirinin batıl olduğunu göstermesi durumunda te’vile başvurulabileceğini ifade eder. Burada uyulması gereken kural ise te’vil edilen lafzın istiare veya cevaz yolu ile te’vil edilen manaya uygun olmasıdır. Meselâ, “Rahman arşa istivâ etti/oturdu.” (Tahâ 20/5) ayetinde ve diğer Allah’a isnat edilen nüzü’l/inme, yed/el gibi sıfatlarda delil bu manaların Allah’a nispet edilmesinin batıl olduğunu göstermektedir.²⁸¹ O halde burada “istivâ” isti’lâ/hâkim olmak manasıdır. Bu mananın verilmesi lügat açısından da bir sıkıntı doğurmamaktadır.

²⁷⁹ Gazâlî, *Cevâhiru’l-Kur’an*, s. 60.

²⁸⁰ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtîniyye*, s. 56.

²⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 144.

Ancak, haşır, neşir, cennet, cehennem, gibi ahirete taalluk eden hususların zahirî manalarının batıl olduğuna dair bir akli delil yoktur. Bâtınîlerin bunları te'vil ettikleri mana ile bunlar arasında bir uygunluk da bulunmamaktadır. Bu sebeple bunların ahiret hususundaki te'villeri tamamen şeriatı yalanlamaktır.²⁸²

Bâtınîler, bir yandan dinî konularda aklın hükümsüz olduğu ilkesini benimsemişler; diğer yandan da Kur'an'daki bazı kıssalarda anlatılan mucizevi olayların zahirî açıdan akla ters düştüğü gerekçesiyle ilgili pasajlardaki irrasyonel içerikli ifadeleri bâtinî te'vile tabi tutarak rasyonelleştirmek istemişlerdir.²⁸³ Hem akli reddedip hem de akli olarak izahı mümkün olmayan bazı nasları aklileştirmek onların içine düştüğü önemli bir çelişkidir.

Gazâlî, Bâtınîleri halkı Kur'an ve sünnetten vazgeçiremediklerinden dolayı bir takım yalan ve iftiradan ibaret olan te'vile başvurmakla itham etmektedir. Bâtınîler, asıl amaçlarını takiiye yapmak suretiyle gizlemişler, şerî ıstılahları kendi arzuları istikametinde gerçek manalarına müğayir bir şekilde te'vil ederek sihirbazlık benzeri oyunlarla halkın dikkatini kendilerine çekmeye çalışmışlardır. Yaptıkları te'villerle ehlibeyte bağlılık ve sevgilerini gösterdiklerini iddia ederek asıl maksatlarını gizlemişlerdir. Gazâlî, onların şeriate dair yaptıkları te'villerden örnekler de aktarır. Bâtınîler, gerek namaz, oruç, zekât vb. şerî mükellefiyetleri, gerek haşır, cennet, cehennem, gibi ahirete taalluk eden hususları tamamen te'vil etmişlerdir. Bunların hepsinin zahirî manaları bâtinî manalarının remiz/sembolleridir. Bâtınîlere göre temizlenmenin manası, imama biat ve ona uymak ve başka bütün mezheplere tabi

²⁸² Gazâlî, *age*, 2009, s. 56.

²⁸³ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 497.

olmaktan teberrî etmek, uzaklaşmaktır. Oruç, sırrı tutmak, ifşa etmemektir. Kâbe Peygamber, bâb Ali'dir, Safâ Peygamber, Merve Ali'dir, telbiye dâîye icabet etmektir.²⁸⁴ Bunlar ve diğer dinin bütün rükünlerini bâtinî davet ve imamet esasına uygun bir şekilde te'vil etmişlerdir. Buna göre, şeriatta haram olanlardan murat şerli insanlar olup onlardan uzaklaşmakla ibadet etmiş oluyoruz, ibadetlerden maksat ise kendilerine uymakla emir olunduğumuz hayırlı kişilerdir.²⁸⁵ Bâtînîlere göre bu hayırlı kişiler imamlardır.

Bâtînîlerin ahiretle ilgili te'villerine de yer veren Gazâlî, azapla ilgili ateş, zincirler gibi Kur'an'da geçen bazı ifadelerin bâtinî bilgidен mahrum olan cahillerin yapmakla mükellef oldukları vazifeler olduğunu bunun da bir tür azap olduğu inancında olduklarını belirtir. Bâtın ilmine vakıf olduklarında bu tekliflerin onlardan kaldırılacağına inanan Bâtînîlerin Kur'an ve sünnette geçen bütün lafızları bâtinî bilgi ve imamet teorisi istikametinde te'vil ettiklerini belirten Gazâlî,²⁸⁶ Bâtînîlerin şeriatin zahirini kendi kafalarına göre bâtinî te'ville tahrip ettiklerini belirtir.²⁸⁷

Bâtînîlerin Kur'an'da aktarılan peygamberlerin mucizelerinin tamamını te'vil ettiklerini belirten Gazâlî, bu te'villerden de örnekler aktarır. Bâtînîler bu mucizeleri de Bâtînî ilim ve imamet istikametinde te'vil etmişler; Hz. Musa'nın asasını şüphe tuzaklarını yok eden hüccetler olarak; bildircin eti ve kudret helvasını ise dâîlere gökten inen ilim; Hz. Süleyman'ın emrindeki cinleri zahir ehli olarak yorumlamışlardır. Hz.

²⁸⁴ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 59-60.

²⁸⁵ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 60.

²⁸⁶ Gazâlî, *age*, s. 60.

²⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 55.

İsa'nın babasının olduğuna inanan Bâtînîler, onun babasının olmamasından kastedilenin onun bir imamının olmamasıdır, zira o ilmi direk Allah'tan almıştır. İblis ve Âdem'den muradın Ebûbekir ve Ali olduğunu iddia eden Bâtînîler, Ebûbekir'in Ali'ye secde etmek ve tabi olmakla emir olunmasına rağmen bunu kabul etmeyip böbürlendiğini bu sebeple şeytanı temsil ettiğini iddia ederler. Gazâlî, Bâtînîlerin bu te'villerini gülünüp eğlenilecek birtakım hezeyanlar olduğunu belirtir.²⁸⁸ Kur'an'da geçen bazı tarihi şahsiyetler ve yaşanmış hadiseleri te'vil etmenin hiçbir gerekçesinin olamayacağını söyleyen Gazâlî, ayet ve hadislerdeki bazı ifadeleri zahiri manadan sarf ederek Bâtînî te'vile tabi tutmanın gereksizliğine vurgu yapar. Bâtînîler, Kur'an'daki "Firavun" şahsiyetini "kalp" olarak; hadiste geçen "Sahur yapınız." ifadesini "seherde istiğfar ediniz." gibi manalara te'vil etmişlerdir.²⁸⁹ Gazâlî, "Firavun" kelimesinin yaşamış tarihi bir şahsa delalet ettiğinin tevatürle ve tarihin şahitliği ile sabit olduğunu belirtir. Firavun şeytan ve melek cinsinden gözle görülüp hissedilmeyen bir varlık değildir ki bu sebeple başka manalara te'vil edilsin. Hz. Peygamber'in "Sahur yapınız." ifadesinin ise bizzat sahur yemeği yemek manasına olduğu Hz. Peygamber'in fiili ile sabit olduğu gibi bu manayı destekleyen başka hadisler de vardır.²⁹⁰ Mezkûr kelimeleri zahirî manasından çevirerek te'vil etmenin ne akli zarureti ne de bu hususta nakledilen bir rivayet vardır. Bu te'villere dayanak olacak bir karine de yoktur.²⁹¹ Bu sebeple bu tür te'villerin batıl

²⁸⁸ Gazâlî, *age*, 2009, s. 61.

²⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 55, 381.

²⁹⁰ Gazâlî, *age*, 2004, C. I, s. 55-56.

²⁹¹ Yusuf Sıdkı el-Mardînî, *İhyâ Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, C. I, s. 310.

olduğu ya tevatürle veya da hisle bilinir. Bu tür te'viller kesinlikle haramdır ve dini ifsat etmekten başka bir hedefi de yoktur.²⁹² Bu tür te'villeri bazı vaizlerin sözlerini süslemek gibi iyi niyetle kullandıklarını belirten Gazâlî, bunun yasaklanmış olduğunu belirtir. Aynı te'villeri Bâtînîler ise fasit emellerine alet etmek ve mezheplerini halk nazarında terviç etmek için kullanmışlardır. Bu te'viller, Kur'an'ı kendi kafasına göre yorumlamaktır ki bunu Hz. Peygamber yasaklamıştır.²⁹³ Gazâlî'nin burada ortaya koyduğu te'vil kuralı ise herhangi bir lafızdan zâtî varlık (elvücûdu'z-zâtî) anlaşılıyorsa burada te'vil yapılamayacağı ilkesidir.²⁹⁴ Bunun dışında lafızların hissî, hayalî, akli ve şibhî olarak anlaşılan mertebeleri vardır. Yani nassın ifade ettiği varlık bu beş türlü varlığın birine işaret etmiş olabilir. Nas, bir şeyin öz varlığını değil de onun akıl, hayal ve histeki varlığını, misalini veya benzerini ifade etmiş olabilir; bu durumda ortada bir mecaz yollu anlatım var demektir. Zikredilen bu beş derece üzerine yapılan bir te'vil tekzip sahasına girmez. Bütün mezhepler bu konuda ittifak etmiş durumdadırlar. Ancak bu te'vilin caiz olabilmesi için zahirî manayı kastetmenin imkânsız olduğuna dair açık bir delil olmalıdır. Bu beş manaya ihtimali olan lafız, birinci mana olan zâtî varlığa delalet ediyorsa diğerlerine ihtimal kalmamıştır.²⁹⁵ Gazâlî, dinin temel üç itikâdî esasına (Allah, peygamber, ahiret) iman ve bizatihi te'vile ihtimali olmayan, tevatür ile nakledilen, zahirî mananın aksi bir mananın murat edildiğine dair sabit delil bulunmayan (cesetlerin tekrar diriltilmesi, cennet, cehennem ve Allah'ın her şeyi

²⁹² Gazâlî, *age*, 2004, C. I, s. 56.

²⁹³ Gazâlî *age*, C. I, s. 381.

²⁹⁴ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 258.

²⁹⁵ Gazâlî, *age*, s. 262.

bilmesi gibi) yerlerdeki te'vilin mutlak küfür olduğunu belirtir.²⁹⁶ Ayrıca te'vil yaptıklarına inanarak mütevâtir bir nassa muhalefet edenler, bu yaptıkları te'vilin lisan kaidesi ile yakından uzaktan bir ilgisi yoksa bu da küfre girerler. Te'vil yapıyorum zannetse de tekzip ediyordur. Bâtınilerin bu tür te'vil yaptıklarını belirten Gazâlî, onların Allah'ın sıfatlarını te'vil etmelerinin açık küfür olduğunu iddia eder.²⁹⁷

Bâtınilerin te'villerini reddetme hususunda iptal, muaraza ve tahkik yöntemini kullandığını belirten Gazâlî, Bâtınilere bu te'villere nasıl ulaştıklarını sorar. Eğer “akıl yürütme ile” derlerse buna kendilerinin inanmadıklarını belirtir.²⁹⁸ Eğer “Bu bâtinî manaları masum imamdan aldık.” derlerse masum imamın muradı sizin kastettiğinizden daha bâtin/kapalı olabilir. Ayetlerde geçen “dağlar”dan murat “adamlar.” ise bu adamlar hangi adamlardır, “şeytanlar” ile “zahir ehli” murat edilmiştir.” derlerse bu zahir ehli kimdir? Zahir ehli nedir? Y.ne ayette geçen “süt”ten murat “ilim” ise bu hangi ilimdir? Burada “Adamlar, zahir ehli ve ilimden kastedilen zahiri manadır.” denilirse o zaman bir kişi tek gözüyle baktığı zaman deccal bu kişi olur zira zahire bakıldığında o da tek gözle bakmaktadır. “Dağların tesbihin”den kastedilen “adamların tesbihi” ise Allah'ın “Birtakım insanlar vardır ki (Allah'ı tesbih eden) ne ticaret ne alışveriş onlara mâni olamaz.” (Nur 24/37) ayetindeki adamlar dağlar manasına olmalıdır. Sonra “dağlar” “adamlar” manasına te'vil edilebilirse “adamlar” da diğer başka bir manaya te'vil

²⁹⁶ Gazâlî, *age*, s. 166.

²⁹⁷ Gazâlî, *age*, s. 266-267.

²⁹⁸ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 61.

edilebilir, oda bir dördüncü manaya te'vil edilebilir buda bir teselsülü ortaya koyar ki bu durumda manalar anlaşılmaz hale gelir.²⁹⁹

Gazâlî'nin bâtinî te'vili reddetmek için izlediği ikinci yol, fasit olanı diğer bir fasit olanla iptal etmektir. Muaraza dediği yöntemeye göre, bütün haberleri onların te'vil ettiklerinin tersi bir mana ile te'vil ederek mukabelede bulunulur. Meselâ, “Melekler içinde resim bulunan eve girmez.” hadisini, “Akıl, içinde masum imamı tasdik bulunan bir dimağa girmez.”, “Dört kişinin şahitlik etmediği nikâh sefihliktir.” hadisini de “Dört halifenin yani Ebûbekir, Ömer, Osman, Ali'nin şahitlik etmediği itikat batıldır.” şeklinde Bâtînîlerin inançlarına göre yaptıkları teville mukabil Sünni itikadı temsile dayanacak şekilde te'vil edilebilir. Burada Gazâlî, Bâtînîlerin yaptıkları te'villerde te'vil ettikleri lafız ile ortaya koydukları mana arasında münasebet karmaşasının saçmalığa işaret etmeye çalışır. Gazâlî, “Süt bir kişinin gıdasını sağladığı gibi ilimde insanın manevi gıdasıdır.” gibi uzak bir münasebet kurulduğunda bütün yaratılan iki şey arasında böyle uzak münasebetin kurulabileceğine işaret eder. Melek ruhani bir şey olduğu gibi akıl da ruhani bir varlıktır. Bu sebeple melek ile akıl arasında uzak bir münasebet kurarak melekten kastedilenin akıl olduğu şeklinde bir te'vile gidilebilir.³⁰⁰

Gazâlî'nin bâtinî te'vili reddettiği üçüncü yöntem ise tahkik yöntemidir. Gazâlî bu yöntemde Bâtînîlerin aşırı te'villerinin bir an için kabul edilmesi ihtimalinden hareket ederek bunların şeriatta hükmünün ne olduğunu sorar. Bu te'viller ifşa mı edilmelidir yoksa gizlenmeli midir? Eğer Bâtînîler “Bunların herkese ifşa edilmesi gerekir.”

²⁹⁹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 62.

³⁰⁰ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 62-63.

derlerse, Hz. Peygamber “Onu (kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz.” (Al-i İmrân 3/187) emrine rağmen bu tür te’villi bilgileri neden kimseye açıklamamış, sahabenin ve halkın geneline onu neden ifşa etmemiştir? Allah’ın dinini gizlemek nasıl caiz olabilir? Eğer “Bu bilgilerin gizlenmesi gerekir.” derlerse o zaman Peygamber’in bile gizlediği bilgileri siz hangi yetki ile ifşa ediyorsunuz? şeklinde sorular sorarak Bâtınîleri köşeye sıkıştırmaya çalışır. Hz. Peygamberin haber verdiği cennet ahvaline dair hallerden halkın lügat manasını anladığını vurgulayan Gazâlî, Peygamberin bu manaları tekrar ve yeminlerle tekit etmesine rağmen Bâtınîlerin iddia ettikleri bâtinî manayı hiç ifşa etmediğini ifade ederek Peygamber’in bunun Allah’ın gizlenmiş bir sırrı olduğunu bildiğini söyler. Bâtınîlerin bu sırrı ifşa etmelerinin dinden çıkmak ve şeriatın sahibine muhalefet etmek ve onun kurduğu düzeni yıkmak olacağını iddia eder.³⁰¹ Gazâlî’ye göre rububiyet sırrını ifşa etmek küfürdür.³⁰² Diğer yandan Bâtınîlerin “Bu sırlar Peygamber tarafından Hz. Ali’ye ifşa edilmiştir oda kendisinden sonra gelen masum imamlara bu sırrı aktarmıştır.” gibi muhtemel iddialarına karşılık Gazâlî, “Bâtınî te’viller dilden dile dolaşıyor bütün kitaplarınız bunlarla dolu, her halde halifelerden biri isyan ederek ifşa edilmemesi gereken sırları ortaya döktü, hani sizin imamlarınız masum idi, isyan etmeleri tasavvur dahi edilemezdi.” şeklinde bir mukabele ile bâtinî te’villeri haraç mezat ortada dolaştırmanın sakıncalarına işaret eder.³⁰³

³⁰¹ Gazâlî, *age*, s. 64.

³⁰² Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 134.

³⁰³ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 65.

Gazâlî'nin bazı eserlerinde te'vil hakkında bir orta yol benimsemeye çalıştığı görülür. Onun temel prensibi bâtinî mananın zahiri nakzedecek derecede olmaması ve te'vili gerektiren bir zaruretin bulunmasıdır. Zaman zaman te'vili ısrarla savunan Gazâlî, bu savunusunu bazı nakillerle desteklemeyi ihmal etmez.³⁰⁴ Ona göre te'vilde esas olan zahirle bâtının çelişmeme ilkesidir.³⁰⁵ Gazâlî, hakikatin farklı idrak katmanlarının olabileceği ilkesinden hareketle te'vile olumlu bakmakla beraber bu idrak katmanlarının bütün insanlara açıklanmasının mahzurlarına işaret eder. Burada onun karşılaştığı temel sorun mademki zahir ile bâtin çelişmiyor o zaman bâtının ifşa edilmesi neden sakıncalıdır? sorusuna yanıt aramaktır.³⁰⁶ Gazâlî bu sorunun cevabını idrak katmanlarındaki farklılık olarak belirler. Burada Gazâlî'nin hakikati idrak etmede havas ve avam ayrımı dikkat çekmektedir. Bazı bilgiler herkesin anlayamayacağı derecede derûnî olur, bunun avama açıklanması fitneye sebebiyet verebilir. Bazen lafızdan murat edilen mana anlaşılır fakat muhataba daha iyi tesir etmesi için bu lafızdan istiare ile başka bir mana kastedilir. Bir kişinin ehli olmayana ilim öğretmesini “filan adam hınzıra inci gerdanlık takıyor.” şeklinde ifade etmek gibi. Gazâlî, bâtin ile zahirin birbiriyle çelişmemesini bir kişinin karanlıkta birini görmesi ile daha sonra aynı kişiyi hava aydınlanınca görmesi benzetmesini yaparak ilginç bir örnek verir. Burada görülen şahıs aynı kişidir fakat karanlıktaki idrak ile aydınlıktaki idrak farklılaşmış, görülen şahıs daha iyi tanınmıştır. İşte insanın ilim, iman ve tasdiki böyledir. Çünkü Müslüman âşık

³⁰⁴ Gazâlî'nin te'vili nakille desteklediği deliller için Bkz., Gazâlî, *age*, 2004, C. I, s. 133-134.

³⁰⁵ Gazâlî, *age*, C. I, s. 133.

³⁰⁶ Gazâlî, *age*, C. I, s. 134.

olmadan aşkı, hasta olmadan hastalığı, ölüm gelmeden ölümü tasdik eder; fakat bunlarla karşılaştığında tasdiki kuvvetlenir. Gazâlî inananların idrak kapasitelerine göre hakikati anlama katmanlarının farklı dereceleri olduğunu örneklerle izah eder.³⁰⁷ Sonuç olarak insanların idrak derecelerinin farklı olduğunu fakat anlaşılan hakikatin gerek zahir gerekse bâtın olsun aynı olup, bunların hiç birisinde zahire uymayan bâtın olamayacağını, bâtının, özün kabuğu tamamladığı gibi zahiri tamamladığının altını çizer.³⁰⁸ Gazâlî, te'vil konusunda ifrat ve tefrit içinde olanların olduğu gibi orta yolu tutanların olduğunu, Ahmed b. Hanbel gibi te'vil kapısını tamamen kapatmaya çalışanların bulunduğunu, mutezilenin ise ilahî sıfatlar konusunda te'vilde aşırıya kaçtıkları belirtir. Mutezileden güç alan felsefeciler ve bâtıl fırkalar, cennet, cehennem, ahiret ahvali ile ilgili her şeyi te'vil etmek suretiyle zahirlerini inkâr etmişlerdir. Bu ifrat ve tefritin arasındaki mutedil yol ise eşyanın hakikatini Allah'ın nuru ile idrak eden mükâşefe ehlinin yoludur. Bunlar ise, söylenen sözü yakîn nuru ile müşahede ettiklerine uygun buluyorlarsa olduğu gibi kabul ederler, müşahade ettiklerine uygun gelmez ise te'vil ederler.³⁰⁹

Gazâlî'nin te'vil hususunda ortaya koymaya çalıştığı “orta yol” zahir ile bâtının, şeriatla hakikatin çelişmeyeceği ilkesidir. İlk bakışta bunlar arasında bir çelişki varmış gibi görünse de te'vilin devreye girmesiyle bu çelişki giderilir. Dalayışıyla Gazâlî'nin sisteminde te'vilin en temel işlevi, dinin zahirî öğretileriyle tasavvufu, yani şeriat ile

³⁰⁷ Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 134-14-39.

³⁰⁸ Gazâlî, *age*, C. I, s. 137.

³⁰⁹ Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 139.

hakikati uzlaştırmak suretiyle tasavvufa dini bir temel kazandırmaktır.³¹⁰ Diğer taraftan te'vil için belirli bazı ilkeler belirleyen Gazâlî, te'vilin ulu orta herkesin diline pelesenk edeceği bir ameliye olmaması gerektiğini, te'vil ilmine ulaşmak için zihnî cehdin yeterli olmayacağını belirtir. “Müteşâbih bir lafzı zahirî manasını dikkate almayarak beyan etmek.”³¹¹ şeklinde tarif ettiği te'vili “arif” dediği, manevi açıdan seçkin kimselerin kendileri ile Rab'leri arasındaki bir sır olarak gören Gazâlî, avamın uzak durması gereken özel bir alan olarak değerlendirir. Entelektüel seviyesine göre farklı katmanlara ayırdığı insanların te'vil karşısındaki pozisyonlarını belirlemeye çalışan Gazâlî, avamın te'ville iştigalini haram olarak görür. Avamın te'ville meşgul olmasını iyi yüzme bilmeyen birinin denizin derinliklerine dalmasına benzeterek muhtemel tehlikesine vurgu yapar. Maddi manevi her türlü dünya hatta ahiret gailesinden yüz çeviren/arif insanların marifet denizine dalabileceğini vurgulayan Gazâlî, “te'vil bilgini” olarak da bu zümreyi benimser ve bunların elde ettikleri te'vil sırrını avama izhar etmelerinin de haram olduğunu belirtir. Bu hususta edip, dil bilgini, muhaddis, müfessir, fakih ve kelamcı avam mesabesindedir. Te'vili “arifin gönlüne doğan bir mana” olarak yorumlayan Gazâlî, arifin de kalbine inkişaf eden mana hususunda kesin kanaati yoksa bundan kaçınması gerektiğini belirtir.³¹² Gazâlî, ileri düzeyde takva ehli olan seçkin zümreye hasretmeye çalıştığı te'vil ilmini, kendi asrında birçok şenaatlere karışan,

³¹⁰ Kılıç Aslan Mavil, “Te'vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi,” *Kelam Araştırmaları*, 10:2, 2012, s. 195.

³¹¹ Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 326.

³¹² Gazâlî'nin te'vil hususunda tafsilatlı yorumları için Bkz., Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 326-333.

mezhep taassubuna gömülmüş, şeriatın zahirî hükümlerini hiçe sayan, avamın bile en alt tabakası olarak gördüğü Bâtînîlerin elinden kurtarmak için büyük çaba sarf etmiştir. Te'vile Sünnî bir form kazandırmaya çalışarak onu istismar edilmekten kurtarmaya gayret eden Gazâlî, aşırıya gitmekle suçladığı Bâtînîlerin yaptığı te'vili kendisinin de yaptığına dair suçlamalara maruz kalmıştır. Ancak te'vil hususunda Gazâlî'nin öğretisi Bâtînîlerden farklıdır. Gazâlî'nin te'vil öğretisinde zahirî ve bâtınî şeklinde epistemolojik bir standartın varlığı gözlenmekle beraber bâtınî öğretilerin zahirî öğretilerden farklı hatta kimi zaman zahirle çelişik olduğunu gösteren hiçbir işaret bulunmamaktadır.³¹³

Gazâlî, Bâtînîlerin harfler ve sayıları kullanarak da bâtınî te'viller yapmada uzman olduklarından bahsetmektedir. Harf ve sayı gizemciliği³¹⁴ yaparak bâtınî te'viller üretmenin son derece saçma bir tutum olduğunu belirten Gazâlî, onların avam tabakası olan cahillerinin bile bu şekilde üretilen te'villerin batıl olduğunu anladığını fakat bunların içinden çıkılmaz vehimlere dalmaları sebebiyle denize düşenin yılanı sarılması gibi harfler ve sayılarının sırlarından medet umduklarını belirtir.³¹⁵ Harf ve sayı gizemciliğini de imamet ve imamların sayılarına delalet edecek şekilde kullanan Bâtînîler, insanın başında bulunan yedi deliğin, göklerin yedi kat olmasının, gezegenlerin sayısının yedi olmasının ve haftanın günlerinin yedi olmasının imamların

³¹³ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 450.

³¹⁴ İslam kültür tarihinde harf ve sayı gizemciliğinin tarihi kökleri ve Bâtînîlerin harf ve sayılar üzerinden ürettikleri bâtınî te'villerin kapsamlı bir analizi için Bkz., Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 436-469.

³¹⁵ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 68.

yedi olduğuna ve imamlar silsilesinin yedi imamda tamamlanacağına delalet ettiğini iddia ederler. Harflerin şekillerinden, sayı değerlerinden bazı gizemli bilgiler üreten Bâtînîler, bu gizemli bilgileri tamamen imamet müessesesi ve davet organizasyonunun unsurlarına işaret edecek bir epistemolojik düzleme aktarmışlardır. Gazâlî, Bâtînîlerin, Hz. Peygamberin sözlerinden ve sûrelerin başlarındaki huruf-i mukatta'aların manaları üzerinde yaptıkları tasarrufların akıllı insan şöyle dursun delilerin bile güleceği ahmaklık örnekleri olduğunu belirtir.³¹⁶

Gazâlî, Bâtînîlerin harf ve sayı gizemciliği ile ilgili ulaştıkları ezoterik bilgilerin batıl oluşunun aklın zaruretiyle bilinebilecek saçmalıklar olduğunu, ayrıca iptal etmek için bir çabaya gerek olmadığına işaret etmekle beraber, Bâtînîlere bu hususta “mutalebe/cevap isteme” ve “muaraza” yöntemiyle karşılık verilebileceğini belirtir. Mutalebe: bu bilgilere nasıl ulaşıyorsunuz? “Akıl yürütme” ile dersiniz, siz bunu baştan kabul etmiyorsunuz; “masum imamın haber vermesiyle” dersiniz, masum imamın masumiyetini nasıl ispat edeceksiniz ve ondan aktarılan bu bilgiler reddi mümkün olmayacak şekilde tevatür derecesine ulaşmış mıdır? Peygamberin bile yalan söyleyip halkı aldattığını iddia ettiniz; ya sizin masum imamınızın yalanla halkı aldatmayacağını nereden biliyorsunuz? Muaraza: Bu yöntemde ise Gazâlî, harf ve sayıların her şeye delalet edeceği bir yöntem bulmanın zor olmadığını belirtir. Buna göre bütün varlıklar birden ona kadar rakamlarla işaretlenir; o halde bir olarak görülen her şey Hz. Muhammed’e, iki olarak görülenler şeyhayn/Ebûbekir ve Ömer’e delalet eder, insanın başındaki deliklerin her birinden de farklı işaretler çıkarmak mümkündü. Meselâ, ağız peygambere, iki göz ve iki burun dört halifeye delalet eder gibi. Yine yedi harfli bir şey

³¹⁶ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 68-69.

bulduğunda bunun yedi Emevî halifesine delalet ettiği iddia edilebilir. Gazâlî, bunlar ve benzeri birçok örnek vererek bu şekilde Bâtınîlerin mezheplerini terviç etmek için ortaya koymaya çalıştıkları harf ve sayı gizemciliğinin bir kepezelik olduğunu vurgular.³¹⁷

Kökü kadim medeniyetlere kadar uzanan harf ve sayı gizemciliği İslam kültürünün bâtinî bilgi kaynaklarından biri olagelmıştır. Harf ve sayıların birtakım sırlı bilgileri ihtiva ettiğine dair anlayış/inanışın tarihî kökeni Pisagorcu felsefeye dayanır.³¹⁸ Harfler ve sayılar üzerinde bazı spekülasyonlar üreterek sırrî-bâtinî anlamlar üretmek, İslam dünyasında daha çok Şîî çevrelerde revaç bulmuş olsa da birçok Sünnî mutasavvıfın da ilgi alana girmiştir.³¹⁹ Özellikle Kur'an'ın anlaşılmasında bütün İslamî çevrelerin elinde yorumlama ameliyesinin önemli bir parçası olmuştur. Bâtınîler ise imamet kurumunun temellendirilmesi ve te'vilin temel dayanaklarından biri olarak kullandıkları harf ve sayı gizemciliğini sıklıkla kullanmışlardır. Gazâlî, Bâtınîlerin te'vil anlayışlarına toptan karşı çıkmakla beraber harf ve sayı üzerinden bir takım gizemli/sırrî bilgiler üretmenin saçmalığını da net bir şekilde ifade etmiştir. Ancak Gazâlî'nin kendisinin de harflerin ve sayıların sırrından bahseden bazı kitaplar telif ettiği kaynaklarda yer almaktadır. Mustafa eş-Şeybî Gazâlî'nin *Esrâru Hurûfî'l-Kem'ât*, *Cennetü'l-Esmâ*, *Havâssu'l-Havâs*, *Risâle fi'l-Ahruf*, *Fevâtihu's-Suver*, *el-Mebâdî ve'l-Gâyât fi Esrâri'l-Huruf*, *es-Sırru'l-Mesûn* ve *l-Cevheru'l-Meknûn fi Hâvâssi'l-Huruf*

³¹⁷ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 70-71.

³¹⁸ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev, Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1991, s. 21.

³¹⁹ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 440.

gibi harf ve sayıların sırrından bahseden kitaplar telif ettiğini iddia etmektedir.³²⁰ Bu eserlerin en azından bazılarının Gazâlî'ye aidiyeti belli değildir. Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*'de bu eserlerden bazılarını zikretmekle beraber *es-Sırru'l-Mesûn* ve *'l-Cevheru'l-Meknûn fî Hâvâssi'l-Huruf* dışındaki eserler günümüze ulaşmadığını belirtir.³²¹ Gazâlî'nin bu eserlerinde Bâtınîler gibi harf ve sayı gizemciliği ile aşırı te'villerde bulunup bulunmadığı bilinmemekle beraber sadece bu eserlerin isimlerinden bile harflerin gizemi ile ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Diğer yandan Gazâlî, Bâtınîlerin aşırı te'villerini kıyasıya eleştirirken kendi eserlerinde ise bâtinî te'vile fazlaca yer vermekle itham edilmiştir. Onun *İhya*, *Meâricü'l-Kuds*, *el-Maznûnu bih ale Gayr-i Ehlih*, *Cevâhiru'l-Kur'an*, *Mişkâtü'l-Envâr* gibi eserlerinde bâtinî te'villere başvurduğu gözlenmiştir.³²² Hatta bazı sözlerinin Bâtınîler ve filozofların sözlerinin aynısı olduğu vurgulanmış,³²³ eserlerindeki bâtinî te'viller sebebi ile Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiye Gazâlî'yi Bâtınîler ve filozoflardan etkilenmekle itham etmişlerdir. İbn Teymiye, Gazâlî'nin eserlerindeki

³²⁰ Mustafa eş-Şeybî, *el-Fikru'ş-Şîi ve'n-Nezâ'âtü's-Sufiyye*, Bağdat: Mektebetü'n-Nehda, 1966, s. 195.

³²¹ Bedevî, *es-Sırru'l-Mesûn*'un yazma olarak Paris'te bulunduğunu belirtmektedir. Bkz., Bedevî, *age*, 1977, s. 284-285.

³²² Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Te'vil Üzerine", *Marife*, Yıl, 9, S. 3, 2009, s. 90.

³²³ İzmirli İsmail Hakkı, *Tefsir ve Te'vil*, Sadeleştiren, Ahmet Yıldırım, *Bilimname V*, 2004/2, s. 156-157.

bâtınî te'viller sebebiyle kendisine reddiye yazan bazı âlimlerin isimlerini zikretmektedir.³²⁴

Gazâlî'nin Bâtınîlerle mücadelesinin temel eksenini imamet, imamın talim doktrini ve te'vil meselesi oluşturmaktadır. Bâtınîlerin bu üç dayanağını imha etmek için yoğun çaba harcayan Gazâlî, imamet ve talimi imha ederek bunun yerine mantığı ihya/ikame etmiştir. Bâtınî te'vili imha ederken ise belirli kaideleri olan tasavvufi te'vili ihya etmeye çalışmıştır. Bâtınîlerin imamet ve talimini imha etmede kullandığı araç akli istidlal; keyfi-bâtınî te'villerini imha etmede kullandığı araç ise keşfi-tasavvufi bilgi olmuştur. Onun bu imha ve ihya projesinin ürünü olan eserlerinin birçoğunun yazılma sebebi Bâtınîlerdir. Bu eserlerin isimlerinde kullandığı *esâs*, *el-kıstâs*, *müstakîm*, *el-mihakk*, *mi'yâr* gibi terminoloji, nesnel bilginin belirli bir prensibe sahip ve denetlenebilir olması gerektiğini ihsâs ettirmektedir. Gazâlî'nin eserlerinde bu terimleri sık sık kullanması Bâtınîler tarafından ortaya atılan, hiçbir kıstası belirlenmemiş, keyfî ve tekelci bilginin bir inanç sistemi tekvin etmede yetersizliğine işaret etmektedir. Bu sebeple Bâtınîlerin gerek talim doktrinlerine gerekse te'ville ulaştıkları bâtınî-sırrî bilgilere “saçmalıklar” demektedir. Gazâlî'nin gerek felsefe reddiyesi eserlerinde gerek Bâtınîleri hedef aldığı telifâtında ortaya koymaya çalıştığı nesnel mantık örgüsünün pragmatist bir hedefe müncer olduğu açıktır. Kelâm ilminde mantığın önünü açmada

³²⁴ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık (el-İntisâru li Ehli'l-Eser)*, thk. Abdurrahman b. Hasan Kâid, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, h.1435, s. 90-96.

gösterdiği çaba Sünnî düşüncüyü felsefecilere ve Bâtınî-İsmâîlîlere karşı koruma ve dinin epistemolojisini nesnelleştirme gayesi gütmektedir.³²⁵

Gazâlî'nin bâtinî te'vile karşı tutunduğu menfî tavır ve Kur'an'ın zahirine vurgu yapması, kendisinden sonra avamın dini şuurunda nasların zahirini esas alarak selevin tutumunu kendilerine örnek almaları hususunda prensip olmuştur. Gazâlî'nin yaşadığı hicrî beşinci asırda, İslam toplumunda konumunu güçlendirmek isteyen fırkalar- özellikle Bâtınîler- temel akide fikirlerini Kur'an'a dayandırmak için yoğun bir çaba içindeydiler. Kendi inanç ilkelerini Kur'an'ın zahirinde bulamayanlar için te'vil adeta biçilmiş kaftan mesabesinde idi. Dönemin bazı mütefekkirleri birbirine zıt Kur'an yorumlarından dert yanmışlar ve te'vilin bir kıstası/ölçüsü olması için eserler telif etmişlerdir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'yi *Kanunü't-Te'vil* adlı eserini yazmaya sevk eden bu endişedir. Gazâlî'nin de *Kanunü't-Te'vil* isimindeki eseri yazmasının muhtemel sebebi nasların te'vilinde keyfilik meselesine çözüm bulmak³²⁶ ve Bâtınîlerin bâtinî te'villerinin önüne set çekmektir. Gazâlî'nin bu çabası, ferdi şuurun çerçevesine münhasır kalmamış, daha geniş kitlelerin itikâdî bir meselesi haline gelmiştir. Gazâlî'den sonraki Sünnî akâid kitaplarında nasların zahiri üzere anlaşılması bir inanç

³²⁵ Ayman Sihhadeh, “Gazâlî'den Râzî'ye 6/12. YY.'da Felsefî Kelâmıda Yeni Gelişmeler”, çev, Bilal Taşkın, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 14, S. 1, 2016, s. 245.

³²⁶ Muhammed b. Tavid et-Tancî, “Gazâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri”, *AÜİFD*, C. VI, S. 1, 1957, s. 15.

meselesi haline gelmiş, Bâtınîlerin yaptıkları gibi aşırı bâtınî manalara başvurmak küfür ve zındıklık olarak telakki edilmiştir.³²⁷

2.6. Gazâlî'nin Bâtınîleri Tekfir Etmesi

Tekfir, terim olarak, “Allah’tan vahiy yoluyla gelip Peygamber’in tebliğ ettiği kesinlikle bilinen dinî bir esası inkâr eden kimsenin³²⁸ veya işlemiş olduğu bir amel veya söylemiş olduğu bir söz sebebiyle bir kimsenin kâfir olduğuna hükmetmek.”³²⁹ olarak tarif edilmektedir. Tekfir, bir akait meselesi olarak kelâm ilmî içinde incelenmiş olsa da Gazâlî, doğurduğu hukuki sonuçları göz önüne alarak tekfiri fikhî bir mesele olarak değerlendirmiştir.³³⁰

Ehl-i Sünnet, her ne kadar hevâ ehli ve isyankâr olsalar da ehl-i kıbleyi tekfir etmemeyi bir prensip olarak benimsemekle beraber³³¹ Sünnî âlimlerin bu kabulleriyle

³²⁷ Teftazânî, *Şerh-i Akâid*, İstanbul: Fazilet Neşriyât, trz, s. 189; Tavid et-Tancî, *age*, s. 16.

³²⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne (Tefsîru'l-Mâturîdî)*, thk, Mecdi Bâsillüm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, C. VI, s. 423.

³²⁹ Faruk Furkan, *İslam Hukuku Açısından Tekfir Meselesi Şartları-Engelleri ve Ahkâmı*, Konya: Neda Kitap, 2016, s. 68.

³³⁰ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 199.

³³¹ Ali b. Ebû'l-İz, *Şerhu'l-Akidetü't-Tahâviyye*, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslamî, 1984, s. 313; Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 265; Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk, Mervan Muhammed eş-Şaâr, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1997, s. 155.

uygulamaları fazla örtüşmemiştir. Sünnî âlimler gerek muhalif fırkaları gerekse kendi içlerinde birbirlerini eleştirirken tekfiri kullanmışlardır.³³² İslam fırkalarından gerek kendi içlerinde birbirlerini gerekse muhalif fırkaları tekfir etmeyen neredeyse yoktur. Bazı fırkalar genel bir tekfir suçlamasıyla karşı karşıya kalmakla beraber bazıları ise bir takım tâli meselelerden dolayı tekfire maruz kalmışlardır.³³³ Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Mutezile başta olmak üzere ehl-i kıbleden bazı fırkaların hangi meselelerden dolayı tekfir edildiğine dair bir bahis açmış, bazı tikel meseleler sebebiyle bu fırkaları tekfir etmiştir.³³⁴ Gazâlî döneminin Sünnî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra) tekfir konusunda son derece katı sayılabilecek bir hükümle, bidatin haram olduğu hükmünden hareket ederek bidat sahibi birisinin de haramı helal saymış sayılacağından bazı fukahâ tarafından tekfir edildiğini dile getirmiştir.³³⁵ Fırkalar arasında tekfiri konu alan ve muhalif fırkaları tekfir etmek

³³² Ehl-i Sünnet alimlerinin biri birlerini tekfir ettiğine dair Bkz., Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 257. Ehl-i Sünnetin diğer fırkaları tekfiri ile ilgili toplu bir değerlendirme için Bkz., Ahmet Sâim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2016, s. 212-232.

³³³ İslam fırkalarının tekfirle ilgili bakış açıları için Bkz., Ahmet Sâim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, s. 103-119.

³³⁴ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 648-665.

³³⁵ es-Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 341. es-Sâlimî, tekfir hususunda kendi görüşlerini anlattığı kitabının ileriki sayfalarında bir çok fikhî meseleleri de tekfir sebebi saymıştır. Bkz., es-Sâlimî *age*, s. 347-348.

üzere telif edilmiş birçok eserin telif edilmesi³³⁶ tekfir meselesinin mezhepler arasında aktüel bir mesele olduğuna işaret etmektedir.

Tekfirin temel sebeplerinden biri te’vildir. Bu hususta da Ehl-i Sünnetin temel tutumu “Te’vil varsa tekfir toktur.” anlayışı olmasına rağmen tekfir edilen fırkaların birçoğunda te’vil etkili olmuştur. Bu hususta “riddet küfrü” ve “te’vil küfrü” şeklinde bir ayırıma giden bazı modern İslam âlimleri, bir kişi açık bir şekilde dinî hükümleri reddetmiyor ancak te’vil ederek bir inkâr ameliyesine gidiyorsa bu durumda o şahsa karşı tekfirden uzak durulması gerektiğini söylemişlerdir.³³⁷ Bu doğrultuda Hz. Peygamber’in “yetmiş üç fırka” hadisindeki “Ümmetim yetmiş üç fırkaya bölünecek.” ifadesinden³³⁸ hareketle tevhit akidesine bağlı olan her kesimi İslam dairesinde tutmaya çalışmışlardır. Yine bu hadise dayanarak kişinin te’vil ile velev ki hatalı bile olsa tekfir edilemeyeceğine hükmetmişlerdir.³³⁹ Gazâlî de te’vilde hatanın tekfiri gerektirmemesi gerektiği kanaatini beyan ederek,³⁴⁰ te’vilin kaçınılmaz olduğunu, te’vilin kurallarına

³³⁶ Tekfir konusunda yazılan eserlerin toplu bir tasnifi için Bkz., Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *DİA*, C. XL, s. 355.

³³⁷ Şeyh Ebû Muhammed Asım el-Makdisî, *Tekfirde Aşırılıktan Sakındıran 30 Risale*, çev, İlim Heyeti, İstanbul: Beyyine Kitap Evi, trz, C. II, s. 105.

³³⁸ Zira bu hadiste Hz. Peygamber “ümmetim” dediğine göre yetmiş üç fırka mensuplarının hepsi İslam dairesindedirler.

³³⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk, Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003, C. X, s. 351. Riddet tekfiri ve te’vil tekfiri ile ilgili geniz bir analiz için Bkz., Asım el-Makdisî, *Tekfirde Aşırılıktan Sakındıran 30 Risale*, s. 105-111.

³⁴⁰ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 203.

riayet ettiği takdirde te'vilcilerin tekfir edilmemesi icap ettiğini belirtir.³⁴¹ Te'vil üzerinden birinin tekfir edilmesi için açık bir delil ortaya konması gerekir. Dokunulmazlığın kesin olarak “Lâ ilâhe illallah.” sözünden geldiği kabul edildiğinde, kesin bir delil olmadan bu ortadan kalkmaz. Tekfiri gerektiren hususun asıl bir delil yahut asla dayanan bir kıyas olması gerekir. Yahudi ve Hristiyanların tekfir edilmesi nasla sabit olan bir durumdur. Nassa kıyasen tekfir edilmesi gerekenler ise Brahmanlar, Senevîler, zındıklar ve dehrîlerdir.³⁴² İslam milletinin içinde herhangi bir mezhebe muhalefet etmenin küfrü gerektirmeyeceğini net bir şekilde ifade eden Gazâlî, Eşârî, Hanbelî veya Mutezile gibi muayyen bir mezhebe muhalefet etmenin küfrü gerektirdiğine kanaat etmenin ahmaklık olduğunu vurgular.³⁴³ Tekfiri gerektiren hususun dini açıkça yalanlamak³⁴⁴ olduğunu ifade eden Gazâlî, bir kâfiri Müslüman sanarak canını bağışlamak üzere yapılan hatanın bir Müslümanı tekfir etmek suretiyle kanının dökerek yapılan hatadan daha önemsiz olduğunu vurgular.³⁴⁵ Tekfirden kullanılacak delilin güçlü bir delil olması gerektiğine işaret eden Gazâlî, bu konuda hükme varırken bazen şerî delilden hareket edildiğini bazen de içtihattan istifade edildiğini belirtir. İctihadın bir akli delil olduğunu belirten Gazâlî, tekfir hususunda akli delilin zanni olması sebebiyle kullanılamayacağı vurgular. Dolayısıyla tekfir bazen yakinen bilindir, bazen de galip zanla tespit edilir. Bu durumda muhatabı tekfir

³⁴¹ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 260.

³⁴² Gazâlî, *age*, s. 256.

³⁴³ Gazâlî, *age*, s. 255.

³⁴⁴ Gazâlî, *age*, 2012, s. 203.

³⁴⁵ Gazâlî, *age*, 2012, s. 202.

etmektense tevakkuf etmek daha isabetlidir. Aceleyle tekfir etmek tabiatını cahilliğin sardığı kişilerin işidir.³⁴⁶ Aynı hassasiyeti diğer bazı Sünnî ulemada da görmek mümkündür. Sünnî âlimlerin eserlerinde kişinin tekfir edilmesini son derece kısıtlayan bir hüküm bulunmaktadır. Bu hükme göre, bir kişinin doksan dokuz yönden tekfirine, bir yönden ise Müslümanlığına imkân tanıyan bir delil varsa bu kişinin tekfir edilmemesi gerekmektedir.³⁴⁷ Hem dünyadaki hükmü, hem de ahiret hesabı açısından, tekfirin sonuçlarının ağır olması sebebiyle ilk dönemden itibaren âlimlerin eserlerinde özel olarak “kavâidü’l-tekfir” başlığı altında tekfirin şartlarının ve engellerinin açıklanmasına özen gösterilmiştir.³⁴⁸ İslam inancı sabit olan herkes, ancak bir nas ya da icmâ ile bundan uzaklaştırılabilir. Dolayısıyla bir kimsenin, Allah’ın ya da elçisinin ifade ettiklerinden sahih olan şeylere muhalefet edip Allah ve elçisine muhalefet etmeyi caiz görmesi dışında bir sebeple tekfir edilmesi doğru değildir.³⁴⁹ İbn Hazm’ın bir kişinin icmâ ile tekfir edilebileceğine dair görüşüne Gazâlî katılmamaktadır. Ona göre

³⁴⁶ Gazâlî, *Faysalü’l-t-Tefrika*, s. 266.

³⁴⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-Râik Şerhi Kenzü’d-Dekâik*, nşr, Zekeriyya Umeyrât, Beyrut: Dâru’l-Kütibi’l-İlmiyye, 1997, C. V, s. 21; Ali el-Kârî, *Şerhu’ş-Şifâ*, Beyrut: Dâru’l-Kütibi’l-İlmiyye, 2001, C. II, s. 499; İbn Âbidîn, *Mecmû’atü Resâili İbn Âbidîn*, yy, trz, C. I, s. 367.

³⁴⁸ Bu şartlar için Bkz., Halil Aydınalp, Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 46, 2014, s. 10.

³⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. II, s. 894.

icmâ ile sabit olan bir hükme muhalefet eden kişi velev ki hatalı ve cahil bile olsa tekfir edilemez.³⁵⁰

Dinin toplumun bütün katmanlarına egemen olduğu Abbâsi ve Selçuklu devletlerinin hüküm sürdüğü dönemlerde, Müslümanların birçok fırkaya bölünmeleri gerek dinî gerek siyasi alanlarda ciddi bir rekabet ortamının ortaya çıkmasını tetiklemiştir. Bu rekabet ortamında çoğu zaman siyasi, iktisadî ve kültürel sebeplerle Müslümanların arasında meydana gelen dinî hizipleşmelerde daima mezhebe aidiyet ön plana çıkartılmıştır. Mezhep taassubuna saplana Müslümanlar, karşıt mezhep mensuplarıyla mücadelede dinî bir terminoloji olan tekfiri devreye sokarak muhaliflerini dinsizlik, kâfirlikle ve mülhitlikle itham ederek İslam dairesinin dışına atmıştır.

Müslüman toplumlarda, ilim ve sanat muhitinde, fikir ve sanat hayatını kısıtlayan, hür düşüncüyü tehdit eden unsurların başında tekfir müessesesi gelmektedir.³⁵¹ Tekfir sadece teolojik alanda tartışılan bir konu olmaktan çıkarılarak politik amaçlara hizmet eden bir araç haline gelmiştir. Böylelikle tekfir söylemi iktidar-muhalefet ilişkisinde muhalifleri ortadan kaldırarak bir sindirme politikasının aracı haline gelmiştir. Sonuç olarak tekfir, akâidi bir araç olarak kullanan, hasımları susturucu siyasi bir silah olarak kullanılmıştır.³⁵² Siyasi iktidarın egemenliğini teminat altına

³⁵⁰ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 268.

³⁵¹ Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, çev, Süleyman Uludağ, İstanbul: (çevirenin ön sözü), Dergâh Yayınları, 2016, s.8.

³⁵² Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîdeti ile's-Sevra*, yy, Mektebetü Medbûlî, 1988, C. V, s. 406-407.

alabilmesi için ulemâ eliyle kullandığı kuralsız tekfir anlayışı, Orta Çağ'da Kilise'nin özgür düşünceye cephe alarak engizisyona kadar uzanan sınırlamalarıyla ortaya çıkan sindirme politikalarının sebebiyet verdiği neticeleri doğurmuştur. Teolojik alanda yapılan teorik tekfir, bu alanla sınırlı kalmamış, siyasal, sosyal ve hukuki alanda da İslam toplumunu yaralamıştır.³⁵³

Gazâlî'nin Bâtınîlere karşı etkili bir şekilde kullandığı tekfir, kendisinin de muhtarip olduğu bir durumdur. Richard M. Frank, Gazâlî'nin *Faysalü't-Tefrika* 'yı, *İhyâ*'sında daha önce savunduğu birtakım Eşârî öğretilerden vazgeçtiği için kendisinin tekfirle suçlanmasına bir cevap olarak yazdığını iddia eder.³⁵⁴ Onun yaşadığı dönemlerde fikirlerinden dolayı âlimlerin tekfir edilmesi o kadar yaygınlaşmıştır ki, zamanın müfrit Eşârîleri Eşârilikten bir arpa ucu kadar sapmayı küfür sayabilecek kadar ileri gitmişler, çok önemsiz hususlarda bile Eşârî'ye muhalefeti dalâlet saymışlardır. Gazâlî, bu durumun yadırganmaktan ziyade toplumun tabularına müdahale ederek hür düşüncenin egemen olabilmesi için gerekli olduğunu "Fikirlerinden dolayı kıskanılıp dışlanılmayan kişiyi hakir, kâfir ve sapkın olmakla itham edilmeyen kimseleri ise küçük görürüm." ifadeleri ile dile getirmiştir.³⁵⁵

Gazâlî, siyasi misyonun da bir gereği olarak tekfir problemine bir çözüm üretmeye çalışmış, Müslümanların birlikte barış içinde yaşayabilecekleri itikâdî/fikrî bir çerçeve oluşturmanın gayreti içinde olmuştur. Bu hedefe yönelik olarak tekfirin temel

³⁵³ Muammer Esen, "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", *AÜİFD*, 52:2, 2011, s. 102-104.

³⁵⁴ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 178.

³⁵⁵ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 253.

sebeplerinden biri olan te'vil konusunda bir yöntem geliştirmiş, te'vil gerekçe gösterilerek tekfirin meşrulaştırılmasının önüne geçmeye çabalamıştır. Bu bağlamda *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka, Kânûnu't-Te'vil*" ve *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* adlı eserlerinde bu konuyu ele almış ve genel olarak te'vil nedir, neden gereklidir, yöntemi nasıl olmalıdır, kimler te'vil yapabilir, te'vilden dolayı küfre düşülür mü, kimler tekfir edilebilir, küfre düşenin hükmü nedir? vb. sorulara cevap vermeye çalışmıştır.³⁵⁶ Gazâlî'ye göre bir kişinin tekfir edilmesi iman ile ilgili bir husustur ve tekfirin çerçevesi açıktır; iman Hz. Peygamberin inanılması için getirdiği dinin hakikatlerini tasdik etmek, küfür ise bu hakikatlerin birini reddetmektir. Bu durumda Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed'in onun resulü olduğuna içtenlikle inanan ve bu inanca hâlel getirecek söz ve davranıştan sakınan bir kişi mezhebi ne olursa olsun tekfir edilemez.³⁵⁷ Tekfiri gerektirecek husus ile gerektirmeyecek husus arasındaki kırmızı çizgi tekziptir. Ancak ferî bir mesele bile olsa tevatürle sabit olan bir dinî hususta tekzip varsa tekfir zaruri olur.³⁵⁸ Bu ilkeden çıkan sonuç, "Tekzip yoksa tekfir de yoktur." prensibinin sabit olmasıdır.

İslam âlimlerinin Bâtınîleri tekfir hususunda izledikleri yol, diğer fırkaları tekfir etmelerinden çok daha katı bir hukuki sonuca bağlanmıştır. Gazâlî öncesinde ve sonrasında Bâtınîleri tekfir eden özellikle Sünnî âlimler, Bâtınîlerin tekfirini hukuki

³⁵⁶ Ahmet Mekin Kandemir, "Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî'nin Toplumsal Barışa Katkısı", *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)*, C. 15, S. 2, 2017, s. 345.

³⁵⁷ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 256.

³⁵⁸ Gazâlî, *age*, s. 265, 273; a. mlf, *İtikadda Orta Yol*, s. 203.

yaptırımlar öngörecek şekilde dillendirmişlerdir. Griffel, bu farklı tutumu Gazâlî'ye hasretmiş olsa da tespit edebildiğimiz kadarıyla Bâtınîlerin tekfiri hususunda Gazâlî'den önce ve sonra Sünnî bilginlerin birçoğu aynı istikamette hüküm vermişlerdir. Griffel'e göre Gazâlî'den önce bir Müslümanın kâfir olması, açıkça İslam'dan çıkması ve bir başka dine tabi olduğunun sabit olmasıyla olmaktaydı.³⁵⁹ Dinden çıkmanın hukuki olarak cezayı gerektirmesi mürted tarafından yapılmış kesin bir açıklamayı gerektirmekteydi. Tekfirin cezası, sanığın açık bir şekilde İslam inancını inkâr etmesi ve İslam'a herkes önünde yapmacık bile olsa bağlılık göstermemesi halinde uygulanan bir müeyyide idi. Dolayısıyla ilk dönemde dinden çıkma ile küfür birbirinden ayrı şeylerdi. Bir Müslüman dinden çıkma suçlamasına yakın bir ithama maruz kalmadan inançsız olmakla suçlanabiliyorlardı. Gazâlî ise inançsızlık ile dinden çıkmayı eşitlemiş, inançsızlığı/küfür hukuki ve siyasi kurumların İslam toplumunda her ne zaman bir küfür ameliyesi tespit edilirse harekete geçmeleri gerektiği anlamına gelecek şekilde hukuki bir terim olarak kullanmıştır. Griffel, tekfir hususundaki hükmün değişimi ile ilgili hicrî beşinci/miladî on birinci asır öncesi şeklinde bir tarihlendirmeye gitmiştir. Ona göre hicrî beşinci asrın ortaları/miladî on birinci asırdan önceki İslam âlimlerinin çoğuna göre küfür Allah'ın ahirette cezalandıracağı bir meseledir, küfre düşenin dünyadaki cezası birtakım yaptırımlardan ibarettir. Dolayısıyla farklı fırka mensuplarının muhaliflerini tekfir etmesi, onları kelâmi anlamda damgalayarak dışladıkları oldukça yaygın bir

³⁵⁹ Gazâlî öncesi tekfirin hukukî bir sonuca götürmesi ile alakalı bir değerlendirme için bkz. Frank Griffel, "Hoşgörü ve Dışlama: Şafî ve Gazâlî'nin Mürted Konusundaki Görüşleri", çev, Şükrü Selim Has, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 7, 2006, s. 277-290.

davranıştı.³⁶⁰ Bu tespit doğru olmakla beraber hicrî beş/miladî on birinci asır öncesi ve bu değişimin Gazâlî'nin şahsına münhasır olarak düşünülmesi isabetli gözükmemektedir. Zira Gazâlî'den yaklaşık bir buçuk asır önce 367/977 yılında Semerkant'ta yaşanan bir olayda Hanefî fakihlerinin tekfir hususunda Bâtînîlere karşı son derece acımasız bir tavır takındıkları ve Gazâlî'nin verdiği fetvaların aynısını verdiklerine işaret edilmektedir. Muhammed b. İbrahim el-Hâsırî, (ö.500/1107) Kendisinden önce yaşayan ve eserleri günümüze ulaşmayan âlimlerin fetvalarından oluşan *el-Hâvî fi'l-Fetevâ* adlı eserinde,³⁶¹ Hanefîlerle içiçe yaşayan fakat Bâtînîlik kimliğini gizleyen bir dâî yakalanıp tutuklandığında -bu adam her ne kadar tövbe ederek Ehl-i Sünnete döndüğünü söylemiş olsa da- hakkında verilen bir fetvayı aktarmaktadır. Ulemadan Ebû Muhammed Abdülkerim b. Muhammed bu Bâtînî için şu fetvayı vermiştir: “Karmatîlerin/Bâtînîlerin topyekûn öldürülmeleri vaciptir ve köklerinin kazınması farzdır.” Diğer bazı fukahânın da fetvalarını aktaran Hâsırî, Karâmitânın/Bâtînîlerin mezhebinin küfür olduğunu ve devlet başkanının toplumun selameti için bunları katletmesinin gerekliliği yönünde fetvaların verildiğini aktarmış, bunların sahih dine döndüklerine dair tövbelerinin bile takıyye gerekçesiyle kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir.³⁶² Ebû Şekûr es-Sâlimî'de benzer fetvaları vererek, bidat

³⁶⁰ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 174-176.

³⁶¹ Eser ve musannifî hakkında Bkz., Saffet Köse, “Hâsırî, Muhammed b. İbrahim”, *DİA*, C. XVI, s. 383-384.

³⁶² Muhammed b. İbrahim el-Hâsırî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, Köprülü Ktp, no:549, s. 287a-288b. Horasan-Meverâünnehir'de fukahânın Bâtînîler yönelik dışlayıcı tutumlarının

ehlinin küfrü gerektirecek bir durumları ortaya çıktığı zaman onlarla savaşılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak bidat ehli tövbe edip İslam'a geri döndüklerinde tövbelerinin kabul edilmesi gerektiğini belirten Sâlimî, tövbe etseler de Şiâ'nın gâli/aşırısı olan İbâhiyye, Rafizî ve Karâmitânın ve zındık filozofların tövbelerine itibar etmeden katledilmesi gerektiğinin fetvasını vermiştir. Sâlimî'nin bu kişilerin tövbelerine itibar etmeme gerekçesi, onların tövbe etmeden önceki durumları ile sonraki durumlarının değişmediği iddiasıdır. Çünkü onlar bir ilâha inanmıyorlar ki ona tövbe edip yönelebilsinler.³⁶³ Benzer bir fetvanın Zeydiyye fırkasına mensup Ebû'l-Hasan el-Hârûnî adında bir âlim tarafından verildiğinin Kirmânî'nin *el-Kâfiye fi'r-Reddi ale'l-Hârûniyye* adlı risalesinden öğreniyoruz. Kirmânî bu risalesinde Ebû'l-Hasan el-Hârûnî'nin Bâtînîler hakkında verdiği fetvaları aktarmaktadır. Buna göre Ebû'l-Hasan, Bâtînîlerin küfründe bütün İslam âlimlerinin ittifak ettiklerini, onların tövbe etseler bile bu tövbelerinin katledilmelerinin önüne geçemeyeceğini ifade etmiştir.³⁶⁴ Kirmânî'nin ölüm tarihini dikkate aldığımızda -411/1020'den sonra- bu fetvâ da Gazâlî'den yaklaşık bir asır önce verilmiş gözüküyor. Aynı fetvayı bir asır sonra Gazâlî de Bağdat'ta da vermiştir. Bu sebeple tekfir, İslam âlimlerinin Bâtînîlerin ortaya çıkıncaya kadar sadece âlimlerin muhaliflerini saf dışı etmek için kullandığı, hukuki yaptırıma gerek

verdikleri fetvalara yansımalarının örnekleri için bkz., Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 91-94.

³⁶³ es-Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 342-343.

³⁶⁴ Kirmânî, *el-Kâfiye fi'r-Reddi ale'l-Hârûniyye*, *Mecmûatü Reili'l-Kirmânî* içinde, thk, Mustafa Galib, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'atü li'd-Dirâsât ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1987, s. 149.

duyulmayan itikâdî bir kavram olarak kullanılmıştır. Bundan dolayı aynı mezhep içinde bile birbirini tekfir edenlere rastlamak her zaman görülen bir vakıa olagelmıştır. Ancak Bâtînîler hakkında tekfir, dinî bir hüküm olmaktan ziyade yaptırımı gerekli gören hukuki bir hüviyet kazanmıştır. Bu sebeple tekfir konusundaki değişim kişi ve zamana göre olmamış vakıaya göre- Bâtînîlerin ortaya çıkması- olmuştur.

Gazâlî'nin tekfir meselesinde ortaya koyduğu yenilik, *Faysalü't-Tefrika*'da ortaya koyduğu üzere bu hususta kesin kıstaslar ortaya koyarak tekfirin hukuki yaptırımlara imkân tanıyacak bir perspektife oturtulmasıdır. Gazâlî'ye göre Müslümanların küfre düşmesiyle gizli bir şekilde dinden çıkmaları/zındıklık arasında bir ilişki kurularak, dinden çıkma gerek kişi açık bir şekilde ifade etsin gerek gizli bir şekilde İslam'ın itikâdî hükümlerini ihlal etsin hukuki müeyyideyi gerektiren bir durum olmuştur. Bâtînîlerin özellikle dâî sınıfında olanlarının bu bakış açısıyla dinden çıkmış oldukları öngörülerek haklarında ölüm fermanı verilebilmiştir.

Gazâlî, küfre giren bir Müslümana istitabe/tövbeye davet imkânının verilmesinin suistimal edildiğine kanaat getirerek istitabeyi mutlak olarak kabul etmeyerek ona bir sınırlama getirir. Tövbenin manasının kişinin içinde gizlediği inancını terk etmesi olduğunu belirten Gazâlî, gizli mürtedin her ne kadar diliyle şahadet kelimesini söylese de içinde gizlediği inkârı terk etmeyeceğini iddia ederek böyle bir kişinin küfründen vazgeçmeyip gizli olarak kâfir olarak kalacağından onun öldürülmesi gerektiğine hüküm verir. Korku anında yaptığı tövbe takkiye olduğu için kabul edilmez.³⁶⁵ Gazâlî istitabe uygulamasını sıradan halka münhasır kılarak, Sünnîlik dışı

³⁶⁵ Gazâlî, *Şifâü'l-Galîl fî Beyâni's-Şübehi ve'l-Muhil ve Mesâliki't-Tahlîl*, thk, Hamid Ubeyd el-Kebisî, Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971, s. 222; a. mlf, *el-Vasît fî'l-Mezheb*,

akımların propagandacıları ve öğreticilerinin tövbelerinin kabul edilmemesini öngörmüştür. Ona göre kâfir olan Müslüman ile mürted olan Müslüman aynı kategoride değerlendirilmektedir.³⁶⁶ Gazâlî, istitabeyi uygulamanın hukuki zorunluluğunun bertaraf edilmesinin ancak tam tespit edilmiş bir zındıklık veya irtidat durumunda söz konusu olabileceğini vurgular. Şayet bir kişinin küfrü hususunda şüpheler bulunuyorsa o zaman o kişiyi tövbeye davet ederek İslam’a dönme fırsatı verilmelidir. Bu durum ise sıradan halk/avam için sık karşılaşılan bir durum olduğu için kişiyi tekfir etmede birtakım şüphelerin olması makuldür. Bu durumda tekfire düşen kişi tövbe fırsatı verilmeden öldürülmemelidir.³⁶⁷

Gazâlî, tekfir ve istitabe konusunda Bâtînîler söz konusu olduğunda onların içinde sıradan halk tabakası/avam ile Bâtînîliğin propagandasını yapan dâîler arasında bir ayrıma gider. Kılıç tehdidi altında Müslüman olan kişilerin avam tabakasından olanlar olduğu için bunlara batıl inançları tespit edildiğinde tövbe fırsatı verilmelidir. Bunların küfrünün zararı kendi nefislerinedir. Avam halk çabuk fikir değiştirdiği için onların hakka dönüş hususundaki beyanları da kabul edilir. Bunların batılı terk edip hakka yönelmelerinde samimi olup olmadıkları hususunda ayrıca bir teftişe gidilmesine gerek yoktur. Ancak Bâtînîlik propagandası yapan dâîler ise işledikleri batıl hususunda

thk, Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Muhammed Tâmir, Kahire: Dâru’s-Selam, 1997, C. VI, s. 428-432; a. mlf, *Fedâihu’l-Batniyye*, s. 145-146. Griffel, *Hoşgörü ve Dışlama: Şafî ve Gazâlî’nin Mürted Konusundaki Görüşleri*, s. 291.

³⁶⁶ Griffel, *agm*, s. 291.

³⁶⁷ Gazâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 221; Griffel, *Hoşgörü ve Dışlama: Şafî ve Gazâlî’nin Mürted Konusundaki Görüşleri*, s. 292.

mazur sayılamazlar. Onlar mezheplerinin batıl olduğunu ve yaptıklarının küfür olduğunu bildikleri halde sırf dünya menfaati elde etmek, halkın kendilerine yönelmelerini sağlamak ve dini yıkmak için bu propagandayı yapmaktadırlar. Bunların tövbe etmeleri durumunda devlet başkanının durumlarını iyice araştırıp hakikati içtenlikle kabul mü ediyorlar yoksa takiiye mi yapıyorlar? bunun araştırılması gerekmektedir. Gazâlî, devlet başkanının bunların bâtıldan dönüşlerinde samimi olduklarını anlasa bile onları öldürmek veya canlarını bağışlamak arasında serbest olduğunu belirtir.³⁶⁸ Buna benzer bir hükmü Gazâlî'den bir buçuk asır önce Horasan-Mâverâünnehir âlimlerinin o bölgede propaganda faaliyeti yürüten Karmatîler hakkında da vermeleri Sünnî İslam kesiminde Bâtınîlere yönelik algının değişmediğini göstermektedir. Horasan-Mâverâünnehir'de de Sünnî âlimler, Karmatîlik/Bâtınîlik propagandası yapan dâîlerle avamdan olan Bâtınîler arasında hüküm konusunda bir ayırımı gitmişlerdir. Dâîler konusunda kesin katline hüküm verilirken sıradan Bâtınî birisi hakkında istitabe uygulaması meşru görülmüştür.³⁶⁹

Gazâlî'ye göre İslam hukuku Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki şekliyle kalmamalıdır; İslam toplumu Müslümanların içindeki gizli mürtedlerin faaliyetlerinin sebep olduğu fitneyi bertaraf etmek için harekete geçmelidir. Gazâlî'nin, daha hocası Cüveynî'nin yanında iken yazdığı *Şifâü'l-Gâlîl*'deki ifadelerinde bir Bâtınî tehlikesinin varlığının izleri bulunmaktadır.³⁷⁰ Bu sebeple İslam devletinin çıkarlarının gözetildiği

³⁶⁸ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s.146-147.

³⁶⁹ Hâsırî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, s. 288a.

³⁷⁰ Griffel, *Hoşgörü ve Dışlama: Şafî ve Gazâlî'nin Mürted Konusundaki Görüşleri*, s. 293-294.

ve devlet idarecilerinin maslahatlarının ve yetkilerinin genişletildiği hükümlere yer vermiştir.³⁷¹

Gazâlînin tekfir hususunda seleflerinin yönteminden farklı bir yöntem izleyerek gelişigüzel herkesi tekfir etmemeyerek tekfir hususunda sınırlar belirlemesi onun küfre düşen kişiler hakkında verdiği hükmün idare tarafından infaz edilmesi gerektiğini düşünmesinin sonucudur. Bu sebeple Gazâlî, önceki âlimlerin birçoğunun gerek kendi mezheplerinden gerekse muhaliflerinden tekfire başvuranların doğru bir tutum izlemedikleri kanaatini taşımıştır. Onun tekfirle suçladığı kişiler filozoflar ve Bâtınîler olmuştur. Gazâlî, filozofları üç meseleyle alakalı olarak kesinlikle küfre düştükleri belirtir ve öldürülmelerinin gerekip gerekmediği hususundaki muhayyel soruya olumlu cevap verir.³⁷² Bâtınîleri de iki ilaha inanmak, Allah'ın sıfatlarını inkâr etmek, cennet, cehennem, haşır gibi ahiret hususunda şeriatı yalanlamakla itham ederek tekfir etmektedir.³⁷³ Bunların dışında herhangi bir fırka veya fikri tekfir etmemektedir. Çünkü ona göre tekfirin birtakım yaptırımları olmalıdır. Bu yaptırımlar siyasi otorite eliyle yerine getirilebilecek hukuki neticelerdir. Tekfirin; tekfir edilenin malının alınması, kanının dökülmesi, kadınlarıyla evlenmenin yasak olması, kestiklerinin yenmemesi, cehennemde ebedi kalması gibi ağır neticeleri vardır.³⁷⁴

Gazâlî'nin mücadelesinin imha cihetini oluşturan filozoflar ve Bâtınîleri tekfir etmesi, onların fikrî atmosferlerinin etkisizleştirilmesi kadar siyasi otoriteye karşı

³⁷¹ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 225.

³⁷² Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 444.

³⁷³ Gazâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, s.136- 140.

³⁷⁴ Gazâlî, *age*, 2009, s. 141. a. mlf, *Faysalü't-Tefrika*, s. 266.

oluşturdukları tehdidin de bertaraf edilmesi için daha etkin bir hal almıştır. Gazâlî, İslam hukukunun ve onun mürtedler hakkındaki hükmünün Selçuklu Devletini tehdit eden Sünnîlik dışı bu müfrit akımın önünü kesebilmesinde etkili bir silah olduğunu düşünmüştür. Onun mürtetler hakkında verdiği hüküm bu hususta siyasi bir yorum olarak kabul edilebilir.³⁷⁵ Zira Bâtınîlerle kendisi fikrî mücadele yürütmekle beraber Selçuklu Devleti de siyasi ve askerî yönden Bâtınîlerle mücadele etmektedir. Özellikle askerî mücadelede zaman zaman birçok Bâtınî öldürülmüştür. Gazâlî'nin verdiği hüküm Bâtınî katliamlarına da bir ölçüde meşruiyet sağlamıştır.

Gazâlî'nin Bâtınîleri tekfir etmesi ve bunun bir takım hukuki sonuçlarının onlar hakkında uygulanması, Bâtınîlerin toplumda meydana getirdikleri kaosu ve gerek Abbâsi halifeliğini gerekse Selçuklu Devletini siyaseten yıpratmalarının bir neticesi olmuştur. Bâtınîlere karşı bu denli katı tekfir hükmünün uygulanması Bâtınîlere karşı ulemanın duyduğu güvensizlik ve onların mezhebî kimliklerini dinin önüne koymuş olmalarıdır. Diğer Müslümanlara karşı takiiye yapan ve gerçek itikadını gizleyen Bâtınîlere karşı diğer Müslüman âlimler güvenlerini tamamen yitirmişler, onlar bu güvensizlik psikolojisi ile Bâtınîlerle aynı toplumda yaşamanın imkansızlığına kanaat getirir hale gelmişlerdir. Mürtedin bile tövbesinin kabul edilip Bâtınîlerin tövbesinin kabul edilmemesi, ulemânın genetik kodlarına işleyen derin güvensizliğin dışı durumundan başka bir şey değildir.³⁷⁶ Gazâlî'nin özellikle Bâtınî elebaşı olarak gördüğü dâîler hakkında devlet başkanının onları mutlaka öldürüp yeryüzünü onlardan

³⁷⁵ Griffel, *Hoşgörü ve Dışlama: Şafî ve Gazâlî'nin Mürted Konusundaki Görüşleri*, s. 294.

³⁷⁶ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, s. 94.

temizlemesi gerektiği, aslen kâfir olan birine tanınan hayat hakkını onlara asla tanımaması bu psikolojinin bir yansımasıdır. Gazâlî, “Onlar devletle savaşıyor olmasalar bile öldürülmelidir.” derken Bâtınîleri toplumda adeta bir maraz olarak görüp İslam milleti içinde onların fesatlarının ancak canlarının heder edilmesiyle temizleneceği kanaatini taşımaktadır.³⁷⁷

Gerek Gazâlî öncesi gerekse Gazâlî sonrası yazılan Bâtınî karşıtı eserlerde Bâtınîler tekfir edilmişlerdir. Bâtınîler, sadece Sünnî alimler tarafından tekfir edilmemişlerdir. Doktrin olarak birçok hususta ittifak ettikleri İsnâaşere ve Zeydiyye Şîîleri tarafından bile tekfir edildikleri ve İslam cemaatine mensup olmadıkları söylenmiştir. Gazâlî’nin çağdaşı sayılan İsnâaşeriyye alimlerinden sayılan Abdülcélil el-Kazvînî Râzî, Bâtınîleri yalanlayan geniş çaplı bir eser kaleme almıştır. Bu eser günümüze ulaşmamakla beraber Kazvînî’nin günümüze ulaşan tek eseri olan *Kitabü’n-Nakz* adlı eserinde de Bâtınîlere yoğun bir şekilde saldırmıştır. Bu dönemin İsnâaşeriyye âlimleri Bâtınîleri kafir anlamında “melâhide/mülhid” ismiyle anmışlardır.³⁷⁸ İran İslam devriminin gerçekleşmesinde önemli rolü olan muasır Şîî alim Murtazâ Mutahharî, (ö.

³⁷⁷ Gazâlî, *Fezâihu’l-Bâtıniyye*, s. 141.

³⁷⁸ Daftary, *Alamut Efsaneleri*, s. 64. Abdülcélil el-Kazvînî’nin *Kitabü’n-Nakz* adlı eserinde Bâtınî eleştirisi hakkında bir inceleme için Bkz., Hasan Apaydın, “Abdulcelil el-Kazvinî’nin “en-Nakz” Adlı Eseri ve Şiiler Hakkındaki Bilgiler”, *Turkish Journal of Shiite Studies Şiilik Araştırmaları*, C. I, S.1, 2019, s. 72.

1979)³⁷⁹ Bâtînîlerin İslam dairesinde olmadıklarını, Şia'ya Ehl-i Sünnetin Bâtînîlerden daha yakın olduklarını iddia etmektedir.³⁸⁰

Gazâlî, Bâtînîlerin bütün fikirlerini tekfir kapsamına almamaktadır. Bâtînîler hakkında tekfir edilmeleri, sapıklık ve hatalı sayılmaları gereken durumlar olduğunu belirten Gazâlî, imamet meselesinde onları sapıklıkla itham eder ve imamet ehlibeytin hakkı olduğu, imamların masumiyeti, sahabeden bazılarının fâsık olduğuna inanmaları gibi hususlarda onları tekfir etmez. Ehl-i Sünnetin inançlarını küfür olarak görüp Sünnîlerin canlarının ve mallarının heder edilmesine inanmaları, iki ilahın varlığına kanaat getirmeleri, Allah'ın sıfatlarını inkâr etmeleri, cennet ve cehennemde mükafat ve cezanın cismani olmayıp ruhani olduğuna inanmaları ve ahiret hayatı ile ilgili hususları şeriatın zahirine muhalif olarak hiçbir akli gerekçe olmadan te'vil etmeleri hususunda ise onları tekfir eder.³⁸¹

³⁷⁹ İlyas Üzümlü, "Murtazâ Mutahharî", *DİA*, C. XXI, s. 373.

³⁸⁰ Murtazâ Mutahharî, *et-Ta'arruf ale'l-Kur'an*, Tahran: Vizâretü'l-İrşâdi'l-İslamî, trz, s. 24.

³⁸¹ Gazâlî, *Fezâihu'l-Bâtiniyye*, s. 136-140.

BÖLÜM III

ALİ B. VELİD'İN GAZÂLÎ'NİN TENKİTLERİNE CEVAPLARI

1. Ali b. Velîd

Ali b. Muhammed b. Câfer, (ö.612/1215) Kureyş kabilesinin Abdüşems veya Abdümenâf soyundan Benü'l-Velîd el-Enf ailesine mensup olduğundan dolayı Ali b. Velîd diye meşhur olmuştur.¹ Kaynaklar, ismindeki nispetleri farklı verilen² Ali b. Velîd'in mensup olduğu Kureyş kabilesinin Abdi Menaf b. Kusay soyundan gelenlerin Tayyibî İsmâîlîliğinin yaşadığı dönemde çok şerefli ve seçkin bir aile olduğu söylenmektedir. Arif Tamir, Ali b. Velîd'in babasının “enf/burun” lakabını almasını burnun yüzdeki en şerefli uzuv olmasıyla ilişkilendirerek, onun sülalesinin de devrinin en şerefli olduğu için bu lakabı aldığını belirtir.³

Ali b. Velîd'in doğum tarihi bilinmemektedir. Dördüncü mutlak dâî olan Ali b. Hâtîm'in (ö. 605/1209) ölümünden sonra 605/1209 tarihinde mutlak dâîliğe tayin edilmiştir. Yedi yıl süren bu dâîlik görevi sürecinde San'a'da kurduğu ders halkası

¹ Mustafa Öz, “Ali b. Muhammed b. Câfer”, *DİA*, C. II, s. 413; Daftary, *age*, 2016, s. 163.

² Bu farklı nispetler için Bkz., Mustafa Galib, *A'lâmü'l- İsmâîliyye*, Beyrut: Dâru'l-Yekazatü'l-Arabiyye, 1964, s. 408; Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, (neşredenin önsözü), C. I, 19; Daftary, *İsmâîlîler*, s. 415; Öz, *Ali b. Muhammed b. Câfer*, C. II, s. 413.

³ Ali b. Velîd, *age*, 1982, (neşredenin önsözü) s. 8.

büyük ilgi görmüş, Bâtınîlik düşüncesine büyük katkıları olmuştur. Mezhebin yayılmasına büyük önem veren Ali b. Velîd, yetiştirdiği öğrencilerini Yemen dışında Çin, Hindistan gibi bölgelere davet vazifesi için görevlendirmiştir. Dağınık davet organizasyonunu Yemen’de toplayan Ali b. Velîd, İsmâîlî davetçileri kendi etrafında toplayarak muhafaza edip Tayyibî İsmâîlîliğinin yok olmasını engellemede etkin bir rol oynamıştır. Fâtımî ilmî mirasına sahip çıkan Ali b. Velîd, İsmâîlîliğe karşı mücadele eden muhaliflerine karşı bu mirası korumak suretiyle İsmâîlî mirasının sonraki asırlara taşınmasında etkin rol almıştır.⁴ Siyasi arenada da etkili olan Ali b. Velîd, San’a’da hüküm süren Arap hanedânı Hemdanîlerle dostane ilişkiler kurarak çatışmadan ziyade diplomatik tavrı benimsemiştir.⁵ H.612/1215 tarihinde ölen Ali b. Velîd, arkasında Bâtınî düşüncenin gelişimine önemli katkılar yaptığı değerli eserler bırakmıştır. Kendisinden sonra Tayyibî İsmâîlîliğinin dâîleri üç asır boyunca Ali b. Velîd’in soyundan devam etmiştir.⁶

Tayyibî İsmâîlîliğinin setr döneminin beşinci mutlak dâîsi olan Ali b. Velîd,⁷ bâtinî felsefenin zirvede olduğu bir dönemde Tayyibî bâtinî öğretinin anlaşılmasına

⁴ Galib, *A’lâmü’l-İsmâîliyye*, s. 408.

⁵ Daftary, *İsmâîlîler*, s. 415.

⁶ Öz, *Ali b. Muhammed b. Câfer*, C. II, s. 413; Ali b. Velîd, *Dâmiğu’l-Bâtıl*, C. II, (neşredenin önsözü) s. 19; Galib, *age*, 1964, s. 408; Daftary, *age*, 2017, s. 415-516; a. mlf, *Gazzâlî ve İsmâîliyye*, s. 163.

⁷ Ali b. Hanzala, *Kitabü Sımtu’l-Hakâik fî Akâidi’l-İsmâîliyye*, thk, Abbas el-Azâvî, Dımaşk: el-Ma’hedü’l-Firansî, 1953, s. 7.

önemli katkıları olmuştur.⁸ Öğreti alanında Fâtımî İsmâilî geleneğini sürdüren Yemen Tayyibîleri, irfânî/bâtınî öğretiyi daha da geliştirdiler. Bu gelişime Ali b. Velîd'in yadsınamaz katkıları olmuştur. Bu entelektüel çabalar kaynaklarda "Tayyibî hakâyık"⁹ olarak anılmıştır.

Ali b. Velîd, döneminin İsmâilî öğretisinin gelişmesine katkılar sunduğu birçok eser kaleme alan velûd bir kişiliktir. Onun eserleri, bâtını öğretiyi gerek bir doktrin olarak koruyarak geliştirip yeni bir forma kavuşturmasında, gerek muhaliflerine cevap üretmesinde etkili olmuştur. Kaleme aldığı eserlerin künyesi onun biyografisinden bahseden kaynaklarda zikredilmektedir. Eserlerinin bazıları neşredilerek günümüze ulaşmış, bazıları ise farklı kütüphanelerde yazma olarak muhafaza edilmiştir.¹⁰

2. Ali b. Velîd'in Gazzâlî'nin İthamlarına Cevapları

İsmâilîler, bütün muhalifleri tarafından gerek siyasi ve askerî gerekse fikrî sahada ciddi hücum ve eleştirilere maruz kalmışlardır. Kendilerine karşı çok sayıda

⁸ Adil Avvâ, *Müntehâbâtü İsmâilîyye*, Dımaşk: Matba'atü'l-Câmi'atü's-Suriyye, 1958, s. ٢; Daftary, *age*, 2017, s. 415; Ali b. Velîd, *age*, 1982, (neşredenin önsözü) s. 8.

⁹ Daftary, *Gazzâlî ve İsmâilîyye*, s. 163; "Tayyibî hakâyık" ve Yemen'deki Tayyibî İsmâilîlerin öğretilerinin geniş bir analizi için Bkz., Daftary, *İsmâilîler*, s. 418-428.

¹⁰ Ali b. Velîd'in eserleri için Bkz., Galib, *A'lâmü'l-İsmâilîyye*, s. 409-411; Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, (neşredenin ön sözü), s. 21-22; a. mlf, *Kitabü Tâcü'l-Akâid*, (neşredenin ön sözü) s. 8-9; Adil Avvâ, *Müntehâbâtü İsmâilîyye*, s. ٢-ش; Öz, Ali b. Muhammed b. Câfer, C. II, s. 413.

reddiyeler yazılmasına rağmen onların literatüründe muhaliflerine karşı fazla reddiye türü esere rastlanılmaz. İsmâîlîler, eserlerinde genelde “ehl-i zahir” nitelemesiyle muhalifleriyle polemiğe girmekle beraber, müstakil polemik eserleri pek nadirdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsmâîlî müelliflerin müstakil reddiyeleri daha çok kişileri hedef almaktadır. Onların bir fırkaya karşı ismini zikrederek reddiye yazdıklarına dair tarihi kaynak çok azdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsmâîlî müellifler Hâriciler, İsnâaşeriyye ve Zeydiyyeye karşı birkaç reddiye yazmışlardır. Haricilere karşı yazılan eser Kâdî Nûman’ın kaleme aldığı *Kitabü’r-Redd ale’l-Havâric* ismini taşımaktadır.¹¹ Poonawala’nın zikrettiği *Risâle fi’r-Redd ale’l-İsnâaşeriyye* isimli eserin ise müellifi bilinmemektedir.¹²

Kâdî Nûman (ö.363/974) *el-’Urcûzetü’l-Muhtâre* isimli eserinde Mürcie (Ehl-i Sünnet), Mutezile, Hariciler ve Şia’dan çeşitli grupların imamet hususundaki görüşlerini eleştirmektedir.¹³ Kâdî Numân bazı kişileri hedef alarak reddiyeler yazmıştır. Onun, Şafiî (ö.204/820), Ebü’l-Hasan el-Bağdâdî, İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve el-Utekî gibi kişilerin isimlerini eserin başlığına alarak yazdığı reddiyeleri vardır.¹⁴ Bunlardan *Risâletü Zâtî’l-Beyan fi’r-Reddi alâ İbn Kuteybe* isimli eser, Avraham Hâkim tarafından

¹¹ İsmail K. Poonawala, *Biobibliography of İsmâîlî Literature*, Malibu: University of California, 1997, s. 62.

¹² Poonawala, *age*, s, 342

¹³ Kâdî Numân, *’Urcûzetü’l-Muhtara*, s. 49, 50, vd.

¹⁴ Mustafa Galib, *Târihu’d-Da’veti’l-İsmâîliyye*, Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1965, s. 200-201; a. mlf, *age*, 1964, s. 592-593; Şükrü Özen, “Numân b. Muhammed”, *DİA*, CXXXIII, s. 239.

İngilizce uzun bir değerlendirme ile birlikte yayımlanmıştır.¹⁵ Yine Kâdî Nûman *İhtilâfî Usulü'l-Mezâhib* adlı eserinde fıkhi meselelerde Ehl-i Sünnet fukahâsının kitap ve sünnetin dışında kullandıkları icmâ, kıyas, istihsân vb. fer'î delillerin hüccet oluşlarını eleştirmiştir. Bu eleştirisinde de herhangi bir mezhepten ziyade Ebû Hanîfe, Şâfiî, İmam Mâlik gibi isimleri hedef almıştır.¹⁶

Erken dönem İsmâilî müelliflerinden Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö.322/933-34) *A'lâmü'n-Nübüvve*'si Muhammed ibn Zekerıyyâ er-Râzî'nin nübüvvet hususundaki görüşlerini reddetmek için yazılmıştır.¹⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, Keysâniyye fırkasının recat fikirlerini reddetmek için de bir eser yazdığını *Kitabü'z-Zîne*'sinde zikretmektedir.¹⁸

¹⁵ Kâdî Numân, *Risâletü Zâtî'l-Beyan fi'r-Reddi alâ İbn Kuteybe*, nşr, Avraham Hâkim, *The Epistle of The Eloquent Clarification Concerning The Refutation of İbn Qutayba by Al-Kâdî Al-Nu'mân B. Muhammed (d. 363/974)* içinde, (Islamic History and Civilization Studies and Texts; volume 90) Leiden: E. J. Brill, 2012, s. 1-164. Kâdî Nûman'ın reddiyeleri için ayrıca bkz., Poonawala, *age*, 1997, s. 62-63.

¹⁶ Kâdî Numân, *İhtilâfî Usulü'l-Mezâhib*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983. s. 66-68, 214, 215 vd.

¹⁷ Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, C. I, s, 657; Yusuf Şevki Yavuz, *A'lâmü'n-Nübüvve*, *DİA*, C. II, s. 337.

¹⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, thk, Said el-Ğânimî, Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2010, s. 564; Yusuf Şevki Yavuz Ebû Hâtim'in bu eserinin isminin “er-Rec ‘a” olduğunu söyleyerek, *Kitâbü'z-Zîne*'nin diğer bir baskısına atıf yapmaktadır. Bkz., Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hâtim er-Râzî”, *DİA*, C. X, s. 149. Ancak bizim kullandığımız nüshada böyle bir ifade geçmemektedir.

Diğer bir İsmâîlî müellif Hamîdüddin Kirmânî *er-Risâle el-Kâfiye fi'r-Redd ale'l-Hârûnî el-Hasanî ez-Zeydî* isimindeki eseri, İsmâîlîlerin te'vil ve imamet anlayışlarıyla ilgili sorulan sorulara Zeydî olduğu anlaşılan¹⁹ el-Hârûnî isminde birinin verdiği fetvalara reddiye olarak telif etmiştir.²⁰ Müeyyed-fi'd-Din eş-Şirâzî, (ö. 470/1078) bir bölümünü kendilerine muhalif fırkaları reddetmek için manzum olarak yazdığı *ed-Devha*²¹ isimli eserinde de herhangi bir fırka ismi zikretmemektedir. Ayrıca Şirâzî'nin *Risâletün fi'r-Reddi ale'z-Zındık el-Müsemma bi'l-Cemâl* isimli bir reddiyesi kaydedilmiştir.²² Tayyibî İsmâîlîlerin Yemen'deki dâîlerinden İdris İmâdüddin'in de eserlerinin içinde *Risâle fi'r-Redd alâ Âlimin min Ulemâiz-Zeydiyye* isminde yine bir kişiyi hedef alan eseri bulunmaktadır.²³

Kanaatimizce İsmâîlîlerin reddiye literatürüne en kapsamlı katkı yapan müellif Ali b. Velîd olmuştur. Kaynaklarda onun iki reddiyesi zikredilmektedir. İlki, *Kitabü Muhtasari'l-Usûl* adını taşımaktadır; felâsife ve bazı fırkaların eleştirilmesini konu almaktadır.²⁴ Diğerisi ise gerek hacmi gerekse muhtevası bakımından kapsamlı bir eser olan ve Gâzâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtuniyye*'sine reddiye amacı taşıyan *Dâmiğu'l-Bâtıl* ve

¹⁹ Ferhad Daftary, *İsmâîlî Literatüre*, London-New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2004, s. 127.

²⁰ Kirmânî, *er-Risâsetü'l-Müdi'e*, s. 148-183;

²¹ Müeyyed- fi'd-Dîn eş-Şirâzî, *ed-Devha*, (neşredenin ön sözü) s. 40.

²² Galib, *A'lâmü'l- İsmâîliyye*, s. 139.

²³ Poonawala, *Biobibliography of İsmâîlî Literature*, s. 175. İdris İmâdüddîn'nin diğer bir reddiyesi için Bkz., Poonawala, *age*, s. 174.

²⁴ Galib, *age*, 1964, s. 410.

*Hatfü'l-Münâdıl*²⁵ ismindeki eseridir.²⁶ Bu eser, bir reddiye olması yanında İsmâîlî doktrininin üzerine kurulduğu felsefi, fıkhi ve irfâni öğretinin Tayyibî gelenekteki yansımalarını içerir.²⁷ Gazâlî'nin eserinden bir asırdan daha fazla bir zaman sonra yazılan bu eserde Ali b. Velîd, Gazâlî'yi şiddetli bir tenkide tabi tutmuştur. *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de Gazâlî'nin bütün iddialarına cevap veren Ali b. Velîd son derece sert bir üslup kullanmıştır. Gazâlî'yi sapkın/mülhid, dinsiz, gibi aşağılayıcı ifadelerle anan Ali b. Velîd, onu hakka karşı direnen bir şeytan olarak görür.²⁸

İki cilt halinde basılan *Dâmiğu'l-Bâtıl*, on iki bâb olarak tanzim edilmiştir. Gazâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de ele aldığı konu başlıklarını bire bir kendi kitabına başlık olarak alan Ali b. Velîd, Gazâlî'nin hedef aldığı bütün konulara İsmâîlî öğreti çerçevesinde cevaplar vermiştir. Ali b. Velîd, on iki fasıl olarak tertip ettiği *Dâmiğu'l-Bâtıl*'ın ilk iki bölümünde Gazâlî'nin kişiliğini hedef almaktadır. Birinci bölümde Gazâlî'nin mezhepleri bazen tasdik bazen reddetmek üzere nasıl ikili oynadığını ve bu

²⁵ Arif Tamir Ali b. Velîd'in *Tacü'l-Akâid* isimli eserine yazdığı İngilizce önsözde bu eserin ismini *Dâfi'u'l-Bâtıl* ve *Hatfü'l-Munâdıl* şeklinde kaydetmiştir, fakat bu kayıt sehven yapılmıştır. Zira Arapça ön sözde eser mevcut matbu ismiyle zikredilmektedir. Bkz., Ali b. Velîd, *Tacü'l-Akâid*, s. 8, İngilizce ön söz, s. 11.

²⁶ Bu reddiyenin geniş bir değerlendirmesi için Bkz., Henry Corbin, "The İsmâîlî Response to The Polemic of Ghazâlî", *İsmâîlî Contrubitions to İslamic Culture* içinde, ed. Seyyid Hossein Nasr Tahran: İmperial Iranian Acedemy of Philosophy, 1977, s. 69-98.

²⁷ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, (neşredenin önsözü) s. 15.

²⁸ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 33.

sebeple dinden çıktığını, hatta onun bu tutumunun ilhad/sapıklıktan da öte büsbütün şeytanlık olduğunu belirtmektedir.²⁹ Her ne kadar İslam milletinin bir ferdi olarak yetişse de onun sonradan felsefeye dalması ve peygamber, vasî veya imamın vesilesini terk ederek aklının hevasına dalması sebebiyle sapıttığını belirtir. Gazâlî'nin daima ikili oynadığını, bir mezhebi bugün tasdik ederken yarın reddettiğini belirten Ali b. Velîd, onun bazen filozof bazen Mutezilî bazen Eşârî bazen de Hâşevî olarak tebarüz ettiğini belirtir.³⁰

Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*'ın ikinci bölümünde Gâzâlî'nin isminin başındaki “imam” unvanını eleştirir. Gazâlî'nin kendisini “imam” olarak isimlendirdiği gibi bir takım sihir ve hilelerle aldatarak peşine taktığı güruhun da Gazâlî'yi “imam” olarak vasıflandırdıklarını belirtir. Ancak imametin hidayet ve dalalet imamlığı olarak iki kısma ayrıldığını, Gazâlî'nin ise dalalet/sapıklık imamı olduğunu ifade ederek onun hidayet imamı olamayacağını bazı ayetler zikrederek ortaya koymaya çalışır. Gazâlî'nin dalalet imamı olmasının sebebini ise İsmâilî imamet doktrini ile bağdaştırmaya çalışan Ali b. Velîd, ehlibeyt imamlarını hidayet imamı olarak görür ve bunların yolundan başka yola insanları çağırmanın imametinin dalalet/sapıklık olduğunu belirtir.³¹

Gazâlî'nin eserindeki mukaddimede bahsettiği hususları cevaplandıran Ali b. Velîd, Gazâlî'nin ümmetin fikrî ayrılıklarının rahmet olduğuna dair ifadelerini ayetler zikrederek reddeder. Ayrıca Gazâlî'nin Bâtınîlerin şeriatın zahirini reddettiklerine dair iddialarını cevaplandırır. Şeriatın zahirini reddeden bazı gulâtın olduğunu kabul eden

²⁹ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 30.

³⁰ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 33-34.

³¹ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 39-40.

Ali b. Velîd, bunların çok az bir grup olduğunu ve İsmâîlîler nazarında kâfir olarak görülüp kanlarının ve canlarının heder edilmesi gerektiğine inandıklarını belirterek bu gulâtın İsmâîlîlerle bir tutulmasını reddeder. Şeriatın zahirini kabul edip bâtınını reddeden veya bâtınını kabul edip zahirini reddedenin dalalette olduğunu söyleyen Ali b. Velîd, şeriatın zahir ve bâtın olarak gerekliliğini yine ayetler zikrederek ortaya koyar.³²

Gazâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'yi yazmasına vesile olan hadiseyi anlattığı mukaddimenin ilgili kısmında³³ Abbâsî Halifesi el-Mustazhirî'ye yönelttiği övgüleri eleştiren Ali b. Velîd, el-Mustazhirî'nin bu övgüleri asla hak etmediğini onun Peygamberin makamını temsil etmediğini belirtir. Gazâlî'nin ise eserini sırf el-Mustazhir'e yalakalık için yazdığını ifade eder. Halife el-Mustazhir'e de aşağılayıcı ifadeler kullanan Ali b. Velîd, Abbâsî halifesine cebbâr/zorba, Firavun gibi sıfatlar yakıştırır.³⁴

Ali b. Velîd eserinin üçüncü bölümünde Gazâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de izlediği yöntemi eleştirir.³⁵ Dördüncü bölümde ise Gazâlî'nin Bâtınîler hakkında kullandığı lakapları ele alan Ali b. Velîd, kendileri için sadece "İsmâîlîliler" isimlendirmesinin doğru olduğunu belirtir. Gazâlî'nin kendilerine verdiği diğer sıfatları değerlendiren Ali b. Velîd, kendilerine "Bâtınîler" denmesinin eğer "Kur'an'ın bir zahiri bir de bâtını vardır." dediklerinden dolayı ise "Buna delalet eden naslar var."

³² Ali b. Velîd, C. I, s. 42-45.

³³ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 12.

³⁴ Ali b. Velîd, *age*, 1982, C. I, s. 47-50.

³⁵ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 61-62.

diyerek bazı ayet ve hadislerden deliller gösterir. Ancak şeriatın zahirini reddettiklerinden dolayı böyle bir sıfat kendileri için kullanılıyorsa -ki Gazâlî bu manada onlara “Bâtınîler” demektedir- Ali b. Velîd, bu ithamın temelsiz bir iftira olduğunu belirtir.³⁶ İsmâîlîlere Karâmita, Hurremiyye gibi verilen isimlerle ilgili Gazâlî’nin aktardığı hikayelere şiddetle karşı çıkan Ali b. Velîd, Gazâlî’ye adeta ateş püskürerek “Eğer bu anlatılanlar bizde varsa derhal Allah’ın gazabına uğrayalım!” diyerek Gazâlî’ye lanet okur.³⁷ Gazâlî’nin kendi zamanındaki Bâtınîlere “Talimiyye” denmesini de değerlendiren Ali b. Velîd, kişinin kendi re’y ve içtihadına uymasının hevaya uymak olduğunu belirterek masum imam tarafından yapılan talim doktrinini savunur ve bu iddiasını bazı ayetlerle delillendirmeye çalışarak Allah’ın bizzat ayetlerle re’ye uymayı reddederek talimi ispat ettiğini iddia eder.³⁸

Ali b. Velîd, Gazâlî’nin “bâtınîlik davası”nın hiçbir fırkaya bağlı olmayan, herhangi bir peygambere inanan biri tarafından başlatılmayıp ancak Mecûsî, Mazdekîler, mülhid Seneviyye ve eski dinsiz filozofların uydurduğu bir dinsizlik, gayelerinin ise İslam’ı yıkıp Müslümanları dinsizleştirmek olduğu suçlamasına yönelik sert karşılıklar verir. Gazâlî’nin anlattıklarının hayal ürünü bir takım uydurma iftiralar olduğunu belirten Ali b. Velîd, İsmâîlîliğin hak din olan İslam’ı tebliğ davasından başka bir hedefinin olmadığını belirtir. Gazâlî’nin bir peygamber inancına bağlı olmadığını iddia ettiği Mecûsîlik, Mazdekîlik, Seneviyye ve eski dinsiz filozoflarla İsmâîlîliği aynı kefeye koymasında çelişkiler vardır. Zira Mecûsîlerin peygambere inandıkları ve bir

³⁶ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 63-65.

³⁷ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 67-68.

³⁸ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 81-83.

şeriata sahip olduklarına dair ellerinde vesikaları vardır. Ancak sonradan dinlerini bozmuşlardır. Mazdekîler ise Mecûsilerden ayrılıp ibâhâyı savunan bir gruptur. Seneviyye ise iki ilaha inanan, peygamberi kabul etmeyen müşrik bir topluluktur. İnançları birbirinden çok farklı bu gruplarla İsmâîlîleri bir çatı altında toplamamanın bir çelişki olduğu aşîkardır. Ali b. Velîd, Gazâlî'nin böyle bir iddiada bulunmasının açık bir terbiyesizlik olduğu kadar bu ithamlarının onun hakka olan şiddetli düşmanlığından kaynaklandığını iddia eder.³⁹

Gazâlî'nin Bâtınîlerin tuzakları olarak saydığı yedi mertebenin varlığını kabul etmeyen Ali b. Velîd, Bâtınîlerin davalarına kazandırmak istedikleri kişilere uyguladıkları yedi aşamalı eğitim metodunun daha önce hiçbir fırkanın veya herhangi bir âlimin zikretmediği Gazâlî'nin uydurduğu bir iftira olduğunu iddia eder.⁴⁰ Ancak Gazâlî'den önce Bâtınîlere şiddetle saldıran İbn Rizâm, Bâkılânî ve Bağdâdî aynı şeyleri söyleyerek Bâtınîlerin davet aşamasındaki yöntemlerden bahsetmişlerdir. İbn Rizâm ve Bağdâdî dokuz aşamalı bir davet metodundan bahsederek her birinin nasıl işletildiğini izah etmişlerdir.⁴¹ Bâkılânî ise Bâtınîlerin davet metotlarından bahsetmekle beraber herhangi bir sayı zikretmese de onların mezheplerine davet ettikleri kişiden aldıkları yeminin hükmü ile ilgili geniş izahatlarda bulunur.⁴² Anlaşılan o ki, Ali b. Velîd Gazâlî'ye olan kini ve mezhep taassubundan bazı tarihi ve ilmî hakikatleri göz ardı etmiştir.

³⁹ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 84-86.

⁴⁰ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 95.

⁴¹ İbn Rizâm, *er-Redd*, s. 229-266; Bağdâdî, *el-fark beyne'l-Fırak*, s. 225-237.

⁴² Bâkılânî, *Keşfü'l-Esrâr*, s. 238-263.

Alî b. Velîd, *Dâmiğu 'l-Bâtıl*'ın beşinci bölümünü Gazâlî'nin Bâtınîlerin genel ve tafsilatlı bir şekilde mezheplerinin yapısını naklettiği *Fedâihu 'l-Bâtînîyye*'deki dördüncü bölümün cevaplarına ayırır. Gazâlî'nin İsmâîlîliği “dışı rafizilik içi büsbütün küfür” olarak yaftalamasını değerlendiren Ali b. Velîd, “Eğer bunlar bu dinsizin/Gazâlî'nin kastettiği, gulât olarak bizim daha önce zikrettiğimiz fırka ise bizim bunlarla bir alakamız yoktur, onların yaptıklarıyla bizi töhmet altında bırakmak hakkaniyet değildir.”⁴³ ifadeleriyle İsmâîlîlerin hiçbir ayrıma tabi tutulmadan topyekûn Bâtınîler şemsiyesi altına alınmasına karşı çıkarak her fırsatta İsmâîlîlerin içinde gulât fikirlerle İsmâîlîlerin kamuoyundaki prestijini zedeleyen gruptan kendilerini tecrit etmeye çalışır. Alî b. Velîd bu ifadeleriyle Gazâlî'nin Bâtınîlik/Bâtınîler ile İsmâîlîleri katgorik olarak özdeşleştirmesini reddeder.

Gazâlî'nin Bâtınîleri rafizîlik ve küfürle itham etmesini alaylı bir şekilde eleştiren Ali b. Velîd, “Eğer sapkın imamları-Abbâsî halifeleri- reddettiğimiz için bize râfîzî diyor; şeytansı putları- Sünnî yöneticiler- inkâr edip kabul etmediğimizden dolayı bize kafir diyorsa bu bizim imanımızı ispat ediyor demektir.” diyerek Gazâlî'nin ithamlarını lehlerine çevirmeye çalışır. Diğer taraftan küfür kelimesinin Arap lisanındaki sözlük anlamına vurgu yaparak; “Küfür: örtmek demektir, sizler hidayet imamlarını inkâr etmekle hakkı öttüğünüz için asıl kafir sizlersiniz.” ifadeleriyle bu ithamları Gazâlî'nin aleyhine çevirmeyi de ihmal etmez.⁴⁴

⁴³ Ali b. Velîd, *Dâmiğu 'l-Bâtıl*, C. I, s. 125.

⁴⁴ Ali b. Velîd, *Dâmiğu 'l-Bâtıl*, C. I, s. 125-126.

2.1. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtınîlerin Tanrı Anlayışı Eleştirisine Cevapları

Gazâlî'nin, Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin kadîm iki ilaha inandıkları hususunda bütün makâlât yazarlarının tereddütsüz ittifak ettiklerine dair iddiasına karşı çıkan Ali b. Velîd, bu iddianın temelsiz olduğunu ve Gazâlî'nin bu iddiasını temellendirecek delilinin bulunmadığını savunur. Gazâlî'nin “Biri diğerinin illeti olan kadîm iki ilah...” ifadesindeki tutarsızlıklara işaret eden Ali b. Velîd, “Eğer bir şey diğerin illeti oluyorsa ma'lûl olanın hâdis olması gerekir, hâdis olan ise kadîm olanın zıddıdır. Bu çelişki onun iki ilah iddiasının temelsiz bir iftira olduğunun işaretidir.” ifadelerine yer verir. Allah'ın vahdaniyetini ispat etmeye çalışan Ali b. Velîd, Gazâlî'nin “Bâtınîlerin inancına göre “Sâbık” olan ilah “Tâlî” vasıtasıyla alemleri yaratmıştır.” ifadesinde şöyle bir tahlil yapar: Eğer iki ilahın varlığı kabul edilecek olursa, bu iki ilah ya bütün zat ve sıfatlarda müsavi olmaları gerekir veya birbirlerine zat ve sıfatlarda karşıt olmaları gerekir. Eğer zat ve sıfatla birbirleriyle müsavi ise bunlar aynı şey demektir, o zaman iki ilah demenin bir manası olmaz; yok eğer birbirlerine zıt iseler zat ve sıfat bakımından üstün ve önde olan hakiki ilahtır ki o da Hz. Allah'tır. Yine Gazâlî'nin Bâtınîlerin iki ilahtan birine akıl/Akl-ı Evvel diğerine nefis/Küllî Nefs dedikleri, “Akıl” ismini verdikleri ilahın “Nefis” ismini verdiklerine itibarla bi'l-fiil tam, diğerinin ona izafetle nakıs olduğuna inandıklarına dair iddiasına da “Noksan olmak mahlûkatın sıfatlarıdır, ilah olan birinde noksan bir vasıf nasıl olabilir?” sorusunu sorarak ulûhiyetin noksanlıktan uzak olması gerektiği tezinden hareketle akli bir cevap verir.

Ali b. Velîd'in feyzin/sudûrun başlangıcını anlattığı *ez-Zehîra* isimli eserinde Akl-ı Evvel'in ahvaline dair verdiği bilgiler Akl-ı Evvel'in idraki imkânsız olan Mübdî'sine -İsmâîlîlerin genel ulûhiyet teorisine göre bu Allah'tır- nispetle noksan

olduğu yönündedir. Fakat Alî b. Velîd “Allah” kelimesinin anlamından hareketle bir yorumda bulunarak Akl-ı Evvel’e Allah demektedir.⁴⁵ Gerek Ali b. Velîd gerek diğer İsmâîlî müellifler her ne kadar tevhit inancına sahip olduklarını ispat için son derece müphem, idraki imkânsız bir tanrı anlayışı ortaya koymaya çalışsalar da onların hüviyet itibari ile Allah ile bir tutmadıkları Akl-ı Evvel, Nefsî Küllî gibi, ulûhiyet vasfına haiz varlıkları ispat etmeye çalıştıkları aşîkardır. Bu düşünce, her ne kadar Gazâlî’nin dediği gibi onları doğrudan iki ilaha inanıyorlar gibi bir ithama götürmese de ulûhiyet vasıflarını başka varlıklara atfetmek suretiyle onları şirkten uzaklaştırmamaktadır. Ali b. Velîd, Akl-ı Evvel-i Allah ile bir tutmasa da ona el-Vâhid, el-Ferd, el-Evvel, el-Âhir⁴⁶ gibi sıfatları yüklemekle bir tür şirke kapı aralamaktadır.

Gazâlî’nin, Bâtînîlerin iki ilaha inandıklarına yönelik sunduğu argümanlardan birisi de bazı ayetlerde Allah’ın kendi ismi yerinde kullandığı “biz” anlamına gelen birinci çoğul şahıs zamirinin iki ilahın varlığına işaret ettiğini ve “En yüce Rabb’inin adını tesbih et.” (A’lâ 87/1) mealindeki ayette “en yüce” olanın iki ilahtan Sâbık olan ilâha delalet ettiğini savundukları tezidir. Zira iki ilah vardır, biri diğerinden daha yücedir. Ali b. Velîd, bu iddialara şöyle cevap verir: Ayetlerde kullanılan birinci çoğul şahıs zamiri azamet içindir. Bunu Hz. Allah kullandığı gibi bazı âlimler, müellifler muhataplarına konuşurken kullanır. Bu asla çokluğa işaret etmez. Aynı şekilde “en yüce” ifadesi de Hz. Allah’ı yüceltmek için kullanılmıştır. Yücelik sıfatı bazen Allah’ın

⁴⁵ Ali b. Velîd, *ez-Zehîra fî l-Hakîka*, s. 26; Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 339.

⁴⁶ Ali b. Velîd, *age*, 1971, s. 28.

yarattıklarına da izafe edilebildiği için onların “en yücesi” anlamında kullanılan bu sıfat sadece Allah’ı nitelemek için kullanılmıştır.⁴⁷

Ali b. Velîd, Gazâlî’nin Bâtınîlerin Allah’ın sıfatlarını nefyettikleri, Allah’ın ne varlık ne de yoklukla vasıflanamayacağına inandıkları netice olarak da hedeflerinin Allah’ı inkâr olduğuna dair iddialarına sıfatlar konusunda İsmâîlî doktrinin anlayışı çerçevesinde cevaplar vermiştir. Yani bu cevapların muhtevası Gazâlî’nin iddialarının bir kısmını desteklemekle beraber Ali b. Velîd, sıfatları nefyetmedeki maksatlarının tenzih anlayışını güçlendirmek olduğu tezini savunmuştur. Allah’a izafe edilen varlık ve yokluk sıfatlarının biri Allah için sabit olacak olsa diğeri olmaz. Sıfatların herhangi biri ile Allah’ı vasıflandırmak mahza şirk olur; halbuki onu bütün sıfatlardan nefyetmek tevhidin ta kendisidir. Vücûd/varlık sıfatı birtakım farklılıklarıyla beraber mevcudatın sıfatıdır; yokluk ise bu sıfatı onlardan nefyetmektir. Bu sebeple Allah’ın var ettiği şeylerle Allah’ı vasıflamak mutlak şirktir. Bu sıfatların yokluğu ile Allah sıfatlandığında ise bu da mutlak ta’tîl olacaktır. Allah’ı tevhit etmek için bunların her ikisinin de nefyedilmesi zaruridir. Sıfatların Allah için varlığını veya yokluğunu iddia eden küfür ve sapkınlık içindedir. Nefyetmek ise mutlak hakikattir. Allah’ı birtakım sıfatlar ispat ederek tevhit etmek ona layık olmadığı şeyleri izafe etmektir ki bu, yalan ve iftiradan başka bir şey değildir.⁴⁸

Kendilerini tevhit konusunda muvahhid olan imamların tabileri olarak gören Ali b. Velîd, İsmâîlîlerin tevhit doktrinini itirazsız kabul ediyor gözükmektedir. Tevhit konusunda sıfatları ispat edenlerin tam zıddı telakkilere sahip olan Ali b. Velîd, herhangi

⁴⁷ Ali b. Velîd, *Dâmiğu ’l-Bâtıl*, C. I, s. 133.

⁴⁸ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 134-135.

bir sıfatın Allah’a izafe edilmesini veya ondan nefyedilmesini, Allah’ın dışındaki varlıklara ait sıfatların Allah’a atfedilmesi veya ondan soyutlanması olarak görür. Bu durumda Allah’ı hakkıyla ispat etmek, onu takdis etmek ve teşbih, temsil, tahdit gibi durumlara düşmemek için gerekli olan en doğru yol sıfatları ispat ve nefyetmeden uzak durmaktır.⁴⁹

Allah’ı sıfatlardan nefyetme hususunda insanların sıfatlarıyla bir mukayese yaparak sonuca varmaya çalışan Ali b. Velîd, “Allah âlimdir, Zeyd âlimdir vb.” denildiğinde Allah’ın ve insanın bilgisi arasında bir farkın olup olmadığını sorgular. Allah’ın bilgisi bizim bilgimizden farklı ise, mesela, bizim kılıç olarak bildiğimiz bir nesne Allah’ın ilminde saman çöpü olması gerekir. Eğer böyle değil de bizim kılıç olarak bildiğimiz Allah’ın yanında da kılıç ise o zaman kul ile Allah’ın ilminde müştereklik olması lazım olur. Ayrıca Allah’ın ilmî ile bizim ilmimiz aynı şey ise bizim ilmimiz hâdistir, halbuki siz Allah’ın ilmi kadîmdir diyorsunuz. Bu iki farklı itikadınız arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ayrıca Ali b. Velîd, Allah’ın ilminin kadîm ve Allah’ın zatından ayrı olduğu inancında olan Eşâri doktrine, Allah’ın kadîm olmasında başka sıfatlar ona ortak olmakla teaddüdü kudemâ lazım geleceği tezini ortaya atarak cevap verir.⁵⁰

Burada Ali b. Velîd, Allah’ın zâtıyla beraber ezeli olan ilmi ile insanların muhdes ve mukteseb ilmi arasında bir mukayese yapmaktadır. Bu mukayese onun tenzihçi uluhiyet anlayışından kaynaklansa da Allah’ın değişmeyen ezeli ilmi ile değişken olan insan bilgisi arasında bir eşitlik olma ihtimalinden bahsetmek kurgusal

⁴⁹ Ali b. Velîd, *Dâmiğu ’l-Bâtıl*, C. I, s. 136.

⁵⁰ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 330-331.

bir polemiktir. İnsanın değişken olan eşyaya dair bilgisi ile Allah'ın değişmeyen ezeli bilgisinde herhangi bir nesnenin aynı şey olması Allah ile insan arasında zât itibariyle bir müşabeheti gerektirmez. Bilinen şey/ma'lûm her ne kadar kategorik olarak aynı şeye tekabül ediyor olsa da bilen/âlim olanların (Allah ve insan) ilminin mahiyeti farklıdır. Allahın ilmi insanların ilmi gibi nazar, istidlal, fikir ve hisle kazanılan müktesep ilim değildir. Ayrıca insanın ilmi bilen/âlim ile bilinen/ma'lûm olan arasında bir ilişki çerçevesinde meydana gelmekte iken Allah'ın ilmi bilinenden/ma'lûmdan müstağnidir; yani Allah'ın ilminde bizzat ma'lûmun varlığına gereksinim yoktur.

Gazâlî'nin Allah'ın ilminin insanın bilgisinden farklı olduğuna dair ortaya koyduğu argümanlar beşerin bilgisi ile Allah'ın bilgisi/ilahi bilginin birbirinden farklı olduğunu ve beşerin bir obje hakkındaki bilgisinin Alla'ın bilgisiyle kategorik olarak da aynı olmayacağını ortaya koymaktadır. Gazâlî'ye göre Allah'ın bilgisi ma'lûmâtta elde edilmiş bilgi değildir. Aksine ma'lûmât Allah'ın ilminden ortaya çıkmıştır.⁵¹ Gazâlî Allah'ın bilgisinin beşerin birgisinden üç yönden farklı olduğu için beşerin bilgisiyle müşabehet edemeyeceğini belirtir. Birincisi; Allahın ilmi sınırsızdır, beşerin bilgisi ise sınırlıdır. Dolayısıyla sınırsız olan sınırlı olan gibi olamaz. İkincisi; Beşerin eşyayı bilmesi ince bir perdenin arkasından görme gibidir. Yani perdenin arkasındakinin bilgisine net bir şekilde ulaşamaz. Allahın bilgisi ise böyle değildir. Üçüncüsü; Allah'ın eşyaya dair ilmi eşyadan elde edilmiş bir birgi değildir, eşya onun ilminden varolmuştur. Beşerin eşyaya dair bilgisi ise eşyaya tabidir, eşyadan hasıl olmuştur.⁵²

⁵¹ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 92.

⁵² Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 92-93.

Beşerin bilgisi Allah'ın bilgisinin illeti konumundadır. Allah'ın bilgisi sebebi ile beşerin bilgisi vardır. Ali b. Velîd yukarıda Gazâlî'nin kendilerine yönelttiği “iki ilaha inanma” polemiğinde illet ile ma'lûl ilişkisini öne sürerek bunların (iki ilah) biri diğerinin illeti ise ma'lûl olan ilah olamaz diyerek Gazâlî'yi köşeye sıkıştırmaya çalışmıştı. Burada ise uluhiyette tenzihi ispat gayretiyle ma'lul olan beşerin bilgisi ile Allah'ın bilgisini eşitlemeye çalışarak ciddi bir yanılgıya düşmektedir.

Ali b. Velîd, Mutezileye işaret ederek, bazı mezheplerin de tevhit konusunda kendileri gibi düşündüklerini ancak bu konuda iki yüzlülük ettiklerini iddia eder. Mutezilenin “Allah mevcudatın sıfatlarıyla sıfatlanamaz.” sözlerinin kendi mezheplerinin görüşünü yansıttığını belirten Ali b. Velîd, Mutezilenin dilleriyle muvahhidlerin/İsmâîlilerin inandıklarını söylediklerini ancak kalpleriyle mühlitlerin inançlarına inandıklarını iddia eder. Zira Mutezile her ne kadar sıfatları nefyetmekte onlar gibi düşünse de “Allah haydır/diridir, alimdir.” demeleri suretiyle sıfatları nefyetme konusunda net ve tutarlı değildirler.⁵³

Sonuç olarak Ali b. Velîd, sıfatların nefyi ve ispatı konusunda klasik İsmâîlî doktrine sadıktır. Gazâlî'nin bu husustaki iddialarını da yalanlamayan Ali b. Velîd, kendi tevhit anlayışlarının haklılığını ispat etmeye çalışmıştır. Allah'ın kendi yarattıklarının sıfatlarıyla asla mevsuf olmayacağını ısrarla vurgulamış, bu sıfatların hepsinin yaratıcısının Allah olduğunu belirtmiştir. Ona vücûd/varlık sıfatının verilmesinin ise kulluk yapmanın zarureti ve diğer yaratılanların varlığının onun varlığına bağlılığı sebebiyle verildiğini iddia etmiştir.⁵⁴

⁵³ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 138.

⁵⁴ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 140.

Bâtînîlerin sıfatlar konusundaki tutumunun Allah'ı inkâr etmek olduğuna dair Gazâlî'nin iddiasını iftira olarak değerlendiren Ali b. Velîd, kendi inançlarının doğruluğunu ispat etmek için Hz. Ali'nin ve İsmâîlî imamların bazı sözlerini delil olarak kullanmıştır. Hz. Ali'den aktardığına göre, tevhit, ancak sıfatların nefyi ve ispatı yapılmadan mutlak tecrit ile sağlanır.⁵⁵

Gazâlî'nin Bâtînîlerin alemin kîdem-i zamanî ile kadîm olduğuna inandıkları yönündeki iddiasında da tutarsızlık olduğunu belirten Ali b. Velîd, Gazâlî'nin daha önce Sâbık'ın âlemi Tâlî vasıtasıyla yarattığını iddia ettiğini hatırlatır. “Âlem mukevven/yaratılmış olduğuna göre onun muhdes/sonradan yaratılmış olması sabit olmaktadır. Mademki âlem Tâlî vasıtasıyla yaratılmıştır o zaman onun sonradan yaratıldığı kesindir. Gazâlî'nin bu iddiasının batıl olduğu açıktır, buna daha fazla cevap vermeye gerek yoktur.”⁵⁶

Gazâlî'nin Bâtînîler hakkında filozoflardan alınmış sudûr teorisine inandıkları ve “el-ukûl/akıllar” ismini verdikleri birbirinin varlığını gerekli kılan kadîm varlıklara inandıkları yönündeki iddiasına katılmayan Ali b. Velîd, aksine bu tür kadîm varlıklar hiyerarşisine Gazâlî'nin bizzat kendisinin inandığını ve bu sebeple küfre girdiğini iddia eder. Gazâlî'nin böyle bir insanca sahip olduğunu da Gazâlî'ye ait olmadığı belirtilen Ali b. Velîd'in Gazâlî'ye isnat ettiği *en-Nuket ve'l-'Uyûn fî'l-İşareti ile'l-İlmi'l-Meknûn*⁵⁷ adlı esere atıf yaparak delillendirir. Kendi inanışlarının alemin sonradan

⁵⁵ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 141.

⁵⁶ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 142.

⁵⁷ Bu eser hakkında bilgi için Bkz., Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, s. 280. Bedevî bu eseri Gazâlî'ye ait olmayan eserler arasında zikretmektedir.

yaratılmış/hadis olduğu yönünde olduğunu belirterek akli argümanlarla bu tezini güçlendirmeye çalışır.⁵⁸ Ancak Ali b. Velîd her ne kadar âlemin sonradan yaratıldığı tezini ısrarla vurgulasa da klasik İsmâîlî kozmolojiyi tamamen benimsemiştir. *Tâcü'l-Akâid* adlı eserinde mebd-i evvel dediği “İlk akıl” hakkında “Kamildir ezelîdir, tektir, kendisinden meydana gelen varlıkları akledendir.” ifadelerini kullanmaktadır. Gerek klasik İsmâîlî düşünürler gerekse Ali b. Velîd, Yeni-Platonculardan ödünç aldıkları fakat İslamî terminoloji ile ifade ettikleri sudûr teorisi, âlemin kıdemini iltizam eden bir kozmoloji anlayışıdır.⁵⁹ Buna rağmen Ali b. Velîd’in âlemin sonradan yaratılmış olduğunu vurgulaması olsa olsa âlemin zaman itibariyle değil de ontolojik olarak sonradan yaratıldığı anlayışı olmalıdır. Zira sudûr nazariyesini kabul eden İslam filozofları bu anlayıştadırlar.⁶⁰ Ali b. Velîd’in de eserlerinde sudûr teorisini pekâlâ benimsediği görülmektedir.⁶¹

Sonuç olarak Gazâlî, sudûr nazariyesini benimsedikleri için Bâtınîleri şiddetle ilzam ederek onları Allah’tan başka varlıklara ezelîlik atfetmekle suçlamaktadır. Fakat Gazâlî’nin kendi eserlerinde de kozmoloji hususunda sudûr nazariyesini andıran ifadeler vardır.⁶² Ancak Ali b. Velîd’in de şiddetle sudûr nazariyesini benimsemesi göz

⁵⁸ Ali b. Velîd, *Dâmiğu ’l-Bâtıl*, C. I, s. 144-14; a. mlf, *Kitabü Tâcü ’l-Akâid*, s. 19-19.

⁵⁹ Sudûr teorisinin âlemin ezeliliğini iltizam ettiğine dair Bkz., Mahmut Kaya, *Sudûr, DİA*, C.XXXVII, s. 467.

⁶⁰ Kaya, *age*, C. XXXVII, s. 467.

⁶¹ Bkz., Ali b. Velîd, *ez-Zehîra fî ’l-Hakîka*, s. 26-52.

⁶² Gazâlî’de sudûr nazariyesinin izleri hakkında toplu bir değerlendirme için bkz. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 356-358.

önüne alındığında Gazâlî'ye nefretinden kendilerinin kozmoloji konusunda sudûru hiç benimsemişmiş izlenimi vererek Gazâlî'yi tekfir etmesi objektif bir tutum değildir.

2.2. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtınîlerin Nübüvvet Anlayışı Eleştirisine

Cevapları

Ali b. Velîd, Gazâlî'nin Bâtınîlerin nübüvvetin mahiyeti hakkında ortaya attığı iddialara evvela Gazâlî'yi köşeye sıkıştırma amaçlı bir mukabelede bulunur. Gazâlî, Bâtınîlerin nübüvvet konusundaki yaklaşımlarının filozofların yöntemine benzediğini belirtmişti. Buna göre, peygamber Küllî Nefis'le birleşmesi esnasında Tâlî vasıtasıyla Sâbık tarafından üzerine saf, kudsî bir kuvvetin taşıdığı şahıstır. Ali b. Velîd burada Gazâlî'ye cevap sadedinde şunları söyler: “Bu ifadeler bizim nübüvvete ve bir peygambere inandığımızı göstermektedir. Halbuki sen bizi hiçbir peygamberin dinine inanmamakla itham etmiştin, o zaman bir ulûhiyet ve nübüvvet inancına sahip olanları tekfir edenin kendisi kâfir olmaz mı?” Gazâlî'nin nübüvvetin Bâtınîlerdeki mahiyeti hakkında ortaya attığı iddiaları da cevaplayan Ali b. Velîd, Gazâlî'nin ithamlarının doğru ile yanlışın biri birine karıştığı kitaplardan alınmış ve filozoflardan muattıla zümresine sahip olanların ehl-i hakkın sözlerine karıştırdıkları yanlış bilgiler olduğunu savunur. Ali b. Velîd bu konuda başka bir savunma yapmaz. Kanaatimizce gerek İsmâîlî nübüvvet doktrininde gerekse Ali b. Velîd'in nübüvvet anlayışında Gazâlî'nin iddialarını destekleyen fikirler vardır. Ali b. Velîd, *Tâcü'l-Akâid* adlı eserinde vahyin mahiyetini şöyle tarif eder: Vahiy, nefis-i resûlün akıldan (Akl-ı Evvel) alıp kabul ettiği

şeydir.⁶³ Bu ifade Gazâlî'nin de iddia ettiği gibi nübüvvetin mahiyetinin peygamber olan kişinin kudsî varlıklarla ittisaliyle bilgi edinmesi manasına gelmektedir. Klasik İsmâîlî düşüncesinin mimarlarından Sicistânî'nin de risâletin gerçekleşme şekli ile ilgili verdiği bilgiler Ali b. Velîd'in fikirleriyle paralellik arz etmektedir. Ona göre de risalet, cüzî nefislerin safiyet ve letâfet kazandıktan sonra küllî nefisle kurdukları irtibat sonrası Allah'ın bir lütfu olarak bilgi elde etmesi demektir.⁶⁴

Gazâlî'nin Cebrâîl'in mahiyeti konusundaki eleştirisini cevaplayan Ali b. Velîd, Gazâlî'yi bu meseleyi anlamamakla itham ederek meleklerin cismani bir hüviyetten uzak olduklarını fakat Allah'ın kudretinin ve bazı hikmetlerinin gereği olarak onları belirli bir surette peygamberlere gönderdiğini belirtir. Meleklerin birtakım suretlerle gelmesi hususunda ayetlerden örnek veren Ali b. Velîd, imamların da beşerî suretten uzak olduklarını iddia ederek Gazâlî'ye “Hidayetin imamı ile dalaletin imamını ayırt edemeyen kişi meleklerin peygamberlerle irtibatının keyfiyetini nasıl anlasın (!)” şeklinde aşağılayıcı bir cevap verir.⁶⁵

Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili Gazâlî'nin Bâtînîlere yaptığı eleştiri, Cebrâîl olarak tasvir edilen Akl-ı Evvel'den peygamberin aldığı manaları kendi ifadeleri ile insanlara aktarması olarak yaptıkları yorumun ortaya çıkardığı Kur'an lafzının peygambere ait olması meselesidir. Buna göre Kur'an'a Allah kelamı demek mecazendir, çünkü onun metni peygamber tarafından terkip edilmiştir. Ali b. Velîd, İsmâîlî düşüncenin Kur'an tasavvurunun Gazâlî'nin iddia ettiği gibi Kur'an'ın lafzının peygambere ait olduğu

⁶³ Ali b. Velîd, *Tâcû'l-Akâid*, s. 47

⁶⁴ Sicistânî, *Kitabü'l-İftihâr*, s. 139.

⁶⁵ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 147-148.

yönünde olduğunu kabul ederek bazı ayetleri delil göstermek suretiyle bu düşüncelerini temellendirmeye çalışır. “İnsanları uyarasın diye onu senin kalbine/zihnine açık seçik bir Arapçayla Ruhü’l-Emîn (Cebrâil) nakşetti.” (Şuarâ 26/193-195) mealindeki ayeti zikreden Ali b. Velîd, ayette Allah’ın vahyi peygamberin kalbine indirdiği yoksa kulağına işittirmediğine dikkat çeker. Allah’ın bütün peygamberlere gönderdiği vahyi peygamberlerin içinde yaşadıkları toplumun diliyle lafızlara dökerek ifade ettiğini belirtir. Vahiy peygamberlerin kalbine inen birtakım manalardır, peygamber bunu kendi kavminin dili ile bir takım söz kalıplarına çevirerek topluma ifade etmiştir. Ancak peygamberlerin aktardıkları vahiy mecaz değil bizzat hakikatin kendisidir. Bu sebeple Gazâlî’nin Bâtînîlerin Allah’ın kelamına mecaz dediklerini iddia etmesi mutlak bir yalandır.⁶⁶

Cebrâil vasıtasıyla gelen vahyin basit olup terkipten uzak olduğu ve bâtınının olup zahirinin olmadığı, peygamberin ifadelerinin ise zahirinin olup bâtınının olmadığı yönündeki Gâzâlî’nin Bâtînîlere yaptığı ithama lafız ve mana arasındaki farka işaret ederek cevap veren Ali b. Velîd, manaların bâtînî olup hissî bir tarafının olmadığını ancak manaların akılla anlaşılacağını belirtir. Lafızlar ise hisle idrak edilebilir. Bu sebeple herhangi bir ilimle ilgi hususta veya okunan bir şiirde lafız aynıdır ancak mana dinleyeninin idrak ve fetanet kabiliyetine göre değişir.⁶⁷

Gazâlî’nin “Peygamber üzerine fezeyân eden bu kudsî kuvvet (Kur’an) ilk hululü sırasında kemale ermemiştir... onun kemâle ermesi Nâtık Rasûl’dan Sâmit Esas’a intikali iledir ve yedinci Sâmit’te kemalini tamamlamış olur.” şeklinde Bâtînîlere

⁶⁶ Ali b. Velîd, *Dâmiğu ’l-Bâtıl*, C. I, s. 148-149.

⁶⁷ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 150.

atfettiği idddiayı kabul etmeyen Ali b. Velîd, Allah'ın gönderdiği vahyin peygambere geldiğinde kâmil olduğunu aynı şekilde peygamberden Vasî ve imamlara intikali sürecinde de kâmil olduğunu belirterek “Bugün size dininizi kemâle erdirdim.” (Mâide 5/3) ayetinin buna işaret ettiğini ifade eder.⁶⁸

Ali b. Velîd, peygamberlerin ismet sıfatı ile ilgili tartışmalarda Gazâlî'nin “Peygamberlerin bile ismeti akli zaruretle bilinmez imamlarınki nasıl akli zaruretle bilinebilir ki?” itirazına katılmayarak “Peygamberin risaleti mucize ile sabit değildir ki mucize inkâr edildiğinde batıl olsun.” cevabını verir. Bazı peygamberlerin hatalarının onların ismet sıfatına zarar vermeyeceğini belirten Ali b. Velîd, Hz. Âdem hakkında “Âdem rabbine asi oldu.” (Tahâ 20/121) ayetinin yanlış anlaşıldığını burada Hz. Âdem'in isyanının masiyet olarak kinaye edilen Allah'ın ona emrettiği itaatin üzerine bir ziyadelik olduğunu savunur. Burada Hz. Adem'in isyan etmesi onun ismetine hâlel getirmemiştir, onun seçkin bir kul olmasına engel teşkil etmemiştir. Çünkü bu ayetin bir sonrasında Allah, Hz. Âdem için “Sonra rabbi onu seçti, tövbesini kabul etti ve onu doğru yola iletti.” (Tahâ 20/122) buyurmaktadır.⁶⁹ Doğrusu, Ali b. Velîd'in Hz. Âdem'in isyanını “kendisine emredilen şeyin üzerine ziyadelik” olarak yorumlaması son derece zorlama bir te'vildir. Ali b. Velîd, burada da sırf peygamberlerin ismetini kurtarmak için ayetin sarih ifadesini dil kurallarının te'vil için gerektirdiği makul ilkeleri gözardı ederek tevil etmiştir.

⁶⁸ Ali b. Velîd, *Dâmiğu 'l-Bâtıl*, C. I, s. 151-152.

⁶⁹ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 45.

2.3. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtınîlerin Ahiret Anlayışlarına Eleştirisine

Cevapları

Gazâlî, Bâtınîlerin kıyameti inkâr etme hususunda ittifak ettiklerini ve bu dünyadaki nizamın ebedi olduğuna inandıklarını iddia eder.⁷⁰ Ali b. Velîd, Gazâlî'nin bu iddiasına cevap sadedinde “Bizim nazarımızda ahirete inanmayanın kanını dökmek helaldir, o Allah'ı, resulünü, kitabını ve şeriatı inkâr etmiştir.” ifadeleri ile ahirete iman hususunda İsmâilî düşüncenin netliğini ortaya koyar. Yine bu dünyadaki düzenin ebediyen devam edeceğine inanmanın Dehriyye ve muattıla filozofların inancı olduğunu belirterek kendilerinin bundan uzak olduklarını belirtir. Bu alemin ebediliği fikrine Gazâlî'nin kendisinin sahip olduğunu iddia eden Ali b. Velîd, Gazâlî'nin *en-Nüket ve 'l-Uyûn* adlı eserine işaret eder.⁷¹

Gazâlî, Bâtınîlerin kıyameti “kâimü'z-zaman” olarak isimlendirdikleri imamın zuhuru olarak te'vil ettiklerini iddia etmekteydi. Buna cevaben Ali b. Velîd, Alamut Nizârî İsmâilîlerinin dördüncü lideri Hasan Alâ Zikrihisselâm'ın h. 559/1164 yılında ilan ettiği kıyamet hadisesine⁷² işaret ederek bu olayın kıyametin inkarına değil, ispatına şahitlik ettiğini iddia eder. Bu hadisenin Peygamber'in haber verdiği kıyamet alametlerinden biri olduğunu belirten Ali b. Velîd, Hz. Peygamber'in “Evlatlarımdan

⁷⁰ Gazâlî, *Fedâihu 'l-Bâtiniyye*, s. 49.

⁷¹ Ali b. Velîd, *Dâmiğu 'l-Bâtıl*, C. I, s. 164.

⁷² Bâtınilerde kıyametin ilanı hadisesi için bkz, Daftary, *İsmâilîler*, s. 542-548.

biri ahir zamanda bütün dünyayı adaletle doldurmadan kıyamet kopmayacak.” sözünü naklederek bu kişinin Hasan Alâ Zikrihisselâm olduğunu iddia eder.⁷³

Ahret hayatı hususunda peygamberlerin bildirdiklerini inkâr ettikleri, cismani haşri, cennet ve cehennemi kabul etmediklerine dair Gazâlî’nin iddialarını kabul etmeyen Ali b. Velîd, Allah’ın kullarına vadettiği mükâfatın cennette, cezanın ise cehennemde meydana geleceğini aklın ve şeriatın kabul ettiğini belirterek cesetlerin ceza ve mükâfat görmesini inkâr eden kişinin kafir olacağını söyleyerek kendilerinin bundan uzak olduklarını belirtir.⁷⁴ İsmâîlîlerin ahret hususundaki görüşleri, cismani haşir, cennet, cehennem gibi hususlardaki görüşlerini göz önüne aldığımızda Ali b. Velîd’in bu iddialarının hakikati yansıtmadığı ortadadır. Zira bu tezin “İsmâîlîlerin Ahret Düşüncesi” bölümünde kendi eserleri referans alınarak ortaya konulduğu üzere her ne kadar ahret hayatını inkâr ettiklerine dair bir delile rastlanmasa da cismani haşir, cennet ve cehennem gibi ahret ahvalini tamamen ruhani bir hayat olarak yorumladıklarına dair birçok argüman vardır.

Gazâlî, Bâtınîlerin cehennemlik olanların çekecekleri ceza ile ilgili inançlarını tenasühü andırır bir tarzda bu tabiat aleminin içinde yaşamlarına farklı bedenlerde devam etmeleri şeklinde yorumlamıştır.⁷⁵ Ali b. Velîd, bunun tenasüh olduğunu, kendilerinin asla böyle bir inanca sahip olmadıklarını belirterek tenasüh inancını da küfür ve sapkınlık olarak niteler. Böyle bir inancın İsmâîlî düşüncede olmadığına dair

⁷³ Ali b. Velîd, *Dâmiğu’l-Bâtıl*, C. I, s. 164-165.

⁷⁴ Ali b. Velîd, *Dâmiğu’l-Bâtıl*, C. I, s. 166-167.

⁷⁵ Gazâlî’nin bu iddiaları için Bkz., Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 50-51.

imanların reddiyeleri olduğunu ifade ederek elinde bunun belgeleri olduğunu söyler ve tenasühün imkansızlığına dair izahatlara yer verir.⁷⁶

Gazâlî, ahiret hususunda Bâtînîlerin inançlarının felâsifenin inancıyla paralel olduğunu düşünmektedir. Mezheplerinin zaferi için filozof ve düalistlerin Bâtînîlerle beraber hareket ettiğini belirten Gazâlî, Bâtîniliğin içinin filozoflar ve düalistlerin görüşüyle dolu dışının ise Şîî ve Rafîzîlik olduğunu iddia eder.⁷⁷ Ali b. Velîd Gazâlî'nin bu iddialarına şöyle cevap verir. "Bizimle beraber olan filozoflar hakîm olan bilge insanlardır, yoksa senin iddia ettiğin gibi muattıla ekibinden sahte felsefeciler ve tenasühe inanan dinden çıkmış gulât değildir. Mezhebimizi güçlendirmek için filozoflar ve düalistlerle beraber olmamız iddiana gelince, kendi yaptığını bizimle kıyas etme! Zorba Abbasî halifelerinden ve Haşeviyye ehlinde iltifat ve makam almak için bizim hakkımızda inanmadığın şeyleri söylüyorsun ve onlarla iş birliği yapıyorsun."⁷⁸

Ali b. Velîd'in ortaya koymaya çalıştığı ahiret düşüncesinde Fatimî İsmâîlîliğinin ahiret yorumuna dayanan, bütünüyle tevil edilmiş ahiret anlayışı hakimdir. Her ne kadar cennet-cehennem gibi ahiret hayatına ait hususların varlığına inandıklarını, mükafaatın cennette cezanın ise cehennemde olacağını ifade etse de Nizârî İsmâîlîlerin üçüncü imamı Hasan alâ Zikrihisselâm'ın kıyameti ilan ederek şeriatı iptal etmesini gerek sıhhati şüpheli bir hadise dayanarak gerek Kâim Mehdi anlayışı ile savunması daha çok polemiçilik yaparak hakikatı sahiplenme psikolojisinin yansımasıdır.

⁷⁶ Ali b. Velîd, *age*, 1982, C. I, s. 169-171.

⁷⁷ Gazâlî, *age*, 2009, s. 51.

⁷⁸ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s.172.

2.4. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtınîlerin İmamet Anlayışlarına Eleştirisine

Cevapları

Ali b. Velîd, Gazâlî'nin imamet meselesinde kendileri hakkında söylediklerinin delillerle ispat edilebilecek doğrular olduğunu belirtir. İmamet gerekliliği ile ilgili akli ve naklî deliller sunan Ali b. Velîd şunları aktarır: Peygamberin Allah'tan aldığı hikmeti kendisinden sonra gelecek olan bütün beşeriyete ulaştırması zaruridir. Ancak peygamberin ebediyen yaşaması imkânsız olduğuna göre insanların bu hikmetle buluşup hakikati öğrenebilmeleri için peygamberden sonra onun makamına geçecek birisinin olması gerekmektedir. Bu sebeple imamet gerekliliği açıktır. Peygamberin getirdiği kitap, sünnet ve şeriatın birtakım değişikliklere uğramadan devam ettirilmesi için de imamet müessesesi zorunludur. Kur'an'ın birçok manaya muhtemel olan lafzının te'vil edilerek doğru mananın ortaya çıkarılması da hakikatin yegâne muallimi olan imam tarafından ortaya konabilir; bu sebeple imamet, hakkın izharı için de gereklidir. Ali b. Velîd, imamet gerekliliğini dinî, ictimâî, sosyolojik ve siyasi temellendirmelerde bulunarak ortaya koymaya çalışır. Öne sürdüğü gerekçeleri ayet ve hadislerle destekleyerek imamet müessesesinin lüzumu hususunda seleflerinin ortaya attığı argümanların benzerlerini zikreder.⁷⁹ Onun imamet lüzumu hususunda ortaya koyduğu dini gerekçe çok ilginçtir. Bu polemik tarzı gerekçeye göre kendisiyle Allah'a itaat edilen din, geçmişte de gelecekte de ancak masum imamdan alınan dindir; eğer o masum imam olmamış olsaydı ne dinî ibadetler ne de ilim mevcut olamazdı. Bu sebeple

⁷⁹ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 152-160.

onun varlığı hak, ona itaat farzdır. İslam’a inanan bir kişinin imama itiraz etmesi söz konusu olamaz.⁸⁰

Gazâlî’nin masum imama gerek olmadığı, kitap ve sünnette bulunmayan bir hüküm konusunda akli istidlalle netice elde edebilmenin mümkün olduğuna dair öne sürdüğü delillerden birisi de Hz. Peygamber’in Yemen’e irşat için gönderdiği Muaz b. Cebel’in hüküm verme konusunda kitap ve sünnette bulamadığı meseleler hususunda akli içtihadı kullanacağına dair rivayettir. Ali b. Velîd, bu rivayeti değerlendirirken farklı bir bakış açısı üreterek re’y ile hüküm vermenin zandan ibaret olduğunu ortaya koymaya çalışır. Allah’ın dinine dair bütün hükümler ve imamların istinbat ettiği neticeler kitap ve sünnette mevcuttur. Eğer böyle olmamış olsa tartışmaların önüne geçilemez, hak yok olup bâtil hükümler olurdu. Kitap ve sünnetin muhtevasında var olan hükümleri her devrin imamı onlardan çıkararak ortaya koymaktadır. Allah’ın ahkamına muhalif hüküm veren kıyas ehli de bu yöntemi kullanmaktadır. Kitap ve sünnetten hüküm istinbat etme yetkisi imamlara devredilmiş bir yetkidir. Bütün fakihlerde bu hükümleri imamlardan almak zorundadırlar. Bunun bariz örneğini Hz. Ömer’in recmettirmek istediği bir kadın meselesinde Hz. Ali’nin ayetlerden hüküm çıkararak Hz. Ömer’in hatalı davrandığını ortaya koyması ve Hz. Ömer’i verdiği hükümden vazgeçirmesi hadisesidir. Muaz b. Cebel’in “akli içtihadı kullanma” meselesinde ise aslında Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel’in kitap ve sünneti mükemmel bir şekilde kavramadan kendi akli ile içtihat ederek zanna tabi olmasının tehlikesine işaret etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber’in Muaz b. Cebel’in kitap ve sünnetin

⁸⁰ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 264.

muhtevasını kavramadan hüküm vermesini onayladığına dair bir haber varit olmamıştır.⁸¹

Gazâlî, Bâtînîlerin “Bu âlem masum imamsız olamaz.” tezlerine karşı, hiçbir şeyin Allah’a zorunlu olmayacağı teziyle karşı çıkmıştır. Ali b. Velîd, Gazâlî’nin Allah’a hiçbir şeyin zorunlu olmadığı tezini kabul etmediği gibi bunun; dini, imamların hidayet davetini, Kur’an’ın nassını, peygamberlerin risâletini inkâr anlamına geleceğini savunur. Gazâlî’nin birçok eserinde bu inancı ifade ettiğini belirten Ali b. Velîd, bunun Allah’a zulüm nispet etmek olduğunu iddia eder ve bunun Allah’a yakışmayacağını ve rahmetine layık olmayacağını belirtir. Bu tezini ayetlerle destekleyen Ali b. Velîd, şöyle bir çıkarımda bulunur: Allah insanları kendisine kulluk için yaratmıştır, bu ayetle sabittir. (Zâriyât 51/56). Yine ayette ifade edildiğine göre Allah insanları dünyaya hiçbir şey bilmez halde getirmiştir. (Nahl 16/78) Hiçbir şey bilmeyen insanın Allah’a kulluk etmesi mümkün değildir. Öyleyse insanın Rabb’ine kulluk edebilmesi için ona doğru yolu gösteren bir mürşide ihtiyaç vardır.⁸² Gazâlî’nin gerek peygamber göndermenin gerekse masum imamın bulunmasının Allah’a zorunlu olmadığı tezini çürütmek için bir takım akli ve naklî deliller getiren Ali b. Velîd, nübüvvetin gerekliliğini ispata çalışır.⁸³ Burada onun hedefi nübüvvetle imameti eşitleyerek “Nübüvvet gerekli ise imamette gereklidir.” tezini ispat etmektir.

Gazâlî’nin “Reygamber göndermek de imam tayin etmek de Allah’a zorunlu değildir.” fikrinde tutarsızlık olduğunu belirten Ali b. Velîd, Gazâlî’nin *Fedâihu’l-*

⁸¹ Ali b. Velîd, *Dâmiğu’l-Bâtl*, C. I, s. 303-314.

⁸² Ali b. Velîd, *Dâmiğu’l-Bâtl*, C. II, s. 7-8.

⁸³ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 9-13.

Bâtıniyye'nin dokuzuncu bölümünde el-Mustazhirî'nin gerçek imam olduğunu ispat etmek için öne sürdüğü iddiaları cevaplarken “Her asırda bir imamın bulunması zaruridir.”⁸⁴ sözünü hatırlatır. Gazâlî, Bâtınîlerin masum imamın gerekliliği fikirlerini nefyetmek için peygamberin de imamın da varlığını zorunlu olmadığını söylemiştir. Ancak el-Mustazhirî'nin gerçek imam olduğunu ispat etmeye çalışırken bu fikrinin tam zıddını söylemiş “Her devirde imamın olması zaruridir.” demiştir. Ali b. Velîd, Gazâlî'nin el-Mustazhirî'nin imamlığını ispat etmek ve sırf dünya malı ve makamına tamahkârlığından dolayı fikrini değiştirerek ciddi bir tutarsızlığa düştüğünü belirtir.⁸⁵

Aslah ‘alellâh meselesinde Gazâlî'nin de gündeme getirdiği “üç kardeş” meselesine de değinen Ali b. Velîd, Hz. Allah'ın her yaptığı işin hikmete bağlı olmak şartıyla aslah/en iyi olduğunu iddia eder. Mutezilenin “adalet” prensibini nakz etmek için getirilen bu üç kardeş meselesinde Mutezilenin Allah'ın adaletini izah edemediğini belirten Ali b. Velîd, bütün fırkaların bu meselede tıkanmasının sebebini imamların öğrettikleri hikmetten uzak kalmaları olarak açıklar.⁸⁶

Gazâlî, Bâtınîlerin akıl yürütmeyi iptal edip bütün bilgilerin masum imamdan öğrenilmesi gerektiğine inandıklarını iddia etmektedir. Ali b. Velîd, akıl yürütmeyi iptal ettiklerine dair iddiayı asla kabul etmez. Akıl mücerret delil olmasına karşı çıkan Ali b. Velîd, hidayete önder olan imamın ortaya koyduğu delili anlamak için akıllı bir vasıta olarak görür. Ona göre akıl bir yol gösterici/hâdî olmadan tek başına bilgiyi ihata etmeye

⁸⁴ Gazâlî, *Fedâihu 'l-Bâtıniyye*, s. 154.

⁸⁵ Ali b. Velîd, *age*, 1982, C. II, s. 262-263.

⁸⁶ Ali b. Velîd, *Dâmiğu 'l-Bâtıl*, C. II, s. 15-16.

kifayet etmez⁸⁷ Ali b. Velîd, masum imamın taliminin zaruri olmasını ispat etmek için muhaliflerine şu soruyu sorar: “Dinin marifetine ulaştığınız bilgileri elde etmek için bir muallime ihtiyaç duyuyor musunuz yoksa bizatihi kendi kendinize mi bu bilgileri öğrendiniz? Eğer, evet, bir muallim vasıtasıyla öğrendik derlerse aklın istidlalini zorunlu görmeleri batıl olur. Yok eğer, cevapları hayır, bir muallimden öğrenmedik şeklinde olursa, o zaman ya bu bilgileri kendilerine gelen bir vahiy kanalıyla öğrenmişlerdir ki, bu imkansızdır. Veya bu dünyaya bu bilgilerle donatılmış bir şekilde gelmişlerdir ki, bu da imkansızdır. Zira Hz. Allah, “Siz dünyaya geldiğinizde hiçbir şey bilmez idiniz.” (Nahl 16/78) buyurmaktadır. Sonuç olarak bir yol göstericinin irşadına muhtaç oldukları sabit olmuş olur. Eğer, hidayete rehber olma işinde peygamberden başkasına muhtaç değiliz, sonradan gelenlere önceki âlimler talim etmiştir derlerse, Hz. Peygamber’in bütün insanlığa peygamber olarak gönderildiğini kabul ediyorsanız bu iddianız da doğru olmaz. Zira, nasıl ki Hz. Peygamber zamanındaki insanlar onun önderliğine ve talimine muhtaç ise sonradan gelenlerde aynı şekilde bu hakka sahiptirler. Peygamber zamanında onun rehberliğine ihtiyacın illeti peygamberden sonraki ümmet için de geçerlidir. O zaman peygamberin zamanındaki ümmetine talim ettiği gibi bize de talim etmesi gerekmektedir. Peygamber, kendisinin yokluğunda ise onun yerine bizlere talim edecek birini tayin etmesi gerekir. Bu kişinin ise ya peygamber veya da onun benzeri bir kişinin olması zorunludur.⁸⁸ Her devirde Müslümanlara doğru yolu gösteren bir imamın olması gerektiğine işaret eden ayetler de vardır. “Muhakkak ki sen bir uyarıcısın, her bir toplum için doğru yolu gösteren bir önder/imam vardır.”

⁸⁷ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 291.

⁸⁸ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 273-274.

(Ra'd 13/7) ayeti her dönemde, her kavim için bir imamın olacağını haber vermektedir.⁸⁹

Gazâlî'nin bâtinî te'villeri masum imamdan aldıklarını iddia eden Bâtînîlere “Bu imamın masumiyetini ispat edin!” şeklindeki mutalebesine karşı, imamların masum olduğuna dair deliller öne süren Ali b. Velîd, imamların masumiyetinin zarureti Peygamber'in masumiyetinin zaruretiyle açıklamaya çalışır. Dinin nizamının bekası ve devamı için peygamberin makamında bir imamın bulunması zaruridir. Eğer imamın masum olması zaruri olmasa onun, ümmeti peygamberin yoluna sevk edip peygamberin yerine birtakım hükümler koymasında güvenilirliği olamaz; bu sebeple imamın masum olması gereklidir. İmamlar Müslümanların zekatlarını almak, ganimetlerden gerekli payı alıp gerekli yerlere sarf etmek gibi mali görevleri de vardır. İnsan tabiatı mal-mülk sevdasına düşkün olduğu için masumiyeti olmayan bir kişi bu hususlarda adil davranmayabilir. Peygamberin makamında bu hizmetleri yerine getiren kişinin masum olması gereklidir. Dinî meselelerde peygamberden sonra kendisine müracaat edilen imam masum olmamış olsa onun hata yapıp ümmeti yanlışlığa sevk etmesi muhtemeldir, bu sebeple hidayet delili olan imamın masum olması vaciptir. Namaz kıldırmak gibi ibadetlerin yerine getirilmesinde ve cihada çıkılması gibi toplumsal vazifelerin ifa edilmesinde imam kendisine uyulan ve ona tabi olunandır. Eğer o diğer insanlar gibi ismetten yoksun olsa Müslümanlar ibadetlerinde ve ictimâî vazifelerini ifada imama uyma hususunda şüphe ve tereddüde düşebilirler. Bu tereddütlerin ortadan kalkması için imamın masum olması şarttır. Allah Kur'an'da Peygamber'e ve imamlara (ulü'l-emr) itaat etmeyi emretmiştir. Allah'ın hikmetinde temiz olanla pis olanı, şerefli

⁸⁹ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 275.

olanla rezil olanı aynı hükme birleştirmesi uygun değildir. İmama itaatin emredilmesi onun masumiyet hususunda peygambere benzemesi sebebiyledir. Peygambere itaat onun ismet sıfatından dolayı olduğu gibi imam da kendisine itaat edilmesi için masum olması şarttır. Peygamberler vahyin kendilerine indiği merkez, ilim ve hikmetin kaynağıdır. Peygamberden sonra ümmete ilim ve hikmeti ulaştıracak olan kişinin emanete hıyanet etmeyecek ve hata etmeden nebevi hikmeti yerine ulaştıracak bir kişi olması gerekir; bu da ancak masum imam eliyle mümkündür. İmamların masumiyetine dair bu delilleri sıralayan Ali b. Velîd, Gazâlî'nin "İmamın sizi kandırıp aldatmadığından nasıl emin olabiliyorsunuz?" sorusuna "Ortaya koyduğumuz deliller bağlamında imamın masumiyeti sabit olduğuna göre onun bizi aldatacağına dair tevehhüm batıl olmuştur." şeklinde cevap vererek Gazâlî'nin imamların aldatması hususundaki ortaya attığı şüphenin kafirlerin ve münkir filozofların Hz. Peygamber'e attıkları iftiranın Gazâlî tarafından masum imamlara atılması olarak görür.⁹⁰ Ali b. Velîd, imamların aldatmayacaklarının delilini masum olduklarına bağlamıştır. Burada mantıkta "müsadere ale'l-matlup" (kanıtın kanıtlananın delili sayılması) denilen kısır döngüyü andıran bir mantık hilesi gözükmemektedir. Zira henüz ispatlanmamış bir önermeyi başka bir önermenin temeline koymak mantık açısından tutarsızdır.

Gazâlî, "Peygamberin doğruluğu mucize ile teyit edilmiştir, imamınızın doğru olduğuna dair ise sizin ahmaklığınızdan başka bir mucizesi yoktur." tarzında alaylı ithamına Ali b. Velîd, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi Kur'an üzerinden cevap verir. Hz. Peygamber'in en kuvvetli mucizesi Kur'an'dır. Bu mucizenin etkisi kıyamete kadar devam etmektedir. Peygamberin zürriyetinden gelen imamların mucizeleri ise

⁹⁰ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 266-268.

Kur'an'ın gizli manalarını keşfetmek, Allah'ın dinini ihata eden ve tasdik edenlere en iyi şekilde fayda veren ilimleri ortaya koymaktır.⁹¹

Ali b. Velîd, imamların masumiyetini peygamberlerin ismet sıfatıyla birebir eşitlediği gibi mucize hususunda da aynı yetkileri imamlara atfederek mucizenin imamların ortaya koydukları bâtınî te'villerle devam ettiğini savunmaktadır.

Ali b. Velîd, Gazâlî'nin kendileri hakkında imametle ilgili ortaya attığı konularda herhangi bir itirazda bulunmaz; imamların masumiyeti, aynı zamanda iki imam olamayacağı meselesi, imamların yardımcısı konumundaki me'zûnlar, dâilerin varlığı gibi konularda ve her peygamberin önceki peygamberin şeriatını neshetmesi meselesinde herhangi bir itiraz dile getirmez. Gazâlî'nin, Bâtınîlerin sonra gelen peygamberin öncekinin şeriatını neshetmesine dair inancı meselesini dile getirmesinde Ali b. Velîd meseleyi yine Gazâlî'nin daha önce ifade ettiği "Peygambere inanmıyorlar." ifadesine getirir ve "Senin bu ifaden bile bizim nübüvvete inandığımızın delilidir." diyerek Gazâlî'yi yalanlamak suretiyle konuyu başka bir mecraya sevk etmeyi tercih eder. Zira Gazâlî'nin ifade etmek istediği husus, Bâtınîlerin sonra gelen peygamberin önceki peygamberin şeriatını neshetmesinden yola çıkarak Kâimü'z-Zaman dedikleri Mehdi tarafından da Hz. Peygamber'in şeriatının neshedileceği görüşünü ortaya koymaktır.

Ali b. Velîd, Gazâlî'nin Bâtınîlerin imamet meselesinde dile getirdikleri yedili devrî tarih anlayışlarında yedinci imamın ismi konusunda çelişkiye düştüğünü belirtir.⁹² Gazâlî Bâtınîlerin lakaplarını saydığı *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'nin ikinci bölümünde onlara

⁹¹ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 269.

⁹² Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 160-164.

“İsmâilîyye” denmesinin sebebini açıklarken “Çünkü onların liderleri Muhammed b. İsmâil b. Cafer’dir, imametin devirleri bununla son bulmuştur”⁹³ ifadelerine yer verir. Ancak Bâtînîlerin imamet anlayışlarını aktardığı dördüncü bölümde ise yedinci imam olarak Cafer b. Muhammed’in ismini vermiş ve imametin bununla son bulduğuna inandıkları söylemiştir.⁹⁴

Gazâlî, Bâtînîlerin imametin ispatı hususunda akli istidlalde aciz kaldıkları için nassa sarıldıklarını iddia etmişti. İmametin ispatı için ortaya attıkları nassın kesin bilgi ifade etmeyen âhad haber cinsinden olduğu için delil olmayacağını, peygamberlerin gönderilişi, peygamberlerin mucizesi, beş vakit namaz ve diğer kesin olan hükümler gibi imametin ispatında öne sürülen nassın mütevâtir haberle sabit olmuş kesin bilgi ifade edecek tarzda olması gerektiğini belirtmişti. Ali b. Velîd, Gazâlî’nin bu iddiasını Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderilmeden önce onun peygamberliğine delalet eden işaretler ve haberlere atıf yaparak cevaplar. Hz. Muhammed’in hak peygamber olduğuna delalet eden daha önceki ümmetlerin peygamberlerinden bazı haberler gelmiştir. Bunu Kur’an haber vermektedir. Peygamberlerin her biri her ne kadar şeriatları farklı olsa da daha önce gönderilen peygamberin Allah tarafından tebliğ etmekle yükümlü olduğu hak dini tebliğ etme hususunda sonraki peygamberle müşterektirler. İmamlar peygamberler gibi aynı şekilde önceki imam sonrakini tayin edip ona itaati emretmesi hususunda peygamberlerin rolünü üstlenmektedirler. Ali b. Velîd, imamların statüsü ile peygamberlerin statüsünü eşitleyerek peygamberin nübüvvetini ispat etmesi için kendisinden mucizeler istendiğine dair ayetleri zikreder.

⁹³ Gazâlî, *Fedâihu ’l-Bâtiniyye*, s. 24.

⁹⁴ Gazâlî, *age*, s. 49.

Nasıl ki peygamberler kendilerini inkâr edenlerin istediği mucizeyi her zaman getirmemişlerdir aynı şekilde imamların imametlerini ispat hususunda da illaki bir delil ortaya koymaları gerekmemektedir. Onların selefleri tarafından tayin edilmesi en güçlü delildir. Hz. Âdem kendisinden sonra Hz. Şit'i vasî olarak tayin etmiş bu tayin müessesesi Hz. Peygamber'e kadar devam etmiştir. Her selefin/önce gelenin halefi/sonra geleni tayin etmesi mütevâtir bir husustur. Ali b. Velîd, "ehl-i hak" olarak gördüğü kendi mezheplerinin imamet hususunda, silsile halinde devam eden tayin doktrinine itimat ettiğini belirtir. Kur'an'da peygamberlerin gönderilişi ile ilgili ayetleri aynı şekilde imamların varlığının hücceti olarak kullanan Ali b. Velîd, Gazâlî'nin Bâtînîlerin itimat ettikleri nasların bilgi ifade etmediği yönündeki eleştirisine Gazâlî ve tabilerinin dayandıkları dinî hususların birçoğunun Gazâlî'nin zan ve yalan olarak gördüğü âhad haber kabilinden bilgiler olduğunu ifade ederek kendisinin delil olarak kullanmaya ihtiyaç hissetmediği mütevâtir haberi muhalifi olan Bâtînîlerden istemesini eleştirir. Hz. Ali'nin imam olarak tayin edilmesinde Gadîr-i Hum hadisesini hatırlatan Ali b. Velîd, bu tayinin imamlar vasıtasıyla devam ettiğini vurgular.⁹⁵

Peygamberlerin nübüvvetinin kendilerinden önce geçen imamların naslarıyla seçkin kişiler yanında sabit olduğunu, diğer avam insanlar nazarında ise mucizeler sayesinde açık şekilde ispatlandığını belirten Ali b. Velîd, bu olgunun muhalifleri tarafından bilinmesine ihtiyaç olmadığını vurgular. Bu durum, her ne kadar muhalifler kabul etmese de imamların imametine güvenen insanlar için de aynı şekilde geçerlidir.⁹⁶

⁹⁵ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. II, s. 91-96.

⁹⁶ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. II, s. 96.

Yani bir imamın imametini kendisinden önceki imamın tayin etmesi en sağlam nasır. Bunun ispatı için muhaliflerin kabul etmesine de mütavâtir nakle de gerek yoktur.

Gazâlî'nin Hz. Ali'nin imameti hususunda gerek Hz. Peygamber zamanında gerek ondan sonra bugüne kadar mütevâtir nassa ihtiyaç olmasına rağmen Bâtînîlerin Hz. Ali'nin imameti iddialarında öne sürdükleri nassın mütevâtir olmaması sebebiyle temelsiz kalacağı yönündeki eleştirisine yine nübüvvetin geçerliliği hususunda Hz. Allah'tan gelmesi gereken nas üzerinden cevap veren Ali b. Velîd, Hz. Ali'nin imameti hususunda Şia'nın icmâ etmesini yeterli görerek muhalifler tarafından bunun onaylanmasının gereksiz olduğunu savunur. İmamet nasla sabit olan bir müessesedir, bu hususta tayin yeterli değildir. Nübüvvet yer yüzünde Allah'ın halifeliği olduğu için mutlaka Allah tarafından bir nassın mevcut olması şarttır. Peygamberlerin yerlerine hilafet vazifesinin icra edileceği imamet makamı, nübüvvetin fer'i konumunda olması sebebiyle nasla tayin edilmek zorundadır. İmamet nübüvvetin halefidir ve nübüvvet makamında hüküm sürmektedir. Aslın nasla tayin edilmesi gerektiği bir makamda fer'in evleviyetle nasla tayini zorunludur.⁹⁷

Ali b. Velîd, Gazâlî'nin imametın Hz. Peygamber'in neslinden bir kişiye ait olması hususunda ısrarla talep ettiği mütevâtir nas konusunda Gadîr-i Hum vakiasından başka bir nas zikretmez. İmametın ispatı meselesinde daima nübüvvetin gerekliliği ile bağlantılı bir usul tartışması yaparak nübüvvetin sübutu için gerekli şartları aynı şekilde imametın gerekliliği hususunda da korumaya devam eder. Bu metot muvacehesinde Kur'an'da nübüvvet meselesinde Hz. Allah'ın dilediğini peygamber olarak tayin edeceğine dair ayetleri imametın gerekliliği çerçevesinde değerlendirerek imametın de

⁹⁷ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 98-99.

nübüvvet gibi ihtiyari bir tasarruf olduğunu belirtir. İmamete ehil olanın insanların en hayırlısı olması gerektiğini vurgulayan Ali b. Velîd, insanların en hayırlısını da Allah'ın bilebileceğini ifade ederek mantıki bir tahlille imamın Allah tarafından nasla tayin edilmesi gerektiği sonucuna varır.⁹⁸

Hiz. Ali'nin imameti hususunda mantıki yorumlar yaparak neticeye varma çalışan Ali b. Velîd, sosyal hayatın dengeli bir şekilde yürümesi için birtakım sanat erbabının durumlarını örnek verir. Her mesleğin kendisine göre teorik bilgisi ve pratik icra şekli bulunmaktadır. Doktorluk mesleğini en iyi yapacak olan kişinin bu mesleğin bilgisine sahip olması gerektiği gibi onun tatbik ediliş kurallarını da bilmesi gerekir. Bu mesleği en iyi bilen kişi diğerlerine göre doktorluk yapmaya daha ehildir. Dinin hükümleri hususunda Hiz. Peygamber'den sonra ümmetin en bilgilisi Ali b. Ebî Talib'tir. O zaman imamete ehil olan kişi de Ali b. Ebî Talib olmalıdır.⁹⁹ Bunun benzeri birçok delil zikreden Ali b. Velîd, Hiz. Ali'nin imametini ispat etmek için ayetlerden ve Hiz. Peygamber'in Hiz. Ali hakkında zikrettiği sözlerden istidlalde bulunur.¹⁰⁰ Ali b. Velîd'in zikrettiği akli ve naklî deliller, Şîî imamet öğretisinin imamet konusunda nasların te'vil edilmesine yönelik argümanlar olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Ali b. Velîd, Gazâlî'nin "Dönenim gerçek imamı el-Mustazhir-Billah'tır." iddiasına karşın gerçek imamın Fatımî halifesi el-Mustansır-Billah olduğunu söyler. Mustansır-Billah'ın dünya ve ahiretin bütün faziletlerini kendisinde topladığını

⁹⁸ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. II, s. 99-101.

⁹⁹ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 101-102.

¹⁰⁰ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 102-106.

savunarak onun imametini ispat için bir dizi delil ortaya koymaya çalışır.¹⁰¹ Ali b. Velîd, Abbâsî halifelerinin tümüyle imamlıklarının geçersiz olduğunu iddia eder. Bu iddiasını Hz. Peygamber’e isnat ettiği bir sözle delillendirmeye çalışır. Buna göre, Hz. Peygamber, “Tulekâya/âzad edilmişlere ve onların çocuklarına imamet haramdır.” demiştir. Ayrıca “İman edip te hicret etmeyenler, onların velayetleri size ait değildir.” (Enfal 8/72) ayeti de muhacir olmayanların velâyet hakkına sahip olmayacaklarını belirtmektedir. Hz. Abbas ise Bedir esirlerinden olduğu gibi muhacir de değildir.¹⁰² Gazâlî’nin “imamet ya ihtiyar/seçimle olmalıdır ya da nasla tayin edilmelidir; nasla tayin edilmesi batıl olduğuna göre imam seçimle tespit edilmelidir.” iddiasına karşılık Ali b. Velîd, imametın nasla tayin edilmesinin gerekliliğini vurgulayarak bazı akli ve naklî deliller sunar.¹⁰³

2.5. Ali b. Velîd’in Gazâlî’nin Bâtınîlerin Te’vil Anlayışlarına Eleştiresine Cevapları

Gazâlî’nin Bâtınîlerin te’vil doktrinlerini eleştirisi sübjektif bir görünüm arz etmektedir. Gazâlî, onların şeriatın zahirini te’vil etmelerinin gayesinin mutlak olarak şeriatı iptal etme gayesine matuf olduğunu ve takıyye amacı güttüğü iddia eder. Halkı kitap ve sünnetten uzaklaştırmak için başvurdukları araçlardan biri olarak gördüğü bâtinî te’vili toptan mahkûm etmeye çalışır. Ali b. Velîd, Gazâlî’nin iddialarını

¹⁰¹ Ali b. Velîd, *Dâmiğu’l-Bâtıl*, C. II, s. 275-280.

¹⁰² Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 281-282.

¹⁰³ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 313-315.

cevaplarken detaylı bir şekilde bâtinî te'vil doktrinini temellendirmeye çalışarak te'vilin felsefî alt yapısını oluşturmaya gayret eder. Gazâlî'nin bazı ayet ve peygamberlerin ahiret ahvâli ile ilgili sözlerini te'vil ettiğini hatırlatan Ali b. Velîd, Gazâlî'nin kendilerine isnat ettiği ithamları delillendiremeyeceğini savunur. Te'vilin zarureti ayetlerden örnekler vererek açıklamaya çalışan Ali b. Velîd, Âl-i İmran 3/7. Ayetindeki “ve'r-rasihûn (hak ve hakikati özünden kavramış kişiler) ifadesinin te'vile işaret ettiğini belirtir. Bu ifadenin bulunduğu yerdeki vakfın/durağın manayı değiştirmeyeceğini belirterek Arap dilinde benzer kullanımları örnek vermek suretiyle muhtemel itirazları bertaraf etmeye çalışır.¹⁰⁴

Peygamberin ahiret ahvali ile ilgili hususları hissî olarak açıkladığını belirten Ali b. Velîd, insanların hakiki manaları kavramada yetersizliklerinin te'vilin zarureti işaret ettiğini savunur. Bazı hakikatleri beşerin kabulüne sunabilmek için onları hissî ifadelerle anlatmanın zarureti ortadadır. Bazı ayet ve hadislerin zahiri üzere anlaşılması aklın kabulüne ters düştüğü gibi, cennette muttaki kulların elde edecekleri nimetler zahiri üzere anlaşılmalı olsa bunun yine cennet ahvalini anlatan diğer bazı ayet ve hadislerle ters düşeceği açıktır. Bu ayet ve hadislerden örnekler sunan Ali b. Velîd, Hz. Peygamberin “Kabrimle minberin arası cennet bahçesidir.” hadisini zikrederek görünürde peygamberin kabri ile minberi arasında bahçeyi andıran bir manzaranın olmadığını belirtir.¹⁰⁵ Kur'an'da cennet nimetleri ile ilgili anlatılan şarıldayan pınarlar, köşkler, döşenmiş koltuklar, inciler vs. gibi hissî mükafatlar “Yaptıklarına karşılık olarak onları ne tür nimetlerin beklediğini (Allah'tan başka) kimse bilmez.” (Secde

¹⁰⁴ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtil*, C. I, s. 201-202.

¹⁰⁵ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 202-203.

32/179) ayetiyle ve “Onlara cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve kimsenin hayal dahi edemeyeceği nimetler hazırlandı.” hadisiyle ters düştüğünü iddia eder.¹⁰⁶ Tenzilin hak olduğunu belirten Ali b. Velîd, tenzilin içinde dürülü bir hikmetin olduğunu bunun da te’vil olduğunu belirterek bazı şekilsel ritüellerden ibaret olan ibadetlerde de te’vilinin olduğunu iddia ederek hac ibadetindeki şekli hareketleri örnek gösterir.¹⁰⁷

Te’vilin gerekliliğini birçok ayeti delil göstererek ispat etmeye çalışan Ali b. Velîd, hakiki te’vilin hidayetini imamlarına uyan, ilimde üstün rütbeyi elde etmiş âlimlere hâs kılmaktadır. Kur’an’ın hem zahiri hem de bâtını ile bir mucize olduğunu belirten Ali b. Velîd, Arap ve acemin Kur’an’ın lafzının örneğini getirmekte aciz oldukları gibi içinde gizli hakikatleri de ortaya çıkarmaktan aciz olduklarını belirterek¹⁰⁸ te’vilin kendi imamlarına hasredilmesinin temellendirmesini yapmaya çalışır.

Gazâlî’nin Bâtınîlerin ibadetlerin te’viline dair ortaya attığı iddiaları zikreden Ali b. Velîd, zahir-bâtın birlikteliğine ısrarla vurgu yaparak zahiri terk ederek bâtını esas almanın kendileri ile asla alakası olmadığını bir daha vurgulayarak ibaha fikrine sahip olanları da İsmâîlîlik dairesinden tecrit eder. Şeriatın hem zahirinin hem de bâtının gerekliliğine vurgu yaparak İsmâîlîlik tarihinde zahiri ihmal edip bâtını esas almak suretiyle ibaha fikrine sahip olanları “gulât” olarak niteleyerek İslam dairesinden dışında tutan Ali b. Velîd, bu tür aşırı fikirlere sahip olan ve Karmatîler olduğu tarihi

¹⁰⁶ Ali b. Velîd, *Dâmiğu’l-Bâtıl*, C. I, s. 197-198.

¹⁰⁷ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 203.

¹⁰⁸ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 206-207.

kayıtlarda belirtilen bir grubun varlığına işaret eder. Fakat eserin hiçbir yerinde Karmatîlerin ismin vermez.¹⁰⁹

Gazâlî'nin Bâtınîler hakkında ortaya attığı, “Amellerin bâtinî taraflarına itibar edip zahirini gerekli görmüyorlar.” tarzında ithamına karşı Ali b. Velîd, şeriatın gerek bâtinînin gerek zahirinin beraberce gerekli olduğuna ısrarla vurgu yaparak, şeriatın zahirinin hissî olarak müşahade edilen ve yerine getirilmesi gereken ameller olduğunu, bâtinînin ise bu amellerin marifetine ulaşarak amelleri yerine getirenin elde edeceği daimî sevabın ve terk edenin ise karşılaşacağı çetin azabın bilinerek tevhidin hakikatine ulaşmak olduğunu belirtir.¹¹⁰ Şeriatın bâtinînin gerekli olduğuna dair bir çok delil öne sürerek bâtinînin zahire muhalif olmadığını aksine bâtinî şeriatın zahirî şeriatı düzelttiğini iddia eder.¹¹¹

Te'vilin gerekliliğini uzun uzadıya anlatma gereği hisseden Ali b. Velîd, Gazâlî'nin zikrettiği bâtinî te'villerin hepsini cevaplamadan örneklerle geçiştirir. Gazâlî'nin söylediği gusûl, abdest, oruç, Kâbe, Safâ, Merve, Mîkat, telbiye, tavaf vs. birçok örnekten sadece taharet, oruç ve Kâbe'nin te'vili anlatır. Gazâlî'nin diğer yerlerde bütün iddialarını satır satır cevaplayan Ali b. Velîd'in ibadetlerin bâtinî te'villerinde birçok ritüelin te'vilini es geçmesi seleflerinin eserlerinde geniş bir şekilde yer alan bu te'villerin hepsini cevaplamakta zorlandığı iması vermektedir. Zira, İsmâîlî doktrinin bâtinî te'villeri nerdeyse tamamıyla imamet müessesesiyle irtibatlıdır. Bir İsmâîlî bakış açısıyla bile değerlendirilse bazı te'viller makul görülse de bazılarının son

¹⁰⁹ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 208-211.

¹¹⁰ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtil*, C. I, s. 210

¹¹¹ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 269.

derece saçma bâtinî te'viller olduğu açıktır. Ali b. Vêlid, taharetin te'vilinde imamet irtibatını öne çıkarır ve bâtinî tahareti imamların mezhebinden başka bütün mezheplerden uzaklaşmak olarak yorumlar. Bu te'vili Kur'an'ın tasdik ettiğini belirterek “Ey ehlibeyt! Allah sizi her türlü kirden temizlemek ister.” (Ahzab 33/33) mealindeki ayete atıf yapar. Ancak Bâtînîler tarafından “sırrı saklamak” olarak te'vil edilen ve yine imamlarla irtibatlandırılan orucun te'vilinde bu irtibatı zikretmez.¹¹² Objektif bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde Ali b. Velîd, seleflerinin yaptığı bütün te'villerin İsmâilî doktrin ve imamete uydurma çabasının ortaya çıkardığı bazı saçmalıkları makul bir tarzda izahta güçlük çekeceği endişesiyle Gazâlî'nin bütün iddialarını cevaplamadığı sonucuna varılabilir.

Gazâlî, “Bütün mucizeleri de te'vil ederek onların zahirî varlığını inkâr ediyorlar.” diyerek birçok mucizenin Bâtînîler tarafından nasıl te'vil edildiğini zikretmiştir. Ali b. Velîd ibadetlerin te'vilinde olduğu gibi burada da bütün bu iddiaları cevaplamaktan geri durmuştur. Nuh tufanının Gazâlî'nin iddiası doğrultusunda Hz. Nuh'un getirdiği ilim tufanı olduğunu; kavminin boğulmasının ise şüphe ve tereddüt içinde bocalamaları olarak yorumlamıştır. Bu hadisenin hissî bir varlığının olmasının ve Hz. Nuh'un kavminin hissî olarak boğulmak suretiyle helak olmasının da mümkün olacağını vurgulayarak bu hadisenin hissî olarak varlığına inananın küfre girmeyeceğini ifade etmiştir. Hz. İbrahim'in içine atıldığı ateşin de te'vilini anlatmış bunun hem zahirinin hem de bâtininin olduğunu ifade etmiştir.¹¹³ Her iki hadisede de Ali b. Velîd,

¹¹² Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtil*, C. I, s. 215-216.

¹¹³ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 223-227.

hissî mucizenin varlığını inkâr etmese de bu hadiselerde bâtinî te'vilin esas olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.

Gazâlî, Bâtînîlerin ortaya attıkları te'villerin geçersizliğini ispat etmek için kullandığı iptal yönteminde, “Bu lafızlardan maksadın bâtinî mana olduğunu nereden biliyorsunuz? aklınızı mı kullanarak ulaştınız bu manalara?” diye sorar ve ekler, “Halbuki siz akli kabul etmiyorsunuz.” Ali b. Velîd, Gazâlî'nin akli kabul etmedikleri yönündeki iddiasını kabul etmez. “Delile tabi olarak doğruyu bulmada aklın rehberliğini kabul etmemek hakkın önüne set çekmektir. O zaman hakikati idrake bir yol kalmamış olur. Biz akli nasıl inkâr edelim ki, o bizim nazarımızda teklifin delilidir. Çünkü akli olmayana mükellefiyet yoktur. Bizim itiraz ettiğimiz nokta mücerret aklın rehberliğine sığınarak Allah'ın kullarının hidayeti için gönderdiği peygamber ve imamlara tabi olmayı reddetmektir. Eğer mücerret aklın yol göstermesi hakikati bulmada kifayet etmiş olsa idi Allah'ın peygamber göndermesinin bir manası olmazdı. Mademki Allah peygamberler göndermiştir; bundan anlaşılmalıdır ki talim gereklidir. Allah'ın insanların akli olduğu halde onlara peygamber göndermesinin hikmeti, insanların akılları olsa bile bir muallimin talimine muhtaç olmaları sebebiyledir.”¹¹⁴ Ali b. Velîd, burada makul bir şekilde aklın gerekliliğini savunmakla beraber talim doktrininden de taviz vermemektedir. Ancak, özellikle Alamut Nizârîlerinin tamamen akli saf dışı ederek mutlak masum imamın talimini esas aldıkları unutulmamalıdır.

Gazâlî'nin Bâtînîlerin yaptıkları te'villerin velev ki doğru olup şeriata ters düşen bir tarafı olmamış olsa bile bunun avam insanlardan gizlenip bütün her tarafa saçılmaması gerekmez miydi? şeklindeki eleştiresine de katılmayan Ali b. Velîd,

¹¹⁴ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 227-228.

şeriatın zahirinin de bâtınında öğrenilmesinin farz olduğunu, peygamberin bunun her ikisini de tebliğ etmekle yükümlü olduğunu ve halkı şeriatın hem zahirine hem de bâtınına davet ettiğini iddia eder. Peygamberin halifesi konumunda olan imamlar da istidadı ve anlayışı yeterli olanlara bu hakikatleri tebliğ etmeleri gerekir. Gerek Hz. Peygamber gerekse imamlar zamanlarında şeriatın bâtınına talip olanlara bunu tebliğ etmekten çekinmemişlerdir. Ancak onu düşmanları olan muhaliflerinden gizlemişlerdir. Bâtînî hakikatler Peygamber zamanında da imamların devrinde de ona layık olmayanlardan gizlenmiştir.¹¹⁵

Gazâlî, Bâtînîlerin sayı ve harf gizemciliği yaptıklarını ve bu sebeple de onları cehalet, bunaklık, akıl noksanlığı ve sapıklık gibi tahkir edici sıfatlarla yaftalamıştı. Ali b. Velîd, Hz. Allah'ın yarattığı şeylerle onun dininin hakikatine ve kendi varlığına delalette bulunmanın yeni icat edilmiş bir şey olmadığı gibi bunun ne çirkin görülecek bir tarafının olduğunu ne de mahzurlu olduğunun düşünölemeyeceğini iddia eder. Bu iddiasını desteklemek için “Biz insanlara ayetlerimizi gerek kendisini çevreleyen dış âlemde (âfâk), gerekse bizzat kendi nefsinde (enfüs) göstereceğiz ki onun hak olduğunu anlasınlar.” (Fussilet 41/53) ayetini zikreder. Burada Hz. Allah'ın zikrettiği âfâkın semâvât ve onun içindekiler, enfüsten ise mükellefiyetin muhatabı olan insanın kendi nefsi ve onu çevreleyen unsurların kastedildiğini iddia ederek, insan nefsinin terbiyesi onun dininin sıhhatiyle alakalı olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in “Allah, yaratılanların dininin hakikatine delil olsun diye dinini mahlûkatın örneği üzerine tesis etmiş, dinini de birliğinin delili olarak sunmuştur.” anlamında bir sözünü aktaran Ali b. Velîd, bu delilleri inkâr etmenin küfür olacağını savunmuştur. Yaratılmış şeylerle dinin

¹¹⁵ Ali b. Velîd, *Dâmiğü'l-Bâtl*, C. I, s. 235-236.

sıhhatini istinbat etmek, nefsin halleriyle dine şahitlik etmek dinden şek ve şüphenin yok olmasına ve inancın sağlamlaşmasına işaret etmesi için Peygamber'in ve her masum imamın zamanlarında kendilerine yüklenen bir sorumluluktur. Bu onlar için bir mucizedir ve nebevî makamın bir hakkıdır. Harf ve sayı gizemciliğinin Peygamber ve imamların bir takım gizli manaları istinbat etme yetenekleri olduğunu ifade Eden Ali b. Velîd, bu yeteneğin onlara Allah tarafından lütfedildiğini yine bazı ayetlere dayanarak ispat etmeye çalışır. Hz. Peygamber zamanında sahabe dinin zahirine dair meselelerde ihtilaf ettiklerinde nasıl ki onu Resûlullâh'a arz edip aralarındaki ihtilafı hallettikleri gibi masum imamlar da zamanlarında dinin bâtınına dair ihtilafları hallederek bütün şek ve şüpheleri gidermişlerdir. Bu şekilde masum imamlardan gelen bütün bilgilerin sağlam, güvenilir ve makul olduğunu söyleyen Ali b. Velîd, onların dışındakilerden gelen her türlü bilginin ise batıl ve hayalden ibaret olduğunu belirtir.¹¹⁶ Harf ve sayılardan birtakım manalar çıkarmanın dinin sıhhatine ve Allah'ın vahdaniyetini işaret eden gizemli manalar olduğu belirten Ali b. Velîd, bu hususta imamları mutlak otorite sahibi olarak görür ve kendilerinin dışındakilerin ise yetkisizlikleri ve dalâlet ehli olmaları sebebiyle bu hakikati idrak edemediklerini iddia eder.¹¹⁷

Gazâlî'nin Bâtınîlerin harf ve sayı gizemciliklerine dair verdiği örnekleri savunan Ali b. Velîd, hissî alem ile ruhi yaşam arasında bir kıyaslama yaparak izahta bulunur. Hz. Allah'ın insanın vücudunda yarattığı uzuvları dış dünyada olup bitenleri hissedecek kuvvet ve kabiliyetle donatılmıştır. Gözün görme, kulağın işitme, dilin tat alma duyguları gibi. Nefsin idrak gücüne ulaşabilmesi için bu azalar ona hizmet etmekle

¹¹⁶ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtil*, C. I, s. 252-255.

¹¹⁷ Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 254.

mükelleftirler. İnsanın zahiri hayatının dengesi böyle işlediği gibi dinî hayatının dengesi de peygamber ve onun vekillerinin din hususunda tasarrufları sayesinde ayakta durmaktadır. Bu onlara vahyedilen hikmet vasıtasıyla olmaktadır. Nasıl ki beden tasarrufu nefsin elindeyse dinin tasarrufu da peygamber ve imamların elindedir. Onlar insanların dininin ve imanlarının selametleri için birtakım tasarruflarda bulunma salahiyetine sahiptirler. Cesetteki uzuvlar nefsin emrinden ayrılıp üzerlerine düşen görevleri terk etseler insanın dünya hayatı perişan olacağı gibi dinî hayatlarında da peygamber ve imamların tasarruflarına itimat edilmezse onların dinî yaşamları berbat olur. İnsan bedeni ihtiyaçlarına bu uzuvların duyu kabiliyetleriyle ulaştığı gibi, akli marifetlere ve dinî hakikatlere de şek ve şüphe karanlığından kurtulmuş imamlardan gelen ilimlerle mücehhez âlimlerin bilgileri ile ulaşır. Bu sebeple insanın başında bulunan yedi deliğin yedi imamın devrine işaret etmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Ali b. Velîd, harf ve sayı gizemciliğini savunmak için akli yöntemi kullandığı kadar ayetlerde geçen kâinatın düzeni ile ilgili ifadeleri ve Hz. Peygamber'in ashabını yıldızlara benzetmesi gibi hadisleri de delil olarak kullanır.¹¹⁸

Kelime-i şehadetin kelime ve harf sayıları üzerinde yapılan hurufilik eleştirisine de bâtinî te'vil çerçevesinde cevap veren Ali b. Velîd, bâtinî te'vilin temel dayanaklarından biri olan ve Gazâlî'nin de bâtinî te'vilde delil olarak kullandığı "Bana inen Kur'an'ın bir zahiri bir bâtını ve her bir harfın bir haddi bir de matla'ı/muttala'ı

¹¹⁸ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. I, s. 255-258.

vardır.”¹¹⁹ mealindeki hadisi delil göstererek kelime-i şahadetin Kur’an’da bazı ayetlerin parçası olduğunu hatırlatır. Bu sebeple Kur’an’da yapılan bâtinî te’vilin kelime-i şهادette de pekalâ yapılabileceğini savunur. Diğer yandan dalâlet ehli saydığı hadis âlimlerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) bu hadisi eserinde zikrettiğini ayrıca benzer te’villeri Gazâlî’nin *en-Nuket ve ’l-’Uyûn* adlı eserinde yaparak hurûfî te’vilin doğruluğuna kendisinin de katıldığını hatırlatır.¹²⁰

Gazâlî, Bâtınîlerin te’villerinin sıhhatini masum imamla mı, yoksa tevatür bilgisiyle mi ispat edeceklerine dair mutalebe yöntemli reddetme stratejisine Ali b. Velîd, Peygamberin masum olması gerektiği gibi imamların da masum olması gerektiği yönündeki İsmâîlî imamet inancını hatırlatarak imamların masumiyetinin gerekliliğine dair deliller ortaya koyarak cevaplar.¹²¹ Bâtınî te’villerin mütevâtir olması gerekmediğini söyleyerek imamın otoritesini yeterli gören Ali b. Velîd, Gazâlî’nin kendisinin güvenerek naklettiği bilgilerin mütevâtir olup olmadığını sorar.¹²² Kendilerinin elde edip güvendikleri bilgilerin ise masum imamın Peygamber’in Cebrâîl’den vahiy vesilesiyle aldığı bilgiler olduğu için reddedilmesinin ve tekzip edilmesinin imkansızlığına işaret eder.

¹¹⁹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü’l-Hadis*, thk, Hüseyin Muhammed Muhammed Şerif, Kahire: el-Hey’etü’l-Âmmetü li Şu’ûni’l-Mütâbi‘i’l-Emîriyye, 1984, C. II, s. 138.

¹²⁰ Ali b. Velîd, *age*, 1982, C. I, s. 258-260.

¹²¹ Ali b. Velîd, *Dâmiğü’l-Bâtıl*, C. I, s. 266-268

¹²² Ali b. Velîd, *age*, C. I, s. 264-266.

2.6. Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin Bâtînîleri Tekfir Etmesine Verdiği Cevaplar

Gazâlî, Bâtînîlerin bazı konularda kâfir bazılarında sapık sayılmaları, bazılarında ise hatalı oldukları yönünde fetva verileceğini belirtmektedir. Ali b. Velîd, Gazâlî'nin ihtilaflı konularda kendileri hakkında yargılamalarda bulunarak haklarında hüküm vermesinin yanlış olduğunu ifade eder ve “Kim ki, Allah'ın hükmüyle karar vermezse kâfirdir, zalimdir, fasıktır.” şeklindeki ayetleri hatırlatır.¹²³

Gazâlî, Bâtînîlerin Ehl-i Sünnet mensuplarının Hz. Ali'nin imamet hakkını Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e ait görmelerinden dolayı zalim ve bâğî olarak değerlendirmeleri sebebiyle kâfir sayılmayacaklarını, bu inançları sebebiyle ancak sapık ve bidatçı oldukları yönünde fetva verilebileceğini öne sürer. Ali b. Velîd, Gazâlî'nin Bâtînîlerin Ehl-i Sünnet hakkındaki bu düşüncelerini tekzip eder. Ona göre imamet Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin hakkı olması ve imamların ismeti, Hz. Peygamber'in sözü ile Allah tarafından tayin edilmiştir. Bunun aksini iddia etmekten daha büyük bir zulüm ve küfür olamaz.¹²⁴ Ali b. Velîd'in Gazâlî'nin kendilerini sadece bidat ehli sayıp tekfir etmediği imamet hususunda Ehl-i Sünneti tekfir ettiği anlaşılmaktadır.

Ali b. Velîd, İslam mezheplerinin birçoğunun Hz. Ali'nin imametini kabul etmekle beraber Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i onun üzerine takdim ettiklerini belirtir. Bunun onlar için yüz karası ve azabı gerektiren bir durum olduğunu iddia eder. Bununla

¹²³ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 213-214.

¹²⁴ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. II, s. 215.

beraber imamet meselesinde icmânın hüccet olmasında ihtilaf olmasına rağmen Gazâlî'nin Hz. Ali'nin imametinde ısrar etmelerinden dolayı Bâtınîleri sırf icmâya muhalefetleri sebebiyle sapıklık ve dalaletle itham etmesini haktan sapmak olarak değerlendirir.¹²⁵

Gazâlî, Bâtınîlerin imamlara ismet sıfatı atfetmelerinden dolayı da tekfir edilmeyeceklerini söyler. Zira, ismet sıfatı nübüvvetin hususiyetlerinden değildir. İsmetin ispatı peygamberliğin ispatı gibi değildir. Ehl-i Sünnet içerisinde peygamberlerin küçük günahlardan korunmuş olmadıklarına inanan kişiler vardır. Ali b. Velîd, Gazâlî'nin nübüvvet ve ismet hususunda kendi mezhebinin de ihtilaf ettiğini itiraf ettiğini belirterek ihtilaflı bir konuda kesin hüküm vererek birilerini sapıklıkla itham etmesinin ancak Allah'ın hükmünün dışında bir hükümle karar vermek olacağını belirtir. Diğer taraftan Gazâlî'nin peygamberlerin ismetinin gerekli olmayacağına dair algısının kesinlikle yanlış olduğunu, bu hususta delil olarak sunduğu “Hz. Âdemin Allah'a isyan etmesi” mealindeki ayeti anlayamadığını belirtir ve peygamberlerin hata yapmasına inanmanın peygamberlik makamına büyük bir saygısızlık ve sapkınlık olacağını ifade eder. Kur'an'da peygamberlere nispet edilen isyan, zulüm gibi ifadelerin zahiri manalarına göre anlaşılmasının mutlak küfrü gerektirecek bir durum olduğunu söyleyen Ali b. Velîd, bu tür ifadeleri te'vilin gerekçesi olarak görür. Bu ifadelerin bâtınî manasını ortaya çıkaracak yegâne otorite ise imamlardır.¹²⁶

Gazâlî, Bâtınîlerin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve sahabelerden bazılarını fasıklık veya küfürle itham etmelerinin de tekfir edilmelerinin mutlak sebebi olamayacağını

¹²⁵ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 215-216.

¹²⁶ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. II, s. 217-218.

söyler. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in küfrüne inanmalarının tekfiri gerektirmesinin sebebi ise Hz. Peygamber tarafından bu iki sahabenin cennetle müjdelemiş olmasıdır. Bunun sebebi de bu iki sahabeyi tekfir etmeleri değil, Hz. Peygamber'i yalanlamış olmalarından dolayıdır. Ali b. Velîd, sahabeden bazılarını fıska ve tekfire nispet ettiklerine dair iddiaları inkâr etmez. Açık bir şekilde sahabelerden bazılarının küfre düştüğünü veya fasık olduğunu söylemese de ortaya koyduğu gerekçeler sahabelerden bazılarını, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i tekfir ettiklerini kabul ettiğinin işaretlerini verir. Gazâlî'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında zikrettiği, onların cennetle müjdelenmeleri, dinlerinin çok sağlam olması, bütün ümmetin en üstünü oldukları gibi meziyetlerinin Gazâlî'nin uydurma ve yalanlarından ibaret olduğunu iddia eden Ali b. Velîd, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametlerinin geçersizliğine dair bazı argümanlar ortaya koyar. "Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametleri geçersizdir; onlardan uzak durmak vaciptir. Zira, Hz. Allah bize kendisine samimiyetle kulluk etmemizi emretmiştir. Dinde samimiyet ise Allah tarafından tayin edilip onun izni, emri ve seçimiyle tevhide davet eden kişiye taraftar olmak; Allah tarafından tayin edilmeyen kişiye ise taraftar olmadan onunla ilişkiyi kesmektir. Allah'ın izni olmadan Resûlullâh'ın vasîsinin makamını işgal eden bir kişiye yandaşlık etmek dinden çıkmanın sebebidir." Ali b. Velîd bu iddiaları ayetlerle de delillendirerek "Ey Peygamber! Allah'a ve ahirete gerçek inanan bir topluluğun Allah'a ve elçisine baş kaldıran kimselerle iş birliği yaptıklarına tanık olamazsın." (Mücâdile /58/22), "Müminler, müminleri bırakıp ta kafirleri velî/dost/sırdaş edinmesinler." (Âl-i İmrân 3/28) ayetlerindeki "Allah'a ve elçisine baş kaldıran" ve "kafirler" diye nitelenen kişileri Hz. Ali'nin imametine

hükmetmeyen sahabe topluluğu ve Hz. Ali'nin imametini gasp ettiğine inandığı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hamlettiği görülür.¹²⁷

Gazâlî, herhangi bir Müslümanı tekfir edenin kâfir olup olmayacağı hususundaki tartışmada, “Müslümanı tekfir eden kişi, tekfir ettiği Müslümanın kendi inandığı tevhid esaslarını kabul etmediğine inanıyorsa (itikat) kendisi küfre düşer. Yok, eğer onun peygamberi tekzip ettiğini, yaratıcının varlığını inkâr ettiğini veya yaratıcıyı iki sayıyor zannıyla tekfir ediyorsa bu zannından dolayı küfre düşmez.” der. Yani bir Müslümanın kesin tekzibine inanıyorsa o Müslüman da tekzip etmiyorsa kendisi küfre girer; tekzip ettiğini zannediyorsa küfre girmez. Gazâlî'nin bu yorumundan yola çıkan Ali b. Velîd, Gazâlî'nin küfre düştüğünü iddia eder. Çünkü İsmâîlîlerin bir yaratıcının varlığına, peygambere ve dinin bütün hükümlerine inandıkları sabittir. Ali b. Velîd, İsmâîlîlerin inançlarını net bir şekilde zikreder; İsmâîlîler, Allah'ın bir olup ortağı olmadığına, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna, cennet-cehennemin varlığına, kıyamete ve Allah'ın kabirde yatanları tekrar dirilteceğine inanırlar. Bu ifade ve benzerleri İsmâîlî kitaplarda doludur. İsmâîlîler bu inanç ilkelerini gece gündüz namazlarında daima tekrar ederler. Ali b. Velîd, İsmâîlîler hakkında bunu aksi düşüncenin adil olmayan batıl bir hüküm olduğunu vurgular. Ona göre Gazâlî İsmâîlîleri kasıtlı olarak tekfir etmiştir ki bu, itiraf ettiği üzere kendini küfre düşürmektedir.¹²⁸

Gazâlî, İsmâîlîleri tekfir etmektedir. Gazâlî onları tekfir ettiği hususlarda zan içinde de değildir. Eğer Ali b. Velîd'in dediği gibi İsmâîlîler inanç hususunda yanlış bir

¹²⁷ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtl*, C. II, s. 218-222.

¹²⁸ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtl*, C. II, s. 222-224.

akideye sahip değillerse Gazâlî de bunları kesin bir hükümle tekfir ediyorsa -ki Gazâlî belirli bazı hususlarda İsmâîlîleri kesin bir hükümle tekfir etmektedir- Gazâlî kendisi küfre düşmektedir.

Gazâlî'nin Bâtınîleri iki ilaha inanmaları ve bazı batınî te'villeri sebebi ile tekfir etmesi konusunda Ali b. Velîd, Gazâlî'nin itham etmek için ortaya koyduğu Bâtınîlere ait itikatlarda kendilerinin Allah'ın vahdaniyetine inandıkları ve şirkten uzak durduklarını göyler. Allah Resûlü'nün getirdiği cennet, cehennem, haşir, neşir vb. hususlara iman ettiklerinin sabit olduğunu belirterek böyle bir itikada sahip olmanın Müslüman olmak ve kanlarının, mallarının emniyette olması için yeterli olduğunu belirtir. Cennet, cehennem, haşir, neşir gibi ahiret ahvaline dair meselelerde yaptıkları bâtınî te'villerle tekfir edilmelerini de kabul etmeyen Ali b. Velîd, te'vilin sabit ve sahih olduğuna dâir ortaya koyduğu delillere işaret ederek, te'vilin tenzili iptal etmediğini, aksine onu doğruladığını iddia eder. Te'vilin varlığına dair Hz. Peygamber'den nakledilen hadisi Gazâlî'nin de kabul ettiğini belirten Ali b. Velîd, te'vili Allah'ın peygamberi için gerekli kıldığını, te'vil edilmeye elverişli ve zahiri reddetmeyi amaçlamayan bir lafzı te'vil edeni reddetmenin aslında Allah ve resulünün gerekli kıldığı şeyi reddetmek olacağını belirtir. Bu sebeple bâtınî te'villerde bulunan birisini tekfir etmek dine aykırı davranmaktır.¹²⁹

Ali b. Velîd, Gazâlî'nin reddettiği ve kinaye yoluyla bile kendisine işaret edilmeyen Bâtınîlerin aşırı te'villerde bulundukları yönündeki eleştirisine katılmayarak Kur'an'da bu te'villere işaret olduğunu iddia eder. "Altından ırmaklar akan, müttakîlere vaat edilen cennet; içinden dereler çağıldayan, ağaçların meyvesi ve gölgeleri daimî

¹²⁹ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl*, C. II, s. 229-230.

olan bahçelere benzer.” (Ra’d 13/35) ayetinin buna işaret ettiğini belirtir. Ali b. Velîd’e göre bu ayette Hz. Allah, cenneti makul ve hissi olarak anlatmak suretiyle kinayeletmiştir.¹³⁰

Gazâlî’nin Kur’an’da geçen ve Hz. Allah’ın mahlukâta benzemesini gerektiren sıfatları te’vil edenleri de te’vil etmeden zahiri üzere bırakanları da tekfir etmediğini fakat kendisinin ise bu tür ifadelerin te’vil edilmesini zaruri gördüğünü hatırlatan Ali b. Velîd, bu hususlarda Gazâlî’nin tekfirle hüküm vermemesinin sebebini sorar. Gazâlî ve taraftarlarının yaptıkları bu te’villerde Kur’an lafzının zahiri üzere anlaşılmasının batıl olduğu ve yaptıkları te’vilin de doğru olduğuna dair delil ortaya koymaları gerekir. Buradan anlaşılan Kur’an ayetlerinde te’vil mevcuttur. Bu te’villeri yapan kişi kendi mezhebinin görüşleri doğrultusunda te’vil ettiği meselelerden dolayı tekfir edilmemelidir. Ancak te’vil herkesin kârı olan bir ameliye değildir; nastan kastedilen hakikati bilecek kadar derin ilim sahibi ve te’vile ehil olan kişiler bu işe kalkışabilirler.¹³¹

Ali b. Velîd, Gazâlî’nin bazı haberi sıfatları teşbihe düşme endişesiyle te’vil etmesine rağmen; cennet, cehennem, haşır ve neşir gibi ahirete taalluk eden durumların zahirine göre anlaşılması gerektiği, bunların Bâtınîler tarafından zahirî manaya tamamen zıt bir şekilde te’vil edilmesini tekfir sebebi saymasını tutarsızlık ve adaletsizlik olarak değerlendirir. Allah’ın sıfatlarına dair varit olan ifadeler Kur’an ayetlerinden olduğu gibi cennet cehennemle alakalı ifadeler de Kur’an ayetlerindendir. Hz. Peygamber bir istisna yapmaksızın kendisine indirilen ayetlerin zahiri, bâtını, haddi

¹³⁰ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 231.

¹³¹ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 235-236.

ve matla'ı olduğunu haber vermiştir. O zaman “istivâ” ayetini insanların anlayacağı makul bir şekilde te'vil edip ancak bizim idrakimizin ötesinde olan ahiret ahvaline dair durumları te'vil etmeyi sakıncalı görerek, zahiri üzere anlaşılmasında ısrar etmek çifte standartlılıktır. Gazâlî *İhyâu Ulûmi'd-Din* adlı eserinde ahiret ahvalindeki ceza ve mükâfatların makul manalara delalet eden temsillerle ifade edildiğini itiraf etmesine rağmen bize (İsmâîlîler) düşmanlığından dolayı şimdi bunları inkâr etmektedir.¹³²

Ali b. Velîd, cennet ve cehennemdeki cezâ ve mükâfat ile ilgili cesetlerin hissî olan lezzet ve azabını inkâr etmediklerini açık bir şekilde söylediği gibi mücerret nefislerin makul, gayr-i hissî sevap ve cezalarının da varlığını belirtir.¹³³ Ahiretteki sevap ve cezanın bu şekilde anlaşılması konusunda Ali b. Velîd ile Gazâlî'nin müşterek oldukları anlaşılmaktadır.

Gazâlî, Bâtınîlerden küfrüne hüküm verilenlerin katledilmesi, kanlarının ve mallarının heder edilmesi gerektiğine hükmetmektedir. Ali b. Velîd, Gazâlî'nin “Bâtınîler” diye ifade ettiği topluluktan kimi kastettiğini anlamaya çalışır. Ali b. Velîd şöyle der: Eğer, “Bâtınîler” tabiri ile nasların zahirini inkâr eden ve şeriatın zahirî amellerini iptal eden topluluğu kastediyorsa bunlar dinden çıkmıştır. Bunlar hakkında Hz. Ali de zındık hükmü vermiş ve onları katletmiştir. Ancak Gazâlî'nin Bâtınîlerden kastettiği Allah'ın kitabının te'vili olan bâtınî manayı ortaya koyan kimseleri kastediyorsa- ki, bunu Allah ve resulü de kastetmiştir- o zaman Gazâlî Allah'ın

¹³² Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtil*, C. II, s. 236-240.

¹³³ Ali b. Velîd, *age*, C. II, s. 240-241.

indirdiğinin gayri ile hükmetmiş ve “lâ ilâhe illallah” diyen bütün Müslümanların katlini gerekli görmüştür.¹³⁴

Ali b. Velîd, Gazâlî'nin kendilerini tekfir etmesini Gâzâlî aleyhine çevirerek asıl Gazâlî'nin küfre düştüğünü belirtmek kendileri hakkında tekfirle hüküm verilen meselelerde polemikçi bir tarzda bir savunma ortaya koymuştur. Gazâlî'nin İsmâîlîler hakkında tekfire hükmettiği iki ilaha inanma ve ahiret hususundaki meselelerde yaptıkları teviller konusunda küfre düşecek bir cürümlerin olmadığını savunur. İki ilaha inanmak gibi bir itikatlarının olmadığını ısrarla vurgulayan Ali b. Velîd yapmış oldukları tevillerin de Kur'an'da dayanakları olduğunu belirterek İsmâîlî tevil dotrininin tekfiri gerektirmediği gibi Gazâlî'nin de teville iştiğal ettiğini iddia eder.

¹³⁴ Ali b. Velîd, *Dâmiğü'l-Bâtıl*, C. II, s. 242.

SONUÇ

Hiz. Peygamber'den sonra Müslümanların hizipleşmeye başlaması ve kimin riyaset edeceği meselesinin tetiklediği bazı toplumsal olayların dinî zeminde nasıl değerlendirileceği sorunu temel bir kelâmî problem olmuştur. Bu problemlerin çözümü için çaba sarfeden Müslüman bilginler, genellikle kendi bakış açılarına göre bir nazariye belirleyerek meseleleri çözüme kavuşturmaya çalışmışlar, muhaliflerini ise bu nazariyenin dışına atarak bazen ehli bidat olmakla bazen de tekfirle suçlamışlardır.

Hicri ikinci asırdan sonra sistemleşmeye başlayan İslamî fırkalar, din anlayışını ve muhaliflerini genelde kendi kaynaklarıyla değerlendirerek hüküm verme cihetine gitmişlerdir. Bu yöntem, Müslüman kelâm geleneğinde akidenin kökleşerek muhalifi karşısında müsamahasız katı din anlayışını tetiklemiştir. Halbuki “sistematik kelâm” yönteminde fırkalar/mezhepler mukayeseli ve kendi kaynaklarıyla değerlendirilmeye alındığında dine farklı bakış açıları objektif ve nesnel bir şekilde değerlendirilme imkânı olduğu gibi Müslümanların aşırı kutuplaşmaları da bertaraf edilecektir.

Gazâlî, kendisinden önceki dört asırlık Müslüman medeniyetini yeniden yorumlayarak İslamî ilimleri belirli bir metodoloji üzerine tekrar inşa etmeyi başardığı gibi özünden uzaklaşmaya başlayan Müslüman toplumunun ahlaki zaaflarının da çarelerini aramıştır. Kendisini yaşadığı asrın müceddidi olarak vasıflandıran Gazâlî, bu tecdit projesinin fikrî ve eylem alanlarını gerek kendi hayatında gerek toplum yaşamında faaliyete geçirmeye gayret etmiştir. Onun tecdit misyonunun iki önemli merkezi bulunmaktadır: ilim ve amel/eylem. Bu misyonun hedefinde ise hem kendi bireysel kurtuluşu hem de toplumsal kurtuluş yer almaktadır. Kişinin bireysel kurtuluşunun da

toplumsal kurtuluşun da birinci şartı, ilmî ve fikrî gelişimin sağlanmasıdır. Gazâlî'ye göre bireysel ve toplumsal kurtuluşun ikinci önemli şartı ise bireyi ve toplumu refaha götürecek amelî/eylemsel pratiklerin hayat verdiği bireyin sağlam bir ahlakî vasıfla yetiştirilmesidir. Gazâlî'nin bu misyonu, kendisinde şahsileştiği bir âlim kimliğini; telif ettiği eserler, verdiği mücadeleler ve ortaya koyduğu bireysel tutumlarıyla yansıtan biri olduğu söylenilebilir.

Gazâlî'nin ilmî hayatının ve Müslüman toplumunda üstlendiği tecdit faaliyetinin diğer bir veçhesi olan “hakikati keşfetme” çabası, onun ihya projesinin temel argümanlarını oluşturmaktadır. Bu ihya projesi, Müslümanların bir ilmî zihniyet ve amelî pratiğin hayata geçirilmesidir. İlmî zihniyet; İslamî ilimlerin kendi öz kaynaklarından beslenerek toplumu zihnen inşa etmeye elverişli, inanç ve amel hususunda onları birtakım sapmalardan koruyacak zeminde formüle edilmesidir. Amelî pratik ise; dinin fiili yaşamdaki ibadet ve muamelelerinin bütün gereklerinin nebevî öğretisi ve ilk neslin (asr-ı saadet) uygulamalarına uyum göstermesidir.

Gazâlî, düşünce ve eylem alanını bu şekilde formülleştirdiği Müslüman toplumunun zikredilen kriterlerden uzaklaştığının farkına varmıştır. Bunun sebebini fikrî ve amelî/eylemsel yozlaşma olarak gören Gazâlî, bir âlim sorumluluğu içinde çareler üretmeye çaba harcamıştır. İslami ilimler ve Müslüman ahlakında tespit ettiği erozyonun kültürel sebeplerinin bertaraf edilmesi onun öncelikli hedefi olmuştur. Gazâlî'ye göre bu zihnî yıkımın sebebi, dinî ilimleri akademik bir uğraş gibi görerek tatbik sahasında tembellik ve umursamazlığa sebebiyet veren felsefî düşünce ve şeriatın zahirini ihmal etmeye meyleden bâtinî akımların toplumda her geçen gün revaç bulmasıdır.

Gazâlî, felsefî ve bâtinî akımlarla mücadelesini toplumsal zeminde yansımaları olacak şekilde önceden kurguladığı ihya hareketinin bir parçasına dönüştürmüştür. Gazâlî'nin ihya hareketi iki temel nazariye üzerine konumlandırılmıştır. Müslümanları zihnen akamete uğratan, İslam dışı unsurlardan beslendiğini iddia ettiği felsefî ve bâtinî zihniyeti iptal/imha etmek; İslam'ın kendi ilmî geleneğini yine kendi öz kaynakları olan Kur'an ve sünnet istikametinde ve akli düzlemde yeniden inşa/ihya ederek "orta yol" inşa etmeye çabalamıştır. Bu tecdit faaliyetinin pratik yansıması, felsefî düşüncenin zararlı taraflarının İslami ilimlerin içinden ayıklanması imha veçhesini; kelâm ilminin felsefenin mantık ilkesiyle aklileştirilerek yeni bir metotla inşa edilmesi suretiyle muhtevasının tutarlı ve işlevsel hale getirilmesi ise ihya tarafını oluşturmaktadır. Yine gnostik düşüncenin İslami ilimlerin içine sızmasını önlemek adına bu düşünceyi sahiplenilen bâtinî anlayışı reddetmek imha; bunun yerine Sünnî tasavvufun keşfî bilgisini bir epistemoloji yöntemi olarak inşa etmek ise ihya boyutunu oluşturmaktadır. Telif ettiği eserlerinde bu imha ve ihyanın yöntemleri, kullandığı retoriğe yansıdığı gibi eserlerinin genel muhtevasında da çoğunlukla bu iki hedefi gözettiği sezilmektedir. *Tehâfüt*/tutarsızlık, *fezâih*/saçmalık, *kâvâsım*/yıkıcı, *mufassıl*/ayırıcı gibi birçoğu eserlerinin isimlerine de yansıyan mefhumlar, onun zamanının etkili fikirlerini yok etmekteki hırsını gösterir. Diğer taraftan, *İhya*/diriltme, *münkız*/kurtarıcı, *kıstâs*/kriter, *mizân*/kural, *mi'yâr*/ölçü *münkız*/kurtarıcı vb. kullandığı terimler ise onun imha ettiği ideolojinin yerine ikame etmeyi düşündüğü İslam düşüncesinin temel unsurlarını yansıtan ifadelerdir. Gazâlî'nin eserlerinin muhtevasındaki imha ve ihyanın hedefi ise felsefenin akli ön plana çıkararak bütün hakikatleri akli çaba ile ispat etmesine karşın akli araçsallaştırarak onu vahyi anlamanın bir kılavuzu/aleti derekesine getirmektir. Diğer yandan Bâtınîlerin nassın zahirini itibarsızlaştırmalarının önüne geçerek naslarda

zahiri anlamı öncelemek suretiyle herkesi bağlayıcı olmasına vurgu yapmak ve masum “imamet teorisinin” yerine “masum nebi öğretisini” ilke olarak yasallaştırmaktır.

Gazâlî, Sünnî siyasetin mutlak rakibi haline gelen Bâtınî-Nizârîlerinin fikri yapısını imha etmeyi hedefinin merkezine yerleştirmiştir. Devrin siyasi gücü Selçuklu devleti için de ciddi bir tehdit haline gelen Bâtınî hareket, yapılan onca askeri müdahaleye rağmen saf dışı edilemediği gibi onların propagandaları her geçen gün kamuoyunda hüsnükabul görmeye başlamıştır. Gazâlî bu hareketi İslam toplumunun ahlaken yozlaşmasının da temel sebepleri arasında görmektedir. Zira ona göre Bâtınîlerin ortaya koymaya çalıştıkları şeriatın bütün veçhelerini te’vil eden gnostik tabiatlı Şîî irfan, şeriatın zahirini hiçe saymakta ve adeta İslam inancının içini boşaltmaktadır.

Gazâlî, İslam düşmanı olarak gördüğü bu müfrit akımın önünü kesmek için bir dizi müstakil eser kaleme almıştır. Diğer bazı eserlerinin içerisinde de de Bâtınî fikirleri eleştirerek hayatının bütün evresinde ve eserlerinin birçoğunda Bâtınî epistemoloji ve gulât Şîî öğretiyi hedef almıştır. *Fedâihu’l-Bâtiniyye*, *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*, *Kavâsimü’l-Bâtiniyye*, *Huccetü’l-Hak* gibi tamamen Bâtınîleri hedef aldığı eserleri olduğu gibi *el-Munkız mine’d-Dalâl*, *el-Mustasfâ*, *İhyâu Ulûmi’d-Din*, *Faysalü’t-Tefrika*, *Mişkâtü’l-Envâr*, *Mi’yâru’l-İlm* gibi eserlerinde de Bâtınî düşüncüyü eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Mantiğa dair eserleri başta olmak üzere *Faysalü’t-Tefrika*, *Esâsü’l-Kıyas* ve *Kânunü’t-Te’vil* gibi belirli konulara münhasır teliflerinin arka planında da Bâtınîler olduğu sezilmektedir. Zira Bâtınîler mantığın karşısına talim öğretisini koymaktadırlar. Gazâlî, mantığın kuralları işletildiğinde masum imamdan öğrenme şeklinde tezahür eden talime gerek olmadığını belirtmek için daima mantığı meşrulaştırmaya çabalamıştır. Diğer taraftan Bâtınîlerin nasları te’vilde kuralsız hareket

ederek aşırı te'villere gittikleri bilinmektedir. Gazâlî, esas olarak te'vile karşı çıkmamakla beraber bunun belirli bir kurala tabi olması için *Kânunü't-Te'vil*'i kaleme almıştır. *Faysalü't-Tefrika*'nın hedefinde ise her ne kadar Müslümanların birbirlerini tekfirden aşırı gitmelerini önlemek için tekfirin şartlarını belirlemek olsa da diğer taraftan Bâtînîleri tekfir ettiği meselelerin argümanlarını sunmaktadır.

Bâtînîlik kavramı, hangi fırkaya mensup olursa olsun gerek itikadi konularda gerekse dinin tasavvufi yorumunda aşırı görüşleriyle ön plana çıkan grupların ortak adı olmasına rağmen İslam mezhepler tarihi terminolojisinde özellikle Sünnî gruplarda İsmâiliyye fırkasına tekabül etmektedir. Gazâlî'den önce ve Gazâlî'den sonra Bâtînîlere karşı farklı mezhep mensupları tarafından reddiye türü eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin genel muhtevası, Bâtînîler hakkında objektif ve nesnel bilgi vermekten ziyade bu fırkanın her yönüyle sapkın ve İslam dışı bir akım olduğunun ispat edilmesi olmuştur. Ayrıca bu eserlerde farklı grup ve isimleri olan İsmâîlîler, aşağılanmak amacıyla "Bâtînîler" şeklinde tek bir mezhebin farklı formları olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan modern dönemde İsmâîlî külliyyatını ortaya çıkarmada büyük hizmetleri geçen çağdaş İsmâîlî taraftarı entelektüeller de İsmâîlîler/Bâtînîler hakkında muhalifleri tarafından yazılanları savunma ve tepki refleksi ile birer efsaneden ibaret saymışlardır. Her iki tutum da İsmâîlî düşüncenin net bir şekilde ortaya konması ve onların İslam kültürüne fikrî katkılarının ortaya çıkarılmasının önünü tıkayan aşırılıklardır.

İsmâîlî düşünce, Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonra imamet makamına kimin geçeceği meselesinde ana akım olan Şîî-İsnâaşeriyyeden ayrılmış, tarih içerisinde birçok farklı gruba bölünerek gerek siyasi gerek kültürel alanda Müslüman tarihinde kendisinden söz ettirmeyi başarmıştır. Bu araştırma verilerinden hareketle objektif bir değerlendirme yapılacak olursa İsmâîlîlerin farklı mezhepsel formlarının tek bir çatı

altında birleştirilip İslam dışı sayılarak mahkûm edilmeleri adil bir yargılama değildir. Bağımsız bir Şîî cemaat olarak 148/765 tarihinde Cafer es-Sadık'ın halefinin kim olacağı tartışmasıyla tarih sahnesine çıkan ilk İsmâîlîler (Halis İsmâîlîler) bugün varlıklarına devan eden Davudîler, Süleymânîler ve Ağa Han İsmâîlîleri tarihi süreçte farklı gruplara bölünmüşlerdir. Bu gruplar her ne kadar bazı İsmâîlî doktrinde birleşmiş olsalar da gerek siyasi gerek fikrî açıdan birbirlerinden ayrı değerlendirilmeleri gereken fırkalardır. Özellikle bunların İslam dairesinin dışında tutulup tutulmamaları, hangi fikirlerinin İslam itikadı açısından sakıncalı olduğunun tespiti için her bir fırkanın kendi dinî edebiyatına objektif bir şekilde bakmak gerekmektedir.

İster siyasi ister fikrî olarak incelensin, İsmâîlîlerin karmaşık bir tarihleri vardır. Orta Çağ'ın siyasi ve kültürel çalkantılarının baş döndürücü atmosferinde farklı fırkalara bölünmelerine rağmen İslam âleminin değişik coğrafyasında devlet kurmayı başaran İsmâîlîler, İslam kültürünün siyasi ve kültürel tarihine damga vurmuşlardır. Onlar siyasi arenada muhalifleri olan Sünnî Selçuklu Devleti ve Abbâsî Halifeliğine dinî ve siyasi muhalefin düşünce yapısının mimarı olmuşlardır. Sünnî İslam anlayışına karşı ortaya koydukları alternatif doktrin, Sünnî âlimlerin her ne kadar çok tepkisine maruz kalmış olsa da Sünnî geleneğin farklı alternatif kurumlar ve yöntemler geliştirmesini de tetiklemiştir. Nizamiye Medreseleri bu tepkinin bir eseri olduğu gibi Sünnî tasavvuf anlayışının Gazâlî eliyle tekrar inşa edilmesi de İsmâîlî gnostik kültüre olan reaksiyonun tezahürlerinden biridir.

İslam ilahiyatının bütün alanlarında gerek üslup gerek mahiyet itibariyle farklı bir epistemoloji ve inanç inşa eden İsmâîlî düşünce, felsefi bir üslup ve gnostik/bâtınî mahiyet arz eder. İslam kültür tarihinde gerek felsefi gerekse dinî açıdan farklı bir epistemoloji ve paradigma oluşturan yine ortaya koydukları bâtinî karakterli pek çok

unsuru din anlayışlarına adapte eden İsmâîlî düşüncenin daha çok çevre kültürlerdeki gnostik ve hermetik kültürün etkisi ve Yeni Eflâtunculuğun felsefesi üzerine inşa edildiği söylenebilir. Antik Yunan felsefesinden Yahudiliğe, Hıristiyanlıktan Hermetizme farklı din anlayışlarından etkilenerek senkretik bir yapı tesis eden İsmâîlîlerin dinî düşüncelerinde düalist bir yapı hakimdir. Bu düalist yapı, uluhiyet anlayışından yaratılış teorisine, ruhânî âlem-cismanî âlem ilişkisinden nübüvvet-imamet ilişkisine ve dinin anlaşılması hususunda zahir-bâtın ayırımından insanın ruh-beden ilişkisine varıncaya kadar bütün kozmoloji, ontoloji ve epistemolojiye hâkimdir.

Tanrı anlayışlarında son derece tenzihçi bir yaklaşım ortaya koyan İsmâîlîlik, Yeni Eflatunculukta görülen salt aşkın tanrı fikrinin kendine özgü İslami formunu geliştirmiştir. Diğer taraftan dinî düşüncenin de felsefenin de en önemli tartışma konularından olan kozmoloji hususunda yine Yeni Eflâtuncu “sudûr nazariyesinden” etkilendikleri görülen İsmâîlîlerin bu nazariyeyi kendi tenzih düşüncelerine uydurarak “ibda’ nazariyesi” geliştirdikleri görülür. İsmâîlî kozmolojide ilk yaratılan “Akl-ı Evvel” ve “Nefs-i Küllî” gibi semâvî ruhî varlıklara Allah’ın bütün sıfatları atfedilmektedir. Onların Allah’ın dışında birtakım kudsî/ulvî varlıklara uluhiyetin sıfatlarını atfetmeleri Kur’an’ın tevhid ilkesiyle bağdaşmayan bir tutumdur.

İsmâîlîler nübüvvetin ispatı hususunda birçok akli ve naklî delil ortaya koymuşlardır. Nübüvvetin gerekliliği meselesinde ısrarlı davranmalarının temel hedefi nübüvvet ve imamet makamı arasında kurguladıkları sıkı ilişki ile ilgilidir. Zira bâtınî te’vilin temel dinamiği zahir-bâtın ayırımının temellendirilmesidir. Bu zahir-bâtın epistemolojisinin zahirini yüklenen “nâtık” ismi verdikleri peygamberdir. Dinî düşüncelerinin temeli olan düalist sistemin bu alemdeki iki unsuru “nâtık” ve “sâmit”

dedikleri nebî ve imamdır. İsmâîlîler nübüvveti imametın ispatının bir dayanağı gibi kullanmışlardır.

Ahiret, cennet-cehennem, sevap-azap gibi kıyamet ve sonrasındaki olayları tamamen sembolik olarak değerlendiren İsmâîlîler, ahiret inançlarını da gnostik doktrinlere paralel inşa etmişlerdir. Kıyamet hadisesi bağlamında zaman zaman bazı İsmâîlî düşünürlerde şeriatın neshi gündeme gelmişse de bu iddia sabit ve devamlılık arz eden bir yorum olmaktan ziyade lokal olarak benimsenmiştir. İsmâîlîlerin ahiret hususundaki te'villerini de Arap dili kaideleri ve Kur'an'ın öğretisi göz önüne alındığına makul bir zemine oturmak mümkün olmadığı gibi bunun İslam'ın ahiret öğretisiyle de pek bağdaşır bir tarafı yoktur.

İmamet meselesi, İsmâîlî düşünürlerin bütün eserlerinde ısrarla vurguladıkları, dinin temel rüknü olarak görülen önemli bir müessesedir. İnsanın kurtuluşunu mutlak olarak bâtinî bilgiyi elde etmeye bağlayan İsmâîlîler, bu bilginin yegâne kaynağını nasla tayin edilen, ehlibeyte mensup imamın tekeline vermektedirler. Onların imamet teorileri, aynı nübüvvet gibi ilahi kaynaklı, masum ve hem siyasi hem de dinî otoritenin mutlak hakimiyetini öngören bir zihniyeti ifade eder. Bu anlayış, İsmâîlîlerin dinî düşüncelerinin tamamen ilahi/nas kaynaklı bir epistemoloji üzerine inşa edildiğini ve imamlar eliyle devam eden bir yöntem olduğunu ortaya koymaktadır. İnsanlar da beşerî kurtuluşu bu ilahi kaynaklı ilmi talim etmekle elde edebilirler; bunun talim merkezi de imamlardan başkası olamaz.

Dinin bilgi kaynakları olan nasları yorumlama yöntemlerinden biri olan irfan epistemolojisinin en geniş formu kuşkusuz İsmâîlî te'vil anlayışında yer almaktadır. İsmâîlî teolojinin düalist anlayışı, en fazla nasların zahir-bâtin şeklinde anlaşılması

temeline dayanan te'vil müessesesinde kendini göstermiştir. İsmâilî te'vil, nasları “mesel-memsûl” veya “zahir-bâtın” şeklinde çift kutuplu bir anlayış üzerine bina etmiştir. Buna göre bütün nasların bir zahiri olduğu gibi mutlaka bâtını da vardır ve asıl olan da bu bâtındır. İsmâilîler te'vil doktrinlerini temellendirmek için akli ve naklî birçok delil öne sürerek bu anlayışı meşrulaştırma çabası gütmüşlerdir. İsmâilî metinler incelendiğinde onların ortaya koydukları irfan epistemolojisinin nasların literal anlamını önceleyen beyan epistemolojisinin önüne geçtiği fark edilmektedir. Ayrıca İsmâilî te'vil, Şîî-Fâtımî siyaset ideolojisini desteklemek, İsmâilî davet organizasyonunu ve bu organizasyonun örgütsel yapısındaki figürleri meşrulaştırmak, en nihayetinde imamet müessesesine hizmet etmek gibi nihai bir gayesi vardır. İsmâilîler, bâtınî te'vilde aşırı gittikleri gibi bu yöntemi imamların tekeline vermekle irfânî bilgi aristokrasisi kurmuşlardır.

Diğer taraftan Nizârîların talim fikirlerini özenle savunan Ali b. Velîd, bütün hakikati imamların tekeline vermekle akli düşüncenin önüne ciddi bir barikat kurarken her nedense Kur'an'da peygamberlerin ismetine halel getirecek tarzda bazı hatalarını, mucizeleri ve peygamber kıssalarını içeren ayetleri makulleştirmek adına tevillerde bulunarak ciddi bir çelişkiye düşmüştür.

Gazâlî, İsmâilîleri eserlerinde daima “Bâtınîler” veya “Talimiyye” sıfatlarıyla anmış, onların dinî anlayışlarını ve yorum yöntemlerini de İslam dışı görerek İsmâilîleri tekfir ettiği gibi onların hedeflerinin İslam'ı yıkmak olduğunu belirtmiştir. Gazâlî, Bâtınîlerin dini anlamadaki te'vil öğretilerini ve neredeyse peygambere eşitledikleri imamet anlayışlarını insanların nebevi kaynağa kayıtsız kalmalarına ve nebevi otoritenin sarsılmasına sebebiyet vermekle suçlamıştır. Gazâlî, Bâtınîlerle filozofları dini anlama meselesinde aynı perspektifin iki farklı müntesibi olarak görmüştür. Bu

sebeple daima Bâtınîleri filozoflardan fıkren beslenmekle itham ederek filozoflar hakkında verdiği fetvaların aynısını Bâtınîler hakkında da vermiştir. Gazâlî'nin dini tecdit davasının imha ve iptal vechelerinde filozoflar ve Bâtınîler yer almış olsa da asıl hedef Bâtınîler olmuştur. Onların gerek fikrî gerekse siyasi açıdan dönemin Sünnî ideolojisine verdikleri zarar filozoflardan daha fazladır. Ayrıca siyasi otorite de Gazâlî'ye bu ideolojiyi yok etme vazifesi vermiştir.

Gazâlî Bâtınîlere karşı kaleme aldığı reddiyelerinde her ne kadar asıl hedef olarak kendi döneminin Hasan Sabbah yönetimindeki Nizârî İsmâîlîlerinin talim doktrinini ve masum imam siyasetini hedef almış olsa da Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin ulûhiyet, nübüvvet, ahiret ve te'vil anlayışlarını da eleştirmiştir. Bâtınîleri iki Tanrıya inanmakla suçlayan Gazâlî'nin bu iddiasının, İsmâîlî kaynaklara dikkatli bir şekilde bakıldığında isabetli olmadığı gözlenmektedir. Yine Bâtınî kozmolojiyi filozofların sudûr nazariyesinin aynısı olarak görmesinde de bazı çelişkiler bulunmaktadır. Her ne kadar Bâtınîlerin uluhiyet düşüncelerinde mutlak tevhit izlenimi yerine şirki andıran unsurlar olsa da Allah'ı inkâr etme gayesi güttüklerini söylemek anlamlı gözükmemektedir. Yaratılış teorileri sudûr nazariyesinin sonucu olan âlemin ezeliliği düşüncesini intaç etmekle beraber ibda' nazariyesinin kurgusu sudûrdan farklıdır. Kaldı ki sudûr da bir yaratma süreci içermektedir.

Gazâlî'nin Bâtınîlerin nübüvvet teorilerini eleştirirken filozoflarla Bâtınîleri benzer nübüvvet fikrinde birleştirmeye çalıştığı gözlemlenir. Buna göre İslami anlayışta mutlak Allah'ın kudreti ve seçimiyle belirlenen peygamberlik makamı filozoflar ve Bâtınîlere göre kesbi bir makamdır. Bâtınîleri ahiret anlayışlarında da filozoflarla paralel hareket etmekle itham eden Gazâlî, ahiret ahvaline dair olayları tamamen

sembolik olarak görmeleri ve bedenî haşrı inkâr etmeleri sebebiyle onların küfre düştüklerini iddia eder.

Gazâlî'nin Bâtınîleri eleştiri konusu ettiği yaratılış teorisi, nübüvvetin psikolojik yapısı ve ahiret ahvaline dair hadiselerde ortaya koydukları te'villerin benzer formları kendi eserlerinde de yer almaktadır. Gazâlî, her ne kadar herhangi bir kudsî semâvî varlığa Allah'ın sıfatlarını atfetmese de bazı eserlerinde Bâtınîlerin "ibda'" nazariyesi ve Akl-ı Evvel, Nefs-i Küllî gibi ruhani varlık mertebelerinden bahsetmektedir. Gazâlî'nin eserlerinde Bâtınîlerin ahiret hayatında ceza ve mükâfatın ruhi olacağını temellendirdikleri bâtinî te'viller neredeyse aynıyla bulunmaktadır. Fakat Gazâlî'nin Bâtınîlerden ayrıldığı en önemli nokta cismani haşrin varlığı ve bedeni mükâfatın olacağı yönündeki ısrarıdır.

Gazâlî'nin Bâtınîlerin imamet teorilerini ve masum imam makamını hedef almasındaki asıl hedefi, imamet makamına karşı nübüvvet makamını otoriteleştirme isteğidir. Talim doktrini yerine ise aklın istidlaliyle elde edilen nesnel bilgiyi hâkim kılma fikri yatmaktadır. Aklın mantık formlarını kullanarak ortaya koyacağı nesnel bilginin de Kur'an kaynaklı olduğunu belirten Gazâlî, masum imamdan alınacak denetime kapalı bilgi yerine Kur'an'da şifreleri verilen mantıki bilgiyi esas almayı hedeflemiştir. Diğer yandan zamanın meşru halifesinin kim olacağı tartışmasında Gazâlî siyasi davranarak Sünnî Abbasî hilafetini meşrulaştırma çabası güttüğü söylenebilir.

Gazâlî'nin Bâtınîlerde hedef aldığı temel hususlardan biri de bâtinî te'vildir. Gazâlî Bâtınîleri te'vil konusunda aşırıya gitmekle suçlar ve kuralsız davranarak nassın zahirini bertaraf ettiklerini iddia eder. Dinin bilgi katmanlarının farklı olabileceğini kabul eden Gazâlî, prensip olarak te'vile karşı olmasa da dinin zahirinin bütün herkesi

bağlaması gerektiği ve te'vilin bir seçkinci zümre oluşturarak onları zahirî yükümlülöklere karşı kayıtsızlaştırmasına karşı çıkar. Her ne kadar Bâtınîlerin dinin zahirini iptal ettikleri yönündeki iddia tartışmalı olsa da onların ısrarlı ve abartılı te'vil vurgusu bâtını zahirin önüne geçirmektedir. Gazâlî hem bâtının zahir önüne geçirilmesine karşıdır hem de te'vilde kuralsızlığın önüne geçmeye çalışmaktadır. Ona göre beyan epistemolojisi öncelenmelidir, irfanî bilgi ise sınırlı olmalı ve uluorta yayılmamalıdır.

Gazâlî'nin eserlerindeki Bâtınî eleştirisine Gazâlî'den yaklaşık bir asır sonra Yemem Tayyibî İsmâîlîlerinden Ali b. Velîd şiddetli bir mukabelede bulunmuştur. Son derece sert ve Gazâlî'den daha tahkirkâr bir üslup kullanan Ali b. Velîd, Gazâlî'nin bütün iddialarını *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'nin metnini esas alarak cevaplandırmıştır. Gazâlî'yi daima lanetle anan Ali b. Velîd, eserinde bir Müslüman âlimin üslubuna uymayan ifadelerle kendi mezhebine olan taassubunu ortaya koyduğu kadar muhaliflerine olan kinini de Gazâlî üzerinden izhar etmiştir.

Gazâlî'nin iddialarına akli ve naklî deliller öne sürerek karşı çıkan Ali b. Velîd, İsmâîlî doktrinden asla taviz vermemiş, Gazâlî'nin kendilerine yönelttiği suçlamaları aynıyla Gazâlî'nin şahsında Sünnîlere yöneltmiştir. Ali b. Velîd, Gazâlî'nin kendileri hakkında “İki ilaha inanıyorlar.” şeklindeki iddiasının tamamen bir iftira olduğunu belirtmiştir. Diğer yandan Gazâlî'nin inançlarının peygamberin getirdiği bir inanç sistemi olmadığı yönündeki eleştirisinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Te'vil konusundaki eleştirilerine de Gazâlî'nin yaptığı te'villeri eserlerini referans göstererek cevaplamak suretiyle Gazâlî'nin de te'vil konusunda aynı anlayışa sahip olduğunu iddia ederek Bâtınîlere yaptığı eleştirilerde çifte sıtandardlı davrandığını belirtmiştir.

Ali b. Velîd, Gazâlî'nin eleştirisi konusu yaptığı hususların “İsmâîlîlik” olarak isimlendirdiği mezheplerinde ya bulunmadığını ya da makul bir izahının olduğunu iddia ederek İsmâîlîler içinden çıkan bazı gulât akımların kendilerini temsil etmediğini belirtir. Bu sebeple bu gulâtın işlediği şenaatlerden kendilerinin sorumlu tutulmasını asla kabul etmez. Şeriatın zahirini inkâr etmek gibi Gazâlî'nin şiddetle saldırdığı hususların İsmâîlî düşüncede asla yerinin olmadığını belirten Ali b. Velîd, bu zihniyete sahip olanların varlığını inkâr etmez. Kendisinin de “gulât” olarak zikrettiği grupların İsmâîlî düşüncüyü temsil etmediğini açık bir şekilde belirterek onları tekfir etme hususunda Gazâlî ile müşterek olduklarını açıkça beyan eder.

Klasik Fatimî İsmâîlîliğinin devamı mahiyetindeki fikirleri savunan Ali b. Velîd, itikâdî hususlara konu olacak tevhit, nübüvvet ve ahiret ile ilgili meselelerde Gazâlî'nin ithamlarını cevaplarırken haklı olduğu durumlar olduğu gibi bazı durumlarda en azından tarihi gerçekleri örtbas ettiği aşıkardır. Zira Gazâlî'den önce yazıldığı belli olan Bâtınî reddiyesi eserlerde İbn Rizâm, Bâkılânî ve Bağdâdî'nin söyledikleriyle Gazâlî'nin söyledikleri büyük oranda örtüşmektedir. Diğer yandan imamet meselelerinde Gazâlî'nin “tayin” doktrini de Ali b. Velîd'in “nas” iddiası da her ne kadar belirli temellere dayanmış olsalar da netice de siyasi çekişmenin teolojik yansımalarıdır. Te'vil meselesinde ise Gazâlî'nin te'vili belirli bir konseptte kabul etmesi daha tutarlı bir davranıştır. Öte yandan Ali b. Velîd ve İsmâîlî düşünürlerin sonucu her halükârda imamet ve İsmâîlî davet organizasyonuna çıkan kuralsız ezoterik yorumlama ameliyesinin ise objektif bir savunusu mümkün değildir. Ancak Ali b. Velîd'in de zaman zaman dile getirdiği gibi Gazâlî'nin gerek tevhidin temel ilkeleri olan uluhiyet, nübüvvet ve ahiret hususlarında gerek te'vil hususunda İsmâîlîlere yönelttiği

eleştirilerin en azından bir kısmını eserlerinde muhafaza etmiş olması bu kavganın son tahlilde siyasi bir hedefe münfer olan polemik olduğunun işeretini vermektedir.

Gerek Gazâlî'nin Bâtınîlere karşı eleştirisinde gerek Ali b. Velîd'in Gazâlî eleştirisinde dönenin siyasi kutuplaşmasının teolojik yansımaları etkisini fazlasıyla göstermektedir. Özellikle imamet meselesinde Gazâlî de fakto Sünnî hilefeti meşrulaştıracak enstrümanlar ortaya koymaya çalıştığı gibi Ali b. Velîd özelinde İsmâîlîler kendi imamet teorilerini farklı bir yöntemle (nas) delillendirmenin uğraşını vermişlerdir. Gazâlî bir taraftan bütün teolojilerinin son durağı imamete varan İsmâîlî inanç sisteminin meşruiyetininin İslamî olmadığını ortaya koymaya çalışarak onların siyasi edojilerinin de yasal olmadığını savunmuş diğer taraftan ise Sünnî yönetici ve halifelerin yasallığını dinen meşrulaştırmaya çaba harcamıştır. İsmâîlîler de kendi siyasi anlayışlarını birtakım argümanlarla dinileştirerek Sünnî siyasetin karşısına farklı bir siyaset ve teoloji ikame etmeye çalışmıştır.

Son olarak, Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin dinî yapılarında elbette İslamın tevhit anlayışı açısından sorunlu yerler vardır. Ancak onların bütün dinî doktrinlerini ve bütün ilmî şahsiyetlerini topyekûn mahkûm etmek yerine inanç ilkelerindeki sorunlu yerler ortaya konarak İslam kültürüne yaptıkları katkılar değerlendirilmeye alınsa hem Müslüman toplumun mezhepsel ve siyasi kutuplaşmasının önü alınacak hem de her geçen gün Müslümanların örselenen ilmî zihniyetleri gelişme katedecektir.

ÖZET

İslam mezhepler tarihinde “Bâtınîler” olarak bilinen İsmâiliyye fırkası, gerek ortaya koyduğu din ve siyaset anlayışı gerek muhalifleri tarafından yöneltilen tepkiler sebebiyle İslam medeniyetinin en çok tartışılan fırkalarından biri olmuştur. İsmâiliyye en çok tepkiyi Sünnî düşünceden almıştır. Ortaya çıktıkları II./VIII. yüzyıldan yaklaşık bir buçuk asır sonra muhalifleri tarafından şiddetle eleştirilmeye başlanan İsmâîlîler, neredeyse bütün muhalifleri tarafından İslam dairesinin dışında tutulmuşlardır. Siyasi ve kültürel arenada Sünnî düşünceye sistemli bir eleştiri ve alternatif üretmeyi başaran İsmâîlî doktrin, devrin Sünnî Abbasî halifeliğini ve egemen Selçuklu Devletini sarsmıştır. Selçuklular siyasi ve askerî açıdan üstesinden gelemedikleri bu oluşumun önünü kesmek için ulemânın desteğine başvurmuştur.

Gazâlî, İslam dünyasının yozlaşarak asli mecrasından saptığını, dinî değerlerin yıpratıldığını düşünerek mücedditlik misyonu üstlenmiştir. Bu misyonu imha ve ihya hareketine dönüştüren Gazâlî’nin imha etmeyi düşündüğü düşünce ve kurum felsefeden beslenen Bâtınîlik/İsmâîlîliktir. Gazâlî, İslam dünyasını sarsan İsmâîlî düşüncüyü imha için çeşitli eserler yazmıştır. Bunlarda “Bâtınîler” veya “Talimiyye” adını koyduğu İsmâîlî düşüncenin teolojik yapısını ciddi bir sorgulamadan geçirmiştir. İsmâîlîlerin bütün doktrinlerini eleştiren Gazâlî, onları İslam dairesinin dışına atarak tekfir etmiş ve siyasi otoriteye onların köklerini kazıması için fetvalar vermiştir. Gazâlî Yeni Eflâtuncu fikirleri İslam düşüncesine dâhil ederek İslam’ı baltalamakla suçladığı filozoflarla İsmâîlîleri aynı düşüncenin taraftarı olarak görmüş her iki zümrenin de dinin temel otoritesini zaafa uğrattığını iddia etmiştir.

Ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret hususunda İsmâîlî teolojinin İslamî olamayacağını savunan Gazâlî, İsmâîlîlerin açıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. İsmâîlî düşüncenin Yeni Eflâtuncu nazariye, Yahudi gnostisizmi ve Orta Doğuda’ki eski hermetik

düşünceden etkilenererek oluşturduğu dinî doktrinin klasik İslami düşünceyle örtüşen bir tarafı yoktur. Gazâlî, her ne kadar bazı hususlarda İsmâilî düşünceye benzer görüşleri kendisi de kullanmışsa da İsmâilîlere hiçbir zaman haklılık payı vermemiştir.

Gazâlî'nin Bâtınîlere/İsmâilîlere yönelttiği en önemli eleştirilerden biri imamet diğeri ise bâtinî te'vil anlayışıdır. Gazâlî, imamet eleştirisi ile İsmâilîlerin nübüvvetle denklendikleri masum imamet makamına karşı masum nübüvvet kurumunu dinin yegâne referans kaynağı olarak tahkim etmeye çalışmıştır. İsmâilîlerin imamların tekeline verdikleri aşırı bâtinî te'vili de belirli kural ve yöntemler çerçevesinde kısıtlayan Gazâlî, te'vil ile oluşturulan irfan epistemolojisini dinin zahirini örselemeden ve zahirin önüne geçmeyecek bir konumda tashih etmeye çalışmıştır.

Gazâlî'nin Bâtınîleri eleştirdiği *Fedâihu'l-Bâtiniyye* eserine, yaklaşık bir asır sonra Yemenli Tayyibî-İsmâilî dâîlerinden Ali b. Velîd sert bir üslupla karşılık vermiş, onun iddialarını reddetmiş ve Gazâlî'nin ithamlarını aynısıyla kendisine yöneltmiştir. Ali b. Velîd, akli ve naklî deliller sunsa da çoğu zaman polemik tarzı mukabeleleriyle mezhep ve siyasi taassubuyla hareket ederek çelişkiye düşmüştür.

ABSTRACT

Ismailiyya, known as the Bâtînîs/Batiniyya in the history of Islamic denomination has been one of the most influential sects of Islamic civilization both because of their conception of politics and religion, and because of the reactions directed by its opponents. Ismailiyya received the most prominent reaction from Sunni thought. Ismailies emerged in the second/eighth century and began to be strongly criticized after a half century. They were excluded from the Islamic circles by almost all their dissidents. Ismaili doctrine, which succeeded in producing a systematic critique and alternative to Sunni thought in the political cultural arena, shook Sunni-Abbasid Caliphate and Seljuk State. The Seljuks consulted to the support of the scholars to prevent this formation which they could not overcome militarily and politically.

Al-Gazâlî undertook the mission of mujtahid thinking and claiming the Islamic World had been deviated from its main course and religious values were worn down. Al-Gazâlî transformed this mission into a movement of annihilation and enliven and planned to destroy the idea and institution of Batiniyya/Ismailiyya that nourished from philosophy. Al-Gazâlî wrote various books and booklets for the destruction of the Ismailia thought that shook the Islamic world. He seriously criticized the theological structure of Ismaili thought which he called “Bâtînîyya” or “Talimiyya”. Al-Gazâlî criticized all the doctrines of the Ismailies and declared them as an infidels. Additionally, he has given to fatwa to the political authority to root out them. Al- Gazâlî considered Ismailia as a supporter of the philosophers who were blamed for the incorporating new-Platonic ideas and wrecked the Islamic thought and he claimed that both sects had weakened the basic authority of the religion.

Al-Gazâlî argued that Ismailia theology could not be Islamic in terms of divinity, prophethood, and the hereafter and he tried to reveal the deficits of the Ismailiyya. It is clear that the religious Ismailia doctrine consists of being influenced new-Platonist theory, Jewish Gnosticism and old hermetic thoughts in the Middle East. This doctrine has nothing in common with classical Islamic thought. Although Al-Gazâlî used the similar expressions with Ismaili thought on some issues, he never gave righteousness to Ismailies.

Al-Gazâlî directed two important criticisms to Ismailies/Batiniyya: one of them is imamate (imamet) other is the conception of batiniyya ta'wil. Al-Gazâlî tried to fortify innocent prophethood as a unique recourse of the religion with the imamate criticism, against the innocent imamate where Ismailies equated to prophethood. Al-Gazâlî restricted the extreme batiniyya ta'wil that given to monopoly of imams by Ismailies, with the framework of certain rules and methods. Also, he tried to revision wisdom epistemology with created by ta'wil without giving harm to the nature of religion and in a place behind the surface of the religion.

One of the Yemenite Tayyibî-Dâî-Ismailia Ali b. Velid harshly responded to al-Gazâlî's book *Fazâih al-Bâtiniyya* which criticized Batiniyya about a century later. He denied al-Gazâlî's allegations and directed the accusations to him in the same way. Ali b. Velîd acted in contradiction as he acted on sectarian bigotry like Al-Gazâlî, even though he presented rational and religious proofs.

KAYNAKÇA

- Abdullah İnân, Muhammed, *Devletü'l-İslam fî Endülüs*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Abîd, Seyyid Abîd Ali, “Şiîlerin Siyasi Teorisi”, *İslam Düşünce Tarihi*, haz, Mian M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, (ss. 914-928).
- Acar, Abdurrahman, “İmam Gazâlî'nin Bağdat'ı Terk Etmesinde Siyasi Faktörlerin Rolüne Dair Bazı Düşünceler”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, C. XIII, S. 3-4, 2000, (ss. 494-5049).
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin, “Siyâsetnâme”, *DİA*, C. XXXVII, (ss. 304-306)
- Algar, Hamid, “Feyz-i Kâşânî”, *DİA*, C. XII, (ss. 520-522).
- Ali b. Ebû'l-İz, *Şerhu'l-Akidetü't-Tahâviyye*, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslamî, 1984.
- Ali b. Hanzala, *Kitabü Sımtu'l-Hakâik fî Akâidi'l-İsmâilîyye*, thk, Abbas el-Azâvî, Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fıransî, 1953.
- Ali b. Velîd, İbn Cafer, *ez-Zehîra fî'l-Hakîka*, thk, Muhammed el-A'zamî, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1971.
-, *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfü'l-Münâdıl*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 1982 a.
-, *Kitabü Tâcü'l-Akâid ve Ma'rifetü'l-Fevâid*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Müessesetü İzzüddin, 1982 b.
- Ali Hasan, Hasan, *el-Hazâratü'l-İslamiyyetü fî'l-Mağrib ve'l-Endülüs Asru'l-Murâbitîn ve'l-Müvahhidîn*, Mısır: Mektebetü'l-Hanâicî, 1980.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nureddin, *el-Esrâru'l-Merfû'a fî'l-Ahbâri'l-Mevzû'a*, thk, Muhammd es-Sabbâğ, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971.
-, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk, Mervan Muhammed eş-Şa'âr, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1997.

....., *Şerhu 'ş-Şifâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, 2001.

Alimoğlu, Amannisa, “Şia Tefsiri ve Aşırı Bâtînî Yorum: Cafer b. Mansur Kitabü'l-Keşf Örneği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014.

Apaydın, Hasan, “Abdulcelil el-Kazvinî'nin “*en-Nakz*” Adlı Eseri ve Şiiler Hakkındaki Bilgiler”, *Turkish Journal of Shiite Studies: Şiilik Araştırmaları*, C. I, S.1, 2019, (ss. 49-75).

Arayancan, Ayşe Atıcı, “Nizârî İsmâîlî Teşkilatını Destek Veren Selçuklu Devlet Adamları”, *I. Uluslararası Selçuklu Senpozyumu Selçuklu Siyasi Tarihi (Bildiriler)*, Kayseri: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, (ss. 133-143).

....., *Haşhaşiler Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018.

Arıkan, Âdem, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

el-A'sam, Abdülemir, *el-Mülhak Tercümetü'l-Gazâlî fî Tabakâtî'l-Aliyye li'l-Vâsıtî*, Beyrut: 1980.

el-A'sem, Abdü'l-Emîr, *el-Feylesûfu'l-Gazzâlî*, Kahire: Dâru Gabâ, 1998.

Aslan, Ali, *Bâkılânî'nin Keşfü Esrârî'l-Bâtînîyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Ateş, Ahmet, Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar, *Oriens*, S. V/1, 1952, (ss. 28-46).

....., “Gazâlî'nin “Bâtînîler'in Belini Kıran Delilleri” Kitabı Kavâsım Al-Bâtîniyye”, *AÜİFD*, 1954, C. III, S. 1-2, (ss. 23-54).

- Avcu, Ali, “Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII/2, 2009, (ss. 267-287).
-, *Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
-, Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, C. X, S.3, (ss. 199-246).
-, “Fâtımî İmamet Anlayışında Değişim Süreci”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, C. XV, S. 1, (ss. 151-171).
-, *Horasan-Mâverâünnehir’de İsmâîlîlik*, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
-, “Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, *Kur’an’ın Bâtînî ve İşari Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, (ss. 19-44).
- Avvâ, Adil, *Müntehâbâtü İsmâîliyye*, Dimaşk: Matba’atü’l-Câmi’atü’s-Suriyye, 1958.
-, *Hakikatü İhvânü’s-Safâ*, Dimaşk: el-Ehâlî li’t-Tıbâ’a ve’n-Neşr, 1993.
- Ay, Zahide, *Alamut Sonrası Nizârî İsmâîlîliği ve Tasavvuf*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- el-Ayderûs, Abdülkâdir, *Ta’rîfû’l-Ahyâi bi-Fezâilî’l-İhyâ, İthâfû’s-Sâde* Beyrut: Matbaatü’l-Meymeniyye, 1994.
- Aydın, M. Akif, “İmamet, Fıkıh”, *DİA*, C. XXII, (ss.203-207).
- Aydınalp, Halil, “Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 46, 2014, (ss. 5-36).

- Aydınlı, Yaşar, “Gazâlî’de Mistik Tecrübe ve Akıl”, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yayınları, 2013, (ss. 191-219).
-, Yaşar, *Muhafazakâr ve Modern*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Aynî, Mehmed Ali, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Azamat, Nihat, “Nasır-ı Husrev”, *DİA*, C. XXXII, (ss. 395-397).
- el-Bağdâdî, Abdü’l-Kahir, *el-fark beyne’l-Fırak*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 2009.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Keşfü’l-Esrâr ve Hetkü’l-Estâr*, haz, İbrahim el- Beyhî, Suudi Arabistan: Câmi’atü Ümmü’l-Kura, 2016.
- Bayraktar, Mehmet, “Gazâlî: Kimdir ve Nedir?”, *Vefatını 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yayınları, 2013, (ss. 7-159).
- el-Bedevî, Abdülmecid Ebû’l-Futûh el-Bedevî, *et-Târîhu’s-Siyâsî ve’l-Fikrî li’l-Mezhebi’s-Sünnî fi’l-Meşriki’l-İslamî mine’l-Karni’l-Hâmis el-Hicrî hattâ Sukûtu Bağdad*, el-Mensura: Dâru’l-Vefâ, 1988.
- Bedevî, Abdurrahman, *Müellefâtü’l-Gazâlî*, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbûât, 1977.
-, *Mezâhibü’l-İslamîyyîn*, Beyrut: Dâru’l-İlm, 1998.
- Bedir, Murteza, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, C. XXXII, 2006. (ss. 188-188)
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk, Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- el- Beyhî, İbrahim, *Keşfü’l-Esrâr ve Hetkü’l-Estâr li Ebî Bekr el-Bâkıllânî Dirase ve Tahkik*, Suudi Arabistan: Câmi’atü Ümmü’l-Kura, 2016.
- Bîrûnî, Ebü’r-Reyhan Muhammed b. Ahmed, *Tahkîku mâli’l-Hind*, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, h.1403.

- Bosworth, Clifford Edmund, *Doğuşundan Günümüze İslam Devletleri*, çev, Hande Canlı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Brockekmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur Erster SupplementBand*, (GAL), Leiden: E.J. Brill, 1937.
-, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev, Neşet Çağatay, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Burslan, Kıvameddin, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016.
- el-Bündârî, Kıvâmüddîn Ebû İbrahim, *Zübdetü'n-Nüsrâ ve Nuhbetü'l-Usrâ*, (*Kitabü Târihi Devleti Âli Selçuk*), Kahire: yy, 1900.
- Büyükkara, Mehmet Ali “İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini nüfusları”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri Sempozyumu*, ed, Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez, Corum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014, (ss. 209-232).
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *et-Türâs ve'l-Hadâse Dirâsât ve Münâkaşât*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1991.
-, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev, İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cafer b. Mansur el-Yemen, Ebü'l-Kasım, *Kitabü'l-Keşf*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1984.
-, *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1990.
- Caferiyân, Resul, *eş-Şî'atü fî İran Dirâsetün Târihiyyetün*, Arapçaya çev, Ali Haşim el-Esedî, Meşhed: Mecme'ul-Buhûsi'l-İslamiyye, h. 1420.

- Corbin, Henry “The İsmâîlî Response to The Polemic of Ghazâlî”, *İsmâîlî Contrubitions to İslamic Culture* içinde, ed. Seyyid Hosssein Nasr Tahran: İmperial Iranian Acedemy of Philosophy, 1977.
-, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüşt ’ün Ölümüne*, çev, Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ata Melik, *Tarih-i Cihangûşâ*, çev, Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2013.
- Çağatay, Neşet; Çubukçu, İ. Agâh, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Çağlayan, Harun, *Etik Açısından Mâtürîdî’nin Hidayet Anlayışı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015,
-, “Hicri V. Yüzyıl Klasik Kelâm Kaynaklarında İmamet ve Anadolu Dinî Hayatına Yansımaları,” *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Senpozyumu, (18-20 Ekim 2018 Ankara), Bildiriler Kitabı*, ed, Orhan Kurtoğlu, Ayşe Çamkara Erginer, 1. Cilt, Ankara:2018.
- Çağrııcı, Mustafa, “Gazzâlî”, *DİA*, C. XIII. (ss. 489-505).
-, “İhyâul Ulumi’d-Dîn”, *DİA*, C. XXII, (ss. 10-13).
-, *Gazzâlî*, İstanbul: DİB Yayınları 2016.
- Çapak, “İbrahim, Gazâlî’ye Göre Kıyasın Kur’an’a Uygulanması”, *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl.1, S. 2, 2006, (ss. 131-149).
- Çelebi, İlyas, 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011, (ss. 19-249).
- Çetin, Rabiye, “Kelam Öğretiminin Tarihsel Seyri -Nizamiye Medreselerinden 1949’a” *Kelam: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri Kelam-Mantık ve Fıkıh Usûlü Tarihsel*

- Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi, 2008, (ss. 115-132).
-, *Gazâlî’de İlahî ilim- İlahî İrade İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, 2010.
-, “Metin-Yorum İlişkisi Bağlamında Evrenselcilik-Tarihselcilik Karşı-laştırması”, *İslam ve Yorum Yorumun Tarihsel-Düşünsel Bağlamı ve Güncel Toplumsal Hayata Yansıması*, haz, Fikret Karaman, Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, C. III, (ss. 175-197).
- Çubukçu, İ. A., *Gazzâlî ve Bâtînlilik*, Ankara Resimli Posta Matbaası, 1964.
-, *Gazzâlî ve Şüphencilik*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
-, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu’l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi* (Çeviri-Metin), çev, Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- el-Cüveyr, Muhammed b. Ahmed, *el-İsmâiliyyetü ’l-Mu’âsıra*, yy: 1994.
- Daftary, Farhad, *İsmâilî Literatüre*, London-New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2004.
-, *Alamut Efsaneleri*, çev, Özgür Çelebi, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2008.
-, “Klasik İsmâilî İnancında Hz. Ali’nin Yeri”, *Tarihten Teolojiye; İslam İnançlarında Hz. Ali*, haz, Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, (ss. 53-75).

-, “İsmâîlîler Arasında Entelektüel Hayat: Bir Özet”, çev, Muhammet Şeviker, *İslam’da Entelektüel Gelenekler* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, (ss. 105-129).
-, Şîî İslam Tarihi, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016.
-, “Gazzâlî ve İsmâiliyye”, çev. Naim Öner, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2016, C. VIII, S.1, (ss. 526-544).
-, *Mu’cemü’t-Tarîhu’l-İsmâîlî*, Arapçaya çev, Seyfeddin el-Kasîr, Beyrut: Dâru’s-Sâgî, 2016.
- İsmailîler Tarihleri ve Öğretileri*, çev, Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.
- Demir, Osman, “el-Menhûl’dan İlcâm’a Gazzâlî’ye Göre Kelâm İlmi ve Kelamcılar”, *Divan: Disiplinlerarası İlmî Çalışmalar Dergisi*, C. XVI, S. 31, 2011/2, (ss. 1-33).
-, Osman, Gazzâlî ve Kelâm, *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları 2013.
- ed-Deylemî, Muhammed b. Hasan, *Beyânü Mezhebi’l-Bâtıniyye ve Butlânüh*, Riyad: Mektebetü’l-Meârif, trz.
- Durant, Will, *İslam Medeniyeti*, çev, Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Temel Eser, yy: trz.
- Dünya, Süleyman, *el-Hakikatü fi Nazari’l-Gazâlî*, Mısır: Dâru’l-Maârif, 1965.
- Düşgün, Feyza Şule, “Onto-Teoloji Kritiği Bağlamında Negatif Teoloji Değerlendirmesi”, *Dört Öge*, Yıl 4, S.7, 2015, (ss. 91-104).
- Düzgün, Şaban Ali, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metasiziksel olmayan Bir Teolojinin İmkânı”, *Kelam Araştırmaları*, 1:2, 2003, (ss. 57-80).

-, “Allah Tasavvuruna Dair Tartışmanın Problematığı” *X. Kelâm Anabilim dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tanrı Tasavvurları ve Sosyal hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya: 2005, (ss. 214-252).
-, “Çağdaş Meydan Okumalar Karşısında Ulemâ: İmkânlar ve Riskler”, *Kelam Araştırmaları*, 11:1 (2013), (ss.1-10).
-, “İmamet/Politik Teoloji”, *Kelam El Kitabı*, ed, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, (467-481).
-, “Matürîdî’nin Kur’an Yorum Yöntemi” *Matürîdî’nin Düşünce Dünyası*, ed, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014, (ss. 26-43).
-, “Semerkant İlim Dünyası ve Mâtürîdî”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, ed, Şaban Ali Düzgün, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2014.
-, *Âdem’den Öncesine Dönüş*, Ankara: OTTO, 2016.
-, *Dini Anlama Kılavuzu*, Ankara: OTTO, 2017.
- Ebû Firâs, Şihâbü’l-Dîn, Metâli’u’s-Şumûs fî Marifetü’n-Nüfûs, *Erbau Resâilü İsmâîliyye* içinde, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru Mektebetü’l-Hayat. 1978.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. Hamdan, *Kitâbü’z-Zîne*, thk, Feyzullah Hemedânî, Sana: Merkezü’l-Dirasî ve’l-Buûsü’l-Yemânî, 1994.
-, *A’lâmü’n-Nübüvve*, Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 2003.
-, *Kitâbü’l-İslâh*, thk, Hasan Menûçehr, Mehdi Muhakkik, Tahran: 2004.
-, *Kitâbü’z-Zîne*, thk, Said el-Ğânimî, Beyrut: Menşûrâtü’l-Cemel, 2010.
-, *Kitâbü’z-Zîne*, thk, Said el-Ğânimî, Beyrut: Menşûrâtü’l-Cemel, 2015.
- Ebû Temmâm, *Kitabu Şecereti’l-Yakîn*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru’l-Âfâkı’l-Cedîde, 1982.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam’da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul: Hisar Yayınevi, trz.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu’l-Aklî fî’t-Tefsîr; Dirâse fî Kazıyyeti’l-Mecâz fî’l-Kur’an inde’l-Mutezile*, Beyrut: Dâru’l-Beyzâ, 1998.

- Ekinci, Abdullah, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatîler*, Ankara: Odak Yayınevi, 2005.
- el-Emin, Muhsin, *A'yânü's-Şîa*, thk, Hasan el-Emin, Beyrut: Dâru't-Taâruf li'l-Matbûât, 1983.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Erkal, Mehmet "el-Ahkâmü's-Sultaniyye", *DİA*, C. I, (ss. 555-556).
- Esen, Muammer, "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", *AÜİFD*, 52:2, 2011, (ss. 97-110).
- el-Eşârî, Ebü'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, nşr, Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
-, *İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, 1982.
-, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhiyye*, thk, Ahmet Hicâzî es-Sakâ, Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l-Arabî, 1987.
- el-Fâhurî, Hannâ, el-Cerr, Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-Celil, 1993.
- Fazlullah, Reşidü'd-Din, *Câmi'ü't-Tevârih (Zikr-i Tarîh-i Âl-i Selçûk)*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2010.
- Ferruh, Ömer A., "Zâhirilik", çev, Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, haz, Mian Muhammed Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, C. I, (ss. 359-375).
-, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, Beyrut: Dâru'l-İlmî li'l-Melâyîn, 1983.
- el-Feyyûmî, Ali, *el-Misbâhu'l-Münîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, trz.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed, *el-Maheccetü'l-Beyzâ fî Tehzîbi'l-İhyâ*, nşr, Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran: Mektebetü's-Saduk, 1339.

....., *Tefsîru's-Sâfi*, Tahran: Mektebetü's-Sadr, h. 1379.

Fırlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.

Furkan, Faruk, *İslam Hukuku Açısından Tekfir Meselesi Şartları-Engelleri ve Ahkâmı*, Konya: Neda Kitap, 2016.

Galib, Mustafa, *A'lâmü'l-İsmâiliyye*, Beyrut: Dâru'l-Yegazatü'l-Arabiyye, 1964.

....., *Târihu'd-Da'veti'l-İsmâilîyye*, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1965.

....., *Mefâtihu'l-Marife*, Beyrut: Müessesetü İzzüddin, 1982.

....., *Hareketü'l-Bâtıniyye fi'l-İslam*, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, trz, a.

....., *el-Karâmitatü beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut, Dâru'l-Endülüs: trz, b.

Gavenme, Y. Derviş, *Gulâtü's-Şi'atü'l-Bâtıniyye fi Bilâdi's-Şam*, Erbed/Ürdün: 1981.

Gazâlî, Ebû Hâmid, *Fezailü'l-Enâm min Resâilü Hucceti'l-İslam*, (Farsça), Tasnif eden, es-Samed es-Seyyid, Ekberâbad: 1310/1892.

....., *Mizânü'l-Amel*, thk, Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1964.

....., *Şifâü'l-Galîl fi Beyâni's-Şübehi ve'l-Muhili ve Mesâliki't-Tahlîl*, thk, Hamid Ubeyd el-Kebisî, Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971.

....., *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillâhi'l-Husnâ*, ed. Fadlou Shehadi, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.

....., *Fezâilü'l-Enâm min Resâilü Hucceti'l-İslam*, Cezayir: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1972.

....., *Me'âricü'l-Küds fi Medârici Marifeti'n-Nefs*, Beyrut: Dâru'l-Âfak el-Cedîde, 1975.

....., *Kimya-yı Saadet*, çev, A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979.

-, *Mışkâtü'l-Envâr ve Misfâtü'l-Esrâr* nşr. Abdülazîz İzzeddin Seyrevân, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
-, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990.
-, *Bâtınîliğin İcyüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
-, *el-Mustasfâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
-, *Esâsü'l-Kıyâs*, Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1993.
-, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, thk, Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Muhammed Tâmir, Kahire: Dâru's-Selam, 1997.
-, *el-Erba'in fi Usûli'd-Din*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1999.
-, *Dinde Kırk Prensip*, çev, Abdülhalik Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
-, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, thk, Seyyid İmran, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
-, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr, Muhammed Ali el-Kutb, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
-, *Cevâbü'l-Mesâili'l-Erba'i elletî Seelehe'l-Bâtıniyyetü bi-Hemedân*, thk ve nşr, Muhammed Abdû, Lübnan 2011.
-, *İtikadda Orta Yol*, çev, Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
-, *Mi'yâru'l-İlm İlmin Ölçütü*, (Eleştirmeli Metin-Çeviri) çev, Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
-, *Kur'an'ın Cevherleri*, çev, Ömer Türker, İstanbul: Hayykitap, 2014.
-, *Tehâfütü'l-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, Çevirenler, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
-, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm Dosdoğru Ölçü*, Çeviren ve Yayına Hazırlayan İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
-, *İslam'da Mûsamaha (Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

-, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, çev, Ahmet Kâmil Cihan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
-, *Kitab-ı Kavâsımu'l-Bâtınîyye Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, Tercüme ve Neşreden, Ahmet Ateş, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
-, *Risâle fi Marifeti'n-Nefs/Nefsi Bilmek*, *Üç Risâle* içinde, thk, Mahmud Hamdi Zakzuk, çev, Âdem Yerinde, İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
-, *Risâle fi Marifetillah/ Allah'ı Bilmek*, *Üç Risale* içinde, thk, Mahmud Hamdi Zakzuk, çev, Âdem Yerinde, İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
-, *Kelam ve Halk*, çev, Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2018.
-, *Esâsü'l-Kıyâs Fıkhî Kıyasın Esası: Tevkif*, (*İnceleme-Çeviri-Metin*), çev. ve haz, Bayram Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kuruu Başkanlığı, 2019.
-, *el-Münkızü mine'd-Dalâl*, *Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, trz, a.
-, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, *Mecmû'atü Resâil el-İmâm el-Gazâlî*, içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, trz, b.
-, *Kânunu't-Te'vîl*, *Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, trz, c.
-, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, yy: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, trz, d.
-, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, *Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, trz, e.
-, *el-Keşf ve't-Tebyîn*, *Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, trz, (f).
-, *el-Maznûnüh alâ ğayri Ehlih*, *Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, trz, (g).

-, Sırru'l-Âlemîn ve Keşfü mâfi'd-Dâreyn, *Mecmûatü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde, Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, trz, (h).
-, *Mişkâtü'l-Envâr*, *Mecmûatü Resâil el-İmâm el-Gazâlî* içinde, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, trz, (ı).
-, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr, Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, trz, i.
- Gibb, Hamilton A. R., *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Çevirenler, Kadir Durak v. dğr, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Goldziher, Ignace, *Stereitschrift des Gazâlî Gegen die Bâtıniyya-Sekte*, Leiden: E.J. Brill, 1916.
-, *Klasik Arap Literatürü*, Çevirenler, Azmi Yüksel, Rahmi Er, İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.
- Gölcük, Şerafettin “Bâkıllânî”, *DİA*, C. IV, (ss. 531-535).
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Der Yayınları, 1987.
- Görmez, Mehmet, *Gazâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*, Ankara: Otto, 2014.
- Günaydın, Yusuf Turan, “Gazâlî Tercümeleri: Osmanlı Devri ve 1928 sonrası İçin Bir Bibliyografya Denemesi” *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.16, S.30, 2011/1, (ss.63-90).
- Griffel, Frank, “Hoşgörü ve Dışlama: Şafiî ve Gazâlî'nin Mürted Konusundaki Görüşleri”, çev, Şükrü Selim Has, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 7, 2006, (ss. 277-294)
-, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev, İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

-, “el-Ğazâlî mi el-Ğazzâlî mi? Şam’daki Eyyûbî ve Memlûk Tarihçileri Arasındaki Canlı bir Tartışma Üzerine” çev, Tuna Tunagöz, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 18:1 2013. (ss. 205-215).
-, “Gazâlî’nin Gayr-i Dinî Bilimlerle ve Döneminin Felsefesiyle Olan İlişkisi”, *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*, S. 36, 2013, (ss. 14-18)
- Hakyemez, Cemil; Yurtalan, Betül, Mütেকaddimûn Eşârîlerinin Şîlik Eleştirileri (Bâkıllânî Örneği)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.7, S.14, (ss. 57-72).
- Halit, Halil, “İsmâiliyeler, Ağa Han, Hint Müslümanları”, *DİFM*, Sene: IV, S. XIV, (ss. 53-60).
- Hâmidî, İbrahim b. Hüseyin, *Kenzü’l-Veled*, thk, Mustafa Galib, Dâru’l-Endülüs, Beyrut: 1979.
- Hammâdî, Muhammed b. Malik, *Bâtıniler ve Karmatîlerin iç Yüzü*, çev, İsmail Hatib Erzen, İstanbul: Sebil Yayınevi, 2004.
- Hanefî, Hasan, *Mine’l-Akîdeti ile’s-Sevra*, yy, Mektebetü Medbûlî, 1988.
- el-Hârunî, Müeyyed-Billah ebu’l-Hüseyin, *et-Tecrîd fî fıkhi’l-İmâmeyni’l-A’zameyn*, nşr, Abdullah Hamû el-İzzî, Amman: Müessesetü İmam Zeyd b. Ali, 2002.
- el-Hâsırî, Muhammed b. İbrahim, *el-Hâvî fî’l-Fetâvâ*, Köprülü Ktp, no:549.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdat*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- el-Hınfî, Abdülmün’im, *Mevsû’atü’l-Fırak ve’l-Cemâ’ât*, Kahire: Dâru’l-İrşâd, 1993.
- Hodgson, M.G.S., *İslam’ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

- Hucvîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, çev, Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Hüseyin, M. Kâmil *Fî Edebi Mısır el-Fâtımiyye*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
-, *Tâîfetü'l-İsmâîliyye Târihuha Nüzûmuha Akâidüha*, Kahire: Mektebetü'n-Nehzatü'l-Mısriyye, 1959.
- İbn Âbidîn, Ahmed b. Abdülgani, *Mecmû'atü Resâili İbn Âbidîn*, yy, trz.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, trz.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev, İsmail Güler, İstanbul: Selenge Yayınları, 2017.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd, *Mukaddime*, çev, Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas, *Vefâyâtü'l-A'yan*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, (Metin-Çeviri), çev, Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kâdî Şübhe, Takıyyüddin, *Tabakâtüş's-Şâfi'iyye*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ, *Tarih-i Dımaşk*, thk, Züheyl Zekkar, Dımaşk: Dâru Hassan, 1989.
-, *Şam Tarihine Zeyl I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev, Onur Özatağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddin, *ed-Dâü ve'd-Devâ (el-Cevâbü'l-Kâfi)*, thk, Muhammed Ecmel el-İslâhî, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, h.1429.

- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmâdüddîn, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyîn*, yy: Mektebetü's-Sâkâfeti'd-Dinîyye, 1993.
-, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, yy: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed, *Kitâbü'l-Fevzü'l-Asgar*, yy, trz,
- İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, ed. Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İbn Nüceym, Siraceddin, *el-Bahru'r-Râik Şerhi Kenzü'd-Dekâik*, nşr, Zekerîyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rizâm, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *er-Red ale'l-İsmâilîyyeti'l-Karâmita ve Şerhu Mezâhibihim*, thk ve nşr, Feyyaz b. Abdullah b. Mayuz es-Sebîti, Medine: el-Câmi'atü'l-İslamiyye bi'l-Medîneti'n-Nebeviyye, h. 1436.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çevirenler, Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
-, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr, el-Câbirî, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Şehrâşub, Ebu Cafer Reşîdüddin, *Meâlimü'l-Ulemâ fî Fihristi Kütübî's-Şîati ve Esmâi'l-Musannifîn Kadîmen ve Hadîsen*, Tahran: Matbaatü Ferdîv, 1353.
- İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsin, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*, Mısır: Dâru'l-Kütüb, trz.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Nakzu'l-Mantık (el-İntisâru li Ehli'l-Eser)*, thk. Abdurrahman b. Hasan Kâid, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, h.1435.
-, *Minhâcü's-Sünne*, yy: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, 1986.
-, *Der'u Teârûzi'l-Akli ve'n-Nakl*, thk, Muhammed Reşad Salim, yy: 1991.

....., *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Medine: Mücemme'u el-Meliki'l-Fahd, 1995.

....., *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Medine: 1995.

Buğyetü'l-Mürtâd fi'r-Redd ale'l-Mütefelsife ve'l-Karâmita ve'l-Bâtiniyye, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001.

....., *Şerhu'l-Akîdetü'l-İsfehâniyye*, thk, Muhammed b. Riyad el-Ahmed, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2004.

....., *el-İklülü fi'l-Müteşâbih ve't-Tevîl*, İskenderiye: Dâru'l-Eymân, trz.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk ve nşr, Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbnü's-Salah eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn, *Tabâkâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1992.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *el-'Avâsım mine'l-Kavâsım*, Kahire: Mektebetü Dari't-Türâs, 1994.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk, Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

....., *Telbîsü İblis*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn, *el-Kâmil fî't-Tarih*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İdris İmâdüddîn, İdris b. Hasen b. Abdillâh, *Kitabu Zehru'l-Me'ânî*, thk, Mustafa Galib, Lübnan 1991.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev, Ahmet Asrar, İstanbul: Birleşik Yayınları, trz.

İlhan, Avni, "Bâtiniyye", *DİA*, C. V, (ss. 190-194)

-, *Bâtınîliğin İçyüzü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İsa, Hatim, *Felsefetü'l-Akâidi'il- İsmâiliyye el-İsmâiliyyetü Mezhebün Dîniyyün em Felsefiyyün*, Dimaşk: Dâru'l-Evâil, 2011.
- el-İsferâyînî, Şehfûr b. Tahir, et-*Tebîr fî'd-Dîn ve Temyizi'l-Fırkatî'-n-Nâciye ani'l-Fırakî'l-Hâlikîn*, Lübnan:Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İsmail Hakkı, İzmirli, *Mutasavvife Sözlere mi, Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1343.
- İsmail Hakkı, İzmirli, *Tefsir ve Te'vil*, Sadeleştiren, Ahmet Yıldırım, *Bilimname V*, 2004/2, (ss. 141-168).
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, thk, Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- K. Hitti, Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev, Salih Tuğ, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
-, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev, Ali Zengin, İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve Mûcizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*, çev, M. Şerif Eşrefoğlu, Ömer Aydın, İstanbul: Türkiye Yama Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâdî Numân, Ebû Hanife Numan b. Muhammed, *Esâsü't-Te'vil*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
-, *De'âimü'l-İslam*, thk, Âsaf Ali Asgar Feyzî, Kahire: Dâru'l-Marife, 1963.
-, *'Urcûzetü'l-Muhtara*, İsmâil Kurbân Hüseyin Pûnâvâlâ (Poonawala), Montreal: el-Mektebetü't-Ticariyye, 1970.
-, *İhtilâfî Usulî'l-Mezâhib*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983.
-, *İftitâhu'd-Da've*, thk, Ferhat Deşrâvî, Tunus: eş-Şeriketü't-Tunusiyye, 1986.

....., *Kitâbü'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk, el-Habîb el-Fakâ v. dğr, Beyrut 1996.

....., *Te'vilü'd-De'âim*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2006.

....., Risâletü Zâtî'l-Beyan fi'r-Reddi Ala İbn Kuteybe, nşr, Avraham Hâkim, *The Epistle of The Eloquent Clarification Connerning The Refutation of Ibn Qutayba by Al-Kâdî Al-Nu'mân B. Muhammed (d. 363/974)* içinde, (Islamic History and Civilization Studies and Texts; volume 90) Leiden: E. J. Brill, 2012.

el-Kadî, Vedad, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev, Yusuf Benli, VII (2007), S.2, (ss. 242-276).

Kadyrov, Mederbek, *Ağa Han İsmâilîleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Kahveci, Niyazi, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", *Dinî Araştırmalar*, C. 8, S. 23, (ss. 69-91).

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturîdilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'sâ fi Sinâ'ati'l-İnşâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, 1987.

Kandemir, Ahmet Mekin, "Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî'nin Toplumsal Barışa Katkısı", *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)*, C. 15, S. 2, 2017, (ss. 343-361).

Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Karabulut, Ali Rıza "Gazâlî'nin Eserleri", *Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî (1058-1111)*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988, (ss. 227-248).

Karabulut, Ali Rıza, Karabulut, Ahmet Turan, *Mu'cemü't-Tarihi't-Türesi'l-İslamî fi Mektebâti'l-Alem (el-Mahtûtât ve'l-Matbû'ât)*, Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001.

- Karaman, Hüseyin, “Ebû Bekir er-Râzî’nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?” *AKEV Akademi Dergisi*, Yıl:6 Sayı: 11 (Bahar 2002), (ss. 107-123)
- Karlığa, H. Bekir “Gazzâlî, Eserleri”, *DİA*, C. XIII. (ss. 518-530).
- el-Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd, *Garîbü’l-Hadis*, thk, Hüseyin Muhammed Muhammed Şerif, Kahire: el-Hey’etü’l-Âmmetü li Şu’ûni’l-Mütâbi’i’l-Emîriyye, 1984.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, Beyrut: Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, trz.
- Kaya, Mahmut Sudûr, *DİA*, C.XXXVII, (ss. 467-468).
-, “Tehâfütü’l-Felâsife”, *DİA*, C. XL, (ss. 313-314).
-; Kaya, Mahmut; Kaya, M. Cüneyt, *Gazzâlî Kelam ve Halk İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm el-Kânûnu’l-Küllî fi’t-Te’vîl*, Neşir, Tercüme ve İnceleme, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- el-Kerecî, Ebû Tâhir, *el-İtikâdü’l-Kâdirî*, thk, Muhammed el-Abdullatif, yy: Mecelletü Câmi’atü Ümmü’l-Kura, 1427.
- Kılavuz, Ahmet Sâim, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2016.
- Kindî, Ya’kûb. b. İshak, *Felsefî Risâleler*, çev, Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018
- Kiraz, Muhammed Nurullah, *Bâtınîlik ve Gazzâlî Eleştirisi*, İstanbul: Erva Kitap, 2018.
- Kirmânî, Hamîdüddîn, *Kitabü’r-Riyad*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1960.
-, *Kitâbü’r-Riyâd*, thk. Arif Tamir, Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1960.
-, *el-Akvâlü’z-Zehebîyye*, Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbü’r-Rûhânî* ile birlikte, thk, Abüllatîf el-Abd, Kahire: Mektebetü’n-Nehzetü’l-Mısriyye 1978.
-, *Râhatü’l-Akl*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1983.

- er-Risâsetü'l-Müdde fi'l-Emr ve'l-Âmir ve'l-Me'mûr, *Mecmû'atü Resâili'l-Kirmânî* içinde, nşr, Mustafa Galib, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'yye li'd-Dirâsât ven'n-Neşr, 1987.
-, el-Kâfiye fi'r-Reddi ale'l-Hârûniyye, *Mecmûatü Reili'l-Kirmânî* içinde, thk, Mustafa Galib, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'atü li'd-Dirâsât ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1987.
-, er-Risâletü'l-Mevsûmetü bi'l-Lâzimetü fi Savmi Şehr-i Ramazân, *Mecmû'atü Resâilü'l-Kirmânî* İçinde, thk, Mustafa Galib, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ven'n-Neşr, 1987.
-, er-Risâletü'd-Dürriyye fi Ma'na't-Tevhid ve'l-Müvahhid, *Mecmû'atü Resâili'l-Kirmânî* içinde, thk, Mustafa Galib, Beyrut 1987.
-, el-Kâfiye fi'r-Reddi ale'l-Hârûnî el-Hüseynî, *Mecmû'atü Resâili'l-Kirmânî* içinde, nşr, Mustafa Galib, Beyrut, el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ven'n-Neşr, 1987.
-, *el-Mesâbih fi İsbâtü'l-İmâme*, Beyrut: Müessesetü'n-Nur, 2008.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener, “Büstî, Ebü'l-Kâsım”, *DİA*, C. ek I, (ss. 229-231).
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Tarih-i Dînîsi*, haz, Metin Ergun, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Köse, Saffet, “Hâsırî, Muhammed b. İbrahim”, *DİA*, C. XVI, (ss. 383-384).
- Kummî, Muhammed b. Hasen, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum: Müessetü'l-İmâmi'l-Mehdî, trz.
- Kummî/Nevbahtî, Muhammed b. Hasan, Hasan b. Musa, *Şiî Fırkâlar Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku's-Şia*, Çevirenler, Hasan Onat v. dğr, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Kurfalı, Kasım, “Gazzâlî”, *İA. C. IV*, (ss. 748-760).

Kutluer, İlhan, “Gazâlî ve Felsefe”, *Gazzâlî Konuşmaları* içinde, haz, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, (ss.11-53).

Küçük, Ubeydullah, İmam Gazâlî: Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti, Tesiri, Hizmetleri, (Önsöz) *İhyâu Ulûmi'd-Din*, çev, Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, trz.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri, “Kâdir-Billâh”, *DİA, C. XXIV*, (ss. 127-128)

Lamiî Çelebi, *Tercüme-i Nefahâtü'l-Üns*, yy: trz.

Laoust, Henri, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çevirenler, Ethem Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Lapidus, Ira M., *İslam Toplulukları Tarihi Hz. Muhammed'ten 19. Yüzyıla*, çev, Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Lewis, Bernard *Usûlü'l-İsmâiliyye ve'l-Fâtımiyye ve'l-Karâmita*, Arapçaya çev. Halil Ahmed Halil, yy: Dâru'l-Hırâse, 1980.

Lewis, Bernard, “İsmâîlîler”, *İA. C. V/2*, (ss. 1120-1124).

....., *Haşîşîler*, çev, Ali Aktan, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.

Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev, Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Madelung, Wilferd, “Eski ve Yeni Davet”, çev, Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, 2006, C. IX, S. 25, (ss. 281-294).

el-Makdisî, Ebû Şâme *Kitabü'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk, İbrahim ez-Zeybek, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997.

el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târih*, yy: Mektebetü's-Sâkâfeti'd-Dîniyye, trz.

- Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Eğitim*, çev, Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- el-Makdisî, Şeyh Ebû Muhammed Asım, *Tekfîrde Aşırılıktan Sakındıran 30 Risale*, çev, İlim Heyeti, İstanbul: Beyyine Kitap Evi, trz.
- el-Makrizî, Ebû Muhammed Takıyyiddîn, *İtti'âzü'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyeti'l-Hulefâ*, yy: trz.
- el-Ma'murî, Tahir, *el-Gazzâlî ve Ulemâ'ü'l-Mağrib*, Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1990.
- el-Mardîni, Yusuf Sıdkı, *İhyâ Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehl-i's-Sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî)*, thk, Mecdi Bâsillüm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
-, *Kitabü't-Tevhîd*, çev, Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- el-Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Mavil, Kılıç Aslan, "Te'vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi," *Kelam Araştırmaları*, 10:2, 2012, (ss. 187-201).
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmi'a li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Kum: İhyâü'l-Kütübi'l-İslâmî, h.1388.
- Meçhul Müellif, Mesâil fi'l-Hakâik, *Erbe'u Kütübin İsmâîliyye* içinde, nşr, R.S. Strothmann, Dimaşk 2006.
- Meral, Yasin, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, (ss. 141-168).

- Mercûnî, Kamalüddin Nureddin, *Tesiru'l-Felsefeti'l-Yunâniyye fi Akâidi's-Şi'ati'l-İsmâiliyye*, yy: Faculty of Leadership and Management, trz.
- Mercûnî, Kemaleddin Nureddin, *Mevkîfû'z-Zeydiyyeti ve Ehli's-Sünneti fi'l-Akîdeti'l-İsmâiliyyeti ve Felsefetihâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2009.
- el-Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Kahire: Dâru's-Sâvî, trz.
- Mitha, Faruk, *el-Gazâlî ve'l-İsmâiliyyûn el-Aklî ve's-Sultatü fi İslami'l-Asri'l-Vasît*, çev. Seyfeddin el-Kasîr, Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2005.
- Mu'cemü Tabâkâtî'l-Mütekellimîn, el-Lecnetü'l-İlmîyye fi-Müesseseti'l-İmam es-Sâdık, Kum: Mektebetü't-Tevhîd, h.1424.
- el-Muhibbî, Muhammed, *Hulâsatü'l-Eser*, Beyrut: Dâru Sâdır, trz.
- Mutahhirî, Murtazâ, *et-Ta'arruf ale'l-Kur'an*, Tahran: Vizâretü'l-İrşâdî'l-İslamî, trz.
- Müeyyed-Fi'd-Din, Ebû Nasr Hiberullah eş-Şirâzî, *Dîvânü'l-Müeyyed fi'd-Dîn ed-Dâ'î ed-Dü'ât*, thk, M. Kâmil Hüseyin, Kahire: Dâru'l-Kâtibü'l-Mısırî, 1949 a.
-, *Sîretü'l-Müeyyed fi'd-Dîn ed-Dâ'î'd-Düât*, thk, M. Kâmil Hüseyin, Kahire: Dâru'l-Kâtibü'l-Mısırî, 1949 b.
-, *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye (el-mietü'l-'ûlâ)* thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1974.
- ed-Devha, *Selâsü Resâil-i İsmâiliyye* içinde, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru'l-İfâkî'l-Cedîde, 1983.
-, *el-Mecâlisü'l-Mustansırîyye*, thk, M. Kâmil Hüseyin, yy: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, trz.
-, *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye*, thk, Muhammed Abdülğaffar, Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1994.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, Beyrut: Dâru Sâdır, trz.

Nasır-ı Husrev, Ebû Muîn, *Sefernâme*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1994.

....., *Dostlar Sofrası*, çev, Mehmet Kanar, İstanbul: Şule Yayınları, 2015.

Nasr, Seyyid Hüseyin, “İsfahan Okulu”, çev, Mustafa Armağan, *İslam Düşünce Tarihi*, haz, Mian M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, C. II, (ss. 150-183).

Necâşî, Ahmed b. Ali, *Ricâlü’n-Necâşî*, thk, es-Seyyid Musa, Kum: Müessetü’n-Neşri’l-İslamî, 1418.

en-Nesefî, Ebû’l-Mu’în, *Tebssiratü’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*, thk, Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, C. II, Ankara: DİB Yayınları, 2004.

en-Neşşar, Ali Sâmî, “Ebû Hâmid el-Gazâlî ve Mu’ârizûhü min Ehli’Sünneti”, *Mecelletü Külliyyeti’l-Âdab*, Bağdat: 1959, (ss. 195-211).

Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefî fî’l-İslam, Kahire: Dâru’l-Maârif, 1968.

Neysabûrî, Ahmed b. İbrahim, *Kitabu İsbâti’l-İmâme*, thk, Mustafa Galib, Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1992.

“el-Mûcezetü’l-Kâfiye fî Âdâbi’d-Dü’ât”, *A Code of Conduct A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission* içinde, nşr. Verena Klemm, Paul E. Walker, London-New York: I.B. Tauris Publishers, 2011.

Nizâmülmülk, Ebû Ali Kivâmüddîn, *Siyasetnâme*, çev, Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Nûmânî, Şiblî, *Gazâlî*, çev, Yusuf Kara, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.

el-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü’l-Ereb fî Fünûni’l-Edeb*, Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâikü’l-Kavmiyye, 2003.

Onat, Hasan, Hattâbiyye, DİA, C.XVI, (ss. 492-493).

- Orman, Sabri, “Gazâlî’yi Anlamak: Bazı Metodolojik Mülâhazalar”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011, (ss. 61-76).
- Ormsby, Eric, *Gazâlî: İslam’ın Dirilişi*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- Osman, Hâşim, *el-İsmâiliyyetü beyne’l-Hakâik ve’l-Ebâtıl*, Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1998.
- Öz, Mustafa “Ağa Han”, *DİA*, C. I, (ss. 453-455).
-, “Haşîşîyye”, *DİA*, C. VI, (ss. 418-419).
-, “Ali b. Muhammed b. Câfer”, *DİA*, C. II, (ss. 413).
-, “Gâliyye”, *DİA*, C. XIII, (ss. 333-337).
-, “Ta’limiyye”, *DİA*, C. XXIX, (ss. 548-549).
-, “İsmâilîyye Mezhebi”, *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993. (ss. 606-645).
-, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Öz, Mustafa, İlhan, Avni “İmamet”, *DİA*, C. XXII, (ss. 201-203).
- Özalp, Hasan, “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak; Platinus’ta Negatif Teoloji”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume: 10/2, 2015, (ss. 735-748).
- Özaydın, Abdülkerim, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
-, *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Özel, Ahmet, “Şüşterî”, *DİA*, C. XXXIX, (ss. 277-279).
- Özen, Şükrü, “Numân b. Muhammed”, *DİA*, CXXXIII, (ss. 237-240).

- Özervarlı, M. Sait, “Gazzâlî, Kelâm İlmindeki Yeri”, *DİA*, C. XII, (ss. 505-511).
- Özgüdenli, Osman G., “Selçuklu-Hilâfet Münasebetlerinde Dönüm Noktası: Halife el-Müsterşid’in Katli Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 39, (ss. 1-36).
- Özpilavcı, Ferruh, “Gazâlî’nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 7, C. 7, S.13, (ss. 185-198).
- Öztürk, Mustafa, “İhvân-ı Safâ’nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur’an ve Yorum”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.14-15, 2003, (ss. 283-309).
- “Selefilik ve Te’vil Üzerine”, *Marife*, Yıl, 9, S. 3, 2009, (ss. 85-110).
-, *Tefsirde Ehl-Sünnet ve Şia Polemikleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
-, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Paret, Rudi, “Te’vil”, *Dâiretü’l-Me’ârifî’l-İslamiyye*, Kahire: Merkezü’ş-Sârikatü li’l-İbdâi-l-Fikrî, 1998.
- Plotinus, *Enneadlar*, çev, Zeki Özcan, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Poonawala, İsmail K., *Biobibliography of İsmâilî Literature*, Malibu: University of California, 1997.
-, “Kur’an’ın İsmâilî Yorumu”, çev, Mustafa Öztürk, *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S. 16, (ss. 365-388)
- Resâilü İhvânü’s-Safâ ve Hullânü’l-Vefâ*, Kum: Mektebetü’l-A’lâmi’l-İslamî, h.1405.
- Rızâeddin bin Fahreddin, *İmam Gazzâlî*, haz, Leyla Yakupoğlu Boran, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018.

- Rahman, Fazlur, *İslam*, Çevirenler, Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
-, *İslam'da Nübüvvet Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev, Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Ankara: Liberte Yayın Grubu, 2017.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev, Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Sabri Hizmetli, “Karmatîler” *DİA*, C. XXIV, (ss. 510-514).
- Sacy, Antonie Isaac Silvestre de, “Haşîşi Hanedanlığı ve İsimlerinin Kökeni Üzerine Bir İnceleme”, çev, Özgür Çelebi, *Alamut Efsaneleri içinde*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2008, (ss. 209-273).
- Sadeî, Halil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-Vefâyât*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- es-Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fî Beyânî't-Tevhîd*, thk, Ömür Türkmen, Ankara-Beyrut: Türkiye Düyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Sallâbî, Ali Muhammed, *Selçuklular Bâtînî Fitnesi ve Haçlı Savaşlarına Karşı Bir İslamî Mücadele Projesinin Doğuşu*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
-, *el-İmamü'l-Gazâlî*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Sarioğlu, Hüseyin, “Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife”, *DİA*, C. XL, (ss. 314-317).
- es-Sarîfînî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li Târîhi Neysabur*, thk, Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, 1989.
- es-Saverî, Ali ibn Hasan *el-Kasidetü's-Saveriyye*, (*Risâletün Vâhidetün İsmâiliyyetün*) thk, Arif Tamir, Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fıransî, 1955.
- Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, çev, Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1991.

-, *İslamın Mistik Boyutları*, çev, Ergun Kocabıyık, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2018.
- es-Sebîti, Feyyaz b. Abdullah b. Mayuz, *er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita ve Şerhu Mezâhibihim fi's-Saddi an Şerâii'r-Rusul ve'd-Duâ ile İfsâdi'l-Memâlik ve'd-Düvel ve'r-Red ala Sâiri'l-Mülhidîn*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Medine: el-Câmiatü'l-İslamîyye bi'l-Medîneti'n-Nebeviyye, h. 1436.
- es-Sehâvî, Şemseddin, *el-İ'lân bi't-Tevbîh limen Zemme et-Târih*, thk, Franz Rosenthal, Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1986.
- es-Seksekî, Abbas b. Mansur, *el-Burhân fî Marifeti Akâidi'l-Ehli'l-Edyân*, thk, Bessam Ali Selametü'l-Amûş ez-Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1988.
- es-Selûmî, Süleyman Abdullah, *Usûlü'l-İsmâiliyye*, Riyad: Dâru'l-Fazîle, 2001.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, Haydrâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâni, 1962.
- Seyyid, Eymen Fuad, *ed-Devletü'l-Fâtûmiyye fî Mısır*, Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1992.
- Sezgin, Fuat, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, C. I, s. 719.
- Sicistânî, Ebû Yakub, Tuhfetü'l-Müstecibîn, *Hamsü Resâilü'l-İsmâiliyye* içinde, thk, Arif Tamir, Selimiyye: Dâru'l-Ensâf, 1956.
-, *Kitabü'l-Yenâbi'*, thk, Mustafa Galib, Selimiyye: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1965.
- Kitâbu İsbâti'n-Nübü'ât*, thk, Arif Tamir, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
-, *Kitabü'l-İftihâr*, thk, İsmail K. Poonawala, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2000.
-, *Elmakâlâtü'l-Melekûtiyye*, thk, İsmail Kurban Hüseyin Poonawala, Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2011.

- Sihihadeh, Ayman “Gazâlî’den Râzî’ye 6/12. YY.’da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler”, çev, Bilal Taşkın, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 14, S. 1, 2016, (ss. 240-278).
- Spuler, Bertold, “Doğu’da Hilafetin Çöküşü”, çev, Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1997.
- Strothmann, R.S., *Erba’u Kütübün İsmâîliyye*, Dimaşk: et-Tekvîn, 2006.
- Subhî, Ahmed Mahmud, *Fî İlmi’l-Kelâm*, Beyrut: Dâru’n-Nehzatü’l-Arabiyye, 1985.
- Sübki, Ebû Nasr Tacuddîn, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, thk, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettah Muhammed el-Hulî, Kahire: 1976.
- eş-Şankıtî, Muhammed b. el-Muhtar, *Haçlı Savaşları Etkisi Altında Sünnî-Şii İlişkileri*, çev, İdris Çakmak, İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcuddîn, *el-Milel ve’n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, (Metin-Çeviri), çev, Mustafa Öz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- eş-Şek’a, Mustafa Muhammed, *İslam bilâ Mezâhib*, Kahire: ed-Dâru’l-Mısıriyyetü’l-Lübnâniyye, 1996.
- Şeker, Fatih M., *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- ŞerefettinYaltkaya, “Gazâlî ve Sencer”, *DFİFM*. S.1. 1925, (ss. 39-5742).
- eş-Şeybî, Mustafa, *el-Fikru’ş-Şiî ve’n-Nezââtü’s-Sufiyye*, Bağdat: Mektebetü’n-Nehda, 1966.
- Şeyh Sâduk (İbn Bâbeveyh), Ebû Cafer Muhammed b. Ali, *Emâlî es-Sâduk*, Beyrut: Müessetü’l-A’lemî, 2009.

- Şeyh, M. Said, “Gazzâlî”, *İslam Düşünce Tarihi*, çev, Mustafa Armağan, haz, Mian M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 2014. C. I, (ss. 730-770).
- Şirinov, Agil, *Nâsirüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, İstanbul: İSAM yayınları, 2011.
- Şüşterî, Seyyid Ziyâüddîn Nûrullâh, *Mecâlisü ’l-Mü ’minîn*, yy: Dâru Hişâm, trz.
- Tahir b. İbrahim el-Hârisî el-Yemânî, *Kitabü ’l-Envâri ’l-Latîfe fî Hakikâti ’l-Felsefeti ’l-Fâtımiyye*, yy: trz.
- Tamir, Arif, *el-Gazâlî beyne ’l-Felsefeti ve ’d-Din*, London: Riad el-Rayyes Books, 1987.
-, *el-Karâmita beyne ’l-İltizam ve ’l-İnkâr*, Dımaşk: Dâru’t-Tâliatü’l-Cedîde, 1996.
-, *Tarihu ’l-İsmâiliyye*, London, Riad el-Rayyes Books, 1991.
-, *Tarihu ’l-İsmâiliyye ed-Devletü ’l-Fâtımîyyetü ’l-Kebîr*, London: Riad el-Rayyes Books Ltd., 1991.
-, *Tarihu ’l-İsmâiliyye ed-Devletü ’n-Nizârîyye*, London: Riad el-Rayyes Books Ltd., 1991.
- Tan, Muzaffer, “İsmâilî Davet; Sosyo-Politik Gelişim Süreci”, *Dinî Araştırmalar*, 2015, C. XVIII, (ss. 79-95).
- Tan, Muzaffer, *Bâtınîlik Kavramı ve Bâtınî Fırkaların Tasnifi Meselesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000.
-, *İsmâiliyye ’nin Teşekkül Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
-, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması*, Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.

- et-Tancî, Muhammed b. Tavid, “Gazâlî’ye Göre Kur’an’ın Tefsiri”, *AÜİFD*, C. VI, S. 1, 1957, (ss.9-19) 15.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftahu’s-Sa’âde ve Misbahu’s-Siyâde*, Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-ilmîyye, 1985.
- Taylan, Necip, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Teftazânî, Sadüddîn Mesud b. Fahriddin, *Şerhu’l-Mekâsıd*, thk, Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1998.
-, *Şerh-i Akâid*, İstanbul: Fazilet Neşriyât, trz.
- Tekin, Mustafa “Gazâlî: Soyut Okumalar ve Kalıp Yargıların Ötesinde”, *TYB Akademi*, Yıl. 1, S. I, 2011, (ss. 31-50).
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- “Üç Mesele-2 Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi”, *Gazzâlî Konuşmaları*, haz, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, (ss. 87-127)
-, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, Yayına Hazırlayan, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, (ss. 289-328).
- Tıbî, Şemsüddin b. Ahmed b. Yakub, *Risâletü’l-Düstûr, Erba’u Resâilî’l-İsmâilîyye* içinde, nşr, Arif Tâmir, Beyrut: Mektebetü’l-Hayat, 1978.
- Topakkaya, Arslan, “Nikolas Van Kues’ta Negatif Teoloji”, *Bilimname*, IX, 2005/3, (ss. 105-116).
- Topaloğlu, Bekir, *Kitabü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist*, Necef: el-Mektebetü'l-Mürtazaviyye, trz.
- Tülücü, Süleyman “Ahmed Mithad Efendi'nin ‘Süleyman Musûlî’ (Musullu Süleyman) Adlı Romanında Hasan-ı Sabbah ve Bâtınîlerle İlgili Bilgiler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum: S.14, (ss. 25-40).
- el-Uleymî, Ebü'l-Yümn, *el-Ünsü'l-Celîl*, Amman: Mektebetü Dendîs, 1999.
- Uludağ, Süleyman, “Gazzâlî”, *Tasavvufi Görüşleri*, *DİA*, C. XIII, (ss. 515-518).
- el-Uşeyrî, Muhammed Riyaz, *et-Tasavvuri'l-Lügavî inde'l-İsmâîliyye: Dirase fi Kitâbi'z-Zîne li Ebî Hâtim er-Râzî*, İskenderiye: Müessesetü'l-Meârif, 1985.
- Uysal, Enver, “İhvân-ı Safâ”, *DİA*, C. XXII, (ss. 1-6).
- Ülken, Hilmî Ziya, *İslam Düşüncesi II İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Felsefeye Giriş (İkinci Kısım)*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
-, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
-, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2004.
- Üzüm, İlyas, “Murtazâ Mutahharî”, *DİA*, C. XXI, (ss. 372-374).
- Vecih, Abdüsselam b. Abbas, *A'lâmü'l-Müellifin ez-Zeydiyye*, Amman: Müessesetü iman Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1991.
- Vloten, Gerlof Van, *Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri*, çev, Mehmetd Said Hatiboğlu, Ankara, OTTO, 2017.

- Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Watt, W. Montgomery, *İslamî Tetkikleri İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev, Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
-, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)* çev, Hanifi Özcan, Samsun: Etüt Yayınları, 2003.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifeddîn Abdullâh, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yekzân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Yaltkaya, Şerefettin, "İslam'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", *DİFM*, 1930, S.14, (ss. 1-27).
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Eys", *DİA*, C. XII, (ss. 1).
-, "İbn Şâzan en-Nîsâbü'rî", *DİA*, C. XX, (ss. 370-371).
-, "Tekfir", *DİA*, C. XL, (ss. 350-356).
-, "Te'vil", *DİA*, C. XLI, (ss. 27-28).
-, "Ebû Hâtım er-Râzî", *DİA*, C. X, (ss. 148-150).
-, A'lâmü'n-Nübüvve, *DİA*, C. II, (ss. 337-338).
- Yavuz, Yusuf Şevki, Ünal, Zeki, "Cebrâil", *DİA*, C. VII, (ss. 202-204).
- Yazıcı, Tahsin, "Ebû Ali el-Fârmedî", *DİA*, C. X, (ss. 90).
- Yıldırım, Ahmet "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* 2004, (ss. 211-225).
- Zebîdî, Eb'ul-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak, *İthâfî's-Sâde*, Beyrut: Matbaatü'l-Meymeniyye, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.

Zerrinkub, Abdülhüseyin, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Gök, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2007.

....., *İslam Medeniyeti Mucizesi*, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

