



GAZÂLÎ'NİN FİKRÎ GELİŞİMİNDE DÖNEMİNİN SİYASAL VE SOSYAL YAPISININ ETKİLERİ

Muhammet Fatih YILMAZ

Temmuz 2020

DENİZLİ

**GAZÂLÎ'NİN FİKRÎ GELİŞİMİNDE
DÖNEMİNİN SİYASAL VE SOSYAL YAPISININ ETKİLERİ**

T.C.

Pamukkale Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Ana Bilim Dalı

Türk İslam Düşünce Tarihi Programı

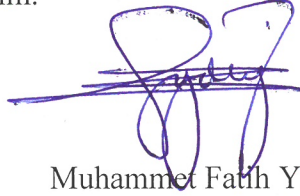
Muhammet Fatih YILMAZ

Danışman: Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN

Temmuz 2020

DENİZLİ

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.



Muhammet Fatih YILMAZ

ÖN SÖZ

Bir kültür ve medeniyetin oluşum ve gelişiminin diğer kültür ve medeniyetlerden bağımsız olması düşünülememekle birlikte; yine hiçbir düşüncenin de geçmişteki yahut çağdaşı olan bir diğerinden hiç etkilenmediği kabul edilememektedir. İslam medeniyeti de kendisinden önceki medeniyetlerin müktesebatından yararlanmış, bu farklı birikimleri kendi anlayışı içerisinde yoğurarak, kendine has bir şekle dönüştürmüştür. Bu perspektifle bakıldığında; her düşünürün düşünce yapısı farklı olduğu gibi aynı zamanda birbirinden bazı parçalar da taşımaktadır.

Gazâlî de yaşadığı dönemin ve sonrasının en etkin isimlerinden biri olarak hemen her konuda eser vermiş ve fikir sunmuştur. Bu bağlamda, onun düşünce dünyasını etkileyerek onu kriz seviyesine varan çatışmaların eşiğine getiren ve bu sayede fikri gelişimini tekâmüle vesile olan harici nedenlerden biri de, döneminin siyasi ve toplumsal hadiseleridir. Gazâlî, tüm bunlara karşın seçmiş olduğu taraf ve tavırla bize kendi özgün fikir dünyasını resmetmektedir. Onun ve döneminin kaynaklarında kayıtlı fikirlerin ışığında, siyasal ve sosyal bir çözümleme gerçekleştireceğiz.

Bunu gerçekleştirirken; giriş ek olarak ilk bölümde Gazâlî'nin hayatı ve eserlerini inceleyecek, takip eden ikinci bölümde ise Gazâlî'nin düşüncesini şekillendiren, gerek geçmişte kalan gerekse döneminde hazır bulunan siyasi ve düşünsel faktörleri irdedeceğiz. Üçüncü bölüme gelindiğinde de Gazâlî'nin gelişen olaylar ve edindiği fikirler ışığında akım ve kavramlara dair eleştirilerini ve teşekkül eden fikrini sunacağız. Sonuç kısmında ise bu çalışmamızdan elde ettiklerimizi bir bütün halinde kaydedeceğiz.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde değerli bilgilerini benimle paylaşan, kıymetli zamanını ayırarak sabır ve büyük bir ilgiyle faydalı olabilmek için elinden gelen tüm imkânları sunan, güler yüzü ve samimiyetini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli danışman hocam Prof.Dr. Ferhat AĞIRMAN'a teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

GAZÂLÎ'NİN FİKRÎ GELİŞİMİNDE DÖNEMİNİN SİYASAL VE SOSYAL YAPISININ ETKİLERİ

Yılmaz, Muhammet Fatih
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ABD
Türk İslam Düşünce Tarihi Programı
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN

Temmuz 2020, 129 sayfa

Gazâlî İslam Düşünce Tarihinde gerek kendisinin gerekse içinde yaşamış olduğu toplumun krizlerine çözüm arayan, bunu da geliştirmiş olduğu düşünsel metotlar ve sofistik mülahazalar ile ister fiilî ister yazılı olarak sunan, zamansal ve mekânsal tüm kısıtları kendi ekseninde aşmış bir fenomendir. O, ihtiyaçları karşılayabilmek ve çözüme ulaşabilmek için tüm bilgi birikimiyle bilimsel disiplinler arası bir mevzide konuşlanmış, sahadaki tüm müktesebâta entelektüel bir meydan okuma gerçekleştirmiştir. Temsil ve mücadelesinde Eş'arî kelâmını, mantık felsefesini ve tasavvuf ahlâkını birer araç olarak, ustalıkla kullanır. Hepsinin temeline ise akıllı -ortak bir zemin olarak- inşâ etmek ister.

Bu çalışmada çağının ve coğrafyasının en mühim siyasal ve sosyal misyonunu üstlenmiş olan Gazâlî'nin fikrî terakkîsinin ve medeniyet tahayyülünün oluşumu ve gelişimi incelenmektedir. Bunu gerçekleştirirken de Abbâsî Hilâfeti ve Büyük Selçuklu Sultanlığı'nın hem sosyo-politik hem de siyasal sistemine dair karakter ve kimlik tespitine yönelim tercih edilmiştir. Bu amaçla kişiye, dönemine ve temas ettiği meselelere dair eserler kaynak alınmış, Gazâlî'nin bizzat te'lif ettikleri ise öncelenmiştir.

Netice itibarıyla Gazâlî düşüncesinin her şart ve ortamda bekâ-ı devlet ülküsü doğrultusunda şekillenen bir devlet akıllı olarak tekâmül ettiği sonucuna varılmaktadır. Yine bu çalışma vasıtası ile halen geçerliliğini koruyan problemlere dair Gazâlî döneminde yaşanan tartışmalardan elde edilen tecrübî bilgilerin günümüz dünyasına olası yapıcı ve somut etkilerinin okuyucu tarafından gözlemlenebilmesi de ayrıyeten hedeflenmiş bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, Selçuklu, Abbâsî, Eş'arî, Kelam, Felsefe, Mantık, Tasavvuf, Ahlak

ABSTRACT

THE EFFECTS OF POLITICAL AND SOCIAL STRUCTURE OF AL-GHAZÂLÎ'S PERIOD ON HIS INTELLECTUAL DEVELOPMENT

Yılmaz, Muhammet Fatih
Master Thesis
Philosophy Department
History of Turco Islamic Thought Programme
Adviser of Thesis: Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN

July 2020, 129 Pages

In the History of Islamic Thought, Ghazâlî is a pioneer seeking solutions for the crises of his own or the ones of the society he lived in, presenting these solutions verbally or in written via intellectual methods and sophisticated remarks he developed. He has gone beyond all the time and location limitations on his own axis. Deployed in an interdisciplinary position with his fund of knowledge to meet the needs and reach the solution, he intellectually challenged all the body of knowledge in the field. He uses the kalams (islamic theology) of Ashari, the philosophy of logic and the morality of sufism expertly as tools in his representation and struggle. What he wants is to build mind as a foundation under all of these as a common ground.

In this study, the formation and development of intellectual progress and apprehension of civilization of Ghazâlî's who undertook the most important political and social mission of his time and location were analyzed. Rather than the preferred tendency in this study is towards character and identity determination regarding the socio-political and political system of Abbasid Caliphate and Great Seljuk Empire. For this purpose, works related to the person, his era and the issues he mentioned were used as reference. The works Ghazâlî's compiled were prioritized.

Consequently, it can be concluded that Ghazâlî's thinking evolved as reason of state shaped in accordance with continuity of the state under all circumstances and in all settings. It is also among the aims of this study to make the reader observe the constructive and concrete effects of the experiential knowledge obtained from the discussions made during the period of Ghazâlî in the problems that continue to exist from past to today.

Keywords: Ghazâlî, Seljuks, Abbasid, Ashari, Kalam, Philosophy, Logic, Sufism, Morality

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ ve TEŞEKKÜR.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Gazâlî'nin Hayatı	10
1.2. Gazâlî'nin Eserleri	23
1.2.1. Kelâma Dair Eserleri.....	28
1.2.2. Fıkha Dair Eserleri	29
1.2.3. Felsefeye Dair Eserleri	30
1.2.4. Tasavvuf ve Ahlaka Dair Eserleri	30
1.2.5. Ta'limiyyeye Dair Eserleri	31
1.2.6. Mantık ve Metodolojiye Dair Eserleri	32

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'YE UZANAN DÖNEMDEKİ SİYASAL YAPILAR VE ORTAYA ÇIKAN DÜŞÜNCE EKOLLERİ

2.1. Hicaz Bölgesi Çerçevesinde Hz. Peygamber ve Erken İslâm Dönemi.....	35
2.2. Şam Bölgesi ve Dönemin Siyasal Yapısı.....	38
2.3. Emevîler ve Siyasal Yapısı.....	39
2.4. Abbâsîler ve Siyasal Yapısı.....	42
2.5. Fâtımîler ve İsmâîlî Hareketi.....	49
2.6. Büyük Selçuklular ve Gazâlî İlişkisi.....	52
2.7. İslâm Dünyasının Sosyal Durumu.....	61
2.8. Tercüme Faaliyetleri ve Etkileri.....	63
2.9. Bazı Ekoller ve Doktrinleri.....	65
2.9.1. Kaderiyye Düşüncesi ve Doktrini.....	66

2.9.2. Cebriyye Düşüncesi ve Doktrini.....	67
2.9.3. Selefiyye Düşüncesi ve Doktrini.....	69
2.9.4. Mu'tezilî Düşüncesi ve Doktrini.....	71
2.9.5. Maturîdiyye Düşüncesi ve Doktrini.....	78
2.9.6. Eş'ariyye Düşüncesi ve Doktrini.....	79
2.9.7. Şîa Düşüncesi ve Doktrini.....	82
2.9.8. Ta'limiyye (Bâtınîlik) Düşüncesi ve Doktrini.....	84
2.9.9. Sûfiyye (Tasavvuf) Düşüncesi ve Doktrini.....	86

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ VE FİKİRLERİ

3.1. Gazâlî'nin Sûfizm Eleştirisi	90
3.2. Gazâlî'nin Felsefe Eleştirisi	92
3.3. Gazâlî'nin Ta'limiyye Eleştirisi	96
3.4. Gazâlî'nin Kelâm Eleştirisi	97
3.5. Gazâlî'nin Fıkıh Eleştirisi	99
3.6. Gazâlî'nin Hadis Eleştirisi	100
3.7. Gazâlî'nin Te'vil ve Tefsir Eleştirisi	101
3.8. Gazâlî'de Akıl Kavramı.....	102
3.9. Gazâlî'de Mantık Kavramı.....	106
3.10. Gazâlî'de Kalp Kavramı.....	108
3.11. Gazâlî'nin Siyasi Fikirleri ve Devlet.....	110
3.12. Gazâlî'nin Fikrî Bileşenleri.....	114
3.13. Gazâlî'nin Fikrî Yöntemleri	116
3.14. Gazâlî'nin Ulaştığı Fikirler.....	118
3.15. Gazâlî'nin Fikrinde Nesnel Yaklaşımlar.....	120
3.15.1. Gazâlî'nin Fikrinde Eleştirel Yaklaşımlar.....	120
3.15.2. Gazâlî'nin Fikrinde Uzlaştırmacı Yaklaşımlar.....	123
3.16. Gazâlî'nin Fikrinde Metodolojik Argümanlar.....	125
SONUÇ.....	126
KAYNAKLAR	130
ÖZ GEÇMİŞ.....	143

SİMGİ VE KISALTMALAR DİZİNİ

ANS.	Ansiklopedi
AGE.	Adı geçen eser
B.	İbn
BKZ.	Bakınız
ÇEV.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
ED.	Editör
HAZ.	Hazırlayan
H.	Hicri
HZ.	Hazreti
M.	Milâdi
MAD.	Maddesi
MEB.	Milli Eğitim Bakanlığı
NŞR.	Neşreden
Ö.	Ölümü
PAÜ.	Pamukkale Üniversitesi
S.	Sayfa
SAV.	Sallallahu aleyhi ve selem
THK.	Tahkik eden
TDK.	Türk Dil Kurumu
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
TRC.	Tercüme eden
TRS.	Tarihsiz
TSH.	Tashih eden
VB.	Ve benzeri
VS.	Ve sair
YAY.	Yayınevi
YY.	Yüz yıl
YYY.	Yayın yeri yok

GİRİŞ

Tarihte kayıtlı dinî, siyasî, askerî ve toplumsal tüm örgütlü yapıların, sahip bulundukları kuvveti istikrarla muhafaza etmek, hatta arttırabilmek için sürekli çaba gösterdikleri bir gerçektir. Bu çabanın, amaca dönük ihdas edilen tüm kurumlar ve ifade edilen bütün kuramların üretmesini planladıkları gücün sistematik şekilde kanalize edilmesiyle gerçekleştiği ifade edilebilir. Lâkin üretimi planlanan bu güç, ancak ideolojik, ekonomik, estetik ve felsefi unsurları politik bir dengede tutmaya elverişli odaklar sayesinde yapıya katılabilecektir. Öyle ki anılan odakların, kaynaklık/aracılık ettikleri düşünceler/eylemler ile belirleyici ilkeleri kurgulayan birer temsilci mahiyetinde bulunduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

İslami düşünce perspektifindeki yapıların da diğerleri gibi tarihsel bir sürecin ve mevcut şartların ürünleri olduğu, hem kendi içlerindeki hem de dışlarında zamanla var olan gelişmelerle şekillendiği dile getirilebilir. Bu süreçte tüm değişkenleri tetkik ve tahlil ederek ideal tutumları belirleyicilerin ise bürokratlar, teknokratlar, bilim adamları, mezhep imamları, filozoflar ve düşünce akımlarının temsilcileri olduğu kabul edilmelidir. Gerçek şu ki; bu kimselerin ve fikirlerinin birbirleriyle olan temasının haricindekilerle olandan daha önemli ve asıl bir unsur olarak varlık bulduğu, bununla birlikte yukarıda da bahsettiğimiz belirleyici ilkelerde bir zıtlasmaya mahal verilmemesi adına (tercihen ya da zorunlu olarak) hep bir uyum kapısı aralandığı da söylenebilmektedir. Tarafların mevcut duruşundan taviz vermeden bu yeni pozisyonu alamayacakları gözlenirken, ihtiyaç duyulan adaptasyonun zirve noktasında temsil buluşuna mühim bir örneğin de Ebû Hamîd el-Gazâlî (ö. 1111) olduğu ifade edilmelidir.

Gazâlî¹'ye ulaşan tarihsel çizgide İslam devlet geleneğinin yapı taşının Hz. Peygamber (ö. 632)'in bizzat şahsı ve onun kurduğu İslam devletinin olduğu açıkça

¹ “Gazâlî” kelime kökü, telaffuz ve tarihi bakımından iki görüş ihtiva etmektedir. İlki baba mesleğine binaen (gazzâl, yün eğirici, iplikçi) ve çift “z” ile “Gazzâlî” şeklinde, ikincisi ise Tûs’un köylerinden Gazele’ye ithafen ve tek “z” ile “Gazâlî” biçimindedir. Bu çalışmamızda, ilmi açıdan seçim yapmaya gerek duyulacak yeni bir bilginin de olmayışından hareketle ve kolaylık sağlaması sebebiyle tek “z” li yazım, yani “Gazâlî” yazımı tercih edilecektir. (Murtazâ ez-Zebîdî, *İthâfû’s-sâdeti’l-müttakîn* (nşr. Muhammed Ali Beyzavî), Beyrut 2002, c. I, s. 18)

bilinmektedir. Hz. Peygamber'i takip eden ilk halifelerde (632 – 661) de yine Allah'a ve Hz. Peygamber'e şeksiz itaat edilmesi şartının, yani mutlak biat kavramının en ön planda bulunduğu da ifade edilmelidir. Lâkin dördüncü halife Hz. Ali döneminde (656 – 661) ortaya çıkan çatışmaların hızla büyümesi ve Halife'nin vefâtı (661)'nin sonrasında o güne değin karşılaşılmamış bir yöntemle Muâviye (ö. 680)'nin hilâfete geçmesinin, kurulu teamülleri değiştirerek dönemin kendi yeni kural ve kaidelerini temellendirmesine ortam hazırladığı dile getirilebilir.

Bununla birlikte; İslam temelinde yükselmeye çabalayan siyasî ve toplumsal bir yapıya ait hukuksal mekanizmanın da dini ölçüleri referans alması gerektiğinden hareketle, gündemde olan tüm hususların aynı zamanda hem dinin hem de devletin birer problemi halini aldığı söylenebilir. Bu durumun bir sonucu olarak, tüm devlet yöneticileri ve ilim temsilcilerinin şartların bir gereği aynı merkez etrafında birleştiği görülmektedir.

Hem siyasî hem de dinî temsilcilerin ilk ve temel şartta Hz. Peygamber'i ölçü almayı hedeflediği yönetim metodunun; farklı çevrelerle girilen etkileşimler, idarecilerin ilmiye sınıfına baskıları, ulemânın siyasi rejime entegrasyonu ve her vaziyeti toplum nizamını muhafaza amacıyla meşrulaştırma düşüncesi gibi sıralanması ilk etapta mümkün fikir ve eylemler sebebiyle, kendi ait olduğu yörüngesinden uzaklaşmaya başladığı ifade edilebilir.

Hatta İslam dünyasında aynı anda birden fazla hilâfetin ilan edildiği vakaların gelişmesi, fakat böylesi bir vaziyete ilk olarak direnilse de zamanla yeni tanımlar geliştirilerek hadisenin meşruluğuna dair (coğrafi birtakım hususiyetler bağlamında) kanıtlar öne sürülmesi ve onay bulması düşüncemizi destekler niteliktedir. Aslında bütün bunlar belirsizlik ve anarşinin önüne geçmeyi bir strateji olarak benimsemenin sonuçlarıdır denilebilir. Nitekim Gazâlî gibi bir düşünürün siyasî ve toplumsal bir uzlaştırıcı mahiyetinde kabul görmesinin en net göstergelerinden birinin de var olan bu sonuçlar olduğu ifade edilmelidir.

Asıl adı Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed ve künyesi de Ebû Hamîd el-Gazâlî olan Hücet'ül-İslâm lakabıyla meşhur âlimin, Horasan'ın Tûs şehri Taberân kasabasında 1058 yılında doğduğu ve vefat tarihi 1111'e dek elli üç yıllık

ömrünün neredeyse tamamında ilimle meşgul olduğu rivayet edilmektedir.² Kendi söylemiyle “hakikate erişme yolunda bu engin denizin dalgalarıyla mücadele etmekten hiçbir zaman korkmamıştır.”³

Onun, karanlıkta gördüğü meseleleri aydınlatmaya yeltendiği ve bu maksatla yoluna çıkan her zorluğa göğüs gerdiği söylenebilir. “*Küçük yaşlardan itibaren hakikatlerin derinliklerine vukûfiyete susamış olmak, Allah’ın bana bahşetmiş olduğu bir lutf-i ilâhîsidir, bunda benim arzu ve ihtiyârımın bir rolü yoktur.*” diyen Gazâlî’nin, kimi zaman en yüksek ilmî mercîlerde görev aldığı, kimi zaman da uzak bir köyde uzlete çekildiği, hakkında bilinenler arasındadır.⁴ Onun, sırrına ermeye çalıştığı bir düşünce ve o düşünceye mensup kimseleri hadiselerin iç yüzünü anlamadan tenkit etmediği ve tereddütte kaldığı durumlarda ise sağlam bir dayanağa erişebileceği mecralara yöneldiği; netice olarak zihnen tatmin olana değin araştırma gayretinden asla vazgeçmeyerek sonlandırmadığı bilinmektedir.⁵

Gazali’nin yaşamış olduğu krizlerin ve bu krizlerden çıkış yollarının, kendisinden sonra gelecek birçok kimse için birer çığır niteliğinde olduğu söylenebilir. Onun, devrin bütün ilimlerine vukûfiyet kesp etmesi; sanatının maharetini tüm detaylarıyla sunan usta bir ressam gibi, kendisini izleyenleri eşsiz bir tablonun seyir zevkiyle baş başa bıraktığı şeklinde tasvir edilebilir.

Yaşadığı dönemde din ile devlet arasındaki denge koşullu münasebetin tüm sosyal ortamını kuşattığı ve aslında bağımsız her iki mekanizmanın kendi içinde aşılması güç birçok meseleler barındırdığı da göz önüne alındığında, filozofun ne denli zor bir işi sırtlandığı daha net gözlenmektedir. Gazâlî’nin, din ve devlet sınırlaması yahut konumlaması değil, din ve devlet harmanlaması yaparak olası ayrışmadan doğabilecek muhtemel olumsuz etkilerden toplumu da kollamak istediği görülmektedir. Onun, dinin herkesin ebedi saadeti için gerekli olduğunu ifade ederken,⁶ devleti de bu

² Mustafa Çağrııcı, “Gazzâlî”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1996, c. XIII, s. 489-505.

³ Gazâlî, *el-Munkız min’ed-Dalâl*, çev. Salih Şeref, İstanbul 1970, s. 37-38.

⁴ Sabri Orman, *Gazâlî (Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketleri, Etkisi)*, İstanbul 2014, s. 36-39.

⁵ Gazâlî, *İhyâ-i Ulûm’id-Dîn*, çev. Ali Arslan, İstanbul 1973, c. I, s. 59.

⁶ Gazâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, çev. Osman Şekerci, İstanbul 1969, s. 25.

hedefe ulaşma yolunda bir araç olarak nitelendirdiği⁷ ve üstlendiği vazifeyi bu çerçevede yerine getirdiği söylenebilir.

Gazâlî'nin hemen her karşılaştığı sorunda îtidalli bir çözüm yolu takip etmeyi seçtiği, rahatlıkla ifade edilebilmektedir. Kendisinin benimsemiş bulunduğu Eş'ariyye düşüncesi de hali hazırda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet aralığında bir orta yol olarak tabir edilmektedir.⁸ Bununla birlikte Gazâlî'nin siyasi sahayı hükümdara, dini sahayı da halifeye teslim edip bunların ayrı merkezler üzerinden ama ayırıştırmadan kontrol edilmesini öğütleyerek, her ikisini de sağlıklı biçimde bir arada tutmanın yol ve yöntemlerini sunduğu aktarılmaktadır.⁹

Gazâlî'nin hayatı ve eserlerini dikkatle incelediğimizde onun din ve devlet kavramlarını birer mefhumla büründürerek sisteme dâhil ettiği modeli laik, liberal ya da salt teokratik olarak isimlendirmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü hem laik modelin (yani gerek dinin gerekse devletin tam anlamıyla özerk ve birbirlerine hiç müdahalede bulunmadan sistemin içinde yer aldığı), hem de liberal modelin (yani her türlü otoriteyi reddederek özgürlük merkezli ve siyasal iktidarın sınırlandırılması üzerine kurulu olanın) Gazâlî gibi ahiret inancına sahip ve bu kaygıyla dini ve devleti kendi sınırlarında fakat bir arada tutmaya çabalayan bir düşünürün benimseyeceği türden olmadıkları ifade edilebilir. Nitekim kendisi de *el-İktisad fî'l-îtikad* adlı eserinde onun hakkındaki bu düşüncemizi destekler şekilde: “*Din ile Sultan ikiz kardeştir*” demektedir.¹⁰ Yine, din ve devlet ilişkisindeki etkin olan kurumun salt din olduğu teokratik bir formu da, onun çoğu meselede belirleyici konuma halife yerine sultanı yerleştirmesinden hareketle, tercih ettiğini söylemek isabetli görünmemektedir. Gazâlî, hiçbir kalıba yahut isimlendirmeye ihtiyaç duymadan “şartlara bağlı bir yönetim modeli” seçmiştir denilebilir. Fakat kavramsal bir söylem gerekir ise; Zerrin Kurtoglu'nun da ifade ettiği gibi “siyasete bağlı bir din devleti modeli” ya da “devlet dini modeli” şeklinde isimlendirilmesinin mümkün olduğu dile getirilmiştir.¹¹ Her iki modelin de, devletin etkin bulunduğu bir din ile din açısından bir araç olan devletin iç içe geçmiş hallerini tanımladığını söylemek, daha açıklayıcı olacaktır.

⁷ Gazâlî, *Fâtihatü'l-Ülüm*, çev. Abdülkadir Ayçiçeği, İstanbul, 1984, s. 216.

⁸ Bünyamin Duran, *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-II Gazâlî*, İstanbul 1998, s. 89.

⁹ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, İstanbul 2002, 321-324.

¹⁰ Gazâlî, *el-İktisad fî'l-îtikad*, çev. Osman Soyyiğit, İstanbul 1971, s. 284.

¹¹ Zerrin Kurtoglu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul 1999, s. 226-232.

Nur Vergin’e göre ise siyasete bağlı din kavramının, aynı zamanda Makyavelist bir kavram olarak tanımlandığı görülmektedir. Ona göre bu kavramın temelinde dinin sahip olduğu özel ve güçlü konum gereği toplumun ve devletin dizaynında dinî inanç ve öğretilerin önemli rol oynayabileceği düşüncesinin hâkim bulunduğu ifade edilmiştir. Üstelik devletin, dinin nezdinde öncelenmesi söz konusu olmakla birlikte yine dini ve din adamlarını kendisine bağlayarak bu elverişli gücü devletin bizzat ellerinde tutmasının bu modelin bir gereği olduğunun da altı çizilmiştir.¹²

Gazâlî’ye göre ise devlet bir yandan sosyal düzeni sağlarken öbür yandan dini de koruyup kollamak durumundadır ki; bu iki fonksiyonun sağlıklı ve etkin bir biçimde sürdürülebilmesi için güçlü bir devlet ile sözü muteber bir devlet başkanına ihtiyaç bulunmaktadır.¹³ Ona göre bu sayede devlet başkanının rolü de dinin düzeni için dünya düzenini tesis etmek şeklinde belirlenmiş olacaktır¹⁴ ve kendisi de bu durumu: “*Sultan; Allah’ın, kullarının işlerini görmek için başkan yaptığı kuldur.*” ifadesiyle yorumlamaktadır.¹⁵

Gazâlî’nin kastetmiş olduğu başkanlığın, dini meselelere dair değil, dini gerekliliklerin îfâsını sağlayabilme amaçlı bir başkanlık olduğu söylenebilir. Buradan hareketle düşünürün din kurumunu devletin hizmetine verme düşüncesinin altında yatan asıl nedene dair; dinin, kurallarının uygulanabilirliği açısından bir otoriteye gereksinim duyması şeklinde yorumda bulunmak da mümkündür. Fakat böylesi bir tavır ilerleyen süreçte dinî tüm unsurları siyasetin birer parçası yapacağı gibi, yine bu tavrın siyaseti de dini unsurlar ile bezemesi ihtimal dâhilindedir.

Bu noktada Gazâlî’nin, kendisini de içinde bulduğu ahlâken yıpranmış toplumsal ortam hakkında, onu yeniden inşâ ve ihyâ etme amacıyla inandığı dinin konumunu yücelterek; bu esnada da temas içinde bulunduğu siyasal iktidarın gücünü amacı doğrultusunda ve etkin biçimde kullanıp, bunun sahaya yansıtılmasını da ustaca sağladığı ifade edilebilir.

Onun, topluma dair bu sorunların çözümü için ilerlediği noktaya baktığımızda “din ile dünya arasındaki uyumlu ilişkiyi tesis edebilecek ideal bir siyaseti” hedeflediği

¹² Nur Vergin, “Din ve Devlet İlişkileri”, (Din, Toplum ve Siyasal Sistem), İstanbul 2000, s. 100-101.

¹³ Gazâlî, *el-İktisâd fî l-i’tikâd*, s. 282.

¹⁴ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993, s. 115.

¹⁵ Gazâlî, *Nasîhatü’l-Mülûk*, s. 28.

sonucuna ulaşılmaktadır. Fakat böylesi bir fikrin geri planda yeni bir tartışmaya da kapı araladığı düşünülebilir. Öyle ise din ile dünya arasında çözülmesi ya da uzlaştırılması gereken bir çelişki yahut çatışma mı vardır? Bu soruyu cevaplayabilmek için anılan her iki kavramın da süreçte yüklendiği anlamlara daha fazla eğilmek gereklidir.

Aslında Ortaçağ İslâm siyasal düşünce eksenindeki idealin, vahyin gerek fertler gerekse toplumlar için her iki dünyada da mutluluğu sağlayabilmek adına gereksinim duyulacak herşeyi ihtiva ettiği inancı olduğu söylenebilir. Bu perspektifle birlikte “İslam siyasal teolojisinden” söz etmek gerekli hale gelecektir. Nitekim bahsi geçen döneme dair; “*şeriat, açıkça siyasal otorite de dâhil olmak üzere tüm otoritenin kaynağıdır.*” şeklindeki ifadeler¹⁶, sahip bulunduğumuz bu düşünceyi destekler mahiyettedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz ve Zerrin Kurtoglu’nun *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku* isimli eserinde kaydettiği üzere; siyasal teolojinin etki alanının, vahiy üzerinde temellenen siyasî nesnelerin yahut vahyin kendi siyasî öğretilerinin bulunduğu/yöneldiği tüm alanı kapsadığı söylenebilir. Bir diğer ifadeyle; aynı dine inanan toplulukların, dinlerinin vahiyle önermiş bulunduğu tavır ve tarzların ışığında yine aynı kaynaktan gelen bir vahiyle oluşturulması planlanan bir yönetim şekliyle idare olunmasını amaçlayan siyasal nazariyeler sahasıdır denilebilir. Bu doğrultuda gelişen şartlar ve ilerleyen zamanla, ortada dinî-siyasî otorite ayrımının bulunmayacağı, yani dinin aynı zamanda bir devlet olarak bulunacağı yahut devletin dini bir proje olarak görüleceği gibi savların¹⁷ üretilmesi de mümkün görünmektedir.

Buradan hareketle, Gazâlî dönemine kadar uzandığı haliyle İslam siyasal teolojisinin ilk temelini, bir siyasal öğretiye ihtiyaç duyulduğu anda, yani Hz. Peygamber’in vefatı (632) ile atılmaya başlandığı dile getirilebilir. Çünkü İslâm (inancı ve devleti) adına hem dinî hem siyasî iktidarın ilk ve ilâhî nitelikteki tek otoritesi Hz. Peygamber iken, onun idaresi altında bulunanların Allah’ın buyruklarına karşı gelmesi gibi bir durumun söz konusu olamayacağı âşikardır. Gerçekte Hz. Peygamber’in vefatı

¹⁶ Leonard Binder, “Gazali”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, c. II, s. 403-413.

¹⁷ Zerrin Kurtoglu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 207-210.

ile ortaya çıkan otorite sorununun, bir “siyasî rejim belirsizliği” olduğu da dile getirilenler arasındadır.¹⁸

Hız. Peygamber’in ideal yönetiminin kesintisiz bir devamı olduğu düşünülen ilk halifeler (dört halife / hulefâ-i râşidîn) döneminin (632 – 661), nübüvvetin sonlanmasıyla ortaya çıkan dini otoritenin boşluğunu da kapatmaya talip olan siyasal bir mekanizmanın kurulduğu, dolayısıyla din ve siyasetin zorunlu işbirliği ile ilk kez bulunduğu dönem olması hasebiyle, sosyolojik açıdan bir içselleştirme evresi sayılması da mümkündür denilebilir.

Hilafetin ikinci bir evresi diyebileceğimiz Emevîlerde (661 – 750) ise güç merkezinin din üzerinden daha çok aile ve hanedanlık üzerine kaydığı söylenebilir. Dolayısıyla bu dönemde hilafetin özünde saklı ve sâfi din mayası ile yoğurulu düşüncenin nesep, akrabalık ve soy gibi unsurlarla yeni bir biçim aldığı gözlenmekteyken, bu süreçte dinin ise yalnızca ideolojik bir araç olarak kaldığı da ifade edilmelidir.¹⁹

Üçüncü bir hilafet evresi olarak karşımıza çıkan Abbasîlerde (750 – 1258) de yönetimin dinî ilkeleri refere eden akılsal siyasetlerle sürdürüldüğü ifade edilebilir. Bu sistemde siyasal iktidarın meşruiyetini sağlamaya dönük fikirler açısından dinin kaynak gösterildiği ve nitekim buna hususiyetle Gazâlî’de de rastladığımız “zillu’l-lâhi fi’l-arz”²⁰ tanımlamasının açıkça örneklik teşkil ettiği gözlenmektedir. Bu doğrultuda Abbasî ulemâsınca yüklenilen vazifenin, sarayın yönetim şeklini halkın nezdinde meşru göstermek olduğu dile getirilebilir. Seçilen bu yöntemin, siyasal gerçeklikler ile vahiy arasında muhtemel bir uyumsuzluğu giderme biçimi olduğunu ifade eden Maverdi (ö. 1058) devletin teşkilat ve idaresiyle ilgili fikhî ahkâmı bir araya topladığı eseri *el-Ahkâmu’s-Sultaniye*’de yöneticinin keyfî karar ve uygulamaları da dâhil olmak üzere tamamına uyulması gerektiğinin ve bu durumun da hilafetin şer’en zorunlu bulunduğu konum gereği tartışmasız bulunduğunun altını çizmiştir.²¹ Hal böyle iken yukarıda da ifade edilen Gazâlî’nin ideal siyaset düşüncesinin siyasal realitelerin baskısıyla şekillenmediğini söylemek, ne yazık ki mümkün bulunmamaktadır. Böyle bir vaziyetin

¹⁸ Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 215.

¹⁹ İsmail Yiğit, “Emevîler”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. XI, s. 87-104.

²⁰ Allah’ın yeryüzündeki gölgesi manasında olup, Gazâlî’nin eserlerinde de zikredilmektedir. (bkz. Gazâlî, *Nasîhati’l-Mülûk*, s. 59-60)

²¹ Maverdi, *el-Ahkâmu’s-Sultaniye*, çev. Ali Şafak, İstanbul 1976, s. 117.

Gazâlî gibi bir düşünür tarafından farkedilmiyor olmasının ütöpik bir yorum olmaktan öteye geçmeyeği bilindiğine göre o; her şartta idealini gerçekleştirme çabasından vazgeçmeyişi ve bu bağlamda sağlamaya çalıştığı toplumsal nizam düşüncesi ile büyük bir filozof olma mevcudiyetini tekraren ortaya koymaktadır.

Yukarıda ifade ettiğimiz din ve dünya arasındaki muhtemel bir çatışmanın ya da çeliğinin varlığına ilişkin suali hatırlayacak olursak, artık din kavramının ilâhi vahiy ve inançların bütünü, dünya kavramının ise tüm bunları uygulayabilmedeki pratikler olarak sübut bulunduğunu dile getirmek güç değildir. Nitekim Esposito (d. 1940)'nun deyiimiyle “İslâmî siyasal düşüncenin gelişmesine vesile olan” da işte bu çelişkidir.²²

Gazâlî (analizine çalıştığımız) bu çelişki üzerinde düşünürken; bir yandan siyasal gerçekliklerin esiri olduğu, öte yandan İslam medeniyetine dair ideal düşüncelerinden vazgeçmeyerek yol almayı sürdürdüğü müşahade edilmektedir. Bu esnada onun siyasal teolojisinin çoğu vakit çaresiz de kalsa, temelde idealist bir çizgide bulunduğuna işaret etmek gerekir. Öyle ki bu çaresiz idealizm Hindistanlı düşünür Khuda Bakhsh (ö. 1908)'ın söylemine ne kadar çok benzemektedir: “İslâm'ın siyasal tarihi, parçalanmış idealler tarihidir. Peygamber tarafından kurulan ve Ebubekir ve Ömer tarafından korunan sistem, tam olarak gerçekleşmesi imkânsız bir sistemdir ya da mükemmel olmayan koşullara sahip bir dünyada uzun süre dayanması imkânsız bir sistemdir.”²³

Özü itibariyle en ideal formu (yani asr-ı saadeti) arzularken, şartlar gereği siyasi manevralar yapmak durumunda kalan Gazâlî'nin beslediği “yeniden diriliş” umudunu “ihyâ” kavramı ile tanımladığı, lâkin aynı isimle (*İhyâ*) neşrettiği eserinde dahi şu satırları kaleme almaktan kaçamadığı görülmektedir: “Dinimizi parçalıyoruz. Onun parçalarıyla dünyamıza yama yapmaya çalışıyoruz. Dünyamızı yamadık, fakat elimizden gitti. Dinimizi parçaladık, o da elimizden gitti.”²⁴

Sonuç olarak ifade edilebilir ki; Gazâlî'nin tüm pratik kaygılara rağmen uğraşısı, yaşadığı dönemin şart ve koşullarıyla revize edilmiş bir İslam devleti idealinin yeniden tanımlanarak muhataplarına aktarılmasıdır. Biz de bu çalışmamızda böylesi bir filozofun hikmet arayışlarının şekillendiği zamana ve mekâna, onun özelinde yaşamış

²² John Esposito, *İslam and Politics*, Michigan 1991, s. 27.

²³ Khuda Bakhsh, *Politics in İslam*, Delhi 2009, s. 4.

²⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 280.

olduğu döneme dair olgu, olay ve akımlara kronolojik ve aksiyolojik bir şematizm vasıtasıyla bakma fırsatı bulacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Gazâlî'nin Hayatı

Gazâlî, düşünce dünyasının simaları arasında kendi yaşamı hakkında eser bırakabilmiş nadir isimlerden biridir. Bahsettiğimiz, son kaleme almış olduğu yazınlarından olan *el-Munkız min'ed-Dalâl* isimli otobiyografik eser olup, burada yazar çoğunlukla kendi iç âlemine ilişkin değişimleri okurlarına aktarmaktadır. Bu sebeple aslına bakılırsa filozofun hayatı hakkında tam anlamıyla ve yerinde bir referans da olamamaktadır. Bununla beraber eserin böylesi bir içerikte oluşunun, müellifin yalnız kendisi tarafından bilinebilecek mahrem yanlarını ihtiva etmesi yönünden faydalı olduğu ve bu durumun onu sanılandan daha kıymetli bir hale büründürdüğü de söylenebilir. Yine de Gazâlî'nin hayatındaki kronolojik belirsizlikler maalesef bu yazıyla da giderilememekte, ona dair bir portre çizimi için elimizdeki malzemeler şematik bir deneme ve değerlendirme yapmaktan öteye geçmemektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, İslâm'ın kanıtı yahut delili manasına gelen “Hüccet'ül-İslâm” lakabıyla tanınmış Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin Horasan'ın Tûs vilâyetinin Taberân kasabasında ve 1058 yılında dünyaya geldiği rivayet edilmektedir.²⁵

Gazâlî'nin, İsrailoğulları âlimlerinden (sonrasında Müslüman olan) Ka'b-ül Ahbar (ö. 652)'ın kızı Gazele'nin soyundan geldiği, hatta “Gazâlî” isminin de bu sebebe dayandırıldığı rivayet edilmekle birlikte²⁶ çoğunlukla kabul gören Gazâlî'nin doğum yerinin Tûs'a bağlı “Gazal” isimli bir köy olduğu ve bundan dolayı Gazâlî adını aldığı görüşüdür.²⁷

Üst soyu hakkında daha detaylı bir bilgi bulunmamakla birlikte, *İhyâ-i Ulûm'id-Dîn* isimli eserine Ahmet Arslan'ın gerçekleştirdiği tercümenin girişinde verilen biyografiye göre; Gazâlî'nin babasının geçimini yün büküp satarak sağladığı, yine ilme meraklı biri olmasına rağmen kendisinin tahsilde bulunamadığı fakat evlatları için bu

²⁵ Şibli Numânî, *İslâmın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzali*, çev. Yusuf Karaca, İstanbul 1972, s. 12.

²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 26.

²⁷ İmam Nevevî, *et-Tıbyân*, çev. Ahmet İnce, İstanbul 1973, s. 29.

imkânı sunma azminde olduğu, nitekim vefatının yaklaştığını hissettiği vakit de mallarını ve iki oğlunu (Muhammed ve Ahmed) tahsilleri için bir mutasavvıfa (Yusuf Nessac²⁸) emanet ederek ondan bugüne değin kazandıklarını evlatları için harcamasını vasiyet ettiği, buna istinaden mutasavvıfın çocukları büyüterek yazıyı öğrettiği ve ilim tahsil etmeleri için elinden geldiğince gayret gösterdiği de rivayet edilenler arasındadır.²⁹ Gün gelip babalarından kalan mal sona erdiğinde ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri bir medreseye emanet edilmeleri hususunda ise Gazâlî şöyle demiştir: “*Biz ilmi Allah için değil başka sebep ve gaileler için okuduk, fakat Allah sonradan kendine çevirdi.*”³⁰

Gazâlî ailesiyle alakalı son olarak; bahsi geçen kardeşinin Ebû el-Futûh Ahmed el-Gazâlî (ö. 1126) isminde bir alim ve mutasavvıf olduğu, yine Gazâlî’nin Tûs’un bilginlerinden, kendisiyle de aynı “Ebû Hâmid el-Gazâlî” (ö. 1043) isimde bir amcasının bulunduğu aktarılırken³¹ bunlara dayanarak Gazâlî ailesinin entelektüel bir muhitle bağlantılı bulunduğu da aktarılanlar arasındadır.³²

Gazâlî’nin, henüz onbeş yaşlarında (1073) Tûs’un âlimlerinden Ahmed bin Muhammed Er-Razikânî (ö. ?)’den fıkıh dersleri aldığı³³ ve sonrasında Curcan’da bulunan Ebû Nasr El-İsmâilî (ö. 1094)’ye kitaplarının kenarlarını yazdırarak memleketine dönmek istediği, fakat dönüş yolunda kendisini derinden etkileyen şöyle bir hadisenin başına geldiği (1077) nakledilir³⁴: Curcan’dan Tûs’a dönüş esnasında kafilenin önünü haramiler keserek tüm eşyalara el koyarlar. Gazâlî’nin kitapları da bunların içerisinde. Fakat Gazâlî kitaplarını vermek istemez. Üstelik kitaplarında yazılı olanları öğrenmek için beş yıl boyunca çalıştığından bahseder. Haramilerin reisi Gazâlî’nin söylediklerine gülerek ‘peki sen nasıl oluyor da o zaman burada yazanları öğrendim diyebiliyorsun, şimdi kitapların yok olduğu için bütün ilmin de yok oldu’ der ve kitaplarını kendisine geri verir³⁵. Gazâlî ise daha sonra bu hadiseden

²⁸ İbrahim Ağah Çubukçu, *Gazzali ve Şüphecilik*, Ankara 1964, s. 60.

²⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 5-7; Sübkî, *Tabakaâtü’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, Kâhire 1964, c. VI, s. 193.

³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 7.

³¹ Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1997, s. 156.

³² W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1989, s. 20.

³³ İbrahim el-Siyrafî, *el-Muntahab mine’s-Siyâk li Tarihi Nisâbur*, Beyrut, 1989, s. 73-74.

³⁴ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, TDV İslam Ansiklopedisi, s. 490.

³⁵ Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Gök, İstanbul, 2007, s. 45.

bahsederken “*beni irşâd etmesi için o adamı Allah konuşturmuştu*”³⁶ şeklinde ifadede bulunmaktadır.

Gazâlî’nin bu olay sonrası Tûs’a eriştiğinde hocası Ebû Nasr El-İsmâîlî’den öğrendikleri ve kitaplarına yazdıklarını azimle çabalayarak üç sene zarfında ezberine aldığı kaydedilmektedir.³⁷ Yine bu çalışmasının sonrasında Nişabur’a giderek Ebu-l Meali Rûknüddin Abdülmelik bin Abdillâh bin Yusuf et-Tai en-Nişaburî isimli ve İmam-ı Hameyn lakabıyla meşhur eş’arî kelamcısı ve şâfiî fakihî El-Cüveynî (1028 / 1085)’nin Nizâmiye Medreselerindeki³⁸ derslerine³⁹ dâhil olup; ondan mezhep, hilâfiyat, cedel, usûl-i fıkıh, usûl-i hadis ve mantık ilimlerini tahsil ettiği de aktarılmaktadır.⁴⁰

Tahminen 1080’den İmam-ı Hameyn’in vefatına kadar (1085) Nişabur’da kaldığı nakledilen⁴¹ Gazâlî’nin, bu zâtın en gözde öğrencileri içerisinde yer aldığı da söylenenler arasındadır.⁴² Yine Gazâlî’nin Nişabur’daki hocalarından birinin İranlı ve Nakşibendî silsilesindeki sûfilerden el-Farmedî (ö. 1084) olduğu nakledilmektedir ki, onun da İranlı mutasavvıf, kelam, tefsir ve hadis âlimi el-Kuşeyrî (ö. 1072)’den ders aldığı ve bölgesinin tasavvuf önderleri arasında bulunduğu dile getirilmektedir.⁴³

Gazâlî’nin, hocası El-Cüveynî’nin vefatının akabinde, henüz yirmi yedi yaşlarında iken (1085) Nişabur’dan ayrılarak Bağdat’a, Büyük Selçuklu Devletinin Veziri Nizâmülmülk (ö. 1092)’ün karargâh meclisine gittiği rivayet edilmektedir.⁴⁴ Vezir Nizâmülmülk hakkında ise ilmi ve âlimleri sevip onları himaye etmesi ile meşhur bir kimse olduğu, bu nedenle sarayda büyük bir bilginler halkası kurduğu ifade edilmiştir.⁴⁵ Gazâlî’nin, burada diğer beldelerden gelen âlimlerle münazaralara girerek onları mağlup ettiği ve bu sayede bilgisi ve zekâsının herkes tarafından kabul gördüğü,

³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 8-9.

³⁷ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 6.

³⁸ Nişaburdaki bu Nizamiye Medresesine “Beyhakıyye” adı verilmiş olup, el-Cüveynî’nin de burada yetişerek döneminin en tanınmış kelâm alimi olduğu rivayet edilmektedir. (Şibli Numânî, *İslâmın Fikir Kılıcı*, s. 13-14). Ayrıyeten Nizamiye Medresesi için bkz: Abdülkerim Özyayın, “Nizâmiye Medresesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 188-191.

³⁹ Nizâmülmülk’ten önce başlatılmış ve devam etmekte olan burslu okuma geleneği Nizâmülmülk tarafından da devam ettirilmiş, Gazâlî’nin de ilim tahsili için bu kaynağı tercih etmesinin bir sebebinin de bu imkândan istifade etmek olduğu düşünülmektedir. (W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, s. 35)

⁴⁰ Kasım Kufralı, “Gazzâlî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. IV, İstanbul 1977, s. 748.

⁴¹ W. M. Watt, *İslami Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, s. 106.

⁴² Bu durumda Gazâlî’nin Curcan’a gidişi en geç 1074 yılıdır. (W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 21).

⁴³ Murtaza Zebidi, *İthafu-s Sadati-l Muttekin*, c. IX, s. 241.

⁴⁴ Abdülhüseyn Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 53

⁴⁵ Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kıvameddin Burslan, İstanbul 1943, s. 59.

bu durumun Vezirin de dikkatinden kaçmadığı, bu sebeple Gazâlî'yi kendisinin ilmî müşaviri ve baş hukukçusu tayin ettiği filozof hakkında rivayet edilen diğer bilgiler arasındadır.⁴⁶

Gazâlî'nin devletin en üst makamlarıyla teşrik-i mesai içinde bulunduğu bu yıllarda, dönemin siyasi ve toplumsal sorunları hakkında yakinen bilgi sahibi olduğunu söylemek zor değildir.⁴⁷

Artık Bağdat ve çevresinde büyük bir üne kavuştuğu bilinen Gazâlî, buraya gelişinden yaklaşık altı yıl sonra (1091), henüz otuz üç yaşında iken Bağdat Nizâmiye Medresesinin başmüdürrisi olarak tayin edilmiştir.⁴⁸ Filozofun, bu yeni görevinde belâgat ve hitabetinin de etkisiyle kısa zamanda birçok âlim ve devlet adamını geride bırakacak ölçüde şöhret ve nüfuza sahip olduğu da aktarılagelmektedir.⁴⁹ Gazâlî'nin *el-Munkız*'daki ifadeleri de göstermektedir ki; o artık derslerine yalnızca çevresindeki üç yüz kadar talebenin değil, dört bir taraftan, her makam ve mevkiden sayısız insanın iştirâk ettiği bir müdürristir.⁵⁰

Filozof için bu seyrin kısa bir zaman sonra ve hızla değiştiği ifade edilebilir. Gazâlî'nin başmüdürris oluşunun bir yıl sonrasında (1092) önce vezir Nizamülmülk'ün Bâtınîlerin bir saldırısı sonucu katli (Ekim 1092) ve bunu bir ay sonrası Sultan Melikşah'ın av etinden zehirlenerek ölümü (Kasım 1092) takip ettiği rivayet edilmektedir.⁵¹

Gazâlî, ehl-i sünnet birliği içerisinde Selçuklulara bağlı olarak hareket etmekteyse de, yaşanan üzücü hadiseler takip etmiş olduğu bu yolun belki de siyasi olarak zayıfladığına işaret ettiği düşünülebilir. Lâkin böylesi zor bir süreçte Gazâlî gibi bir düşünürün tüm bu yaşananlara kayıtsız kalarak kendi köşesinde oturmayacağını tahmin etmek de zor değildir. Nitekim bu düşüncemizi destekleyen olaylar da çeşitli eserlerde şu şekilde nakledilmektedir: Melikşah'ın genç diyebileceğimiz bir yaşta (38) ve Berkýaruk, Muhammed Tapar, Sencer ve Mahmud isimlerindeki hayatta olan dört oğlundan birini o güne değin veliahtı tayin etmeden ânî bir şekilde vefat ettiği (1092)

⁴⁶ Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 306.

⁴⁷ Harun Han Şirvânî, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1965, s. 94-95.

⁴⁸ Sabri Orman, *Gazâlî Biyografisi*, s. 40.

⁴⁹ Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 81.

⁵⁰ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 48.

⁵¹ Sabri Orman, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, İstanbul 1984, s. 41.

rivayet edilmektedir.⁵² Sultanın sağığında da siyâsî işlerde etkin bir kimse olarak tanınan eşi Terken Hatun (ö. 1094)'un, Sultan'ın vefatı esnasında beraberlerinde yalnızca (o tarihte henüz beş yaşında olduğu tahmin edilen) en küçük oğulları Mahmud (d. 1087)'un bulunmasını fırsat bilerek onu tahta çıkartmak istediğı aktarılmaktadır.⁵³ Hatta anlatılanlara göre Terken Hatun'un devlet yönetimini oğlu Mahmud üzerinden ele geçirme fikri kendisinde öyle ağır basmıştır ki, bu amaçla sultanın öldüğünü dahi gizlemiş, bu esnada da orduya para dağıtarak kendi safında yer almasını talep etmiştir.⁵⁴ Çünkü Sultan Melikşah'tan kısa bir süre önce öldürülen Vezir Nizâmülmülk ve onun adamlarının geçmişten beri Sultan'ın diğer eşi Zübeyde Hatun (ö. 1099)'dan olan oğlu Berkyaruk (ö. 1104)'un veliaht tayin edilmesi hususunda taleplerinin bulunduğu ve bu duruma henüz sağığında iken Sultan Melikşah açısından da sıcak bakıldığı bildirilmektedir.⁵⁵ Durumun farkında bulunduğu rivayet edilen Terken Hatun'un henüz Melikşah'ın ölümünü kimseye duyurmadan oğlu Mahmud'un tahta çıkışının sorunsuzca gerçekleşebilmesi noktasında herşeyi planladığı söylenebilir.⁵⁶ Bu durumda Mahmud'un sultanlığının tanınabilmesi için geriye yalnızca Mahmud adına hutbe okutulması kalmış ve Terken Hatun'un, Abbasî Halifesi Muktedî-Biemrillâh (ö. 1094)'a bu eksiğın de yerine getirilmesini talep etmek amacıyla haber gönderdiği bildirilmektedir.⁵⁷ Fakat Halîfe Muktedî tarafından, Melikşah'ın yaşça daha müsait çocukları dururken henüz âkil-bâliğ bile olmayan Mahmud için sultanlığın uygun olmayacağı gerekçesiyle bu talebin reddedildiğı kaydedilmiştir⁵⁸. Terken Hatun'un bu

⁵² Reşidü'd-Din Fazlullah, *Cami'ut-Tevarih*, çev. Ahmed Ateş, Ankara 1960, s. 49

⁵³ Ebu'l-Hasan Ali İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, çev. Abdülkerim Özaydın, İstanbul 1987, c. X, s. 182.

⁵⁴ Ordunun ikna olmasında tek etkenin para olmadığı, Terken Hatun'un Karahanlılar'ın soyuna mensup oluşu ve Melikşah'ın sağığı da dahil olmak üzere her daim sözünün tesirli olduğunun bilinmesi de diğer bazı etkenler olarak zikredilmektedir. (Ahmed b. Mahmud, *Selçukname*, çev. Erdoğan Merçil, İstanbul 1977, c. II, s. 29)

⁵⁵ Süleyman er-Râvendî, *Rahatu's-Sudûr ve Ayetü's-Surur*, çev. Ahmed Ateş, Ankara 1957, s. 131.

⁵⁶ Öyle ki, Edessalı Mateos'un rivayetine göre Melikşah'ın bir av etinden zehirlenerek şaibeli bir şekilde ölümünde de Terken Hatun'un parmağı bulunmaktadır. Bazı rivayetlerde ise Halife Muktedî ile olan çekişmesi sebebiyle Halife'nin de zan altında bulunduğu söylenmektedir (Gülay Bezer, "Terken Hatun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. XL, s. 510; Angelika Hartman, "Muktedî-Biemrillâh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 142-143)

⁵⁷ Bu noktada ifade etmek lazım gelir ki; Halîfe Muktedî, daha öncesinde Sultan Melikşah ve eşi Terken Hatun'un kızları Mâh-Melek Hatun ile evli iken, bu evliliğın gerçekleştiğı tarihteki (1087) şartlardan birinde "Halife'nin başka eşi yahut cariyesi bulunmayacağına" dair verilmiş, lakin henüz Melikşah hayatta iken (1091) Halife'nin sözünü tutmadığı gerekçesi ile Mâh-Melek Hatun ile oğlu Ca'fer, Sultan tarafından İsfahan'a geri getirilmiştir. Bu hususlar göz önüne alındığında Terken Hatun tarafından gönderilen bu haberin Halife nezdindeki karşılığı daha net anlaşılmaktadır. (Gülay Bezer, "Terken Hatun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 510; Angelika Hartman, "Muktedî-Biemrillâh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 142-143)

⁵⁸ Mahmud, İbnü'l Cevzi'ye göre 5, İbnü'l Esîr'e göre ise henüz 4yaşında bulunmaktadır. (Nurullah Yazar, Melikşah'ın Ölümünden Sonra Terken Hatun'un Oğlu Mahmud'u Sultan Yapma Çabaları, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2011, c. X/II, s. 211-219)

kez Halife Muktedî'ye karşı torunu Ca'fer'i hilafet makamına taşımakla tehdit ettiği, hal böyle olunca Halifenin de Terken Hatun'un talebini bir kısım şartlar öne sürerek kabul etmek durumunda kaldığı anlatılanlar arasındadır.⁵⁹ Selçuklu Sultanlığının yaşamış bulunduğu bu büyük kargaşanın tam ortasında devrin büyük âlimi Gazâlî'nin, Mahmud'un tahta çıkışının (yaşından dolayı) caiz olmayacağı yönünde bir fetva verdiği rivayet olunmaktadır.⁶⁰ Bu fetvadan epeyce rahatsız olan Terken Hatun'un, Gazâlî'nin sözüne itibar etmeyerek başka âlimlerden yeni ve kendi düşüncesine uyan bir fetva alma arayışına girdiği, nihayetinde oğlu Mahmud'un sultan olmasına bir mâni bulunmadığı yönünde fetva edildiği bildirilmektedir.⁶¹ Belki de Terken Hatun'un yeni bir fetva arayışına girmesi, Halife'den zorlu ve bir nevi pazarlıkla kurtarılmış olan onayın, içeride başka bir engele takılarak tekrar başa dönülmesi ihtimaline dönük bir korkudur denilebilir. Hadiselerin nihayetinde Mahmud'un sultanlığı ilan edilmiş (Kasım 1092), bu olaylar sürecinde hem fetva makamı olarak hem de Halife ile Terken Hatun arasında üstlenmiş olduğu elçilik vazifesiyle Gazâlî'nin, yukarıda da bahsettiğimiz üzere aktif bir rol oynadığı gözlenmiştir.⁶²

İçinde bulunduğu bu yorucu olaylar ve sancılı zamanlar bir yana, kendi ifadesi ile “hadiselerin hakikatlerini anlamaya olan susamışlığı”⁶³ ve nihayetinde bilginin vasıtaları bağlamında yöneltmiş olduğu eleştiriler Gazâlî'yi, bilginin özü üzerinde düşünmeye ve de septsizime kadar sürüklediği ifade edilebilir. Hastalık yahut safsata olarak nitelediği bu haleti rûhiyenin iki ay kadar devam ettiği ve nihayetinde bir nebze olsun sıyrıldığını ifade eden Gazâlî, yine tam anlamıyla içsel huzura erememiş ve çağının tüm bilgilerini eleştiri süzgecinden geçirerek, hepsiyle hesaplaşmaya yöneldiğini ifade etmiştir.⁶⁴ Bu hesaplaşmasını dört ana düşünce akımı üzerinden (kelam, felsefe, bâtinîlik, tasavvuf) yürüttüğüne şahit olduğumuz Gazâlî, bu kez de bir başına kalmış, yaşadığı iç muhasebenin kendisini bile korkutmuş olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: “*Bu durum karşısında, uçurumun kenarında bulunduğuma, eğer halimi düzeltmeye kalkışmazsam ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim.*”⁶⁵

⁵⁹ Nâsır Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukîyye*, çev. Necati Lugal, Ankara 1943, s. 52.

⁶⁰ İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 2014, s. 198-211.

⁶¹ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 1969, s. 177.

⁶² Şibli Numânî, *Age.*, s. 21.

⁶³ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 71.

⁶⁴ Gazâlî, *Miyârü'l-İlm*, çev. Hasan Hacak, İstanbul 2013, s. 169-170.

⁶⁵ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 71.

Gazâlî'nin *el-Munkız*'daki ifadelerine göre; onu bilginin bütün çeşitlerini sorgulamaya iten bu kuşku evresinden yine ifadesi gereği “Allah'ın kalbine attığı bir nur” kurtarmış, akabinde ise aklın zorunlu bilgilerine güvenerek yoluna devam ettiğini dile getirmiştir.⁶⁶ Bu süreçle birlikte yaşamının her alanında içinden çıkılması güç tereddütlere daldığını aktaran Gazâlî, Bağdat'ta kalıp kalmama hususunda da ikileme düştüğünü dile getirmektedir. Neticede bu ikinci kriz halinin yaklaşık altı ay kadar devam ettiği ve vahim bir ruhsal çöküntüye evrilerek filozofa konuşma yetisini kaybettirdiği ve yeme içmeden kestiği aktarılmaktadır. Onda içsel boyutu aşarak fiziki bir engelle dönüştüğü görülen bu çöküntünün Gazâlî açısından mal ve itibardan vazgeçerek uzlet ve zühd kavramlarına değer vermeye vesile olduğu da görülmektedir.⁶⁷

Gazâlî'nin, özlem duyduğu tekâmül duygusundan hareketle, o güne dek devletin güçlü savunucusu ve ideolojik destekleyicisi olarak bulunmaktayken artık ümmetin bir düşünürü olma ve ilmi sahaya dönme isteğiyle; sahip bulunduğu malın nafakasına yetecek kadarını ayırarak kalanını infak ettiği, kardeşi Ahmed'i de yerine vekil tayin ederek mevcut görevinden ayrıldığı⁶⁸ (1095) ve belki de asıl macerasının bu noktadan sonra başladığı ifade edilebilir.

Bu sürece dair *Müslüman Aydın* eserinin yazarı William Montgomery Watt'ın da açıkça ifade ettiği gibi Gazâlî'nin yaşamındaki bu köklü değişikliğe sebep olarak; Bâtınî suikastlerinden korkarak kaçıyor olması⁶⁹ ya da devlet yönetiminde yaşanan çekişmelerde kendisini kaybeden tarafın içinde bulması ve bunun neticesinde Sultan Berkıyaruk'un yanında istenmeyen bir kimse ilan edilmesi⁷⁰; kısacası haricen dillendirilen bir takım iddiaların neticesi gereği böyle bir karar almış olduğu söylemleri isabetsizdir. Çünkü (Watt'a göre) korkuyla hareket eden kişinin yalnız ve savunmasız biçimde uzun yolculuklara çıkıyor olması açıkça bir tezat oluşturmaktadır. Yine Watt, Gazâlî'nin Bâtınîlerden korktuğu düşüncesine karşılık, onun mücadelesine Bâtınîlere ithafen *Mufassal el-Hilâf* ve *Kitab ed-Durc* ile yani 1095'ten sonra da devam ettiğini ifade ederek, bu düşüncüyü tekrar reddetmiştir. Kaldı ki ilerleyen süreçle birlikte,

⁶⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 9.

⁶⁷ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 72.

⁶⁸ W. M. Watt, *İslami Tetkikler*, s.107.

⁶⁹ Bu iddia önce Ferid Cebr tarafından, daha sonra ise Mustafa Cevad tarafından (Mihricânü'l-Ğazzâlî fî Dimaşk, s. 501'de) ileri sürülmüştür. (Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, s. 489-505)

⁷⁰ Bu iddia da Black Macdonald tarafından ileri sürülen bir iddiadır. Gerekçe olarak Berkıyaruk ile taht mücadelesine girişen amcası Tutuş'un temsilcisiyle Gazâlî'nin görüştüğü bilgisi sunulmaktadır. (W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 105)

özellikle Gazâlî'nin ikinci kez Nişabur'a hareketi esnasında (1106) karşılaşacağımız üzere Bâtınî tehlikesi daha üst seviyelerde devam ettiği ifade edilmektedir. Bu durumun bir ispatı olarak Bâtınîlerin halen önemli kimseleri (Sultan Sencer'in veziri Fahr el-Mülk'ü) suikastle öldürebilecek kadar güçlerini koruyor olmaları gösterilmiş, bu durumun filozof hakkında anılan iddiaların doğru olmadığını ispatlar bir dayanak olduğu Watt tarafından da dile getirilmiştir.⁷¹ Watt, en baştan bu yana görevinin, dolayısıyla makamının ve kendisine muhabbet duyan insanların koruması altında kalmak yerine, tercih etmiş olduğu (tüm güvencelerden uzak) yeni hayat biçiminin, Gazâlî gibi zeki bir kimse için korkuyla seçilecek bir yöntem olmayacağını da eklemiştir. Dahası; Gazâlî'nin devlet başkanlarınca her uzlete çekilmek isteyişinde tekraren merkezdeki bir vazifeye davet edilmesi, hakkında olumsuz bir durumun söz konusu bulunmadığını ve devlet nezdinde halen itibarını muhafaza ettiğini ortaya koyar niteliktedir. Hal böyle olunca Gazâlî'nin hadiselerle olan (görevi gereği ortaya koymuş bulunduğu) tavrının bir sonucu, sahip olduğu pozisyonun sarsıldığı ve neticede kaçtığını söylemek, akabinde kendisinin seçtiği hayat tarzı da göz önünde bulundurulduğu zaman, Watt'ın deyimiyle de; makul olmasa gerektir.⁷² Watt'a göre bütün bunların asıl ve tek sebebi, filozofun bizzat yaşadığı toplum için ahlâkî anlamda bir reform gerçekleştirme isteğidir.⁷³

Gazâlî'nin tartışmalara yol açan bu uzaklaşması hususunda çeşitlenen yorumlar, yalnızca gıyabında olmamalı ki, *el-Munkız*'da bu hususa kendisinin de değinmesi benzer söylemlerin bizzat yaşadığı dönemde de seslendirildiğini akla getirmektedir:

Mekke'ye gitmek ister göründüm. Oysa niyetim Şam'a gitmekti. Halifenin ve bütün arkadaşlarımın Şam'da ikamet etmek istediğime muttali olmalarından kaçınıyordum. Bağdat'tan bir daha dönmek üzere çıkmak için latif bir takım hilelere başvurdum. Bu sırada bütün Irak imamlarının tenkidine hedef oldum. Çünkü bunların içinde her şeyden yüz çevirip ayrılmanın dini bir sebepten ileri geldiğini anlayacak kimse yoktu. Onlar zannediyorlardı ki, bulunduğum sıfat ve mevki dinde en yüksek mevkidir. Onların ilmen ulaşabildikleri son had işte bu idi. Sonra insanlar benim davranışlarımı çeşitli şekilde tefsir ettiler. Irak'tan uzak bulunan kimseler, bunun devlet adamlarının arzusundan ileri geldiğini zannettiler. Hükümet çevrelerine yakın olanlar ise devlet büyüklerinin Irak'tan ayrılmamam için ne kadar ısrar ettiklerini, benim de onlardan yüz çevirdiğimi ve sözlerine iltifat etmediğimi görüyorlardı. Bu, semâvî bir iştir. Ehl-i İslâm'a ve ulema sınıfına göz değdi. Bunun başka bir sebebi yoktur, diyorlardı.⁷⁴

⁷¹ W. M. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, s. 107.

⁷² W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 140-142.

⁷³ W. M. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, s. 103.

⁷⁴ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 62-63.

Yapılan bütün yorumlar üzerine Gazâlî'nin kendi ifadesi dikkate alındığında karşılaşılan manzara; her zaman ve ortamdaki gibi, hadiselerin en derin tafsîlâtına vakıf olabilecek ve onları en sağlıklı biçimde yorumlayabilecek olanın, yine kişinin kendisi olduğudur. Bu sebeple en doğrusunun da, mümkün ise kişinin kendisinden okumak yahut dinlemek olduğu ifade edilmelidir. Bu satırlarda Gazâlî'nin kendi ağzından dökülen ifadelerin samimi olduğuna dair bizce bir şüphe bulunmamaktadır. Çünkü daha önce de izah ettiğimiz üzere onun hayatının bu tarihten sonraki safahatı burada yaptığı izahatlar ile tutarlı seyretmiş, başka ihtimallere yer vermeyecek kadar açık bulunmuştur.

Gazâlî'nin bilgi ve vasıtalarının eleştirisinden başlayarak (anılan dört düşünce ekolü üzerinden) devam ettirdiği hakikat arayışı esnasında büyük krizler yaşamasının; onun teorik açıdan doyuma ulaşmış ve her nesnenin hakikatle olan bağını tecrübe ile gözlemek istemesinin bir sonucu olarak, zevk, hâl ve sıfatlara dair değişime bizzat tanıklık etme isteğiyle (yani seyr-i sülûkla elde edileceklerin eksikliğini hissetmeye başlaması sebebiyle) olduğu gözlenmektedir. Böyle bir yoksunluğun giderilmesi de Gazâlî'ye göre herkesten uzaklaşma ve (bu isteğine engel olabilecek) her şeyden kaçmakla mümkündür.⁷⁵

Filozofun dünyasına etki eden etmenlerin hakikati arayışında birer basamak olduğu, kendisini iten ve çeken her nesnenin bu arayışta endişe ya da kazanıma yol açacak birer ürün olarak bulunduğu söylenebilir. Günümüz bilimsel disiplinlerinin entelektüel gelişim olarak adlandırdığı sürecin Gazâlî'de, zamanın ruhuna uygun biçimde topyekûn bir "hikmet arayışı" şeklinde tanımlandığı gözlemlenmektedir.

İçinde yaşadığı şöhretli hayattan vazgeçtiği görülen Gazâlî'nin, nefsinin terbiye edebilme adına karşılaşacağı güçlükleri göze alarak bir yıl içerisinde önce Şam'a ulaşp (1096) oradaki tüm vaktini kalbi tasfiyye, uzlet, halvet, riyâzet ve mücâdele gibi öğretileri sûfilerden öğrenmeye çalışmakla geçirdiği, hatta Emeviyye Camii'nin minaresinde konaklayarak kalan zamanını da yalnız vaziyette geçirdiği rivayet edilenler arasındadır.⁷⁶

Gazâlî, Şam'daki geçirdiği iki yıllık süreden sonra Kudüs'e hareket ederek (1098) Sahrâ'da uzlet hayatını sürdürmeye gayret ettiği, burada İbrahim Peygamberin

⁷⁵ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 71.

⁷⁶ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 144.

kabrini ziyaretinden sonra ise kendisinde haccetme ve Allah Rasulü'ne ziyaretle teberrükte bulunma arzusu belirlediğini, bu maksatla Hicaz'a yöneldiğini anlatır.⁷⁷ Hac ziyareti sonrasında, belki de Kudüs'ün Haçlı tehlikesi altında bulunması nedeniyle, tekrar Şam'a dönüp (1100), buradaki Emeviyye Camisinde itikâfa girerek zamanının çoğunu (halen Gazâlî Zâviyesi olarak anılan) bu yerde geçirdiği ve bu süre zarfında eserlerini de telif etmeye devam ettiği yaşamına dair arasındadır.⁷⁸

Rivayete göre bu sıralarda, Şam'daki Medresetü'l-Emîniye'yi ziyarete gittiği bir esnada orada bulunanlardan “Gazâlî de şöyle demiştir” diye bir söz işitince (nefsinin yeniden gurur ve kibre kapılmasından korkarak) Şam'ı terk ettiği ifade edilmiştir (1104). Gazâlî'nin, toplamda on yıl Şam'da kaldığı da Dimaşk'lı ünlü tarihçi İbn-i Asâkir (ö. 1176)'in rivayetleri arasındadır.⁷⁹

Yine aynı eserde; Şam'dan ayrılan Gazâlî'nin, önce İskenderiye'ye, oradan da Murâbıtlar Devleti Hükümdarı Yusuf bin Taşfinî (ö. 1106)'nin adil bir hükümdar olduğunu işitmesi üzerine Mağrib adı verilen bölgeye yöneldiği, fakat henüz yolda iken sultanın vefat haberini aldığı için bu kez Bağdat'a döndüğü (1106) rivayet edilmektedir. Gazâlî, Bağdat'taki bu ikinci dönemini uzlet üzere sürdürme fikrinde iken, Selçuklu Devletinin veziri olarak bulunan (bilge vezir Nizâmülmülk'ün oğlu) Fahrülmülk (ö. 1106)'ün onun Bağdat'a döndüğünü işitince yanına giderek kendisini dinlemek istediği ve halvetten çıkarak medreseye dönmesi gerektiğini dile getirdiği kaydedilmektedir.⁸⁰ On yılı aşkındır (1095 – 1106) uzlet ve halvet içinde bulunan Gazâlî'nin, kendisini yalnızlığa sürükleyen şeyin aslında rahat etme arzusu olmasından endişe duyarak: “*Hastalık salgın halini almış, tabipler hastalanmış ve halk helâk olmak üzere iken, halvet ve uzlet ne fayda verir.*” ifadeleriyle kendi hâlini de tenkit ettiği⁸¹ ve (halen sürmekte olan) ta'limiyye/bâtınîlik sorunu ile mücadelenin ancak dindar ve kudretli bir devlet başkanının gölgesinde yürütülebileceğine kanaat getirdiği, üstelik ikinci defasında Fahrülmülk'ün dönmesini kesin bir dille emrettiği için Gazâlî'nin, kendi ifadesi ile “kalp ve müşâhade ehli bir topluluk ile istişarede bulunarak”, bu istişarenin

⁷⁷ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 74.

⁷⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 8.

⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 9.

⁸⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 10.

⁸¹ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 83-84.

sonucunda uzleti terk edip vazifeye geri dönmesi yönünde fikir birliği olduğu ifade edilmektedir.⁸²

Gazâlî'nin, aynı yıl (1106) Nişabur'a intikal ederek Nizâmiye Kolu Meymûnettin (Meymûniye) Medresesinde yeniden derslere başladığı aktarılmaktadır.⁸³ Fakat uzlet ve halvetle geçen süre zarfında Gazâlî için de birçok şeyin değiştiği, deyim yerinde ise misyon farklılıkları olduğu ifade edilebilir. Nitekim *el-Munkız*'da kaleme aldığı şu şatırlar durumu daha net biçimde gözler önüne sermektedir: “Zira dönmek, eski hale gelmektir. Ben, kendisi ile mevki elde edilen ilmi yayıyor iken, şimdi ise mevki ve makamı terk ettiren ilme davet ediyorum.”⁸⁴

Gazâlî'nin, hukuk felsefesi veya metodoloji alanındaki derslerinden oluşan *el-Mustasfâ* ile ona dair sıklıkla kaynak olarak başvurduğumuz *el-Munkız*'ı bu yeni vazifesi sırasında neşrettiği belirtilmektedir.⁸⁵

Düşünürün muhtelif sahada verdiği eserler yanında Ta'limiyye ile mücadelesinin de hız kesmeden devam ettiği, lakin ne kadar çaba sarfedilse de elim hadiselerin önüne geçilemediği görülmektedir. Nitekim dönemin ve Selçuklu'nun da son sultanı Sencer (ö. 1157)'in veziri Fahrülmülk'ün babası Nizâmülmülk gibi bir Bâtınî fedaisi tarafından katledilmesinin de (1106) bu yıllara denk geldiği belirtilmektedir.⁸⁶

Hayatı boyunca krizlerle boğuştuğuna şahit olduğumuz Gazâlî'nin yaşanan her yeni hadisede⁸⁷ yeniden sarsıldığı açıktır. İkinci kez sürdürdüğü müderrislik vazifesine gerek düşünsel gerekse siyasi bunalımlar nedeniyle yalnızca üç yıl katlanabildiği, akabinde ise herşeyden elini eteğini çekerek kendi ifadesi ile “hakikatlerin bütün açıklığı ile kendisine görüldüğü vakit” yeniden herşeyi geride bırakarak kesin bir ayrılış yolcuğuna çıktığı ve bunu “mukadder saadete bi-hakkın ulaşmak” olarak tanımladığı görülmektedir.⁸⁸

⁸² Gazâlî, *el-Munkız*, s. 87-88.

⁸³ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 11.

⁸⁴ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 88.

⁸⁵ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 147.

⁸⁶ İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Bâtınîlik*, Ankara 1964, s. 3-4.

⁸⁷ Fahrü'l-Mülk'e yapılan suikastın Gazâlî'nin söz konusu yeni görevine başlamasının 2 ay sonrasında gerçekleştiği ifade edilmektedir. (Watt, *Müslüman Aydın*, s. 107)

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 12.

Gazâlî'nin Nişabur'daki müderrislik vazifesini tamamen bırakarak (1109), kuzeydeki Hemedan üzerinden Tûs'a döndüğü ve Tûs'taki evinin bitişiğine bir tekke ve bir de medrese inşa ederek bundan sonraki yaşamını ikisi çerçevesinde tanzim ettiği rivayet olunmaktadır.⁸⁹

Muhammed el-Yakubî'nin *Fedâilu'l-enam min resâili Hucceti'l-İslâm* isimli Gazâlî'nin sultanlar, emirler, vezirler, fakihler ve âlimlere hitaben yazdığı mektupların birleştirildiği esere göre; Gazâlî'nin Tûs'a döndüğü yıllarda Nizâmülmülk'ün diğer oğlu Ziya Ahmed el-Mülk'ün vezir olarak Gazâlî'yi Nizâmiye Medreselerindeki tedrisine dönmesi için davet ettiği, hatta bu davette Nizâmiye Medreselerinin İslam dünyasındaki önemi ve orada görev almaya layık tek kimse olarak kendisinin görüldüğü belirtilmiş, fakat Gazâlî'nin cevaben yazmış olduğu mektupta “artık kendi ilmiyle meşgul olmaya devam ederek vazifeden affını dilediği” rivayet edilmiştir. Gazâlî'nin mektubuna başlarken devlet idaresindekilerin farzlardan birini terk etmesi (ya da haramlardan birini işlemesi) durumunda, hatta sorumlulukları altındaki herhangi bir yerde mazlumların olması durumunda, bu vazifelilerin rahat uyuyabilmelerinin mümkün olmayacağını ifade ettiği kaydedilmiştir. Yine devamında, buna göz yumarlarsa onların (Allah nezdinde) en aşağı sınıflara çekileceğini hatırlattığı dile getirilmektedir. Gazâlî'nin mektubun sonunda da davet edildiği görevi kabul edemeyecek olmasının gerekçelerini sıralayarak bitirdiği nakledilmektedir.⁹⁰ Aslına bakılırsa bu mektubun, kaleme alındığı tarih bağlamında Gazâlî'nin son dönemi ve son düşünce zeminine ışık tutması açısından mühim bir yazım olduğu dile getirilebilir. Satır aralarında onun daveti reddedişinin konjonktürel sebeplerine rastlamanın da mümkün bulunduğu söylenebilir. Nitekim Gazâlî'nin, mektubun sonunda dile getirdiği bazı mazeretlerini üç ana başlıkta topladığı görülmektedir. Bunlardan ilkinin, Tûs'taki yeni medresesinde yüz elli civarında talebenin bulunduğu ve (ayrılması halinde) kendisiyle birlikte onların da gelmesi gerekeceği ve bunun imkânsızlığı; ya da onları terk ederek gitmesinin mümkün olamayacağı şeklindeki beyanının olduğu aktarılmaktadır. İkincisinin ise; onun daha önceki göreve geldiği sıralarda yalnız olduğu için tek başına hareket edebildiği, lâkin artık bir ailesi ve onların yükümlülüklerinin mevcut olduğu yönündeki ifadeler olduğu kaydedilmektedir. Sonuncusunda ise; tüm bunları kaleme aldığı tarihin çok öncesinde (İbrahim Peygamberin türbesini ziyareti esnasında) vermiş olduğu bir sözden bahsettiği

⁸⁹ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 146.

⁹⁰ Muhammed el-Yâkûbî, *Fedâilu'l-enam min resâili Hucceti'l-İslâm*, çev. Merve Kelebek, İstanbul 2017, s. 59-63.

dile getirilmiştir. Birçok kaynakta (Gazâlî'nin atıf yaptığı bu sözün) hiçbir sultandan mal almamak ve hiçbir kimse ile münazara etmemek üzerine olduğu kaleme alınmıştır.⁹¹ Mektubunda, bahsettiği sözünü bozduğu takdirde o güne değin yaptığı tüm işlerin boşa çıkacağına altını çizdiği söylenmekte ve mektubunun şu satırlarla sonlandığı nakledilmektedir: “*Artık ömrümün sonuna geldim ve zaman, artık Irak’a yolculuk için değil, ebediyete yolculuk için vedalaşma zamanıdır. İyi huyluluğunuzdan, bu mazeret beyanımın kabulünü bekliyorum. Gazâlî’nin Bağdat’a doğru yola çıkmışken “öl” şeklindeki ilâhî emre muhatap olduğunuzu düşünün. O zaman başka bir müderrisin temini gerekmeyecek midir? İşte o zamanda yapacak olduğunuzu, bugün yapiverin, vesselâm*”⁹²

Gazâlî’nin, son eseri *el-Mustasfâ*’yı “*Rahmetli ve kudretli Rabbinin keremiyle bu kitap Hicret’in 505. Yılında Malikülmülk’ün kulu Ebû Hamîd Muhammed bin Muhammed Gazâlî et-Tûsî tarafından tamamlanmıştır*” satırları ile sonlandırdığı ve kardeşi Ahmed el-Gazâlî’nin de naklettiği üzere; 18 Aralık 1111 günü sabah namazından sonra vefat ettiği kaydedilmektedir.⁹³ Cenazesi ise Tûs vilayetinin Taberan kasabasında ve İranlı şair Firdevsî’nin mezarının yakınlarındaki bir mevkîde defnedilerek, vasiyeti gereği kabri üzerine herhangi bir kubbe inşa edilmediği de belirtilmiştir. Kaynaklarda oğlunun olmadığı rivayet edilirken bazısında da Hamîd isminde bir oğlu bulunduğu için Ebû Hamîd künyesiyle anıldığı aktarılmıştır. Son olarak Gazâlî’nin gerideki kızlarına yetecek ölçüde miras bıraktığı da, bu rivayetler arasında yer almaktadır.⁹⁴

Ebû Hamîd el-Gazâlî’nin, çağları aşkın ilmiyle düşünce dünyasındaki eşsiz projelerin mimarı olduğu ifade edilebilir. Onun üstün azminin ve hedefe erişebilme aşkının, eşine az rastlanır gözden çıkarmalar ve vazgeçişleri de beraberinde getirdiği gözlenmiştir. Nitekim maneviyat devletini bulma amacıyla⁹⁵ bir çırpıda mevki ve şöhreti geride bırakan düşünürün, söz konusu olan bu tercihleri sebebiyle eserleriyle olduğu kadar yaşamıyla da tüm dikkatleri üzerine çekmeyi başardığı dile getirilebilir.

⁹¹ İbrahim Ağâh Çubukçu, “Gazzâlî ve Felsefesi”, *Belleten*, Ankara 1987, c. L/198, s. 621-635.

⁹² Sabri Orman, *Gazâlî Biyografisi*, s. 50.

⁹³ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 15, 67.

⁹⁴ Zeki Mubarek, *el-Ahlâk ind’el-Gazâlî*, Beyrut 1986, s. 66.

⁹⁵ Şibli Numânî, *İslâmın Fikir Kılıcı*, s. 22.

1.2. Gazâlî'nin Eserleri

Gazâlî'nin hayatından bahsederken ifade ettiğimiz; entelektüel kriz ve bunalımların, siyasi ve toplumsal sorunların, bedeni ve ruhi ızdırapların bir arada yaşandığı esnada onun, içinde bulunduğu ortamı gözetmeden; yolda, medresede, inzivâda, sarayda demeden, her şart ve zamanda eser vermeye ve ilimle meşgul olmaya devam ettiği bilinmektedir. Fakat müellifin bu tavrının kendi içinde sebep olduğu ifade edilen bazı sorunlardan bahsetmek yerinde olacaktır. Örneğin, Zekî Mubârek'in *el-Ahlak inde'l-Ğazzâlî* isimli ilk doktora çalışmasında⁹⁶ Gazâlî'nin eserleri arasında çelişki bulunduğunu iddia edenlerin de ortaya attığı türden bir düşünceyle; onun eserlerinin gerek sayıca fazla olması ve gerekse zorlu koşullarda kaleme alınması sebebiyle kendisi tarafından yeniden gözden geçirilmeye fırsat bulunamadan neşredilmiş olduğu ifade edilmektedir.⁹⁷ Lâkin bu iddiaya Süleyman Dünya *el-Hakîka fî Nazar el-Gazâlî* isimli kitabında karşı çıkarken; Gazâlî'nin eserleri arasında bir çelişkinin olmadığını da ifade ederek, bahse konu olan çelişkilerin Gazâlî'nin eserleri ile Gazâlî'ye atfedilen diğer eserler arasında olduğunu savunmuştur.⁹⁸ Bu hususta her ikisinin de haricinde başka görüşler de mevcuttur. Örneğin Sabri Orman, ne bahsedilen türde bir iddianın ne de ona karşılık sunulan açıklamanın doğruluğunu kabul etmektedir. Yazarın kaleme almış olduğu *Gazâlî Biyografisi* adlı kitapta; iddia edilen çelişkilerin Filozofun hakikatin anlaşılabilmesi açısından muhataplarının anlayış seviyelerinde hitap etmesinden doğan farklılıklar olduğunu ve kaynağını da müellifin kendisinin değil bizzat okuyucuların oluşturduğunu ifade etmektedir.⁹⁹ Buna dair delil olarak ise Süleyman Dünya'nın "Gazâlî'nin otobiyografik eserlerinde herhangi bir çelişkinin var olmayışı"¹⁰⁰ görüşünü ileri sürmektedir.

Sahip bulunduğumuz ölçüde bilgiyle bahsi geçen dönemin tüm detayına vakıf olmamız mümkün görünmese de, her daim edinme ihtimalimiz bulunan yeni veriler sayesinde daha doğru keşifler yapabilme ve mantık yürütebilme imkânından söz edilebilir. Çünkü diğer medeniyetlere ilişkin olduğu gibi İslam medeniyetine dair de henüz eksiksiz bir bilanço çıkarılabilmiş değildir. Buradan hareketle mevcut çelişkilerin şimdilik geçici problemler olarak adlandırılması da muhtemel görünmektedir. Üstelik

⁹⁶ Ferhat Yılmaz, "Zekî Mubârek", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XXXIV, s. 216-218.

⁹⁷ Zekî Mubarek, *el-Ahlâk*, s. 98.

⁹⁸ Süleyman Dünya, *el-Hakîka fî Nazar el-Gazâlî*, Kahire 1949, s. 109-110.

⁹⁹ Sabri Orman, *Gazâlî Biyografisi*, s. 54-55, 97-105.

¹⁰⁰ Süleyman Dünya, *el-Hakîka* s.103-170.

ilim dünyasının en verimli ve en doğurgan isimleri içinde anabileceğimiz Gazâlî gibi bir düşünürün eserlerine atfedilen bu tip sorunların, onun ürettiği (üzerinde herkesçe ittifak edilen) tüm eserlere oranla bir sakınca ifade etmeyeceği de dile getirilebilir.

Kısaca yineleyecek olursak Gazâlî'nin talebeliğe doğum yeri olan Tûs'da er-Razikani et-Tûsî'de başladığı, Curcan'da Ebu Nasr el-İsmailî'de devam ettiği ve yine el-Cüveynî'den de Nişabur'da ders aldığı bilinmektedir. Tasavvufta hocasının İmam Ali el-Farmedî olduğu ve onun da Ebû Kâsım'ın (Risale-i Kuşeyrî'nin müellifi) talebesi olarak bulunduğu da ifade edilmiştir. Gazâlî'nin kelam ve cedel ilimlerini hangi şekilde tahsil ettiği hususunda detaylı bilgi bulunmamakla birlikte, felsefeyi ise tek başına öğrendiğini *el-Munkız Mined-Dalâl* adlı eserinde bizzat dile getirmiştir.¹⁰¹ Böylesine geniş bir sahada ilim tahsilinde bulunan Gazâlî'nin, kendisinin de bir o kadar çeşitli konuda yazımda bulunduğunu söylemek zor değildir.¹⁰² *El-Mustasfâ* adlı eserinin mukaddimesinde “*Bu, bütün ilimlerin mukaddimesidir, onun için bütün ilimlere vakıf olmayanların malûmatına güvenilemez.*”¹⁰³ şeklindeki ifadeleri de, yine onun derin araştırma gayreti ve ulaşılması güç bilgi kaynağını gözler önüne sermektedir.

Gazâlî'nin fikir dünyasının zenginliği ve kaleminin gücünü farketmek adına eserlerinin yalnızca adedine bakmanın bile yeterli olduğu söylenebilir. Süleyman Dünya, onun yaklaşık dört yüz eser bıraktığını rivayet etmektedir. Nitekim erken diyebileceğimiz yaştaki vefatı da göz önüne alındığında, neşrettiği sayfaları ömrüne oranladığımızda karşılaşılan rakamların, şaşırtıcı derecede yüksek olduğu bir gerçektir. İmam Munavî'nin İmam Nevevî'den, onun da şeyhi Tığlisî'den naklettiğine göre, her güne dört cüz (dört kerrâse yahut on altı sayfa) yazım isabet etmektedir.¹⁰⁴

Böylesi çeşitli alanda ve sayıca fazla eser te'lifinde bulunan Gazâlî'nin yine bir istisnayı temsil ederek, ne çok sayıda eser verirken sıradanlaştığı ne de farklı bilimsel disiplinlerde üretirken kaliteden ödün verdiği gözlenmiştir. Bu onu tanımlarken “ansiklopedik bir düşünür” şeklinde nitelendirmeye de kapı aralamaktadır.¹⁰⁵ Yine eserlerine dair bir özellik de, ait oldukları sahada temel metinler arasında anılıyor olması şeklinde ifade edilebilir. Bunun da ötesinde *İhyâ*, *Munkız*, *Makâsıd* ve *Tehâfüt*

¹⁰¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 26-27.

¹⁰² Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 40.

¹⁰³ Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilm'il-Usûl*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994, s. 11.

¹⁰⁴ Süleyman Dünya, *el-Hakika*, s. 6.

¹⁰⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş I*, Ankara 1957, s. 37.

gibi birçok eserinin hem İslam hem de Dünya klasikleri arasında yer tuttuğunu söylemek zor değildir.¹⁰⁶

Zeki Mubarek ve Süleyman Dünya'nın işaret ettiği noktadan Gazâlî'nin eserlerine yoğunlaştığımızda, onların sistematik ve mantıksal örgüde oluşturularak, iyi çerçeve edilmiş şekilde bulunduklarını dile getirebiliriz. Müellifin eserlerinde başlangıçta sunulan plana sadakatle uyulduğuna ve eser ne derece büyük ya da kapsamlı olursa olsun bu planı sürdürülebildiğine de okurlarınca şahitlik edilmektedir. Nitekim içerik olarak kırk kitaptan ve doküman olarak on ciltten oluşmasına karşılık *İhyâ*, düşünürün ortaya koyduğu iç sistematığın neredeyse kusursuz olduğunu ispatlar niteliktedir. Yine anılan isimlere göre Gazâlî'nin eserlerinin diğer özelliği de kendi aralarında bir alt sistem oluşturmaları ve bunun birkaç biçimde gerçekleştirebildiği şeklindedir. Aktarılanlara göre, bu eserlerin bazılarının değişik konularda birbirlerini tamamladıkları (örn. *Mî'yâr el-İlm* ile *Mîzan el-Amel*) kaydedilirken; yine aynı konuları farklı açılarda ele aldıkları (örn. *Makâsîd el-Felâsife* ile *Tehâfût el-Felâsife*) da görülmektedir. Hatta özdeş başlıkları muaddel seviyelerde işleyen eserlerin (örn. *el-Basît*, *el-Vasît*, *el-Vecîz*, *el-Hülâsâ*) bile mevcut olduğu dile getirilmiştir.¹⁰⁷ Tüm bunları göz önüne aldığımız takdirde, Gazâlî'nin eserlerinde karşılaşılan mükerrer durumların bir yetersizlikten ötürü değil, birbirinden farklı sistemler bağlamında sunulmuş düşüncelerden kaynaklanma olasılığının daha yüksek olduğu ifade edilebilir.

Son olarak Gazâlî'nin eserlerinin “tamamının bir dizge oluşturduğu” da öne sürülmektedir. Bu görüşe göre müellif, tüm içerikteki bilgi çeşitliliğine göre tasavvurda bulunarak te'liflerini de bu yönteme uygun gerçekleştirmiş gibidir.¹⁰⁸

Bütün bu çalışmaların insanüstü bir gayreti beraberinde gerektirdiği, üstelik yalnızca eserlerin değil, onların haricinde düşünürün eş zamanlı hizmetlerinin de göz önüne alındığı takdirde, ne denli zor bir görevi ifa ettiği bilinmelidir. Nitekim onun bu verimliliğine ilişkin, “Allah'ın zaman içinde zaman yaratarak kuluna ihsanı ve bunun da ulemanın büyük bir kerameti olduğu” rivayetleri mevcut bulunmaktadır.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara 1973, s. 30.

¹⁰⁷ Zeki Mubarek, *el-Ahlâk*, s. 101; Süleyman Dünya, *el-Hakika*, s. 93-95.

¹⁰⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara 1976, s. 11-13.

¹⁰⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 40.

Bu noktada Gazâlî'nin kaleme aldığı eserlerin etkilerinden de söz edilebilir. Öyle ki bu eserlerin her bölgede ve büyük bir ilgiye eriştiği açıkça görülmektedir. Dahası, Gazâlî'nin eserlerinden yola çıkılarak çok sayıda yeni eserin de yazıldığı bir gerçektir. Bu hususa dair dile getirilen yorumlarda eserlerin gerek özetleri, gerek şerhleri, gerekse nazire mahiyetinde ortaya çıkarttıkları ve tercümeleriyle, eserden müessire giden doğrultuda Gazâlî'nin de eserlerinin ulaştığı her coğrafyada anlaşılabilirliğinin artarak, onun çağdaş Avrupa tarzına yakın bulunduğu da kaydedilmiştir.¹¹⁰

Hüccetü'l-İslâm Gazâlî'nin kendisini yaşamış olduğu asrın müceddidi olarak vasıflandırdığı, kendisinden sonra gelenlerin de bunu kabul ettiği ifade edilmektedir.¹¹¹ Onun hicrî beşinci yüzyılın müceddidi kabul edildiğine dair *İhyâ* tercümesinde yer alan rivayetler ise şu şekilde ifade edilmiştir: Ebû Hureyre'den aktarılan bir hadiste “Cenab-ı Hak, bu ümmet için her yüz senenin başında bu ümmete dinin emrini bildiren, yenileyen bir kimseyi vazifelendirip gönderir.”¹¹² buyurulmaktadır. Buradan hareketle aynı asırda birden fazla müceddidin varlığı da mümkün bulunduğu görüşü çerçevesinde sırasıyla birinci yüzyıldan itibaren; Ömer bin Abdülaziz, İmam-ı Şâfi, İmam-ı Eş'arî (ya da İbni Sureyc), Ebû İshak Esfereyânî (ya da Es-Salukî yahut El-Bakilânî) ve İmam-ı Gazâlî (ya da Ebû Tâhir-i Selefî) müceddidler olarak kabul edilmişlerdir. Yine anılan hadisin metninde geçen “men” ifadesinin müfred değil cemî olduğu ve bu ifadenin (belirli bir kitleyi hedefler biçimde) sayıca az bir grubu nitelendirdiği yönünde bilgiler aktarılmaktadır. Üstelik yalnızca fakihlerin değil, idareci, muhaddis, kurrâ ve vâizlerin de bu konumda bulunabileceği eklenmiştir. Buna gerekçe olarak ise ümmetin, hepsinden ayrı ayrı istifade edebileceği gösterilmiştir. Netice itibarıyla Gazâlî'nin hicrî beşinci asrın müceddidi olduğuna işaret edildiği ve söylenenler ışığında Celaleddin Suyûtî ve Subkî'nin bu husustaki ittifakla rivayetlerinin delil olarak sunulduğu görülmektedir.¹¹³

Gazâlî'nin eserlerinin süreç içerisindeki dizilişini yorumlamak istediğimizde ise birbirinden çok farklı rivayetler sebebiyle sağlıklı bir tespit yapamayacağımız söylenebilir. Yine de bu husustaki birçok kaynakta yer alan farklı bilgiler içerisinde

¹¹⁰ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 7.

¹¹¹ Ramazan Gündüz, “Gazâlî'nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme”, *Osmanlı Medeniyeti Araştırması Dergisi*, Ankara 2020, c. VI/X, s. 83, dn. 1.

¹¹² Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 38.

¹¹³ Gazâlî, *A.g.e.*, s. 39

ortak ifade olunanlara göre söylenebilir ki; Gazâlî henüz Nişabur'dayken ve el-Cüveynî'nin talebesiyken eserlerini yazmaya başlamış ve *el-Menhûl fî el-Usûl* isimli eserini bu dönemde kaleme almıştır. Yine Ta'limiyye ve felâsife bahsindeki yazımların da bir kısmının Bağdat'ta iken neşredildiği, bununla birlikte *İhyâ*'nın ise tasavvufî düşünceye yönelmiş olduğu dönemin bir eseri olduğu rivayet edilmektedir.¹¹⁴ Gazâlî'nin özellikle Batınîlik sorunu ile mücadele amacıyla yazdığı eserlerinden *Huccet el-Hakk*'ı ve *el-Mustazhirî*'yi Bağdat'tayken, *Mufasssal el-Hilâf*'ı Hemedan'dayken, *Kitâb ed-Durc*'u ise Tûs'tayken ve tamamını yöneltlen suallere birer cevap mahiyetinde kaleme aldığı, kendi ifadelerinde yer bulmaktadır.¹¹⁵ *El-Munkız*'ın ve *el-Mustasfâ*'nın son dönem (1109 dolaylarında) Nişabur'da yazıldığı işaret edilmiş,¹¹⁶ *Minhâc el-Âbidîn* ve *İlcâm el-Avâm*'ın da vefatından kısa süre önce tamamlanan son eserleri olduğu kaydedilmiştir.¹¹⁷

Son olarak dile getirebiliriz ki; Gazâlî'nin eserleri hususu kendisinden çağlar sonra gelen araştırmacıların da üzerinde çalıştığı bir konu olmuştur. On dokuzuncu asırda başlayan bu çalışmalardan Gosche'nin "Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri" isimli araştırması yayımlanarak 1858'de kitap şeklinde Berlin'de basılmış ve bunu 1899'da Mc. Donald'ın *Mecelletü'l-Cem'iiyyeti's-Şarkiiyyeti'l-Amrikiyye* adlı dergideki "Gazzâlî'nin Hayatı, Dînî Tecrübeleri ve Görüşleri" adlı çalışması takip etmiştir. Goldziher ve Gairdner'in de aynı dönemde Gazâlî'nin eserleri hususunda çalışmalar gerçekleştirdiği bilinmektedir. 1929'a gelindiğinde ise Louis Massignon'un "İslâm Ülkelerindeki Tasavvuf Tarihi ile İlgili Yayınlanmamış Metinler Mecmuası" adlı kitabında Gazâlî'nin eserlerinin alfabetik olarak sıralandığı görülmekte fakat bu kitabın eserler hususunda eksik bilgiler içerdiği dile getirilmektedir. Asin Palaicos tarafından dört cilt şeklinde kaleme alınan ve 1934 ile 1941 yılları arasında Madrid'de basılan "Rûhaniyyetü'l-Gazzâlî" adlı eserin, Gazâlî'nin yazımlarını daha detaylı ve nispeten daha doğru ele almasından ötürü bu alandaki en yetkin kitaplardan olduğu ifade edilmiştir. Gazâlî'ye ilişkin birçok hususta görüşleri bulunan ünlü tarihçi Montgomery Watt da, 1952 yılında sunmuş olduğu "Gazzâlî'ye Nisbet Edilen Eserlerin Doğruluğu" adlı bir çalışma ile Gazâlî'nin eserleri ile ona nispet edilenlerin karşılaştırmasını gerçekleştirmiştir.

¹¹⁴ Sabri Orman, *Gazâlî Biyografisi*, s. 59.

¹¹⁵ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 68.

¹¹⁶ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 66-147..

¹¹⁷ Süleyman Dünya, *el-Hakîka*, s. 118.

Tüm bu eserleri kapsar ve daha zengin içerikte bir çalışma mevcuttur ki; o da Abdurrahman Bedevî'nin "Müellefâtü'l-Gazzâlî" adlı bu husustaki kaynak niteliğindeki kitaptır. İçerikte hem alfabetik hem de kronolojik akış tertip edilerek Gazâlî'nin eserlerinin nüshalarına varıncaya değin detaylı bilgiler içermesi sebebiyle bu husustaki en tafsilâtlı kitap olduğu da ifade edilebilir. Bu kitapta yer alan bilgilere göre Gazâlî'nin olan ve Gazâlî'ye nispet edilen eserlerin toplamı 457 adettir ve içlerinden 72 adedinin Gazâlî'ye ait bulunduğu, 23 adedinin şüpheli olduğu, 32 adedinin kesinlikle ait olmadığı, 97 adedinin değişik isimlerle çeşitli zamanlarda neşredilmiş kitaplar olduğu, 49 adedinin Gazâlî'ye ait olduğu ileri sürülmekten öte gitmeyen durumda olduğu, 106 adedinin künyesi tamamıyla meçhul eserler olarak bulunduğu, 78 adedinin ise Gazâlî'ye atfedilen yazmalar olduğu rivayet edilmektedir.¹¹⁸

Nihai noktada Gazâlî'ye ait olduğu ittifak edilmiş ve öne çıkan bazı eserleri ana hatlarıyla birkaç grupta inceleyebiliriz.¹¹⁹

1.2.1. Kelâma Dair Eserleri

el-İktisâd fî'l-i'tikâd: Kelam ilmine dair müellifin en kapsamlı ve Bağdat Nizâmiye Medresesinde görevde iken kaleme aldığı düşünülen eseridir. Yaratıcının fiilleri, sıfatları ve nübüvvet gibi konuları ihtiva etmektedir.

Kavâ'idü'l-'akâ'id: Ağırlıkla ehl-i sünnet fırkasına dair görüşlerin ortaya koyulduğu eserdir.

ed-Dürretü'l-fâhire fî keşfi 'ulûmi'l-âhire: Gazâlî'nin son dönem eserlerinden olduğu dile getirilmekle birlikte, onun ölüm ve sonrasına dair söylemlerini içermektedir.

el-Kânûnü'l-küllî fî't-te'vil: Kur'anı te'vil ederken uyulması gerekli kuralları ve bazı hadis yorumlarını kaydetmiş olduğu eserdir.

Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka: Gazâlî bu eserinde de te'vile dair görüşlerini beyan etmekle birlikte, fitne hakkında da bazı bilgiler sunmaktadır. Bu eserin de Gazâlî'nin Nişabur döneminde kaleme alındığı rivayet olunmaktadır.

¹¹⁸ Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, Kuveyt 1977, s. 9-19.

¹¹⁹ Bekir Karlığa, "Gazzali'nin Eserleri", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 518-530.

Er-Risâletü'l-Kudsiyye: Gazâlî'nin kelim ilmine dair daha küçük ve nispeten daha basit kaleme aldığı bir yazıdır. Bağdat'tan ayrıldığı dönemde yazıldığı düşünülmektedir.

el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ: Bu eserin Allah'ın isim ve sıfatlarından bahsettiği bilinmekle birlikte Esmâ-i Hüsnâ hususundaki temel kaynaklardan sayıldığı rivayet edilmektedir. Dönem olarak Nişabur'daki müderrislik esnasına denk geldiği de rivayetler arasındadır.

İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keâm: Bu eserin ise ismi itibariyle halkın kelim ilminden uzak tutulması gerektiğini ifade ettiği görülmektedir. Gazâlî'nin son dönemine ait yazımlardan olduğu rivayet edilir.

1.2.2. Fıkha Dair Eserleri

El-Menhûl fi'l-usûl: Gazâlî'nin ilk eserlerinden olduğu rivayet edilmesinden kaynaklı olarak hocası İmam el-Cüveynî'nin etkisinin çokça bulunduğu söylenebilir. Eser, usûl-ü fıkıh konularını içermekle birlikte beyâna dair de dilin işlevlerinden bahsetmektedir.

Me'âhizü'l-hilâf: Bu eser, şafîî fıkıh ile hanefî fıkının arasındaki ihtilaflı konuları ele almaktadır.

Hulâsatü'l-Muhtasar ve nikâvetü'l-mu'tasar: Muhammed b. İdris'in Muhtasar min'ilmî'l-imâmi'n-nefs adlı eserinin özeti olarak kaleme alınmıştır.

el-Basît / el-Vasît / el-Vecîz: Sırası ile Gazâlî'nin hocası İmam el-Cüveynî'nin Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mehheb adlı eserinin kısaltmalarıdır.

el-Fetâvâ: Adından da anlaşıldığı üzere, Gazâlî'nin fetvalarının yer aldığı bir eserdir.

Ğâyetü'l-gavr fî dirâyeti'd-devr: Bu eserin Kadı İbn Süreyc'e nispetle kaleme alındığı ve talak bahsine dair bilgiler içerdiği bilinmektedir.

et-Ta'lika fî fûrû'il-mezheb: Gazâlî'nin henüz talebelik yıllarında iken, muhtemelen Cürçan'daki ders notlarının toplanmasından oluşan bir eserdir.

1.2.3. Felsefeye Dair Eserleri

Makâsıdü'l-felâsife: Gazâlî'nin felsefeye dair temel ilkeleri bir araya getirdiği eseridir. Bağdat'taki Nizâmiye Medresesindeki müderrislik döneminde kaleme alındığı rivayet edilmektedir.

Tehâfütü'l-felâsife: Gazâlî'nin filozoflara reddiyesi niteliğindeki bu eser, özellikle (batı felsefesi ışığında ilerleyen) Meşşâî filozofları ağır bir dille eleştirmekte, hatta kimi zaman tekfir etmektedir. Düşünür yine bu eserini de Bağdat'taki vazifesi sırasında kaleme almış, hatta bu eserine karşılık İbn Rüşd de müstakil bir eser te'lif etmiştir. (Tehâfütü't-Tehâfüt)

el-Madnûn bih 'alâ ehlih / el-Madnûn bih 'alâ gayri ehlih: Gazâlî'nin, ilkinde sudûr nazariyesinden ve ruhtan, ikincisinde de mucizeler ve ahiret hayatından bahsettiği bilinmektedir.

el-Münkız mine'd-dalâl: Gazâlî'nin otobiyografisi niteliğindeki bu eseri Nişabur'dayken kaleme aldığı rivayet edilmektedir.

Mişkâtü'l-envâr: Metafiziğe dair bir eser olarak kabul edebileceğimiz bu kitap, varlık ve mertebelerinden bahsetmektedir.

er-Risâletü'l-ledünniyye: Gazâlî'nin, eserin adından da anlaşılacağı üzere ledünnî bilgilere (gayb ve sır bilgilerine) dair malumatlarını aktardığı bilinmektedir.

1.2.4. Tasavvuf ve Ahlaka Dair Eserleri

İhyâ'ü 'ulûmi'd-din: Gazâlî'nin ahlâk ve tasavvufa dair akla ilk gelen eseri olduğu ifade edilebilir. Dört kısım ve kırk bölüm olarak kaleme alınmıştır. Hemen her kesimdeki okuyucudan ilgi gören bu eser, kendisinden övgüyle söz ettirmeyi de başarmıştır. Yazım dönemine dair ise çeşitli rivayetler bulunmaktadır.

Mîzânü'l-'amel: Gazâlî bu eserinde ameller ve ölçülerine dair bilgilerini sunmakla birlikte, bazı başlıklarda ahlak ve tasavvuf konularını da içermektedir.

Nasîhatü'l-mülûk: Gazâlî'nin Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'a hitaben yazmış olduğu ve devlet başkanına nasihatlerini ihtiva eden bir ahlak eseridir.

Eyyühe'l-veled: Yine bir nasihat eseri olmakla birlikte bu kez Gazâlî'nin talebelerinden birinin kendisine ahirete ilişkin yönelttiği bir soru üzerine kaleme alındığı rivayet olunmaktadır. Vefâtından önce ve Tûs'ta iken yazıldığı aktarılmaktadır.

Bidâyetü'l-Hidâye: Gazâlî'nin halka takva ve önemini izah etmek adına kaleme aldığı ifade edilen bu eserin, günlük yaşantıda dikkat edilmesi gerekli hususları da içermesi nedeniyle aynı zamanda bir adab kitabı olduğu da düşünülebilir.

Cevâhirü'l-Kur'ân: Eser, Kur'an'ın sır ve inceliklerinden bahsetmekle birlikte, ilimlere dair tasnifi bilgiler de barındırmaktadır. Gazâlî'nin bu eseri Nişabur'daki müderrislik vazifesi sırasında kaleme aldığı da rivayet edilenler arasındadır.

Kimyâ-yı Sa'âdet: Eserin aslı itibarıyla İran'lılara hitaben İhya'nın farsça bir anlatımı olduğu dile getirilmiştir. Yine onun gibi dört bölüm ve on fasıldan oluşmakta olup, Nişabur'da kaleme alınan eserler içerisinde yer almaktadır.

Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-din: Bu eseri İhya'nın kısa bir özeti şeklinde ifade edenler olmakla birlikte, Cevâhir'in de bir kısmı olabilir diyenler mevcuttur. Daha çok halkın anlayacağı seviyede kaleme alındığı ifade edilmektedir.

Tuhfetü'l-mülûk: Gazâlî'nin bu eseri Kudüs'ün Haçlı işgaline uğramış olduğu haberinden hareketle yazdığı rivayet edilmiştir.

Minhâcü'l-'âbidin: Eserin takva ve tasavvufa dair bahisler içerdiği bilinmekle birlikte, bir kimsenin ebedi kurtuluşu adına (Cennet'a vasıl olmasının önündeki) engelleri nasıl aşması gerektiğine ilişkin Gazâlî'nin malumatlarını aktardığı eserdir.

1.2.5. Ta'limiyyeye Dair Eserleri

Fadâihu'l-Bâtıniyye: Bu eserin Bâtınîlerin sapkın inanışlarını çürütmek için yazıldığı bilinmektedir. Gazâlî'nin siyasi ve düşünsel krizler yaşamış olduğu dönemin bir ürünü olduğu da söylenebilir. Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Bâtınî fedâilerince katledilmesi sonrasında Abbâsî Halifesi Müstazhir'in emriyle kaleme alındığı için, eserin bir diğer adı da "Müstazhirî"dir.

el-Kıstâsü'l-Müstakim: Bu eser ise Ta'limîlerin yol ve yöntemlerini eleştirirken Gazâlî'ye göre asıl ölçünün ne olması gerektiğine dair bilgiler aktarmaktadır.

Kavasım al-Batiniyye: Gazâlî'nin Bâtınîler için daha önce kaleme aldığı eserlerde kaydettiği delil ve açıklamaları, bir kez de rakiplerinin ifade tarzı ve daha anlaşılır bir söylemle aktarma arzusuyla yazıma döktüğü bir eserdir.

Hüccetü'l-hak / ed-Dercü'l-merkûm bi'l-cedâvil / Maḥsalü'l-Hilâf: Her üçü de Gazâlî'nin Bâtınîler hakkında kendisine yöneltilen suallere cevap niteliğinde yazmış bulunduğu eserlerdir.

1.2.6. Mantık ve Metodolojiye Dair Eserleri

al-Mustasfa: Gazâlî bu eserin İslam hukuk usulüne dair bilgiler vermekte ve bu eserin mukaddimesinde ilimler tasnifine dair de bilgiler kaydetmektedir. İçerik olarak fıkha ve mantığa dair başlıklar ihtiva etmektedir.

Mi'yarü'l'ilm: Bu eser, Gazâlî'nin Aristoteles mantığına ilişkin bilgi ve yorumlarını içermektedir.

Şifa 'ül-galil: Gazâlî'nin fıkıh usulüne dair kaleme aldığı bir eserdir.

Mihakkü'n-nazar fi 'ilmi'l-mantık: Gazâlî'nin mantık hususunda yazmış olduğu bir diğer eser olmakla birlikte iki kısma ayrılmıştır. İlkinde kıyasa dair bilgiler sunulurken, ikinci kısmında ise kıyasın tanımları ele alınmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'YE UZANAN DÖNEMDEKİ SİYASAL YAPILAR VE ORTAYA ÇIKAN DÜŞÜNCE EKOLLERİ

İslamiyet'in ortaya çıkışıyla birlikte Hz. Peygamber'in inşâ ettiği devletin, İslam siyasi tarihindeki ilk ölçüt olduğu ifade edilebilir. Kurulan bu site devletin temel ilkelerinin belirlenmesinde ise Akabe Biatları, Medine Vesikası ve Hicret gibi yankı bulan büyük hadiselerin etkili olduğu bilinmektedir.¹²⁰ Hz. Peygamber'in takipçileri olan halifeler döneminde ise değişen ve gelişen şartlara göre, barış ve uyum içerisinde güvenli bir yaşamın yeni kurallarının oluşturularak, geçmişten süregelen uygulamalarda dahi toplumsal yararı en üst düzeye taşıyacak ve uygun düzenlemeler gerçekleştirildiği kaydedilmiştir.¹²¹ Halifelerin akabinde tarih sahnesine çıkan Emevî'ler ve onları takip eden Abbasi'ler döneminde siyasi yapının bir saltanat halini aldığı, şahsî menfaatlerin dinin sahip olduğu alanın önüne taşınarak dinin her alanda daha belirgin olma vasfını da kaybettiği ve artık bir “resmi din” söylemi geliştiği dile getirilmektedir.¹²² Tüm İslam coğrafyasını etkisi altına alan bu tavrın çıkış noktasına ilişkin ilk akla gelen, otoriter bir güç kaynağı olarak siyasi yapıların bir sınırlamaya bağlı kalmaksızın ve dilediği türden (operasyonel) her hareketi gerçekleştirebilme arzusu olduğu düşünülmektedir.

Siyasal yaşamda bu türden vuku bulan hadiseleri tafsilatıyla incelemenin, gerek siyaset felsefesi gerekse felsefe tarihi noktasında kazanım sağlayacak önemli bir unsur olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda kişilerin yeni bakış açıları edinebilmelerinin, ancak sağlıklı ve titizlikle yürütülecek araştırmalar neticesinde mümkün olacağı düşünülürken, bilgiye duyulan açlık ve ona beslenen sevginin de bu “arayış”tan haz duymaya vesile olacağı dile getirilebilir.

Edinilen bilgilerin kesinlik düzeyini ise geçirmiş olduğu tenkit süreciyle ilişkilendirmek belirleyici ve temel bir ölçüt kabul edilebilmektedir. Basit düşünceler aracılığıyla yöneltilen yüzeysel alternatif yaklaşımlardan etkilenen bilgiler, henüz başlarda şüpheli duruma düşebilmektedir. Eğer ki geniş kitleler tarafından kabul gören

¹²⁰ Abdurrahman Kurt, “Toplum ve Din”, *Sosyolojiye Giriş*, ed. İ. Sezal, Ankara 2002, s. 556.

¹²¹ Akif Köten, “Devlet Başkanı olarak Hz. Peygamber'in Tasarrufları”, *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Kitabı*, İstanbul 1996, s. 108-109.

¹²² Nevzat Köseoğlu, *Devlet: Eski Türklerde, İslam'da ve Osmanlı'da*, İstanbul 1997, s. 72-73.

(zayıf) düşünce ve inançların böylesi bir tenkide maruz kalarak sarsılması halinde ise bu kez toplumsal ve siyasi durum değişiklikleri gözlenebilmektedir. Bu sosyal ve siyasal değişiklikler ilerleyen zamanda bütünlüğün bozulmasına, kenetlenmenin dağılmasına ve en nihayetinde yıkıma yol açabilir. Çünkü fikrî bölünme, siyasal dağılmayı da muhtemel kılabilir. İfade edilmelidir ki koruma kalkanı düşen siyasal birlikler, yıkıcı unsurlara karşı daha fazla direnemeyebilir ve topyekûn tarih sahnesinden silinme ile karşı karşıya kalabilirler.

Buna karşılık duygu ve düşünce birliğine sahip toplumların, kendilerinden çok daha güçlü ve etkin vaziyetteki nice otoriteleri kontrolü altına alabildiği gözlenmiştir. Ama böyle dirayetli sosyal yapılarda bile çeşitli fırkalarca bazı zamanlarda ortaya çıkarılan taktik ve propagandaların yalnızca basit ayrışmalara yol açtığı değil, yönetimdeki iktidarlı ve istikrarlı siyasi rejimleri de yıkmaya güç yetirdiği dile getirilmelidir.

İslam tarihinde kayıtlı tüm siyasal ve toplumsal yapıların kaderinin yalnızca savaşlar ve anlaşmalar yahut imparatorlar ve devlet erkânı etrafında yazılmadığı, aynı zamanda âlimlerin, filozofların ve mutasavvıfların da etkisiyle şekillenip gerektiğinde onlarla ve yeniden inşa edilebildiği gözlenmiştir. Bu noktada âlimler ve filozofların hakikat arayışları ferdî kimlikle sergileniyor olsa da, her birerinin siyasî ve toplumsal arka plana sahip bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Öyle ki filozofun kendi problemini çözmesinin, bir bakıma yaşadığı toplumun ve ait olduğu otoritenin de problemini çözmesi demek olduğu ifade edilebilir. Geçmişten bu yana siyasal ve toplumsal bunalımların yaşandığı, sistematığın çöktüğü, birliğin dağıldığı ve parçalanmışlıkların dört yanı sardığı zorlu zaman dilimlerinde, sahip olduğu kişilik ve formasyonu ile fikrî ve idarî toparlanmayı bir mantık çerçevesinde ve yeniden tesis edebilen istisna şahsiyetlerden birinin de Gazâlî olduğu dile getirilebilir. Öyle ki onun, sahip olduğu idealleri sayesinde tüm insanlığın ufkunu genişleterek bu yolda pek çok kimsenin yürümesine öncü olduğu da ifade edilmelidir.

Gazâlî'nin düşünce ekseninin çizildiği tarihi süreçte fiziki çevrede yaşananların beraberinde, onun çağın öğretilerine karşılık sergilediği düşünsel tavrı incelemeye gayret göstereceğiz.

2.1. Hicaz Bölgesi Çerçevesinde Hz. Peygamber ve Erken İslâm Dönemi

Doğuda Basra Körfezi ve Umman Denizi, güneyde Arap Denizi ve Aden Körfezi, batıda Kızıldeniz ve Akabe Körfezi ile çevrili Arabistan yarımadasının en önemli merkezi sayılabilen Hicaz'ın; Ürdün, Yemen ve Irak'a komşuluğu, ticaret yolları üzerinde yerleşik bulunması ve en önemlisi İslâmiyet'in ana vatanı olduğu bilinmektedir.¹²³

Hicaz Bölgesindeki kervanlarla yürütülen ekonomik faaliyetlerin neticesinde ticari güzergâh üzerindeki noktalarda şehirleşmenin kazandırmış olduğu medenî ve kültürel gelişimin zirvesinin Mekke ve Mekke'yi daha da önemli kılanın Kâbe olduğu ifade edilmelidir. Mustafa Sabri Küçükaşçı'nın da aktardığı gibi; geçmişte Sebe Halkının yaşamış olduğu Arim Seli'nden sonra Mekke'ye yerleşen Huzâa'lardan Amr b. Luhay'ın idareyi ele alınca putperestliğe kayarak Mekke'yi bir paganizm merkezine dönüştürdüğü rivayet edilenler arasındadır.¹²⁴

Bunun geçmişten ilgi tutulan bir unsur olmasının nedeni ise, İslâm'a davet edilmelerine herhangi bir tepki göstermedikleri halde paganizm aleyhindeki ayetlerin tebliği ile Kureyş Halkının adeta çıldırdığı rivayetleridir. Bunun gelenek ve âdetlerini kaybetme korkusu ile ticari faaliyetlerine zarar geleceği endişesini göze alamamaktan kaynaklandığı ifade edilmiş, hatta bu tavır neticesinde Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunacak seviyeye geldikleri bildirilmektedir.¹²⁵

Vahyin onuncu yılında (620) Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hatice ve amcası Ebû Talib'i (üç gün arayla) kaybetmesini Tâif hadisesinin takip ettiği dile getirilmektedir.¹²⁶ Evs ve Hazrec kabilelerinin aralarındaki husumeti kaldırmak için bir lidere ihtiyaç duymaları ve Yahudi öğretilerinden "bir peygamberin geleceği" bilgisine sahip bulunmaları, onları Akabe'de biat etmeye ve devamında Hz. Peygamber'i Yesrib'e davet ederek bir hicret sözleşmesi imzalamalarına vesile olduğu rivayet edilmektedir. Yine İkinci Akabe Biatı'ndan (622) sonra aynı yıl Mekke'den göçler başladığı ve Hz.

¹²³ Mustafa Sabri Küçükaşçı, *Câhiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn*, İstanbul 2003, s. 5.

¹²⁴ M.S. Küçükaşçı, *Age.*, s. 18-22.

¹²⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, c. I, s.7.

¹²⁶ Hz. Peygamber İslâm'ın tebliği için yanına Zeyd b. Hârîse'yi alarak Tâif'e gitti, lakin yerli halkı olan Sakîfliler'den hiç biri davete icabet etmedikleri gibi Hz. Peygamber'i taşlattılar. (M.S. Küçükaşçı, "Tâif", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2010, c. XXXIX, s. 444.

Peygamber'in 24 Eylül 622'de Yesrib'e varışıyla hicret sürecinin tamamlandığı da rivayetler arasındadır.

Yesrib (Medine)'in dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korunması adına Hz.Peygamber'in nihaî söz sahibi olduğu vurgulayan “Medine Anayasası”nın, tebliğ müsait ortamın hazırlanmasını ortaya koyan ve herkesi kendi dinini yaşamakta serbest bırakan, tarihte bilinen ilk yazılı anayasa olma özelliği taşıdığı bildirilmektedir.¹²⁷

Kureyşli müşriklerin müslümanların siyasi varlığını kabul ettiği anlaşma olan Hudeybiye'yi (628), Hz. Peygamber'in devlet başkanlarına tebliğ mektupları ve Hayber'in fethi takip etmiş, tüm bunların Mekke'nin Fethi'ne (630) ortam hazırlayan gelişmeler olduğu dile getirilmiştir. Bu duruma ek olarak aynı yıl gerçekleşen Tebük Gazvesi'nin ardından nazil olan Tevbe Suresi'nin ilk yirmi sekiz ayeti uyarınca Müslümanlar ile Müşrikler arasında siyasal ve sosyal ayırım yapıldığı ve Mescid-i Haram ve çevresinin yalnızca Müslümanlara tahsis edildiği ifade edilmiştir.¹²⁸

H. Peygamber'in, hicretin onuncu yılındaki Ramazan Bayramı'nın ardından “Vedâ Haccı” adıyla meşhur ziyareti için Zulhuleyfe'de ihrama girerek Medine'den hareket ettiği (632) rivayet olunmakta, bu sefer sırasında Mina ve Akabe ve Arafat'ta konuşmalar gerçekleştirdiği ve bu konuşmaların en meşhurunun da Arafat'taki “Veda Hutbesi” olduğu bilinmektedir. Yirmi üç yıl boyunca devam eden vahyin ve tebliğin neticesinde dinin kemale erip tamamlandığı ayetiyle (el-Mâide 5/3 yahut İbn Abbas'a göre Nasr Suresi ile) birlikte tevhiid inancını peygamber vasfıyla yeniden ve son kere insanlara anlatan Hz. Muhammed (sav)'in vazifesini tamamladığı ifade edilmektedir.¹²⁹

İslamiyet'in Hicaz'da ortaya çıkarak Hz. Peygamber ve ashabının bu bölgede yaşamış olmaları sebebiyle, İslam dünyasının en mühim ilim ve kültür merkezinin Hicaz bölgesi olduğu söylenebilir. Üstelik ilk ve temel kaynak olan Kur'an'ın Hicaz lehçesiyle inerek bölgenin kelime ve kavramlarını bizzat kullanmış olması, İslam'ın yayılması ile bu dil geleneği üzerinden tüm dünyaya kültürel bir aktarımın gerçekleştiği anlamına da geldiği dile getirilmelidir.

¹²⁷ Muhammed Hamidullah, “Constitutional Problems in Early İslam”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, V/1-4, İstanbul 1973, s. 15-35; M. S. Küçükaşçı, *Age*, s. 255-256.

¹²⁸ Mustafa Fayda, “Hz. Peygamber'in Müşrik Araplara Karşı Siyasetinin Son Safhası”, *Ebedî Risalet I*, İzmir 1993, s. 121-122.

¹²⁹ Abdülhamit Birışık, “Kur'an”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXVI, s. 384-385.

Yine ifade etmek gerekir ki, indirilen ilâhi bir mesajı anlayabilmek, onu kabul etmek ve başkalarına aktarabilmek için vahyin sahip bulunduğu lisanın ayrıntılarına da vakıf olmak gereklidir. Bu sebeple öncelikle ashabın, anlamını bilmediği ve lehçesine vâkıf olmadığı sözcükleri Hz. Peygamber'e sorarak öğrenmeye gayret ettiği bilinmekte, buradan hareketle ilk müfessirin Hz. Peygamber olduğu ifade edilebilmektedir. Vahye ilişkin tüm incelikleri öğrenen ashabın da, gerek fetih gerekse göç sebebiyle ulaştıkları bölgelerde öğrendikleri bilgileri tâbiine aktararak bu silsilenin devamını sağladığı kaydedilmektedir.¹³⁰

Yine Muhammed Hamidullah'ın *Kur'an-ı Kerîm Tarihi* adlı eserinde ifade ettiği üzere; Kur'an ayetlerinin Hz. Peygamber hayatta iken kitaba dönüştürülmeyişine dair görüşler vahyin kesintisiz devamından kaynaklanmaktadır. Lâkin ayetleri ezberine alan hâfızların çeşitli nedenlerle (savaşlarda yahut hastalıklar sebebiyle) vefatlarının, ilk halife Hz. Ebû Bekir'i endişelendirdiği ve Mushaf'ı oluşturma çabasına ittiği de dile getirilirken, buradan hareketle Zeyd b. Sâbit'in başında bulunduğu heyetin ayetleri birleştirdiği ve onay aldığı, neticesinde iki kapak arasına topladığı ifade edilmektedir. Akabinde ikinci halife Hz. Ömer'den kızı Hz. Hafsâ'ya intikal eden (bu) Mushaf üzerinde giderek okuyuş farklılıkları oluşması sebebi ile yeniden düzenleme ihtiyacı hissedildiği belirtilmektedir. Bu sebeple üçüncü halife Hz. Osman'ın Kur'an'ı indirildiği lehçe ile yeniden yazdırarak bu yeni nüshayı çoğaltıp, muhtemel ayrışmaların önüne geçtiği kaydedilmekte, yine Kur'an'da surelerin tertibinin oluşması ile birlikte Mekki ve Medeni olmak üzere orijinal bir kategorizasyon gerçekleştirilerek, yeni bir bilincin ortaya çıkmasına da vesile olduğu aktarılmaktadır.¹³¹

Takip eden süreçte, erken dönemden itibaren Kur'anî konularda bilgi edinmek, Kur'an'ı doğru anlamak ve sağlıklı biçimde aktarabilmek adına tefsir okullarının oluşturulduğu bilinmektedir. Bu okullardan her bireri, bulunduğu merkezlerin adlarıyla anılmışlardır. İçlerinden en büyüğü ve en etkilisinin Mekke Tefsir Mektebi olduğu rivayet edilmekle birlikte, bu mektebin Abdullah b. Abbas'ın öğrencileri arasından oluşturulduğu dile getirilmektedir. Akabinde Hz. Peygamber'in sır kâtibi Übey b. Ka'b el-Ensârî'ye dayanan Medine Tefsir Mektebi'nin oluşturulduğu ve her iki mektebin

¹³⁰ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, *Câhiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Harameyn*, İstanbul 2003, s.5.

¹³¹ Muhammed Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, s. 43.

etkisiyle, sahabeden Abdullah b. Mes'ûd'un talebeleri öncülüğünde de Irak Tefsir Mektebi kurulduğu kaynaklarda ifade edilenler arasındadır.¹³²

Son olarak tarihi sürecin bir gereği, karşılaşılan ve karşılaşılmaması muhtemel olan durumların yeni tartışma ortamları oluşturmalarının birer ürünü mahiyetinde, yukarıda bahsedilen ilmî merkezlerin haricinde de farklı mezheplerin doğduğu gözlenmiştir. Oluşan yeni düşünce şekillerinin benimsediği prensiplerini, dinin temel ilkeleri ışığında fakat bizzat kendilerinin geliştirdikleri argümanlar aracılığıyla savunduğu bilinmekle birlikte, büyüyen tartışmaların asırlar boyunca sürdüğüne şahitlik edilmektedir.

2.2. Şam Bölgesi ve Dönemin Siyasal Yapısı

Şam Bölgesi, Batısında Akdeniz'in, doğusunda Fırat'tan Rum sınırına uzanan çöllerin, kuzeyinde Rum bölgesinin, güneyinde ise Sina Çölü'nün yer aldığı bölgedir. Bölgenin İsrailoğulları'nın gelişine kadar Ardu Ken'an, Yunan ve Roma kaynaklarında Suriye ve Müslümanların fethetmesi ile Bilâd-ı Şam olarak isimlendirildiği aktarılmaktadır.¹³³ Aslında Şam Bölgesi denildiğinde ise Şam'ı, Kudüs'ü, Dımaşk'ı, Beyrut'u, Antakya'yı, Harran'ı, Humus'u ve Halep'i içine alan bir sınır kastedildiği de bölgeye dair bilgiler arasındadır.¹³⁴

Halife Hz. Ebu Bekir'in Şam üzerine ilk fetih hareketlerini başlattığı dönemde (633) dört ayrı orduyu Dımaşk, Humus, Filistin ve Ürdün'e yönlendirdiği, akabinde Irak'ın fethinden dönen orduyu da doğrudan Şam'a sevk edip bölgedeki bütün bu kuvvetlerin başına ise Hâlid b. Velîd'i başkomutan tayin ettiği kaydedilmektedir. Ecnâdeyn adı verilen bu savaşta, bölgeye hâkim bulunan Rumlar ve Arapların yaklaşık doksan bin kişilik ordusuna karşılık başarı sağlandığı (634) ve bu zaferden kısa bir süre sonra Halife Hz. Ebu Bekir'in vefat ettiği ifade edilmektedir.¹³⁵

Bölgenin kapılarının Ecnâdeyn Savaşı ile aralanmasının iki yıl sonrasında Halife Hz. Ömer'in bu kez Ebû Ubeyde'nin başkomutanlığında yürütülen Yermük Savaşı ile eriştiği zafer sayesinde (636) bölgenin hâkimiyetinin Müslümanların eline geçerek, fethinin tamamlandığı bildirilmektedir. Son olarak bölgenin en önemli merkezlerinden

¹³² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve Enbâü Ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbâs, Beyrut 1978, s. 370-399.

¹³³ Cengiz Tomar, "Suriye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXIX, s. 545-550.

¹³⁴ Muhammed Kürd Ali, *Hitatü's-Şam*, Dımaşk 1983, c. I, s. 9-12.

¹³⁵ Ebû Abdullah el-Vâkıdî, *Fütûhu's-Şâm*, Beyrut 1997, c. I, s. 22.

biri olarak bulunan Kudüs'te ise hiçbir muhasara gerçekleşmeden şehir halkının bizzat Hz. Ömer'i davet ederek, şehrin anahtarlarını teslim ettikleri (638) de rivayet edilenler arasındadır.¹³⁶

2.3. Emevîler ve Siyasal Yapısı

Meşhur tarihçi İbn Asâkîr (ö. 1176)'in *Târîhu Dimaşk* adlı eserindeki ifadelerinde Emevî ailelerinin bölgeye Hz. Ömer'in hilafette olduğu dönemde sahabeden Yezîd b. Ebû Süfyan (ö. 639) ile geldiği bildirilmektedir. Yezîd'in yine aynı dönemde halife tarafından Dimaşk valisi olarak görevlendirildiği ve kardeşi Muaviye (ö. 680)'nin de Yezîd'in askerlerinin başında bulunduğu kaydedilmiştir. Hz. Ömer döneminde yaşanan veba salgınında başkomutan Ebû Ubeyde'nin vefatı (638) sonrası önce Muâz b. Cebel'in, akabinde (onun da aynı salgında vefat etmesi sebebiyle) Yezîd'in başkomutan olarak görevlendirildiği ifade edilmiş; Yezîd'in mevcut vazifesini (Dimaşk valiliğini) kardeşi Muaviye'ye bırakarak başkomutanlığa geçtikten kısa süre sonra (639) kendisinin de aynı hastalık nedeniyle vefat ettiği dile getirilmiştir.¹³⁷

İlerleyen süreçte Dimaşk valisi Muâviye'nin (fetihlerden önce bölgeye yerleşen en büyük kabile olan) Kelb kabilesine mensup bir kadınla evlenmesi ve dönemin halifesi Hz. Osman (ö. 656) ile olan akrabalığının, ona güçlü bir ordu kurabilme noktasında çokça faydalı olduğu ifade edilmiştir. Muâviye'nin Hz. Osman'ın suikasta uğramasını (656) bahane göstererek yeni halife Hz. Ali (ö. 661)'ye de biat etmekten geri durduğu, hatta Hz. Ali ile Hz. Aişe arasında gerçekleşen ve Hz. Aişe'nin savaşı devesi üzerinde kumada etmesinden ötürü Cemel adını alan savaş (656) ve Sıffîn Savaşı'nda (657) onunla mücadele ettiği bilinmektedir. (Bu iki mücadele Müslümanların kendi içinde karşı karşıya geldiği mücadeleler olup, İslam Dünyasında kardeşkanı dökülmesinden ötürü büyük yıkıcı etkiler oluşturduğu görülmektedir. Sıffîn Savaşı'nın bir sonucu da savaş sonrası Hâricî'ler isimli grubun ortaya çıkışı ve bunların sürekli isyan hareketleri içerisinde merkezi devletin otoriter gücünü zayıflatmaya çalışmalarının olduğu ifade edilebilir). Yine Hz. Ali'nin şehadetinden (661) sonra Hz. Hasan (ö. 669) ile bir anlaşma imzalayarak bizzat halifeliğini ilan ettiği de ifade edilmiştir.¹³⁸ Bu süreçte Hz. Ali'nin takipçilerine sert müdahalelerini sürdürerek, özellikle Irak valisi

¹³⁶ Mustafa Fayda, "Yermük Savaşı", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2013, c. XXXXIII, s. 485-486.

¹³⁷ el-Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, Beyrut 1995, c. LXX, s. 151.

¹³⁸ İrfan Aycan, "Muâviye b. Ebû Süfyan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, c. XXX, s. 332-333.

Ziyâd b. Ebîh aracılığı ile siyasi baskı kurmaya çalıştığı da kaydedilmiştir.¹³⁹ Nitekim Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi (680) ile gerginliklerin had safhaya ulaştığı ve doğu şehirlerinde yükselen Şiî propagandaları ile (o tarihte Arap olmayan tüm Müslümanları karşılayan) Mevâlî'nin "Hz. Peygamber soyundan gelen meşru halife" söyleminin birleşerek iktidara karşı yıkıcı etkide bulunduğu aktarılmaktadır.¹⁴⁰

Orijinal adı *Târihü'l-ümem ve'l-mülûk* olan ve Ahmet Temir tarafından *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* olarak tercümesi gerçekleştirilen Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin ifadelerinde kayıtlı bulunanlara göre Emevîlerde Muaviye'nin yaklaşık on dokuz yıl hilafette kaldığı ve sağlığında iken veliahtı tayin ettiği (675) oğlu Yezîd b. Muâviye'ye tâbî olunduğu (679), fakat onun da hilafetinin kısa sürerek onun da 683'de vefat ettiği bilinmektedir.¹⁴¹

Bu süreçlerdeki en çarpıcı ayrıntı; hilafetin, verasete ve kabile asabiyetine dayanan bir saltanata dönüşerek böylece devleti de bir hanedanlığa büründüren yapıya evirildiği ve bunun temelinin de İslam tarihinde Emevîler'den Muaviye b. Ebû Sufyân tarafından atıldığı yönündeki gelişmedir.

İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk* eserindeki ifadelerine göre; oluşturulan yeni sisteme ilk itiraz Yezîd b. Muâviye'nin oğlu II. Muâviye b. Yezîd (ö. 684)'den gelmiş ve halifelik için seçim yapılmasını önermiştir. Lâkin saray ve çevresindekilerin yoğun baskısı sonucu halifeliği kabul etmek durumunda kaldığı belirtilmektedir. Nitekim bu sıralarda Hicaz Bölgesi'nin Emevîlerin kontrolünden çıkarak aynı yıl halifeliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyir (ö. 692)'e biat etmesi ve II. Muâviye'nin bu duruma babasının son dönemlerinde Hicaz'daki kutsal mabetlere zarar veren uygulamalarının sebep olduğunu ifade etmesi, hanedanlık ve halifenin gücünün hızla azaldığı rivayetlerine gerekçe gösterilmektedir. Abdullah b. Zübeyir'in kendi sınırlarını genişletmesi sonucunda II. Muâviye'nin yalnızca Suriye ve Şam'da hükmünün kaldığı, hiçbir ateşkes talebinin kabul olmadığı ve içerde yürütülen propagandaların ciddi sonuçlar doğurabileceği endişesiyle halifelikten feragat ederek evine kapandığı ve hayatının sonuna kadar inzivada kaldığı ifade edilmiştir. II. Muâviye'nin oğlu olmadığı ve kardeşinin de yaşça küçük olması sebebiyle yeni

¹³⁹ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1988, s. 31-48.

¹⁴⁰ Omar Kalhussien, "Şam Havzası İle İlgili Kaynaklar ", *Türk Bilimsel Kültür Havzaları*, ed. Ömer Türker, Kütahya 2019, s. 43-61

¹⁴¹ et-Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev. Ahmet Temir, İstanbul 1992, c. V, s. 300-338.

halifenin tayininde güçlük çekildiği, fakat daha önceleri Bahreyn ve Hicaz valiliği de yapmış olan Emevî'lerin Mervânî kolundan Mervan b. Hakem (ö. 685)'in halife seçilerek (684) yalnızca dokuz ay görev yapabildiği aktarılmaktadır. Kısa da olsa bu vazifenin hilâfetin Emevî hanedanlığı içerisinde Mervânîlere geçişi açısından önemli olduğu kaydedilmektedir. Mervan'ın sonrasında Abdülmelik (ö. 705)'in hilafetinin ise yirmi yıla yakın sürdüğü ve Abdullah b. Zübeyir'in de bu dönem gerçekleştirilen Mekke muhasarasında öldürülerek içerdeki karışıklıklara son verildiği dile getirilmektedir. Buna ek olarak ilk İslâmî sikkenin basılmasının ve Arapça'nın resmi dil olarak kabulünün de yine bu dönemde gerçekleştiği rivayet edilmektedir. Vefatı ile yerine oğlu el-Velîd b. Abdülmelik (ö. 715)'in geçtiği, devletin sınırları ve gücünün zirvesini de bu dönemin oluşturduğu bilinmektedir. İslam tarihindeki ilk hastanenin kurulması, kutsal mabetlere yaptığı hizmetler ve Emeviyye Camii'ni inşa ettirmesi gibi çalışmaların, kendisinin sosyal ve kültürel sahaya da hizmet ettiğini gösteren ibareler olduğu söylenebilir. Velîd'in vefatı sonrası tahta geçen kardeşi Süleyman b. Abdülmelik (ö. 717)'in ise aslında babasının Velîd'den sonraki ikinci veliahtı olarak bu vazifeye geldiği ifade edilmelidir. Nitekim Velîd'in de hayatta iken hilâfete oğlunu taşımaya çalıştığı iddia edilmiş, fakat bunun gerçekleşmediği görülmektedir. İki yıldan biraz fazla süre hilâfette kaldığı belirtilen Halife Süleyman'la birlikte bir duraklama dönemi başladığı ifade edilmiş, akabinde (Süleyman b. Abdülmelik'in göreve gelişinde büyük katkısı olduğu belirtilen) Emevî halifeleri arasında adaleti ve merhameti ile öne çıkan Ömer b. Abdülazîz (ö. 720)'in hilafete geçtiği kaydedilmektedir. İlme ve âlime verdiği değerle ünlendiği ifade edilen Ömer'in devletin mâli politikalarında köklü değişiklikler yaptığı da rivayet edilmektedir. Nitekim üç yıl yürüttüğü hilâfetin sonrasında Süleyman b. Abdülmelik'in ikinci veliahtı ve kardeşi Yezîd b. Abdülmelik'in, diğer adıyla II. Yezîd (ö. 724)'in hilâfet makamına geçtiği ve onu takiben de kardeşi Hişâm b. Abdülmelik (ö. 743)'in Abbâsi muhalefeti ve Hâricî propagandaları içerisinde yirmi yıla yakın hilâfette kaldığı belirtilmiştir. Bu dönemin sonuyla birlikte duraklama evresi yerini çöküşe bıraktığı ifade edilebilir. 743'te amcasından sonra hilafete gelen II. Velîd b. II. Yezîd (ö. 744)'in isyancılar tarafından öldürülene değin kısa süreli vazifesi esnasında serkeş bir hayat yaşadığı da kaydedilmektedir. Sonraki halife III. Yezîd b. I. Velîd'in hastalığı sebebiyle aynı yıl vefatı sebebiyle makama İbrahim b. I. Velîd (ö. 750)'in geldiği, fakat hilafeti elde etmek için isyan eden Azerbaycan valisi II. Mervan b. Muhammed (ö. 750)'in girişimleri sonucu İbrahim'in aynı yıl (744) hilafeti II. Mervan'a bıraktığı dile getirilmiştir. Hanedanlık ve sınırlarında devamlı savaş içerisinde sürdüğü belirtilen altı

yılın sonunda, Zap Suyu Savaşı'nda yenilgiye uğrayarak kaçan II. Mervan'ın, kendisini takip eden Abbasî kuvvetleri tarafından yakalanarak öldürüldüğü ve Emevîlerin tamamıyla yıkılmış olduğu rivayet edilmiştir.¹⁴²

Görülen o ki, hanedanın aile içi mevzularının, son dönemde iktidarda bulunanların liyakatsizliğinin ve Horasan Bölgesinde güçlenen Şîîler'in Abbâsîler ile birlikte hareket ederek aslında uzun süredir gizlice yürüttükleri propagandaların Emevî iktidarının böylesi biçimde yıkılarak, tarihin derinliklerinde kaybolmasına neden olduğu ifade edilebilir.

2.4. Abbâsîler ve Siyasal Yapısı

Abbâsîler'in, Emevî iktidarının son halifesi II. Mervan'ı Zap Suyu Savaşı (750)'nda yenerek başkent Dimaşk ile çevre şehirleri ele geçirmeleri neticesinde askeri başarılarını perçinledikleri herkesçe kabul edilmiştir Nitekim aynı yıl Kûfe'de Ebû'l-Abbas es-Seffâh (ö. 754) adına hutbe okunması, İslam dünyasının liderliğinin resmen Abbâsîlere geçtiğini de ilan eder niteliktedir. Hilafete gelinceye değin ortak çıkarları doğrultusunda birlikte hareket ettikleri bilinen Şîî'lerle de bu tarihten sonra yollarını ayırma niyetiyle Abbâsîlerin, karargâh merkezlerini (Şîîlerin çoğunlukta olduğu) Kûfe'den Hammâm-A'yen'e taşıdıkları ifade edilmektedir.¹⁴³

Aslına bakılacak olursa Abbasîleri iktidara taşıyan ihtilalin, uzun soluklu ve Emevî karşıtı birçok unsurun bir araya gelmesiyle başarıya ulaştığı ifade edilebilir. İhsan Süreyya Sırma'nın *Abbâsîler Dönemi* adlı eserinden hareketle; Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın torunu Ali (ö. 736)'nin, Hz. Ali'nin hem ismi hem de künyesini taşıması sebebiyle dönemin Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân tarafından künyesinin Ebû Muhammed şeklinde değiştirildiği rivayet edilmiştir. Ebû Muhammed'in (Medineliler ile Emevîler arasında gerçekleşen) Harre Savaşı (683)'nda Emevîlerin karşısında yer tutması ve sonrasında halife Yezîd'e biat etmemesi sebebiyle 714'te Dimaşk'tan sürüldüğü de rivayetler arasındadır. Aynı dönemde Horasan'da faaliyet göstermekte olan Şîî'lerin Hz. Ali'nin soyundan gelen Ebû Hâşim (ö. 716) etrafında toplandıkları dile getirilmiş, Ebû Hâşim'in vefatı esnasında imâmet için Ali'nin oğlu Muhammed'i işaret ettiği ve onunda Abbâsîler ile temasa geçtiği, kısaca

¹⁴² el-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1995, c. VII, s.13-33.

¹⁴³ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, c. I, s. 37.

daha o yıllarda (718) Emevîlere karşı giderek büyüyen ve nitekim sonunda yıkıcı etki oluşturan Şîi-Abbâsî ortaklığının temelini atıldığı kaydedilmiştir. İlk etapta bir yer altı faaliyeti olarak başladığı ifade edilen propagandaların nakîb ve dâî adı verilen yayıcı kimselerce boylar ve kabileler üzerinden şehirlere yayıldığı, Zap Suyu Savaşı'nın hemen öncesine kadar (749) Kûfe merkezli kaldığı da rivayet edilmektedir.¹⁴⁴

Abbâsîlerin, Emevîlerin aksine mülk-devlet modelini değil dinî devlet modelini tercih ettikleri tahmin edilmektedir. Fakat bu tercihin, halkın gözünde böyle anlaşılması için mi yoksa gerçekten dîni merkeze alan bir sistem benimsendiği için mi olduğu sorusuna cevabın, iktidarın tavrına göre değişkenlik gösterdiği düşünülmektedir.

Karargâh olarak Suriye'yi değil Irak'ı tercih ettiği bilinen Abbasîlerde ilk halife Abbâs'ın önce Hâşimiye'yi sonra Enbâr'ı merkez olarak kullandığı ifade edilmiş, yerine gelen ikinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 775)'un yeni bir şehir kurarak (766) Medînetüsselâm (Diyârıbağdad) adını verdiği kaydedilmiştir. İhtilalin başından beri büyük rol üstlenen Horasanlıların lideri Ebû Müslim (ö. 755)'in ilk halifeye olan baskısına da şahit olan Mansûr tarafından öldürtülerek, böylece devlet içerisindeki İran etkisinin de zayıflatıldığı rivayet edilmektedir.¹⁴⁵

Sırası ile Mehdî-Billâh (ö. 785) ve Hâdî-İlelhâk (ö. 786)'tan sonra Mansûr'un torunu olan Hârûnürreşîd (ö. 809)'in hilâfete gelmesi ile (786) müreffeh bir döneme eriştiği aktarılan Abbâsîlerin, bunu biraz da Bermekî ailesine borçlu oldukları kaydedilmektedir. Lakin yaklaşık on yedi yıldır vezirlikte bulunan Yahya Bermeki ve ailesinin gücünün saray tarafından bertaraf edildiği (803) de dile getirilmiştir.¹⁴⁶ Halife Hârûnürreşîd'in vefatından (809) sonra oğulları Emîn (ö. 813) ve Me'mun (ö. 833)'un aralarında hilafet kavgaları çıktığı bilinmekle birlikte, yaklaşık dört sene hilâfette kalabilen Emîn'in idam edilerek azledilmesi sonrası halifelik vazifesine gelen kardeşi Me'mun'la birlikte Arapların da devlet içindeki rolünün azaldığı belirtilmektedir.¹⁴⁷

¹⁴⁴ İhsan Süreyya Sırma, *Abbâsîler Dönemi*, İstanbul 1995, s. 12- 16.

¹⁴⁵ Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. X, s. 197-199.

¹⁴⁶ SaimYılmaz, "Yahyâ b. Halîd el-Bermekî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XXXXIII, s. 251-253.

¹⁴⁷ Emîn Abbâsî soyundan, Me'mun ise –annesi sebebiyle- İranlıların soyundan gelmektedir, bu nedenle Emîn'i Araplar, Me'mun'u İranlılar desteklemektedir. (et-Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, c. III, s. 651- 667)

Me'mun döneminde (813 - 833) alınan hatalı kararların baskın olduğu gözlenen İran tesirinden kaynaklandığı düşüncesinin Halife'yi yeni ve güvenebileceği askeri güçler kurmaya ittiği, bu hareketin ise geçmişte kendisinin Horasan civarından âşinâ olduğu Türkleri ordunun önemli kademelerine getirmesinde belirleyici unsur olduğu ifade edilmiştir. Yine bu dönemin kelim ve felsefe bilimleri açısından zengin bir dönem olması yanı sıra, özellikle Kâdıkudât İbn Ebû Duâd (ö. 854)'ın yoğun etkisi ile olduğu tahmin edilen Mu'tezile'nin resmî mezhep kabul edilmesi (827) İslam düşünce tarihi açısından önemli bir dönüm noktası sayılabilir. Her ne kadar Mu'tezilî kelâm görüşünün ilk etapta dini muhafaza amacıyla yola çıktığı ve geçmişte önemli başarıları olduğu bilinse de, ortaya atmış olduğu Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesi çerçevesinde gelişen hadiselerin dönemin önde gelen âlimleri üzerinde oluşturduğu baskının da sarsıcı etkilere neden olduğu ifade edilmelidir. Nitekim Mihne (sorguya çekmek) adı verilen ve Halife Me'mun'un çıkarmış olduğu bir fermanla halk'ul kur'an konusunda ulemânın sorgulanmasını istemesi (833) ile başladığı belirtilen hadisede, bu görüşü kabul ettiğini ifade edenlerin serbest bırakıldığı fakat itiraz edenlerin işkence ve eziyetlere tabi tutularak hapse atıldığı kaydedilmektedir.¹⁴⁸

Kitaplarda çoğunlukla İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 855) özelinde yer tutan Mihne hadisesinin yalnızca Bağdat ve çevresinde değil Mısır'a kadar uzanan bir coğrafyada etkili olduğu ifade edilmelidir. Öyle ki, Me'mun'un akabinde hilafete gelen Vâsık ve devamında Mütevekkil'in dönemlerinde dahi Mihne'nin (etkisinin geçmişe nazaran zayıf olmakla birlikte) halen yer bulduğu, ta ki tartışmaların yasaklanarak (849) Başkadı Ebû Duâd'ın azledilmesi (851) ile hapsedilen âlimlerin bu tarihten sonra serbest bırakılması ile sonlanabildiği rivayet edilmektedir.¹⁴⁹

Mihne hadisesinin hilâfet kurumunca sadece dinî yetkiler çerçevesinde geliştirildiğini söylemek zor olacaktır. Hâlife'nin uygulamalarından rahatsız olduğu bilinen bazı Şîa alimleri ve halka nüfuz etkisi geniş olan Sünnî ulemânın gücünü sınırlayarak, muhtemel bir ihtilaf halinde yönetim tarafından denge unsuru olarak

¹⁴⁸ Hayrettin Yücesoy, *Tetavvürü'l-fikri's-siyâsi*inde Ehli's-sünne: Fetretü't-tekvîn, Amman 1993, s. 73-76.

¹⁴⁹ Sübkî, *Tabakaât*, c. II, s. 59.

kullanılmaya elverişli olabileceği dile getirilmiştir.¹⁵⁰ Bu da olayların derin bir siyasi arka plana sahip bulunduğunu ifade eder niteliktedir.

Yine mihne siyasetinin faklı bir boyutuna Montgomery Watt işaret etmiş ve Kur'an'ın tartışmalarda bu şekilde yer almasının ilâhi kaynaklı olmadığı fikrini uyandırma amaçlı olduğunu ve hükümlerin siyasi şartlar ölçüsünde değiştirilebileceği mesajı verilmeye çalışıldığını; bu nedenle karşı durabilecek Sünnî alimlerin siyaseten ortadan kaldırılmaya çalışıldığını ifade etmiştir.¹⁵¹ Anılan rivayetlerin reddedilmesini gerektirecek başka bilgi bulunmamakla birlikte, her birinin hadisenin ortaya çıkışına etki etmiş olabileceği daha mümkün görünmektedir.

Abbasîlerin tarihsel sürecine dönersek; Halife Me'mun'un vefatından (833) sonra kardeşi Mu'tasım (ö. 842)'ın Türklerin desteğini alarak iktidar olduğu dile getirilmiş, yine bu dönemde (833 – 842) yönetim merkezinin Bağdat'tan Sâmerrâ'ya taşındığı (836) kaydedilmiştir. Aynı yıllarda (838) Bizans üzerine de seferlerin düzenlendiği ve Abbasî ordularının kazandıkları galibiyetler ile Anadolu'da İznik yakınlarına kadar ilerleme kaydettikleri ifade edilmektedir.¹⁵²

Abbasîlerde parçalamanın başladığı yılların Vâsık (ö. 847)'ın hilafette olduğu döneme (842 - 847) rastladığı dile getirilmiştir. Devlet erkânı arasındaki artan rekabetin, hilâfetin siyasi nüfuzunu giderek zayıflattığı, bu durumun yönetimdekileri ortamı rahatlatıcı yeni çözümler aramaya sevk ettiği düşünülmektedir. Abbasî hilâfetinde elli altı yıldır başşehir rolünü üstlenen Sâmerrâ'nın yerine tekrar Bağdat'ın tercih edilmesinin (892) bile kısa süreli bir çözüm olmaktan öteye gitmediği kaydedilmiştir. İlerleyen yıllarda Halife Râzî (ö. 940)'nin devlet içerisindeki gerginliği azaltmak adına Muhammed b. Râik el-Hazarî (ö. 942)'yi emîrû'l-umerâ adı verilen geniş yetkilere sahip, hutbe ve sikkelerde isimlerine halifenin isminden sonra yer verilen bir makama tayin ettiği (936) nitekim bunun da istenilen sonucu vermediği rivayet edilmiştir.¹⁵³

Takvimler 945'i gösterdiğinde artık Abbasî iktidarı için sonun başlangıcı olduğu söylenebilir. Ünlü seyyah Mes'udî'nin *Mürûcû'z-Zeheb* adlı eserinde; Rey, Taberistan, Cürcân, Fars, Şîrâz ve Cibâl bölgelerinde yirmi yıla yakındır küçük beylikler halinde

¹⁵⁰ Mehmet Emin Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 56-64.

¹⁵¹ W. M. Watt, *İslami Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelamı*, s. 34-35.

¹⁵² Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003, s. 96-103.

¹⁵³ Emine Baytar, *"Târîhu 'l-Asri 'l-Abbâsî"*, Dîmeşk 1997, s. 300.

çeşitli emirlikler ve aileler üzerinden önce Sâ mânîler’le akabinde Abbâsîlerle ittifak kurduğu bilinen Büveyhîler isimli, İranlı ve Şîî olmakla birlikte; Fars, Hûzistan, Kirman ve Cîbâl bölgelerinde hâkimiyet kuran (Sâsânî İmparatoru Behrâm Gûr’ün soyundan geldiği rivayet edilen Büveyh b. Hüsrev’in başını çektiği) topluluğun lideri Ahmed (ö. 967)’in Şîî’lerin de desteğiyle (Büveyhîlerin de Şîî olduğu bilinmektedir) Bağdat’a girdiği ve hilafette bulunan Müstekfî-Billâh (ö. 946) tarafından “Muizuddevle” lakabı ile “emîru’l-umerâ” makamına getirildiği kaydedilmektedir. Yine Ahmed’in kardeşlerinden Ali’ye “İmâduddevle” ve Hasan’a da “Rüknuddevle” lakabları tevdi edildiği ifade edilmektedir. Fakat Muizuddevle Ahmed’in kısa süre sonra Halife Müstekfî-Billâh’ı kendisine komplo düzenlediği suçlaması ile tahttan indirerek (gözlerine mil çektirmiş) yerine Muktedir-Billâh’ın oğlu Ebu’l Kâsım Fazl (Mutî’-Lillâh)’ın (ö.974) tahta çıkmasını sağladığı aktarılmaktadır.¹⁵⁴

Hadiselere baktığımızda Abbasîlerin siyaseten çöküşe geçtiğini söylemek zor değildir. Bu saatten sonra Şîî Büveyhî - Sünnî Abbasî birlikteliğinin her iki taraf için kaçınılmaz olduğu da ifade edilmelidir. Öyle ki, sınırlar içerisinde Sünnî nüfusun yoğunluğu ve yakın coğrafyada Sünnî olan Samânîler’in varlığı ve hatta ordunun komuta kademesinin ağırlıkla Sünnî-Türk kumandanlardan oluştuğu göz önüne alındığında, Büveyhîlerin Şîî hilâfetine dair olası düşüncelerin kendilerini zora sokmaktan başka işe yaramayacağı açıktır.

Büveyhîler’in içinde kısa sürede geliştiği ifade edilen taht mücadelesi ve batıya doğru ilerlemeye gayret eden Gazneli hükümdarı Mahmud (ö. 1030) ile 1029’da Rey’deki karşılaşmaları neticesindeki mağlubiyetleri ve Dandanakan Savaşı (1040)’ndan sonra Selçuklu hükümdarı Çağrı Bey (ö. 1059)’in oğlu Kavurd (ö. 1073)’u Kirman bölgesine yönlendirmesi ile Büveyhîler’in tamamen ortadan kaldırıldığı (1048) dile getirilmiştir.¹⁵⁵

Bu dönemde Bağdat askeri valiliğinde bulunan Arsan el-Besâsirî (ö. 1060)’nin şöhretini Büveyhîler döneminde kazandığı ve Abbasî veziri olarak bulunan İbnu’l Müslime (ö. 1059) ile de sürtüşmeli olduğu söylentilerinden hareketle Abbâsî halifesi Kâim-Biemrillâh (ö. 1075)’in Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey (ö. 1063)’i Bağdat’a davet ederek Büveyhîlerden kalan bu son tehlikeyi de savuşturmasını istediği

¹⁵⁴ Mes’udî, *Mürûcû’z-Zeheb*, (Fransızcaya çev. Barbier de Meynard), c. IV, Paris 1989, s. 371.

¹⁵⁵ Erdoğan Merçil, *Fars Atabegleri, Salgurlular*, Ankara 1975, s. 20-26.

kaydedilmektedir. Nitekim Tuğrul Bey'in kalabalık bir orduyla Bağdat'a girdiği (1055) Besâsirî'nin ise kaçarak daha evvelden irtibatlı bulunduğu Fâtımîlere sığındığı dile getirilmektedir. Böylelikle Abbasîlerin karşısında yeniden bir Şîî tehlikesinin baş gösterdiği ifade edilebilir. Çünkü Fatımîlerden aldığı söylenen güçle birlikte Besâsirî'nin önce Musul'u ele geçirerek (1057) Selçuklu güçlerini buraya çektiği, akabinde ise fırsattan yararlanıp Bağdat'a girerek Fâtımî halifesi Mustansır-Billâh adına hutbe okuttuğu (1059) anlatılmaktadır. Abbasî halifesi ve vezirinin Fâtımî emirleri tarafından tutsak edildiği haberleri üzerine Bağdat'a geri döndüğü belirtilen Tuğrul Bey'in halifenin makamına iade edilmesini sağlayarak (1060) Besâsirî'yi de Kûfe yakınlarında ortadan kaldırdığı ifade edilmiştir.¹⁵⁶

Yaşanan tüm hadiseler Selçukluların siyasi arenada varlığı ispatladığını gösterir niteliktedir. Nitekim Irak ve Suriye'de Fâtımîler ve Şîî'lere karşı giriştikleri mücadeleleri kazanmaları, bunun en önemli delili niteliğindedir.¹⁵⁷

Kâim-Biemrillah'ın hilafeti sırasında Selçuklu Devleti hükümdarları Alparslan (ö. 1072) ve Melikşah (ö. 1092)'ın saltanatlarının Abbâsî halifesi tarafından onaylandığı belirtilmektedir. Muktedî-Biemrillah (ö. 1094)'a gelindiğinde ise Selçuku Devleti ile yaşanan gerginlikler sebebiyle hilâfetin yalnızca bir denge unsuru mahiyetinde manevî bir liderlik şeklinde kaldığı ifade edilmelidir. Hatta Selçuklular tarafından Halife'nin Bağdat'ı terk etmesi talep edildiği, Muktedî'nin ancak Sultan Melikşah'ın ölümü (1092) ile bu durumdan kurtulduğu rivayet edilmektedir.¹⁵⁸

Öte yandan Bâtınî tehlikesinin güçlenerek devam ettiği 1090'da yaşanan (yine bir Şîî topluluğu) Karmatî'lerin Basra'yı yağmalamaları ve aynı yıl Şîî İsmâîlî Devleti'nin Hasan Sabbah (ö. 1124) tarafından ilan edilmesi ile açıkça ortadadır. Abbâsî Devleti'nde 1094 yılında halifelik vazifesini üstlenen Müstazhir-Billah (ö. 1118)'ın ise Selçuklu Devleti'nde Melikşah sonrası başladığı ifade edilen taht mücadelelerinin etkisi ve Ortadoğu üzerindeki Haçlı Orduları'nın baskıları nedeniyle hiçbir siyasi varlık

¹⁵⁶ Mehmet Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, İstanbul 1976, s. 24-32, 47-48.

¹⁵⁷ Ahmet Bağlıoğlu, "Abbâsî Devletin Oluşum Sürecinde Şîî Hareketler", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 3/8, Ankara 2000, s. 82.

¹⁵⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, çev. Ali Sevim, Ankara 1968, s. 186.

gösteremediği, yalnızca içeride Bâtınîlik ile mücadele için Gazâlî'den reddiye mahiyetinde eserler kaleme almasını istediği belirtilmiştir.¹⁵⁹

Abbasîlerin Gazâlî'nin vefatına (1111) uzanan dönemdeki son halifesi Müstazhir-Billah'tır. Hz. Peygamber'i takiben doğan hilafet kurumunun siyasi sahnede birçok beylik, emirlik, hanedanlık ve devletle direkt ya da dolaylı teması olduğu açıktır. Bunların içerisinde olayları kronolojik bir şematizm içinde algılayabilmek adına Gazâlî özelinde detaylı yer vermenin elzem olduğu bir süreç de Emevîler'in yıkılışından başlayarak Abbasîlerin neredeyse son dönemine uzanan bu zaman dilimidir.

Netice itibarıyla Abbasî Devleti'ne ilişkin kısaca belirtmek gerekirse; Irak Selçukluları'nın Sultanı (II.) Tuğrul Bey (ö. 1194)'in, Harizmşahlara mağlup olunca (1194) hâkimiyeti altındaki toprakların da Harizmşahlara geçtiği, bu durumun Abbasîlerin de Harizmşahlar ile karşı karşıya gelmesi demek olduğu ifade edilebilir. Öyle ki hilâfetteki Nâsır-Lidînillâh (ö. 1225)'in bu vehametten kurtuluş için Moğol İmparatoru Cengiz Han (ö. 1227)'dan dahi yardım istediği rivayet edilmiş, fakat Harizmşah Alâeddîn Muhammed (ö. 1221)'in Abbasîleri yok etmek istediği kaydedilse de, tüm Asya'yı kasıp kavuran Moğol istilasının buna müsaade etmediği görülmektedir.¹⁶⁰ Ne hazindir ki, yönünü batıya çeviren Moğollar'ın tüm şehirleri yerle bir edip Bağdat'a ulaştığı ve Abbasîlerin son halifesi Mus'tasım-Billâh (ö. 1258)'ı da öldürerek Abbasî hilâfetini sonlandırdıkları (1258) görülmektedir.¹⁶¹

Son olarak; İslam Tarihinde Osmanlı Devleti'nden sonra en uzun süre ayakta kalabilmiş olan siyasi gücün Abbâsîler olduğu ve İslam Dünyasının uzunca süre manevi liderliğini muhafaza edip (yaşanan bazı sekteleri saymaz isek) belirli bir kültür ve medeniyet çizgisi içerisinde, her daim çıtayı yükselterek ilerledikleri ifade edilmelidir. Nitekim Abbâsîlerin yaşadığı işgallerle ortaya çıkan tahribatlar ve bunların neticesinde gelişen siyasi iktidarın çöküşünün, İslam medeniyetini bir duraklama evresine ittiği gözden kaçırılmaması gereken mühim bir gerçektir.

¹⁵⁹ Abdülkerim Özaydın, *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi 1092-1104*, İstanbul 2001, s. 26-30.

¹⁶⁰ Mahmud Rızk Selim, "İkinci Abbâsî Halifeliği", çev: Ali Aktan, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, Erzurum 1990, s. 359.

¹⁶¹ Hacı Ahmet Özdemir, *Moğol İstilası ve Abbâsî Devleti'nin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgü Dönemleri*, İstanbul 2005, s. 67-68.

2.5. Fâtımîler ve İsmâîlî Hareketi

Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtımâ (ö. 632)'nin soyundan oldukları iddiasıyla bu isimle anılan, kökünün (bugünkü Tunus ve civarı olan) İfrîkiye'den başlayarak temel mantığının İsmâîlîlik hareketine dayandığı ifade edilen, Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye bölgelerinde hüküm sürmüş bir Şîî devletidir.

Fatımî Devleti'nin temelindeki İsmâîlî hareketin çıkış noktasında altıncı imam Ca'fer es-Sâdık (ö. 765)'in oğlu İsmail (ö. 756)'i halefi olarak belirlediği fakat İsmail b. Ca'fer es-Sâdık'ın babasından önce vefat etmesiyle kardeşi Mûsâ el-Kâzım (ö. 799)'ın yedinci imam olarak kabul edilmesi hadisesi bulunmakla birlikte ve bu fikir ve takipçilerine de İmâmiyye Şiası (İsnâaşeriyye) ismi verildiği bilinmektedir.¹⁶² Fakat Mûsâ el-Kâzım'ın imametini kabul etmeyerek İmâmiyye'den (İsmâîl'in ölümü üzere) ayrıldığı aktarılan ve İsmâîl'in ve İsmâîl soyundan gelen bir imamet çevresinde birleşen iki ayrı koldan söz edilmektedir. Bunlardan ilkinin İsmâîl'in, babası hayatta iken öldüğüne inanmayarak tekrar mehdi olarak geri geleceğine ve üzerinde koruma kalkanı oluşturmak adına "öldü" denildiğinden hareketle yedinci imamın İsmâîl olduğuna inananlar ile, İsmâîl'in öldüğüne inanıp fakat yerine sadece İsmâîl'in oğlu Muhammed (ö. 809)'in geçebileceği (zaten Ca'fer es-Sâdık'ın İsmâîl'in vefatı üzerine Muhammed b. İsmâîl'i halef tayin ettiği hususunda) görüşü benimseyerek, dolayısı ile yedinci imamın Muhammed olduğunu söyleyenler olduğu kaydedilmektedir.¹⁶³

Yine İsmâîlî dâîsi ve tarihçi olan İdrîs b. Hasan (ö. 1468)'in *Uyûnü'l-ahbâr ve funûnü'l-âsâr* isimli eserinde bahsettiği üzere; Fâtımî halifelerinin nesepleri bağı ile devletin de İsmâîlî soyda temellenmesi hususunda bir takım görüşler bulunmaktadır. Örneğin 909'da Fâtımî Hilâfetini ilan eden Ubeydullah el-Mehdî (ö. 934)'nin kuruculuğundan evvel gizlilik içinde bulunan imamların Muhammed b. İsmâîl'in soyundan olduğu iddia edilmekle birlikte, yine Ubeydullah el-Mehdî'nin soyunun İsmâîl'den değil kardeşi Abdullah'tan geldiğini bizzat beyan ederek aslında takıyye

¹⁶² Muhammed Zehrâ, *İslamda Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, İstanbul 1983, s. 65.

¹⁶³ İmâdüddîn İdris b. Hasan, *Uyûn'ul-ahbâr ve funûn'ul-âsâr fî fedâil'ileimme'l-ethâr*, thk. Mustafa Gâlib, Beyrut 1975, c. V, s. 160-161.

yaptığını ve bunun Şîa'nın prensiplerinden dolayı gerekli bulunduğunu ifade etmesidir.¹⁶⁴

Kuzey Afrika bölgesinde İsmâîlî düşüncenin temellerini atmak için yola çıkan Ebû Abdullah eş-Şîî (ö. 911)'nin, eski çağlardan bu yana Kuzey Afrika'da yaşayan bir kavim olan Berberî'lerden Kutâme Kabilesi'nin de desteğiyle amacına ulaştığı ve hatta (İfrîkiye, Cezayir ve Sicilya'da 800 – 909 arasında hüküm sürmüş İslam hanedanı olan) Ağlebîleri de bozguna uğrattığı rivayet edilmektedir. Devamında Abbâsîlerden kaçmaya çalışan Ubeydullah el-Mehdî'nin bu durumu fırsat bilerek Abdullah'ın desteğiyle Rakkâde'ye (Ağlebîlerin başşehrine) girdiği ve son Ağlebî emiri III. Ziyâdetullah (ö. 909)'ı şehirden çıkardığı, akabinde Mehdî-lidînillah Emîru'l-Mü'minîn unvanı ile kendisini halife ilan ettiği (910) de belirtilmekte,¹⁶⁵ böylelikle altmış yıldan fazla sürecek olan (909 - 973) İfrîkiye'nin merkezi pozisyonunun şekillenmeye başladığı görülmektedir.

Fatımî Hilâfedinin başlangıcı ile birlikte içte birçok mezhep çatışması ve buna bağlı sebeplerden başarısız sonuçlanan fetih denemeleri yaşandığı bilinmektedir. Yapılan seferlerden en öne çıkanının Mısır için ve 913 ile 919 yıllarında olmak üzere iki kez olduğu kaydedilmektedir. Yine bahsi geçen mezhep çatışmalarının ağırlıklı olarak Mâlikîlerle yaşandığı görülmektedir. Halifenin bu esnada Mehdiye adını verdiği bir şehir kurarak devamında başkent ilan ettiği (920) akabinde Hâricîlerden Ebû Yezid en-Nükkârî (ö. 947)'nin Fâtımî halifesi Mansûr el- Fâtımî (ö. 953) tarafından mağlup edilmesi ile başkentlerini Sabra'ya taşıdıkları (947) da aktarılanlar arasındadır.¹⁶⁶

Mansûr'un vefatı ile hilâfeti üstlenen Muiz-lidînillah (ö. 975) ve başkumandan Cevher es-Sıkkîlî (ö. 992)'nin denemeleri ile Mısır'ın ele geçirildiği (969) ve Cevher'in Halîfe'nin nâibi olarak dört yıl boyunca Mısır'a hükmettiği belirtilmiş, Mısır'ın fethi ile birlikte artık hutbelerde ve paralarda Abbâsî Halifesinin isminin tamamen kaldırılarak, yalnızca Fâtımî Halifesinin adının bulunduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁷

¹⁶⁴ İdrîs b. Hasan, *Uyûnü'l-ahbâr*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1986, c. IV, s. 351-404.

¹⁶⁵ C. E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, çev. Erdoğan Merçil, İstanbul 1980, s. 30

¹⁶⁶ Muzaffer Tan, "Erken Dönem İsmaililik ve Temel Görüşleri", *EKEV Akademi Dergisi*, XIII/XXXIX, Ankara 2009, s. 73-86.

¹⁶⁷ Farhad Daftary, *Muhalif İslâm'ın 1400 Yılı İsmâîlîler: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara 2001, s. 196, 210-218.

Fâtımîler'in de diğer Müslüman devletler gibi tüm İslam Dünyasına hâkim olabilme yolunu aradıkları görülmektedir. Bu sebeple en güçlü rakip pozisyonunda bulunan Abbâsîlerle ciddi bir mücadeleye girişmenin öncesinde yalnızca Harem Bölgesi'ni ele geçirerek kısıyoldan tüm İslam âleminde hutbenin kendileri adına okutulmasını hedefledikleri (976) ve bu doğrultuda çevre coğrafyada yoğun bir propaganda faaliyeti yürüttükleri rivayet edilmektedir.¹⁶⁸

Aziz-Billâh (ö. 996)'ın hilafette bulunduğu dönemin sonunda hilafet için dokuz aday olduğu belirtilmiş, lâkin bunların içinden ehl-i sünnete en uzak olduğu kaydedilen Hâkim-Biemrillâh (ö. 1021)'ın seçildiği görülmüştür. Öyle ki bu dönemde Hz. Peygamber'in ashâbı hakkında suçlayıcı ve ağır ithamlar dile getirildiği, hatta evlerin, mescitlerin duvarlarına böyle ifadelerin yazıldığı belirtilmiştir. Nitekim bu eylemlerin çok daha ötesinde Halife'nin İlahlık iddiasında bulunduğu ifade edilmiş, gariptir ki daha sonra Halife sebepsiz ortadan kaybolarak hilafeti sonlanmıştır.¹⁶⁹

Mısırlı tarihçi İbrahim Hasan'ın Fâtımîler'e dair geniş ve müstakil bulunan *Târîhu'd-devleti'l-Fâtîmiyye* adlı eserinde bahsettiği üzere; Fatımî Devleti'nin sınırlarının Mısır, Sicilya, Kuzey Afrika, Güney Suriye, Yemen ve Hicaz gibi bölgeleri içine aldığı tarihlerde (1036 ve sonrası) hilafette Müstansır-Billâh (ö. 1094)'ın bulunduğu görülmektedir. Fakat bu ivmenin kısa sürede düşüşe geçtiği ve ilk merkezleri olan Ifrîkiye'de yeniden Abbâsî halifesi adına hutbe okunmaya başladığı (1051), bu arada Selçuklular'ın da Abbâsîlerden gelen yardım talebine karşılık Fâtımîlerin ticari güzergâhını kesintiye uğrattığı, bu hamlenin ekonomik açıdan Fâtımî hilafetini büyük zora soktuğu ifade edilmektedir. Tüm bunlara karşılık olarak Fâtımîler'in Abbâsî halifesine başkaldıran Arslan el-Besâsirî (ö. 1060)'ye destek çıkararak Bağdat'ı istila etmesine (1059) yardımcı oldukları, Besâsirî'nin de bu yardıma karşılık Bağdat'ta hutbeyi Fâtımî halifesi adına okuttuğu kaydedilmektedir. Yine de Selçuklular'ın Tuğrul Bey'in önderliğinde Besâsirî'yi ortadan kaldırıp Abbâsî hilafetini düştüğü buhrandan ve yok olmaktan kurtararak Fâtımîleri Suriye bölgesinden çıkardıkları (1075) görülmektedir.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Eymen Fuad Seyyid, "Fâtımîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. XII, s. 228-237.

¹⁶⁹ Mustafa Kılıç, "Fâtımî Halifesi el-Hâkim'e karşı Ebû Rekve İsyanı ve Abbâsî-Fâtımî Rekabetinin Bir Örneği Olarak Dârü'l-Hikme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII /2, İstanbul 2008, s. 199-220.

¹⁷⁰ H. İbrâhim Hasan, *Târîhu'd-devleti'l-Fâtîmiyye*, Kahire 1981, s. 232-234, 279.

Bu tarihten sonra Fâtımî hilâfetinin yalnızca Mısır içinde ve kapalı pozisyonda seyrettiği gözlenmektedir. Özellikle halife tayininde yaşandığı ifade edilen sorunlar ve hilafettekilerin suikastlere uğraması neticesinde devlete tâbî olan grupların da ayrılmaya ve devleti tanımamaya başladığı dile getirilmiştir. Ermeni Behram (ö. 1140)'ın vezir olmasıyla birlikte Müslümanlara yapılan sert uygulamaların bir sonucu mahiyetinde halkın da devlet yönetimine tepkisinin yükseldiği, yine bu süreci de vezirlik ve valilik gibi devlet makamlarına sahip olma adına çıkarılan savaşların takip ettiği rivayet edilmiştir.¹⁷¹

Dımaşk Emîrî Nureddin Mahmud'un Mısıra girmesi (1169) ve Esedüddin Şirkûh (ö. 1169)'un vezir tayin edilmesinin Fâtımîler için sonun başlangıcı olduğu söylenmelidir. Vezirin kısa süre sonra vefat etmesi ile yeğeni olan Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 1193)'nin halife Âdîd-Lidînillâh (ö. 1171) tarafından vezir tayin edildiği, akabinde Mısır bölgesinde Fâtımîler adına hutbelere son verilmesiyle Abbâsî halifelerine biat edildiği kaydedilmiştir.¹⁷²

2.6. Büyük Selçuklular ve Gazâlî İlişkisi

İmam-ı Gazâlî hakkında yaşamının (1058-1111) Büyük Selçuklu Sultanlığı (1040-1157) ile Abbâsî Hilâfeti (750-1258) cenderesinde geçtiğini ifade etmek zor değildir. Bununla birlikte temas etmiş olduğu yerler ise Tûs'tan başlayarak, Cürcân, Nişâbur, Bağdat, Şam ve Kudüs gibi yerleşim merkezlerinin hemen hepsinin o günün dünyasında gerek sosyal ve kültürel, gerekse ilmi ve siyasi açıdan önemli oldukları da söylenebilmektedir.

Tarihin var olan üç ana etmeninin (kişi, mekân ve zaman) neredeyse tamamının aşırı uçlarda temsil bulduğu bir durumda gerek meydana gelen hadiselerin, gerekse bunların ortaya çıkardığı sonuçların sıradışı olması sürpriz olmayacaktır. Kişi (Gazâlî) zekâsıyla dikkat çekici, mekân (sayılan tüm merkezler) dini, jeo-politik ve stratejik açıdan mühim ve zaman (sultanlığın ve hilafetin tarih aralığı), tarihin orta noktasıdır. İşte böylesi üç kuvvetin kesişiminden de sayısız tecrübelerin, derin krizlerin ve etkisi yüzyıllar boyu sürececek köklü eserlerin doğması uzak bir gerçeklik değildir.

¹⁷¹ Nihat Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti Tarihi*, İstanbul 2010, s. 132-146.

¹⁷² Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök, İstanbul 2015, c. II, s. 41.

Gazâlî'nin hayatını dönemsel bazda incelemek istediğimizde (onun tanıklık ettiği olayların ve muhatap kaldığı fikirlerin karmaşıklığının da etkisiyle) ortaya koyduğu tavırlara ilişkin iniş ve çıkışlarla karşılaşmakta, bu da genel bir yargı kurabilmemizi ve düşünür hakkında sağlıklı bir hüküm çıkarabilmemizi zorlaştırmaktadır. Onun hayatına dair çocukluk ve gençlik, yetişkinlik ve olgunluk, son olarak da vefat dönemi gibi bölümlere yapıldığı takdirde neredeyse her bir zaman dilimi için farklı ve çekişmeli isimlerin var olduğunu görmekteyiz. Örneğin çocukluk ve gençlik döneminde siyasî iktidar Tuğrul Bey ve Alparslan iken dinî merkez konumunda bulunan hilâfette ise el-Kâim Biemrillâh ve el-Muktedî Biemrillah; yetişkinlik ve olgunluk döneminde devlet yönetiminde Melikşah ve Berkyaruk varken, yine hilâfette el-Muktedî Biemrillah ile el-Müstazhir Billah, bu tarihten vefatına kadar uzanan dönemde de Selçuklu otoritesinde Muhammed Tapar ve Abbâsî hilâfetinde de yine el-Müstazhir Billah'ın bulunduğu bilinmektedir.¹⁷³ Son Selçuklu Sultanı Sencer (ö.1157)'in Horasan Melîki olduğu zamanı (1097 ile 1119 yılları arasında Sencer'in, Selçuklu Sultanı olan ağabeyi Muhammed Tapar'a tâbî olarak Horasan Melîkî vazifesinde bulunduğu) da göz önüne aldığımızda Gazâlî'nin, yaşadığı dönemdeki tüm Büyük Selçuklu sultanlarını gördüğü ve onlara temas içinde bulunduğu söylenebilmektedir.

Gazâlî henüz dünyada yokken, Selçuklu veziri el-Kündürî (ö. 1064)'nin öncülüğünde Eş'arîlere yönelik bir cezalandırma işlemi başlatıldığı (1054) kimi Eş'ari âlimlerin tutuklanarak cezaevine koyulduğu, kimilerinin de Horasan'dan çıkarılarak başka vilayetlere sürgün edildiği kaydedilmiş, ilerleyen tarihte Gazâlî'nin de hocası olacak olan el-Cüveynî'ninde bu durumdan nasibini aldığı, yaklaşık on yıl boyunca memleketini terk etmek zorunda bırakıldığı dile getirilmiştir.¹⁷⁴ Bu sebeple Gazâlî'nin kendisinden önce vuku bulan önemli hadiselerle dair ilk ağızdan bilgi sahibi olduğu da ifade edilmelidir.

Tarihler bu kez Gazâlî'nin dünyaya geldiği yılı gösterirken (1058) ve henüz Selçuklu on sekiz yıllık genç bir devletken, üç yüz yıldan fazladır devam etmekte olan Abbâsî hilâfetine derin bir darbe vurulduğu (öyle ki Türkmen kumandan Arslan

¹⁷³ Abdurrahman Acar, "İmam Gazzâlî ve Selçuklular", 900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî, İstanbul 2012, s. 91-95.

¹⁷⁴ Kasım Kufralı, "Gazneli ve Selçuklular Devrinin Tezkiir Muhiti", IV. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler Kitabı, Ankara 1952, s. 267.

Besâsiri'nin, Mısır'daki Fâtımî Halifeliği'nin desteğiyle Abbâsi Halifesi el-Kâim Biemrillâh'ı esir alarak Bağdat'ı ele geçirdiği ve o yıl Bağdat'ın Fâtımîler tarafından idare olunduğu) lâkin Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in muzafferiyeti ile bu darbenin alt edilerek hem Abbâsi Halifesi'nin yeniden vazifesine dönmesinin sağlandığı hem de bir süredir Fâtımîlerin havza üzerinde devam etmekte olan baskısının bu vesileyle son bulduğu görülmektedir.¹⁷⁵

Büyük Selçukluların kurucusu Tuğrul Bey'in yirmi üç yıl boyunca devam eden iktidarında (1040-1063) hiç şüphesiz tarihi açıdan sayısız mühim ve seçkin öyküler kayıtlıdır. Lâkin Gazâlî'nin hayatı ile doğrudan ilintili ve nüfuzunun hissedildiği hadiselerin varlığı Selçuklu tahtına Alparslan'ın çıkarak (1063) aynı yıl Vezirlik makamı için Nizâmülmülk'ü vazifelendirmesi ile başladığı gözlenmekte, bu adımın devletin birlik, huzur, asayiş, kalkınma ve refah düzeyinin yükselmesi adına alınmış hayati bir karar olduğu herkes tarafından kabul görmektedir.

Bu süreçle birlikte (yukarıda bahsettiğimiz) Eş'ari karşıtı eylemlerin de el-Kündürî'nin gidişiyle son bulduğu ifade edilmektedir. Hatta kaynaklarda bu yeni dönemde (öncekinin tam tersi bir muamele ile) Eş'ari'liğin –ve Şâfiî'liğin– güçlendirilmesi adına (Vezir Nizâmülmülk'ün kendi ismiyle anılacak olan) Nizâmiye Medreselerinin ilki için 1064'te Bağdat'ta çalışmalara başlandığı, takriben üç yıl sonra (1067) bugünün üniversitesi diyebileceğimiz Nizâmiye Medreselerinin eğitim ve öğretime açıldığı belirtilmektedir.¹⁷⁶ Bilimsel sahanın genişleyerek İslam entelektüel birikiminin tırmanışa geçtiği ve kültürel açıdan birer mihenk taşı olarak nitelendirilebilecek bu gelişimler sırasında henüz dokuz yaşlarında, yani çocuk diyebileceğimiz bir yaşta bulunduğu bilinen Gazâlî'nin, bu açıdan bakıldığında - umut va'deden bir inşâa döneminin içinde var olmasıyla – çok şanslı olduğu da ifade edilebilir.

Bahsi geçen Nizamiye Medreselerinin yalnızca Eş'ari ve Şâfiî doktrinleri savunmak adına değil, Sünnî akideyi hârici tüm etkilerden korumak amacıyla kurulduğu kaydedilmektedir.¹⁷⁷ Özellikle Şîi ve Batınî ekollerin fiziki/askerî sahada olduğu kadar fikrî sahada da yıkıcı etkilerinin mevcut olduğu, onların her gelişen hadiseyi bir

¹⁷⁵ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol, İstanbul 1993, c. II, s. 30-45.

¹⁷⁶ Hüseyin Emin, *Târihü'l Irak fi'l-Asri's-Selçukî*, Bağdad 1965, s. 273.

¹⁷⁷ Abdurrahman Acar, "Selçuklu Medreseleri ve İslam Kültür Ve Medeniyetine Kazandırdıkları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s. 351-364.

propaganda malzemesine dönüştürerek neticede kültürel bir dezenformasyona kapı aralamasına karşı yürütülen mücadele için devlet nezdinde dirayetli ilim adamlarının yetiştirilmesi planlandığı, netice itibariyle (Gazâlî örneğine baktığımızda görüleceği üzere) bu planın başarıya ulaştığı görülmektedir.¹⁷⁸

Elimizdeki çalışmanın daha önceki başlıklarında da ifade ettiğimiz gibi, uzun çağlardan beri Bağdat hem dini hem de fennî ilimlerin başkenti sayılabilecek bir konumda iken, hatta hilafetin merkezi durumundayken, yeni kurulmuş bir devletin (Selçuklu) yöneticilerinin kendi idealleri çerçevesinde okullar (üniversiteler) kurarak geleceğe yönelik sağlam adımlarla basan ve hacimli projeler yürütmesinin, gelişmekte olan bu devletin ne denli büyük ülkülerle yola çıktığının ve buna tüm varlığıyla inandığının en büyük ispatı niteliğinde olduğu bir gerçektir.

Bu gayeye yürürken yaslanılan en kadîm dayanağın Sünnîlik siyaseti olduğu ifade edilmelidir. Bu siyasetin, İslâm medeniyetinin karşısında -ister bireysel ister toplumsal açıdan- risk arz eden her ne varsa onu hedef aldığına şahitlik edilmektedir. Yürütülmekte olan mücadelelerin hem meşru müdafaa sathında, hem hücum taarruzunda olduğu, ister ilmî, ister siyasi, isterse de askerî sahada olsun, bu mefkûreye hizmet eden hemen herkesin (Gazâlî örneğinde olduğu gibi) Selçuklu devlet aklının hali hazırda birer elçisi/mümessili pozisyonunda bulunduğu da inkar edilmemelidir.

Büyük Selçuklu Sultanlığında Alparslan'ın dokuz yıl süren iktidarından (1063 - 1072) sonra yerine gelen oğlu Melikşâh'ın, devletin süregelen siyâsî ideallerini yukarıya taşıyarak devam ettirdiği, hatta giriştiği yeni fetih hareketleri ile daha geniş bir coğrafyaya yayma içgüdüsü beslediği de görülmektedir. Mısır'daki Fâtımîlere Selçuklu Emîri Atsız b. Uvak (ö. 1079) tarafından düzenlenen seferler (1076) ve Bahreyn'deki Karmatîlere Selçuklu Kumandanı Artuk b. Eksük (ö. 1091) tarafından düzenlenen seferlerin (1076) bu fikir etrafında değerlendirilmesi mümkün görünmektedir.¹⁷⁹

Selçuklular'ın giriştikleri askerî mücadeleler ile bir yandan mülkî idare sınırlarını muhafaza etmeye hatta genişletmeye çalışırken, diğer bir yandan sosyal ve kültürel faaliyetler ile ilmî mülâhazaları sekteye uğratmadan sürdürebilme gayretiyle âlimleri himayeye gayret gösterdiği, bunu da devletin merkezi olan saraylarını bu

¹⁷⁸ Asdad Talas, *Nizâmiye Medresesi*, çev. Sadık Cihan, Samsun 2000, s. 117.

¹⁷⁹ Salim Koca, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşâh'ın Suriye, Filistin, Mısır Politikası ve Türkmen Beyi Atsız, *Türkiyât Araştırmaları Dergisi*, Konya 2007, c. XXII, s. 1-37.

çerçevede bir nevi bilim yuvası ve bir akıl karargâhına dönüştürerek gerçekleştirdikleri görülmektedir. Gazâlî'nin de, henüz yirmi yedi yaşında iken (1085) Nizâmülmülk tarafından sarayda himaye edilen ulemanın arasına girmeyi başardığı bilinmektedir. Onun, başkent İsfahan'daki Selçuklu sarayında bulunduğu süre zarfında (yaklaşık altı yıl boyunca) bilfiil devlet idaresine danışmanlık yaptığı ve eş zamanlı olarak da birçok eser kaydettiği herkes tarafından dile getirilmektedir.¹⁸⁰ Lakin Neşet Çağatay'ın *İslam Mezhepleri Tarihi* adlı çalışmasında da aktardığı gibi bu sıralarda ortaya çıkan bir teşkilatın, hem Gazâlî, hem Abbâsî, hem de Selçuklular için bir dönüm noktası oluşturduğu, tarihî gündemi ve seyri değiştirdiği kabul edilmelidir. Bu teşkilat, kaynaklarda Bâtıniyye, Haşîşîyye, Nizâriyye, Fidâviyye, İbâhiyye, Tâlimiyye ve Sabbâhiyye gibi isimlerle anılan silahlı bir propaganda örgütüdür.¹⁸¹

İran'ın Kazvin şehrinde bulunan Alamut Kalesi'nde Hasan Sabbâh (ö. 1124) liderliğinde kurulduğu (1090) aktarılan, siyasi açıdan Nizârî İsmâîlî, fıkri açıdan Bâtınî olan bu teşkilatın/örgütün; mensupları, yöntemleri ve fedâilerden oluşan yapısı itibariyle İslam kaynaklarında kayıtlı ilk terör örgütü olma özelliğini de taşıdığı dile getirilmektedir.¹⁸²

Hasan Sabbah'ın; günümüzde de Mollalar şehri, Ayetullahlar kenti ve İran İslam Devrimi'nin temelini atıldığı merkez olarak ünlenen Kum beldesinde (öyle ki o tarihte Kum'un İran'ın Şîî'lik adına önemli bir merkez şehri olduğu da belirtilmektedir) tahmini olarak 1050'lerde dünyaya geldiği rivayet edilmektedir.¹⁸³ Babası Ali b. Muhammed'in Şia'nın önde gelen isimlerinden ve oniki imam kolu müntesiplerinden olduğu, lâkin bazı zamanlar mezhep içinde suçlamalara maruz kalarak sıkıntıya düştüğü de dile getirilmektedir.¹⁸⁴ Yine de oğlu Hasan'ın eğitimiyle de yakından ilgilendiği, ona felsefe dâhil birçok alanda ders aldırmanın yanı sıra tahsilinin devamı için Rey şehrine gönderdiği ifade edilmekte, ayrıyeten Hasan'ı Rey'de Bâtınî mezhebinden emîre Zerrab adlı bir kimsenin yanına göndererek İsmâîlî'liğin doktrinlerini talim etmesini sağladığı belirtilmektedir.¹⁸⁵ Hasan'ın Fâtımîlerin de etkisiyle Şîîlikten İsmâîlîliğe geçiş yaptığı,

¹⁸⁰ Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul 1971, s. 15-32.

¹⁸¹ Neşet Çağatay, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1976, s. 84.

¹⁸² Ahmet Ocak, "Bir Terör Örgütü Olarak Bâtınîlik ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2004, c. VII/XX, s. 163-178.

¹⁸³ Abdülkerim Özaydın, "Hasan Sabbah", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 347-350.

¹⁸⁴ M. Şerafettin Yaltkaya, "Fâtımîler ve Hasan Sabbah", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, c. I/I, İstanbul 1926, s. 24.

¹⁸⁵ Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ-III*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1988, s. 113.

yeteneği sayesinde kısa zamanda yükselerek, İsmâîlî mezhepte davet için görevlendirilmiş bir nevi misyoner din adamlarına verilen dâî unvanlı kimselerin de üzerinde, İsfahan'da Irak başdâîsi vekili olarak vazifelendirildiği kaydedilmektedir.¹⁸⁶ Bu noktada Hasan Sabbah'ın iki yıl boyunca İsfahan'da bulunduktan sonra yaklaşık on sene boyunca sürdürdüğü belirtilen Azerbaycan, Musul, Rahbe, Sayda, Sincar, Sur ve Akka üzerinden Kahire'ye ulaşma (1078) serüveni bulunmaktadır.¹⁸⁷ Akabinde Kahire başdâîsi Ebu Davud vasıtası ile dönemin Fâtımî Halîfesi Mustansır-Billah ile irtibat kurduğu, bu sayede halifenin vekili olarak Horasan Dâîliği vazifesine getirildiği, fakat vezir ve aynı zamanda başkumandan Bedr el-Cemâlî (ö. 1094) ile zıtlaşması sebebiyle önce hapse atılarak ardından da sürgün edildiği aktarılmaktadır.¹⁸⁸ Takriben üç yıl sonra İsfahan'a döndüğünde (1081) ise artık hedefini belirlediği ve ülküsü doğrultusunda İran'ın dört bir yanına erişmeye çalıştığı anlaşılmakta olan Sabbah'ın, Deylem, Gilan ve Mazenderan gibi özellikle geçmişte savaş kültürleri bulunduğu bilinen bölgeleri etkisi altına alarak, dokuz yıl boyunca sürdürdüğü bu propagandanın neticesinde dönemin Selçuklu Veziri Nizamülmülk'ten kaçarak yerleştiği ifade edilen Kazvin şehrindeki Alamut Kalesi'nde kendi Nizârî devletini kurduğu (1090) (Hasan Sabbah'ın, Fâtımî hilafetinde Mustansır'dan sonra resmen başa gelen Müsta'li'yi halife kabul etmeyerek veliaht Nizâr'ın adına hutbe okuttuğu ve İsmâîlîlerin Müsta'liyye ve Nizâriyye olarak iki kola ayrılmasına sebep olduğu) dile getirilmektedir.¹⁸⁹

Yaklaşık olarak iki bin metre rakımda ve çevresindeki vadiye hâkim konumdaki Alamut Kalesi'nin muhasara gerektirmeden, gerek içeriye sızan casusların İsmâîlî propagandaları, gerekse yüklü miktarda teklif edilen para sayesinde ele geçirildiği rivayet edilmiştir.¹⁹⁰

Faaliyetlerini genişletmek isteyen Hasan Sabbah'ın 1091 yılında kendi adamlarını Kûhistan Bölgesine göndererek taraftar topladığı, İran-Afganistan sınırında bulunduğu bilinen bu bölgede ağırlıklı Zerdüş kimselerin varlığı ve Bâtınîlik propagandasının böylesi karşılık bulması, aslı itibariyle Bâtınîliğin ait olduğu fikrî altyapıya dair çözümleme yapabilmemizi de sağlamaktadır. Bunlara ek olarak Selçuklu

¹⁸⁶ Bernard Lewis, *Haşîşiler*, çev. Ali Aktan, İstanbul 1995, s. 33.

¹⁸⁷ B. Lewis, a.g.e., s. 35.

¹⁸⁸ Laurence Lockhart, "Hasan-ı Sabbah ve Haşîşiler", çev. Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2006, c. XXVI, s. 200-220.

¹⁸⁹ Zeynüddin Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdi-II*, Necef 1969, s. 46.

¹⁹⁰ Farhad Daftary, "Alamut Efsaneleri", çev. Özgür Çelebi, *Tarih Okulu Dergisi*, İzmir 2009, c. VII, s. 230-233.

idaresinden rahatsız bulunan bölgelerdeki kimselerin de bu aykırı sesin sahibine tâbî oldukları görülmekte, böylelikle Hasan Sabbah ve adamlarının kaydettikleri ivmenin Selçuklu ve Abbâsîlerin kurulu düzenlerini sarsarak zora sokacak bir seviyeye yükseldiği anlatılagelmektedir.¹⁹¹

Selçuklu Devletince önce Emîr Yoruntaş (ö. 1091) ve sonra Kızıl Sarıg ve Arslantaş adlı komutanların Hasan Sabbah ve teşkilatını yok etmekle görevlendirildiği ifade edilmekte fakat bu girişimlerin başarısızlıkla sonuçlandığı görülmektedir.

Bâtınîlerin Selçuklu Devleti sınırları içerisindeki ilk faaliyetinin kaleye yerleşimlerinden önce olduğu rivayet edilmektedir. Save’de gerçekleştirdikleri suikaste karşılık vezir Nizâmülmülk tarafından kısas uygulatılarak failin öldürülmesi emri verildiği için kinlenerek Nizâmülmülk’ü devlet içerisinde ilk hedef olarak seçtikleri ve 1092’de düzenledikleri bir suikast sonucu öldürmeyi başardıkları kaydedilmektedir.¹⁹²

Bazı tarihçilere göre Hasan Sabbah’ın babası tarafından ilk gönderildiği medresede (İmam Muvaffak’tan ders aldığı esnada) geleceğin büyük devlet adamı Nizâmülmülk ve yine devrin büyük şairlerinden biri olarak ünlenecek olan İran’lı şair ve filozof Ömer Hayyam (ö. 1132) ile tanışarak dost olduğu aktarılmış, ilerleyen zamanda Nizâmülmülk sayesinde her ikisinin de sarayda görev aldığı fakat Hasan Sabbah’ın sivrilerek Nizâmülmülk’ün yerine geçme ihtimali ya da vezirin arkasından iş çevirerek ihanet ettiği için saraydan kovulduğu ifade edilmiştir. Ömer Hayyam’ın zevk ve sefa içindeki hayatına da şahit olduğu belirtilen Sabbah’ın Mısır’a sığınıp, hem Nizâmülmülk hem de Selçuklu’ya düşmanlık beslemesine sebep olarak geçmişteki bu yaşanmışlıklara işaret edenler bulunmaktadır.¹⁹³

Örgüt üyelerinin böylesi canhıraş mücadele içerisinde ve gözünü budaktan sakınmadan hareket etmesini ve herşeyi yapabilecek kıvama gelmesini, hatta kendisinin öldürüleceğini bilerek kalabalık içerisindeki bir kimseye hücum gerçekleştirmesini

¹⁹¹ M. Şerafettin Yaltkaya, “Fâtımîler ve Hasan Sabbah”, s. 22.

¹⁹² Ahmet Ocak, a.g.m., s. 173.

¹⁹³ Kronolojik akışa baktığımızda ise doğum yılları itibarıyla (Nizâmülmülk 1018, Hasan Sabbah 1050’ler, Ömer Hayyam 1040’lar) çocukluk arkadaşları olmaları zor görünen üç ismin, yine de İbn Funduk’un Nizâmülmülk’ü çocukluğunda görmüş olan dedesi Şeyhülislam Emirek’e istinaden naklettiği “onun (Nizâmülmülk) çocukluk çağında değil yetişkinlik çağında, babası maddî sıkıntılardan kurtulduktan sonra İmam Muvaffak’ın derslerine katıldığı” yönündeki ifadesi ile bu isimlerin aynı yer ve zamanda kesişme imkânının olduğu ifade edilmiştir. (Ali Ertuğrul, “Nizâmülmülk’ün Gözüyle Bâtınî Hareketlerin Tarihsel Kökenleri ve Temel Gayeleri”, *Bige Vezir Nizâmülmülk Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Konya 2019, s. 150, d.n. 32).

sağlayan iki temel unsurun varlığından söz edilebilir. Bunlardan ilkinin, davası uğruna ölümü bile göze alarak ölmeyi bir şeref addetmenin ötesinde kendisine verilen vezife sonrası ölmeden kurtulan fedailerin ihanete düşmüş olacaklarına varan inanışları,¹⁹⁴ diğerinin ise sadakat ve yararlılığı karşısında kendisine vaadedilen cennetlere (ki yedikleri bal, ceviz ve haşhaştan oluşan karışım sayesinde uyusuk dimağları ile kendilerini cennette sanmaları sayesinde) ancak uyandırıldıklarında verilen vazife ile kavuşacaklarının öğütlenmesi¹⁹⁵ olduğu ifade edilebilmektedir.

Bu denli hile dolu ve bir o kadar da gücü arkasına almış bir yapının gerek gerçekleştirdiği bilinen suikastlar gerekse toplum içine attığı nifak tohumlarının büyük bir korku ve dehşet ortamı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, Bâtınîlerle mücadele edenlerin örgüt tarafından hedef, etmeyip sessiz kalanların ise devlet tarafından hain ilan edilmesinin an meselesi olduğu dile getirilirken, kimi bölgelerde devlet adamlarının Bâtınîliğe meylettği dedikoduları sebebiyle halkın kendi meliklerini katlettiği aktarılmaktadır.¹⁹⁶

Bir imha timi gibi iş gören bu örgütün gündeminde kaosa yarayışlı her türden öldürme faaliyetinin varlığı anlaşılmaktadır. Sivil halktan emirlere, kumandanlardan vezirlere, sultanlardan halifelere varıncaya kadar her kademe ve kesimden insanın Bâtınîlerin hedefi olduğu görülmekte, dahil oldukları bir nevi taarruz temelli ihtilal akidesinin karşısında bulunan herkesi yok etme gayretine giriştikleri görülmektedir.¹⁹⁷

Sabbah'ın 1090'da Alamut'u ele geçirmesinin sonrasında kalan ömrünü yalnızca bu kale içerisinde geçirdiği ifade edilmiştir. Hayatı boyunca Selçuklu ve Abbâsîler ile devamlı mücadele içinde olduğu görülen Hasan Sabbah'ın, kendi oğullarını dahi suçlayarak idam ettirebilecek bir zihniyeti taşıdığı ve vezir Nizâmülmülk de dâhil olmak üzere elliye yakın suikasti tertipleyerek devletin içindeki en büyük kargaşaların müsebbibi konumuna geldiği izlenmektedir.¹⁹⁸ Onun, geçmişte Nizârî'ler olarak Fâtımîlerden ayrılmış olması sonrasında kendilerinden yani Nizârîlerden olmayan

¹⁹⁴ Reinhart Dozy, *Tarih-i İslâmiyet*, çev. Abdullah Cevdet, Mısır 1908, s. 393.

¹⁹⁵ el-Cevzî, *a.g.e.*, c.XVII, s. 64.

¹⁹⁶ El-Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 67.

¹⁹⁷ Robert Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. yy.)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981, s. 143.

¹⁹⁸ Ahmet Ocak, *a.g.m.*, s. 177.

herkesin -Fâtımîler de dâhil olmak üzere- öldürülebileceğini, hatta düşmanlık edenlere yönelik bunun bir vazife ve gereklilik olduğunu savunduğu da rivayet edilmektedir.¹⁹⁹

Kurduğu bu yapıyı ayakta tutabilmek adına öncelikle taraftarlarının eğitim almasını yasakladığı aktarılan Sabbah'ın, vefâtı esnasında da masum imamın gelerek devletin başına geçeceği güne değin kendi yerine tayin ettiği lidere (Lemeser Kalesi Komutanı Kiya Buzrug Ummid) bağlı kalmalarını öğütlediği belirtilmiştir.²⁰⁰

Takvime baktığımızda Bâtınîlerin/İsmâîlîlerin Alamut'u ele geçirerek kendi devletlerini ilan ettikleri esnada saraydaki ilmî ve idarî faaliyetlerle meşguliyeti devam eden Gazâlî'nin, kısa bir süre sonra Bağdat Nizâmiye Medresesi başmüdürlüğüne tayin edildiği (1091), yine hemen akabinde vezir Nizâmülmülk'ün İsmâîlîlerin suikastine uğrayarak (1092) hayatını kaybettiği bilinmektedir. Tüm bu gerginlikler esnasındaki görevlendirme ve faaliyetlerin bir tesadüf eseri olmadığı ve yaşanan hadiselerin sonuçlarına ilişkin Gazâlî'nin sergilemiş olduğu tutumun da kendi bireysel fikrinin bir gereği oluşmadığı kolaylıkla söylenebilir. Onun, toplumun ve devletin yaşamakta olduğu sancı dolu sürecin tüm aşamalarında fiziksel ve düşünsel bir devlet kimliği taşıırken, tüm bilgi birikimi ve sahip olduğu yetenekleriyle devlet aklına hizmet etmiş, hatta bir devlet aklına dönüştüğü inkâr edilmemesi gereken bir gerçektir.

Yine, yukarıda da ifade edildiği üzere Nizâmülmülk, Hasan Sabbah ve Ömer Hayyam üçlüsünün arkadaşlığı muhtelif rivayetler sonucu kesinlik arz etmese de Ömer Hayyam ile Gazâlî'nin arkadaşlığı, hatta bunun ötesinde Gürbüz Deniz'in vurguladığı gibi “hakikat arayışındakilerin sınıflandırılması” hususunda benzerlik gösteren söylemleri ile tespitlerinde dahi birlik bulunduğu görülmektedir.²⁰¹ Üstelik Nizâmülmülk'ün sarayında birlikte vazife ifa ettikleri de göz önüne alındığında, sonuç olarak Hasan Sabbah ile Gazâlî'nin de birbirine uzak kimseler olmadıkları kolaylıkla dile getirilebilir. Bu doğrultuda Gazâlî'nin gerek Selçuklu gerekse Abbâsî devlet makamlarınca üstüne yüklenilen “Bâtınîlikle mücadele”nin aslında bizzat sosyal çevresindekilerin bulunduğu bir grubu bertaraf olduğu da fark edilmektedir. Böylesi bir durumun düşünür için ne denli zorlayıcı bulunduğu ise açıktır. Lakin herşeye rağmen

¹⁹⁹ M. Şemseddin Günaltay, “Anarşist Dervişler Çetesi (Haşşaşın)”, *Hurâfattan Hakîkate*, nşr. Ahmet Gökbek, İstanbul 1997, s.161-162.

²⁰⁰ Wilferd Madelung, “İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet”, çev: Muzaffer Tan, *Dini Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2006, c. XXV, s. 282-290.

²⁰¹ Gürbüz Deniz, Hakikati Arayanların Sınıflandırılması, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, s. 147-158.

tasavvuf eksenli sünni devlet akidesini hâkim kılma adına giriştiği mücadeleden geri durmadığı gözlenen Gazâlî'nin, hayatı boyunca yaşadığı krizlerin temelinde birçok “vazgeçişin” bulunduğu, sonuçlarının da yeni “vazgeçişlere” neden olduğu müşahade edilmektedir.

2.7. İslam Dünyasının Sosyal Durumu

İslam Coğrafyasının içe kapanık ya da dış dünyaya sırtı dönük bulunmasının aksine, hareketli, etkin, dışa açık ve canlı bir merkez olduğu ifade edilebilir. Bu durumun Müslümanlığın yayılmacı politikası temelinde yükselen bir gerçeklik olduğu görülmektedir. Bir tür seferberlik ve fetih düşüncesi üzerinde kurulu bu sosyal yapıya her daim yeni düşünceler ve orijinal felsefi yaklaşımlar eklenmiştir. Nitekim anılan fikrî cereyanların devlet nezdinde kabul gördüğü takdirde siyasal ideolojiye dönüşebildiği de anlaşılmaktadır. Yine de temel hareket noktasının vahiy (Kur'an) olmasının, irili ufaklı her meseleyi vahyin ekseninde yahut vahyin karşısında yorumlama zorunluğunu doğurduğu, bu durumun neticesinde iman-küfür gibi bir ayırımın hâsıl olduğu gözlenmektedir.

Akışın sıfır noktasında Hz. Peygamber'in öğretileri sayesinde insani vasıfların ulaşılması güç zirvesine (bizzat şahitlik ettikleri risâlet ve pratikteki tecrübeleri ile) tutunmuş kimseler varken, diğer yanda gelişen-değişen dünyada karşılaşılan her tür bilgi ve yeni düşünsel metotların çoğalarak yayılmasının, bahsi geçen ayırımın ilk hareket noktası sayılabileceği ifade edilmelidir.

Buraya kadar Gazâlî'nin içinde bulunduğu coğrafyanın kendi çağına uzanan siyasi şemasını çizmeye çalıştığımız esnada karşılaştığımız birçok vâkıa, hem süreç, hem de sonuç başlıklarında ayrı ayrı incelenmesi gereken sosyal bağlamlar içermektedir. Nitekim bu doğrultuda genel bir kapsamda ifade etmek gerekirse; IX. yy'ın ikinci yarısında Abbâsi Halifesi Mûtevekkil'in sarayında görevli askerler tarafından öldürülmesi (861) ve yine halifenin veliahtlarından üçünün de siyasi nedenlerle suikastlara uğramasının, mevcut otoritenin zayıflayarak bölgesel feodal güçlerin ortaya çıkmasına ve isyan hareketlerine kapı araladığı görülmektedir. Taberistan'da Zeydiyye'yi benimseyen bir Şii emirliğinin ortaya çıkışı (875) da bu doğrultuda değerlendirilebilir.

Aynı dönemde İran şehirlerinde ayrılıkçı faaliyetler yaşandığı bilinmekte, özellikle Sicistan bölgesinde Saffarîler hareketi adı altında Yakup Saffar (ö. 879) isminin öne çıktığı ve bu ismin Tâhirîler'e son vererek İran Valisi olarak tanınmayı başardığı (875) da bilinmektedir. Üstelik bununla da yetinmeyerek sınırlarını genişletmek için Nişabur ve Horasan'ı da zaptettiği ve hanedanlık olarak hâkimiyetini X. yy'ın başına kadar sürdürdüğü ifade edilmektedir.²⁰²

Yine bu dönemde Abbâsî Halifesi Mu'tez (ö. 869)'e bağlı vali nâibi Ahmed b. Tolun (ö. 884)'un Mısır'da fiili bir devlet kurması sebebiyle Mısır'ı hilafet merkezinden kopardığı, hatta harç amirliğini de ele geçirerek elde ettiği mali bağımsızlığı sayesinde kendisine ait bir ordu oluşturduğu, adına para bastırdığı ve bağımsız olarak hareket etmeye başladığı görülmekte, bu iktidarın ise yaklaşık otuz yıl devam ettiği belirtilmektedir.²⁰³

Görülen şu ki, bu dönem üst üste yaşanan isyan hareketlerinin dönemidir. Aşağı Irak adı verilen bir bölgedeki zenci köle isyanlarının (Zenc), bu hareketlerin en öne çıkanlarından biri olduğu görülmektedir. Doğu Afrika'dan getirilip şeker kamışı üretiminde çalıştırılan kölelerin içerisinde kendisinin Hz. Ali'nin soyundan geldiğini iddia eden Ali isimli (Sâhibü'z-Zenc Ali b. Muhammed) zenci bir kölenin ayaklanmayı başlatarak 868'de Bağdat ile Basra arasındaki ticaret yolunu kapattığı ve beraberindekilerle Basra şehrini yağmaladığı, bununla da kalmayıp Vasıt'a ulaşma çabasıyla geçtiği her yerde katliamlar yaparak Huzistan'a kadar saldırılarını sürdürdüğü, nihayet on beş yıllık gibi bir sürenin sonunda (883) durdurulabildiği rivayet edilmektedir.²⁰⁴

Aynı yıllarda İran'ın güney bölgesine Abbâsî hilafetine bağlı valilerin hâkim olduğu görülmekteyken, merkezi devletin yaşamış olduğu iç karışıklıklardan yararlanan Büveyhîler'in hızla büyüyerek Bağdat'ı işgal ettiği (845) ve yeni bir halife atayarak merkezi hükümeti tanımadıklarını ilan ettiği kaydedilmektedir.²⁰⁵

²⁰² Bünyamin Duran, *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-II Gazâlî*, s.84.

²⁰³ Laura Veccia Vagleri, *Raşid Halifeler ve Emevi Halifeleri, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1988, c. I, s. 140.

²⁰⁴ Mustafa Demirci, "Zenc", TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara 2014, c. XXXIV, s. 249-251.

²⁰⁵ Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, İzmir 1999, s. 48.

Karmatî hareketinin de yine bu dönemlere rastladığı ifade edilmelidir. Bilindiği gibi bu hareket Abbasî rejimi adına uzun yıllar süren ve Suriye, Irak, hatta Arabistan sınırları içerisinde büyük yıkımlara yol açtığı görülen tehlikelerin kaynağını oluşturduğu belirtilmektedir.²⁰⁶ Öyle ki Abbasi hilâfetinin gösterdiği zayıflık ve yaşanan parçalanmışlıklar sebebiyle Kuzey Afrika'nın Mağrib-i Aksa Bölgesi'nde (789) İdrisîler adı altında ilk Şîî devletinin kurulduğu görülmektedir. Bu hadiseyi Fâtımîlerin Tunus'ta bağımsız bir Şîî devleti kurmaları izlemiştir. Bu süre zarfında Şîî'lerin yürütmüş oldukları propaganda ve yayılma politikasının etkisine ilişkin Mekke ve Medine'de hutbenin Fâtımî halifesi adına okunması (969) örnek gösterilebilir. Hicaz bölgesindeki Fâtımî ve Şîî hâkimiyetinin Alparslan (ö. 1072)'ın müdahalesine kadar (1070) devam ettiği, bu müdahaleden sonra yeniden Abbasî halifesine tabi oldukları dile getirilmiştir.²⁰⁷

Bunca anarşi ve bölünmüşlüğün devletlerin sınırlarını muhafazasını güçleştirdiği, bu esnada baş gösteren haçlı tehdit ve işgallerine açık hale getirdiği bir gerçektir. Nitekim taht ve makam kavgalarına girişen yahut bu kavgalarla mücadele etmeye çalışan devlet adamlarının içeride yaşanan krizler neticesinde sınırlarında filizlenen düşman hareketlerine karşı savunmasız kaldıkları da karşılaştığımız bir diğer önemli meseledir.

Sonuç olarak, Mısır'da Fâtımî, Endülüs'te Emevî, Bağdat'ta Abbasî hilafeti ve bunlarla eş zamanlı doğup çoğalan sayısız feodal ve bağımsız siyasal rejimin varlığıyla, bölünmüş hatta parçalanmış bir İslam dünyası gözler önündedir. Bu buhrandan çıkış için ihtiyaç duyulanan Sünnî bir çizgide, devlet aklını hem idari hem fikrî temsil bağlamında ortaya koyabilecek, bu varoluşu irade ve disiplin açısından kaldırabilecek ve en nihayetinde istenilen sonuca taşıyabilecek zihinler olduğu kabul edilmiş olmalı ki, tüm bunların büyük bir Filozofun kimliğinin oluşumuna zemin oluşturduğu söylenebilir.

2.8. Tercüme Faaliyetleri ve Etkileri

Müslüman toplumların ilme vermiş oldukları önem ve buna istinaden gerçekleştirdikleri çalışmalarla tüm dünya toplumları içinde saygın bir konuma sahip

²⁰⁶ Laura Vecchia Vagleri, *Raşid Halifeler ve Emevi Halifeleri, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, 1988, Hikmet Yayınları, C. I, s. 142

²⁰⁷ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989, c. III, s. 395-405.

bulunduğu âşikardır. Bu doğrultuda insanlık tarihinde kayıtlı bilimsel mirastan pay alabilmek ve bu mirasa yeni katkılarda bulunabilmenin geçerli bir yolunun da daha önce yazılmış fikirleri, uygulanmış yöntemleri, usul, esas ve metotları İslam literatürüne aktarmak, yani tercüme faaliyetleri olduğu söylenebilir. Bünyamin Duran'ın *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi* adlı eserinde de belirttiği üzere; bu minvalde gerçekleştirilen ilk çalışmaların ise Emevîlerle başladığı ifade edilmelidir. Bu sayede farklı bilimsel disiplin ve sahalar ile tanışan Müslüman âlimlerin ilerleyen zamanda özgün ve tesirli eserler sundukları da görülmektedir. Özellikle Emevî halifelerinden Hişam b. Abdülmelik devrinde (724–743) geçmişte takip edilen bürokratik yol ve yöntemler ile idari işleyişe dair yarar sağlayabilecek eserlerin tercüme edildiği, yine aynı dönemde Aristoteles (ö. M.Ö. 322)'in Büyük İskender (ö. M.Ö. 323)'e yazdığı tahmin edilen mektupların da Sultân'ın talebiyle Mevlâ Sâlim tarafından tercüme edildiği rivayet edilmektedir.²⁰⁸

Emevîler'in başlattığı kaydedilen bu faaliyetleri Abbâsîler'in de özellikle Beytülhikmeler ile sürdürmeye devam ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte tercüme edilen eserlerin kaynak ve içeriği ile orantılı olarak sonuca dair etkilerinin de değiştiği gözlenmektedir. Örneğin; Fârisî eserlerin yoğun tercümeleri sonrası toplumlarda İran etkisi görülebilmekteyken, ağırlıkla erken dönemlerde Sâsânî geleneğinden epeyce esinlenildiği de kaydedilenler arasındadır.²⁰⁹

Tercüme faaliyetlerinin zirvesini temsil eden dilimin VIII. yüzyılın ikinci yarısından X. yüzyılın ilk çeyreğine kadarki dönem olduğu bilgisi göz önüne alındığında, bu zaman zarfında fiziksel ve metafiziksel sahaya ait Batı eserleri de dâhil olmak üzere özellikle Yunan kaynaklarından, beraberinde Süryaniceden de aktarım sağlandığı, bu noktada Aristoteles'in eserlerine özel bir ihtimam gösterildiği, astronomi ve matematik disiplinlerinde önde gelen eserler ile bilhassa tıbbî eserlere de ayrıca yönelim gerçekleştiği fark edilmektedir.²¹⁰

İslam medeniyetinin tarihteki vâkıa, düşünce ve yorumları bünyesine katarak zenginleşmesi, kültürel tarihin de bir dönüm noktası kabul edilebilir. Bu adımın

²⁰⁸ Bünyamin Duran, *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-II Gazâlî*, s. 21.

²⁰⁹ A.R. Hamilton Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak, İstanbul 1991, s. 78.

²¹⁰ Bu eserlerin muhafazası ne kadar iyiye, günümüze o dilden kaynaklık edebilmesi de o denli iyi olacaktır. Bahsettiğimiz döneme ilişkin Arapça eserlerin muhafaza edilebilmiş olması sayesinde Yunan felsefî düşüncesi ve bilimsel metotları bugüne daha iyi aktarılabilmiştir. (Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İstanbul 1988, s. 85)

yalnızca İslam coğrafyası için değil, komşu millet ve coğrafyalar ile dolaylı yoldan Batı'da yaşanan mühim hadiseler adına da mühim bir rol üstlendiği düşünülmektedir.

Mevzuya ilişkin asıl kayda değer hususun, Batı dünyasına ait fikirlerin İslâmî düşünceyi etkilemesine karşı çıkanlarla; Batı müktesebâtını anlamak, anlamlandırmak ve gerektiğinde karşı savunma geliştirmek adına yakın ilgi ve alaka duyan kesimin varlığı ve etkilerinden doğan çatışmalar olduğu ifade edilebilir. Nitekim zaman içerisinde ve bu etkileşim sayesinde kimi düşünce ve yöntemlerin aynen ya da revize edilerek (kısmen de olsa) kabul edilip benimsendiği, bunun ise yeni ekollerin doğup gelişmesine zemin hazırlandığı anlaşılmaktadır.

Benimsenmiş ekollerin gündemindeki usul ve akâide dair mevzuların dünyevî ve uhrevî hayata olan etkileriyle orantılı büyüklük ve tekrarda tartışıldığı gözlenirken, tüm bunların üstüne bir de felsefi bağlamda tespit, tahlil, tetkik, teşhis ve tenkide varan incelemelerin eklenmesinin bütün bu tartışmaları iyiden iyiye derinleştirdiği görülmektedir. Bunun neticesinde ise İslâmın gerek gündemine aldığı meseleler, gerekse kabul ettiği ölçüler ile uyguladığı yöntemler için yeni tartışmaların filizlenmesinin son derece tabî olduğu da kabul edilmelidir.

Ezcümle, gelişen bu ortam ve tutumlardan geçmişte var olanlara ek bazı ekol ve mezheplerin/fırkaların doğduğu görülmektedir. Bunların en öne çıkanlarını kabaca sıralamak istediğimizde ise ondan fazla başlıkta; Şia, Mürcie, Kaderiyye, Havaric, Mu'tezile, Mâturîdiyye, Eş'ariyye, Cehmiyye, Dırariyye, Huseyniyye, Bekriyye, el-Amme, Hadis Ashâbı ve Küllâbiyye gibi dile sayılabilmesi mümkün görünmekle birlikte, her birinin kendi içinde birçok kola ayrıldığı da ifade edilmektedir.²¹¹

2.9. Bazı Ekoller ve Doktrinleri

Ekollerin oluşumunu; bireylerin, çağdaş dünyanın problemleri doğrultusunda gelişen hukuki sorunlara yeni yorum ve çözümler geliştirebilmesi adına belirli kabuller ölçüsünce ürettikleri düşüncelerin teoride ve pratikte birer öğretiyeye dönüşerek entelektüel çerçevede kurumsallaşması ve topluma arz olunması şeklinde tanımlayabiliriz.

²¹¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, İstanbul 2005, s. 65.

İslam tarihinde de bazı dönemlerde böylesi biçimde ortaya çıkmış kimi düşünce akımlarıyla karşılaşmakta ve bu akımların siyasal ve sosyal etkilerinin mevcut bulunduğu gözlenmektedir. Nitekim bunlardan öne çıkan ve bizim çalışmamız dâhilinde temas edilenleri incelemeye gayret edeceğiz.

2.9.1. Kaderiyye Düşüncesi ve Doktrini

Kaderiyye; kelime itibarıyla her ne kadar “kader taraftarı” anlamına gelen kaderî sözcüğünden türemiş bulunsa da, yüklenmiş olduğu bu anlamın tam aksine kaderi inkâr ederek sorumluluk doğuran fiilleri tümüyle insan iradesine dayandıran düşünceye verilen bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylesi bir adlandırma yapılmasına dair çeşitli görüşler öne sürülmüş olsa da ağırlıkla desteklenen, kader meselesine ciddi anlamda eğilip üzerinde yoğunlaşarak düşünsel faaliyetlerini bu mesele merkezinde çerçevendirmiş ve bu şekilde kesin sonuca ulaşmış olduklarına dair inançları sebebiyle böyle anıldıkları yönündeki rivayettir.²¹²

Ekolün ilk ortaya çıkışının diğer kelâmî problemlere ve onlara bağlı olarak doğan kelâmî mezheplere de büyük oranda kaynaklık eden İslâm’ın ilk dönemdeki yaşadığı gerek siyasi gerekse toplumsal kargaşalarla ilişkilendirilmesinin mümkün olduğu ifade edilebilir. Nitekim bu görüşümüzü doğrular nitelikte; Emevî hükümdarların bazı zulme varan uygulamalarını tümüyle kadere atfederek sorumluluk kabul etmeyişi neticesinde hem dinî hem de siyâsî açıdan karşıt görüşe sahip bulunduğu kaydedilen Ma’bed el-Cühenî (ö. 702) ve Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 738) gibi isimlerin Basra, Şam, Horasan ve Fars bölgelerinde kendi düşüncelerini yayarak bu akıma önderlik yaptıkları kaydedilmektedir.²¹³

Anılan isimlerin yürüttükleri propagandaların Emevî hanedanlığının ilk dönemlerine karşılık geldiği ve yine Hânedanlığın son dönemlerine doğru geliştiği ifade edilen ayrılıkçı kabile hareketlerinin de Kaderiyye etrafında birleştiğine dair bilgiler,²¹⁴ ekolde Emevî muhalefeti özelinde varlığını sürdüren siyasal kanadın teolojik taraftan daha ağır bastığını düşündürmektedir.

²¹² W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, Ankara 1981, s. 143-144.

²¹³ Hüseyin Atvân, *Fî bilâdi’ş-Şâm fi’l-’asri’l-Ümevî*, Beyrut 1986, s. 43-46.

²¹⁴ Hüseyin Atvân, a.g.e., s. 47.

Emevî'lerin son yıllarına gelindiğinde ise halîfe II. Yezîd'in öldürülmesine (744) neden olan isyân hareketinin başlangıcında Kaderiyye mensuplarının da rolünün bulunduğu düşüncesinin iktidarı bu mezhebin mensuplarına şiddet ve sürgün gibi yaptırımlar uygulamaya sevk ettiği ifade edilmiş, bunlara maruz kalan Kaderîlerin önce Abbâsî hilâfetine destek vererek siyâsî aleyhtarlığı bıraktığı, akabinde de mevcut görüşleriyle aynı istikamette bulunan Mu'tezilî anlayışa yöneldikleri belirtilmiştir.²¹⁵

Tarihi süreçte Kaderiyye mensuplarının Mu'tezile'ye katılmış olmasının temelde ayrı bir fırka olarak ortaya çıktığı gerçeğini değiştirmeyeceği bilinmelidir. Bu hususa dair rivayetlerde İmam Mâtürîdî tarafından her iki akımın da aynı bulunduğu kaydedilmişse de,²¹⁶ İmam Eş'arî'nin ayrı biçimde zikrettiği dile getirilmektedir.²¹⁷

Kaderiyye'nin İbn Teymiyye (ö. 1328)'ye göre üç, el-Malatî (ö. 987)'ye göre altı kolu bulunduğu aktarılmakta ve bunların hepsinin cebri inkâr noktası ve zulmün Allah'a dayandırılmasının ilâhî adalet kavramıyla çelişeceği noktasında aynı görüşleri benimsedikleri ilave edilmektedir.²¹⁸

Son olarak; Kaderiyye'nin temel öğretilerine dair sunduğu dayanaklar bağlamında (Mu'tezile'ye geçiş yapıldığı döneme kadarki süre zarfında) yoğun olarak insanî iradeyi öne çıkarıcı ayetlerin ilgi tutulduğu tahmin edilmekle birlikte, “adl doktrini”nin (dolayısı ile Mu'tezile'nin) kapsamlı biçimde tanımının gerçekleşmesi ile sistemin kurulabildiği ve mezhebin fikrî karmaşa ve dağınıklıktan kurtulabildiği ifade edilmektedir.²¹⁹

2.9.2. Cebriyye Düşüncesi ve Doktrini

Bozuk olanı düzeltmek, zor kullanarak iş yaptırmak gibi anlamlara karşılık gelen “cebr” kelimesinden türediği ve “mecbur kılan kuvvetin hâkimiyetini” ifade ettiği belirtilen cebriyye kelimesinin; “kişinin kendi iradesinin bulunmadığı ve tüm fiillerin

²¹⁵ İlyas Üzüm, “Kaderiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 64-65.

²¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2018, s. 313-323.

²¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, thk. D. Gimaret, Beyrut 1987, s. 105-106.

²¹⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 2013, s. 127-128.

²¹⁹ Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, *el-Ğaderiyye ve'l-Mürçi'e*, Riyad 1997, s. 19-20.

ilâhi tesir altında gerçekleştiği düşüncesini benimseyenler” şeklinde terminolojiye dâhil edildiği kaydedilmektedir.²²⁰

Kaynaklarda, ekole dayanaklık eden görüşün İslam tarihinde ilk kez kimin tarafından ortaya atıldığı yahut benimsendiğine dair kesin bilgi bulunamamaktadır. Fakat İbnu'l Murtazâ'nın *Tabakâtu'l-Mu'tezile* isimli eserinde bahsedildiği üzere; tabiîn neslinden Ca'd b. Dirhem (ö. 742) isimli bir âlimin Şam bölgesinde Cebriyye öğretilerini yaymaya çalıştığına dair rivayetler ile son Emevî halifesi II. Muaviye'nin (Ca'd'ın görüşlerini benimsemesinden dolayı) “Ca'dî” lakabını taşıdığına dair bilgiler,²²¹ bu görüşün köklerinin Emevîlere kadar uzandığını göstermektedir.

Cebriyyeyi kelâmî bir görüş olarak belirli bir metot çerçevesinde sunan ilk ismin ise (Ebu'l Hasan el-Eş'arî'ye'ye göre) Cehm b. Safvân (ö. 746) olduğu dile getirilmiştir. Eş'arî'nin Cehm'e dayandırdığı bu görüşe göre tüm fiillerin kaynağı Allah'tır ve O'nun haricindekilerin hiçbir fiili mevcut değildir. Yine bu fiillerin oluşu esnasında da Allah'ın haricindekilerin hiçbir etkisinin söz konusu olamayacağı ifade edilmiştir.²²²

Cebriyye'ye ait öğretilerin en keskin ayırdının kaza ve kader bahsi üzerinde yer aldığını söylemek zor değildir. Nitekim bu ekolü benimseyenlerin her eylemin sınırlayıcı bir kader çizgisi içerisinde ve Allah'ın irade ve ilim sıfatlarına bağlı olarak gerçekleştiğini, aksinin O'nun için bir eksiklik sayılabileceğinden ötürü kabul edilmesinin mümkün bulunmadığını savundukları görülmektedir. Fakat bu görüşün imân ve hidâyete ilişkin konuları da kapsadığı göz önüne alındığında hiçbir iradesi olmadığı dile getirilen kulların üzerine taşıyamayacakları ağır bir sorumluluğun (dolaylı da olsa) yükleniyor olmasının, kendi içinde ayrı bir paradoksa neden olduğu ifade edilmelidir.

Yukarıda arz edilen karmaşa ve kişisel sorumluluğa dair ortaya çıkabilecek ahlâkî boşlukların önüne geçebilme adına fiiller üzerinde insânî etkinin bulunduğunu ifade eden (daha mutedil) Cebriyye temsilcilerinin, ekolün temellendiği “iradeden yoksunluk” doktrini gereği cebir görüşüne dâhil ettikleri fırkalar hususunda anlaşmazlıklar yaşadığı görülmektedir. Örneğin Dırâriyye ve Neccâriyye'nin bu

²²⁰ İrfân Abdühamîd Fettah, “Cebriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. VII, s. 205-208.

²²¹ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Kahire 2018, s. 6-9

²²² El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 279.

fırkalardan olduğunu ifade edenler bulunduğu gibi, kimisinin sadece Eş'ariyye'yi, kimisinin de tüm Ehl-i Sünnet'i bu çerçevede değerlendirdiği görülmektedir.²²³

Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de aktardıklarına göre; ihtiyârî fiillerin bir zorlamadan doğduğunu savunmanın Allah'ın adalet sıfatıyla bağdaşmayacağı, kişinin iradede yoksun biçimde kaldıktan sonra yaptıkları sebebiyle cezalandırılmasının hem naslar hem de aklî ilkelerle çelişki oluşturacağı belirtilmiştir.²²⁴

Diğer bir ekol Mu'tezile'ye göre ise Cebriyye'nin savunduğu kader anlayışının özgür iradeyi tamamen saf dışı bırakması sebebiyle reddedildiği görülmekteyken, herşeyin bilgisinin Allah'ın ilminde saklı olması yönüyle kesişim göstermektedir. Anlaşılan o ki Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin Cebriyye'ye olan bakışı, neyin “dış tesir” olduğu hususunda farklılık göstermektedir.

Sonuç olarak ifade edilebilir ki her ne kadar ilâhi sıfatların varlık üzerindeki etkisine tam olarak vâkıf olunamasa da, insanın fiillerinin “dileyebilme” noktasında bir baskıya maruz olmadığı söylenebilir. Fakat yine de beşerî fiillerin tam bağımsız olarak gerçekleşebileceğine dair dinî yahut aklî bağlamda güvenilir bir delile de rastlanmamaktadır.

2.9.3. Selefiyye Düşüncesi ve Doktrini

Selefiyye sözcüğünün “geçmişte kalmak” yahut “önce gelmek” anlamındaki “selef”ten türediği bilinmekle birlikte, “geçmişte kalanlar” ve “önce gelip geçenler” gibi anlamlara geldiği ifade edilmektedir. Terim olarak ise “tüm Müslümanlardan önce ve İslam'ın ilk şâhitleri olarak geçmiş olan ashab ve tabiîne” karşılık geldiği ve onların mezhebindeki fakîhlerin yolu ve istikametini kastettiği görülmektedir.²²⁵

Neşet Çağatay'ın *İslam Mezhepleri Tarihi* adlı eserine göre; Selefililiğin ortaya çıkışına dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan ilki Selefililiğin aşırı te'vil içeren düşünce ekollerine bir tepki olarak doğduğudur. Bir diğeri ise; halihazırda İslam düşünce tarihinin klasik dönemden bu yana katışıksız ve saf fikriyatı benimsediği ve her türlü etkiden berî bir çizgide var olageldiği yönündeki rivayettir. Bu itibarla, kimilerince

²²³ İrfân Abdühamîd Fettah, “Cebriyye”, s. 207.

²²⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 319-320.

²²⁵ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 399-402.

bir mezhep olarak addedilen Selefilik'in yalnızca bir metot olarak kabul edilmesi de mümkün görünmektedir.²²⁶

Genel çerçevede ifade etmek gerekirse Selefilik'in, ilâhi kelâmı ve onun düzenlediği (dinî yahut beşerî) bütün alanlara dair ifadelerini te'vilî biçimde ve kişisel görüşlerle yorumlamaktan kaçınıp, görünürdeki (zahiri) karşılıklarıyla anlayarak hareket etmeyi benimseyen bir düşünce ekolü olduğu dile getirilebilir.

Kaynaklara bakıldığında Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra sahabenin yöntem noktasındaki eğilimleri (ilk dönemden itibaren) iki ana ekolün varlığından bahsetmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Bunlar; "ehl-i hadis" ve "ehl-i rey" gruplarıdır. Bu iki ekolü net bir çizgiyle ayırtmanın nassların yorumlanış biçimi olduğu dile getirilmiş, bunun ise (ilerleyen zamanda ve birçok fikhî meselede) farklı hükümler çıkmasına neden olduğu belirtilmiştir.²²⁷

Rivayete ve geleneğe büyük önem atfettiği görülen ehl-i hadis'in önderlerinden birinin de Ahmet b. Hanbel olduğu ve ona göre ehl-i hadis'in günahkârlarının diğer toplulukların âbidlerinden bile daha hayırlı konumda bulunduğu ifade edilmiş, bu doğrultuda zayıf nakillerin de her zaman rey'den daha üstün kabul edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.²²⁸ Özetle ifade etmek gerekirse, islamî kaideleri direkt olarak kitaba ve sünnete (eğer bunlar yok ise sahabe ve tabiînin söylemlerine) dayandıran görüşün ehl-i hadis görüşü olduğu dile getirilebilir.

Buna karşılık, değişen şartlarla birlikte dönüşüm yaşayan toplumsal yapının bir sonucu olarak aklı daha öne alıp, kıyas yahut çıkarımla hüküm vermeyi benimsemiş ve bunu yöntem olarak kabul etmiş bulunanlar da ehl-i reyciler olarak ifade edilmiştir.²²⁹ Görülen o ki, ehl-i hadis derleyici; ehl-i rey ise yorumlayıcı bir pozisyonudur.

Son olarak Montgomery Watt ise Selefilik'in (incelemeye tâbî tuttuğumuz dönem itibariyle) Hanbelilik olarak kabul edildiğini kaydetmiş, özellikle Bağdat ve civarında halkın içinde sayıca çok ve nüfuzu yüksek Hanbelîler'in, Nizâmîye Medreseleri'nin kurulmasıyla birlikte her ne kadar Eş'arîlik'in resmi bir devlet ideolojisi olarak

²²⁶ Neşet Çağatay, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 191.

²²⁷ Ahmet Uyar, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y Ekolleri)", *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, İstanbul 2004, c. II/V, s. 29.

²²⁸ Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara 2013, s.70.

²²⁹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995, s.34

benimsendiği görülse de güçlerini her dâim hissettirdiklerini ifade etmektedir. Öyle ki; dönemin meşhur mutasavvıf ve kelimcilerinden Kuşeyrî (ö. 1072)'nin oğlu Ebû'n-Nâs Kuşeyrî'nin bir konuşması esnasında Hanbelîleri (dolayısı ile Selefi düşüncüyü) eleştirmesi neticesinde isyân çıktığı ve bu sebeple Ebû'n-Nâs'ın Bağdat'tan ayrılmak zorunda kaldığını rivayet etmektedir. Nitekim bu isyânı bastırabilmek için Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün Ahmet b. Hanbel'e bir mektup yazarak gönlünü almaya çalıştığı ve bu durumun Eş'arî-Hanbelî dengesini gözetmeye gayret edilmesi noktasında önemli bir gösterge olarak bulunduğu da aktarılmaktadır.²³⁰

Netice itibariyle Selefilik'in temel doktrinler bağlamında Ehl-i sünnetle büyük bir çatışma içinde olmadığı görülmekle birlikte, ekolün Mu'tezilî kelimcılara karşı olumsuz tavır içinde bulundukları ifade edilebilir.

2.9.4. Mu'tezilî Düşüncesi ve Doktrini

Hiz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte (hilafet döneminin başlangıcıyla birlikte) Müslümanlar arasında hâsıl olan fikir ayrılıkları neticesinde bazı tartışmalar ve buna bağlı husumetlerin geliştiği gözlenmektedir. Düşünce ve usul bağlamı ihtilafların kaynaklık ettiği düşünülen bu hâdiseler esnasında kelâmî ekollerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlandığı görülmektedir. Filizlenen bu ekollerinse mevcut (destekçi bulunan) siyasal iktidarların meşruiyeti adına deliller ortaya koyma ve açıklamalar getirme vazifesini de dolaylı olarak üstlenmiş bulundukları müşahade edilmektedir.

Bahsi geçen bu süreçte gelişen düşünce akımlarından birinin de Cebriyye olduğunu daha öncesinde ifade etmiştik. Her fiilin yalnızca Allah tarafından yaratılarak ortaya çıkarıldığı ve insanın ancak bir uygulayıcı olduğu yönünde (kadercilik merkezli) görüş sahibi bulunan Cebriyye mensuplarının özellikle Emevîler döneminde birbirlerini kolladıkları ve devletçe izlenen siyasi yöntemlerin savunusunda Cebriyye ekolüne önemli atıflar yapıldığı gözlenmekte, iktidar tarafından bu duruma karşılık olarak ise Cebriyye'nin yaygınlığını artırmak adına büyük destek ve çaba gösterildiği bilinmektedir.²³¹

²³⁰ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 80-82.

²³¹ Osman Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XVI/2, Ankara 2003, s. 249-262.

İşte tam bu noktada Cebriyye'ye muhalif ve özgür iradeyi merkeze alarak fiillerin yaratıcısının insanın kendisi olabileceğini savunan bir görüşün ortaya çıkarak “Mu'tezile” olarak isimlendirildiği görülmektedir.

Kelime itibarıyla uzaklaştırmak manasına gelen “azl” fiilinden türeyerek sıfatlaşan mu'tezile sözcüğünün “uzaklaşan” anlamını taşıdığı, anlaşmazlık gibi durumlarda hiçbir tarafa destek olmayışları ya da aşırı uçlardan daima uzak durduklarını beyan eden taraftarları nedeniyle (onlar tarafından) kullanıldığı ifade edilmiştir.²³²

Kaynaklarda Mu'tezile'nin ilk ortaya çıkışı ile alakalı Vâsıl b. Atâ (ö. 748) ve Amr b. Ubyed (ö. 761)'in Basra'da yürütmüş oldukları faaliyetlere işaret edilerek, temelde kebâir günaha düşen kimselerin durumlarına ilişkin (anılan iki ismin) farklı nazariyeler geliştirmelerinin baz alındığı ifade edilmiştir.²³³ Bununla birlikte ilk çıkış nokasına ilişkin (ortaya koyulan düşüncelerin benzerliği bağlamında) Hristiyanlığın, Yahudiliğin ve Yunan felsefesinin de kaynak pozisyonunda bulunduğunu iddia eden çalışmalar da bulunmaktadır.²³⁴

Aklî temele dayalı sistematik düşünceyi İslâmî akidelere tatbik ederek, imânî kavramları aklî çerçevedeki mefhûmlara sığdırmaya/dönüştürmeye çabaladığı görülen Mu'tezile'nin gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerinden, özellikle de Yunan kaynaklı felsefî eserlerden de yüksek ölçüde faydalandığı gözlenmektedir. Bu eserleri İslâmî ilkelerin yorumlanması noktasında Batı'ya atıfta bulunarak değerlendirdiği görülen Mu'tezile akımının temsilcilerinin, ilk etapta basit düzeylerde hissedilen bu tavrı zaman geçtikçe baskın hale getirdikleri de farkedilmektedir. Bu duruma ek olarak taraftarlarının gücü nispetinde siyasi alana da hâkim olmaya çaba gösterildiği ve henüz yeni kurulan Abbâsî Devleti tarafından benimsenerek korunmaya başlandığı da müşahade edilenler arasındadır. Fakat üzerine atfedilen; temel düşünce yapısını Yunan felsefî kaynaklardan devşirdiğine dair söylemleri ve hilâfet zırhı altında dine ait tüm sahaya felsefeyi hakim kılma fikrini benimsedikleri yönünde yankı bulan ifadeler, görünürdeki mutlak bağımsız ve salt akılcı yönetim anlayışıyla birleştiğinde (belirli bir

²³² İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 391-401

²³³ Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 10-19.

²³⁴ H. A. Wolfson, *Kelam Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1996, s. 84-86.

kesimin haricinde) ekolün spekülâtif bulunduğ u ve negatif karş ılık bulduğ u yorumlarını doğ urmuştur.²³⁵

Mu'tezile ekolünün ifade ettiğ imiz biçimde farklı çevrelerden gerek eleştiri alan gerekse destekçi bulan öğ retilerinden bahsetmek gerekirse; bunların en meş hurunun kişinin kendi ihtiyâr i fiilerinin yaratıcısı konumunda ve beş erî iradenin ilâhi müdahalenin dışında bulunduğ una dair doktrin olduğ u ifade edilebilir. Yine Bünyamin Duran'ın *İslam Tarihinin Konjonktürel Değ iş imi* adlı eserinde kayıtlı bulunan ifadelere göre bu doktrin Mu'tezilî düşünce mensuplarınca mantıksal ölçütlerle derinleştirilerek gerekçelendirilmiş ve detaylıca açıklanmaya gayret gösterilmiştir.

Konuya ilişkin anılan eserde de sunulan delillerden ilki, kişinin istenci dâhilinde ve istenci dışında olan fiilleri ayırt edebilmesinin mümkün olmasıdır. Yani, iradesi dâhilinde olanların (örn. yürümek, yemek, vs.), iradesi dâhilinde bulunmayanlardan (örn. hastalıktan titremek, bir yerden aşağı düşmek, vs.) farkının bilinmesi ile fiillerin kişiye ait olduğ unun doğ al ispatının gerçekleştiğ i ifade edilmektedir. İkincisi ise insana dair fiillerin amaç/gerek - talep doğ rultusunda gerçekleşmesidir. Bu da acıkan kimsenin yemek yemesi, bir yere ulaşmak isteyen yürümesi/gitmesi gibi; bâhusus zıttıyla kâim biçimde zararlı bir yiyeceğ i yememeyi seçmek ve istenilmeyen yere gitmemeyi tercih etmek biçiminde irâdi ve başka güce gerek olmaksızın gerçekleşmesinin mantıklı bulunduğ u noktasında bir ispat içermektedir. Üçüncüsü de kişinin seçimi esnasında iyiyi ve kötüyü ayırt edebilmesidir. Buna dair ise insanın kendi fiili olmayanların iyi ya da kötü olduğ unu ayırt edemeyeceğ i gibi sonucundaki ceza yahut ödüle de ancak kendi seçimleriyle ulaşmasının mantıklı olacağı dile getirilmiştir. Dördüncüsüne gelince, bedeni ve rûhi sıhhati yerinde bir kimsenin herhangi bir fiili eyleyebileceğ ini kendisinin bilebilmesi gibi, bu durumun başkaları tarafından da bilinebileceğ idir. Öyle ki, sağlıklı bireylerin eylemlerini kendileri gerçekleştirebiliyor (ve bu kerkesçe açık) iken bu eylemler için başka bir kuvvete atıfta bulunmanın ya da gerekli olduğ unu söylemenin mantıksız olduğ u ifade edilmiştir. Beş inci delil, kulun gücü nispetinde fiil üretebileceğ i ve nelerin gücünü aşabileceğ inin âş ıkar bulunduğ udur. Bunu açıklamak gerekirse; kişinin normal ölçülerdeki bir cismi yerinden oynatabilmesi mümkünken bir dağ ı hareket ettirebilmesinin mümkün olmayacağı, bu sebeple insanın kudreti çerçevesindeki bir fiili durduk yere başka bir varlığ a yüklemenin de saçma olacağı noktasında

²³⁵ Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, "Kaderiye yahut Mutezile", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, IV/XV, s. 1-21.

bulunduğu söylenebilir. Bu hususa dair altıncı ve sonuncu delil ise, akıl sahibi kimselerin muhatabından (onun) kudreti ölçüsünde istekte bulunacağı, aksinin manasız olacağı fikridir. Bu da, kişiden gerçekleştiremeyeceği bir eylemi talep etmenin hem abes hem de o kişiye bir nevi zulüm olacağı yönünde açıklanmaktadır.²³⁶

Böylesi biçimde gerekçelendirilen “insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu” yönündeki Mu’tezilî sav, bizi yine Mu’tezile fırkasının çizdiği şöyle bir tablo ile karşı karşıya bırakmaktadır: Eğer kişi kendi fiillerini yarat(a)mıyorsa, iyi ve kötünün, hatta emir ve yasağın bir anlamı kalmıyor demektir. Değilse kişinin iradesi dışında gerçekleşen eylemlerden sorumlu tutulması da apayrı bir sorundur. Üstelik vahyin ve vahye aracılık eden her şeyin/kimsenin (ilâhi kitaplar ve peygamberlerin) varlığı da boşa düşecektir. Ek olarak Mu’tezilî düşüncenin atıfta bulunduğu “fâil” ve “yaratıcı” kavramlarının (mensuplarınca) aynı kavramlar olarak görülmesinden kaynaklı, Allah’ın her yarattığı eylemin aynı zamanda yapıcısı olduğu, yani hayırdaki gibi şerri yaratanın kendisinin de şer üreten/şer içinde/şerli olması anlamı çıkar ki, bunun da Ehl-i sünnet düşüncesine tezat oluşturduğu görülmektedir.²³⁷ Bu noktadaki Mu’tezile görüşü ise insanın fiillerinin ağırlıklı olarak kötü olduğu yönünde ve kötü olanı Allah’ın yaratmayacağı öngörüsündedir.

Bütün bu açıklamaların yalnızca Kaderiyye yanlısı ve Cebriye’ye karşı bulunmak adına değil; varlığa dair bir sorgulama ile hadiseleri mantık ve akıl bağlamında izaha çaba için gerçekleştiğini görmek gereklidir. Onlar bir taraftan Tanrı’yı akıl ve iyilik ile ayrılmaz bir bütün olarak görmeleri sebebiyle, adalet ve hikmet kavramlarını da bu bakış açılarıyla temellendirmişlerdir.

Yine Mu’tezile’nin, fiillerin keyfiyetinin bilinip bilinemeyeceği bağlamında ve sebep-sonuç ilişkisine dayalı “tevellüd fiil” adını alan bir başka doktrine sahip olduğu görülmektedir. Hüseyin Hansu’nun *Mu’tezile ve Hadis* isimli eserindeki ifadelerine göre bu doktrin, Bağdat’taki Mu’tezilî okulunun başında bulunan Bîşr b. Mu’temîr (ö. 825) tarafından savunulmakta ve kişinin yapmakta olduğu işin vasfını ve niteliğini bilmese de o işten sâdır olması muhtemel her yeni işin yine kendisine ait olacağı şeklinde ifade edilmektedir. Fakat Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 840) gibi Mu’tezilî âlimlerce bu öğretinin bazı istisnai halleri olabileceği ileri sürülmüştür. Huzeyl’e göre fiilin kişiye yahut

²³⁶ Bünyamin Duran, *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-II Gazâlî*, s. 30.

²³⁷ Sadeddin Taftazânî, *Şerh’ul Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyrâ, Kahire 1860, c. IV, s. 256.

Allah’a ait olması durumu, fâilin işin keyfiyetine vâkıf olup olmamasına bağlıdır. Eğer vâkıfısa fiil kişiye, değilse Allah’a aittir.²³⁸

Mu’tezile ekolünün Basra’daki temsilcilerinden olan Muammer b. Abbâd (ö. 830) isimli âlimin bazı fikirlerinin de farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Muammer’e göre insan; mekân ve zaman kavramlarından bağımsız, bilgi ve gücü kontrol edebilen, bu sebeple de bedenden ayrı bir cevher olarak kabul edilmelidir.²³⁹

Bir diğeri olan “anlar” doktrininin ise Mu’tezile ekolü içerisinde birçok tartışmaya kapı araladığı görülmektedir. Özetle ifade etmek gerekirse, kudretin fiilden önce varlığı sayesinde fiilin (bu kudretle) gerçekleşebileceği, fiil gerçekleştikten sonra zaten (bir kudrete) ihtiyaç duyulmayacağı; tersten sunduğumuzda ise var olmayan bir kudretle (herhangi bir) fiilin ortaya çıkması ihtimalinin mantıklı olmayacağı yönünde şekillenmekte ve yine Huzeyl tarafından savunulduğu görülmektedir.²⁴⁰

Yine Mu’tezile ekolünün Nazzâmiyye kolunun kurucusu kabul edilen İbrahim b. en-Nazzâm’ın (ö. 845) ortaya attığı yeni bir görüşün Mu’tezile adına aşılması zor bir soruna temas ettiği farkedilmektedir. Yaratma ile alakalı o güne değin savunulan tüm fikirlerin bir yönden yaratıcıyı kısıtladığını fark eden Mu’tezilî düşünürlerin buradan doğabilecek negatif sonuçlardan kurtulmak için arayış içerisinde oldukları esnada Nazzâm’ın “Kumûn ve Burûz” adlı ve gizli tutma-açığa çıkarma çerçevesindeki bir nazariyeyi ileri sürdüğü gözlenmektedir. Kumûn her şeyin tek bir hareket ve zamanda yaratılarak gizli tutulduğunu; burûz ise yaratılanların gizliden açığa zamanla (zamanı gelince) kavuştuğunu ifade eden kavramlar olarak kabul edilmiş, bu görüşe en güçlü eleştirinin ise “sonraki yaratmaların Allah’ın haricindekilere izâfe edildiği gerekçesi” ile Eş’arî’den geldiği kaydedilmektedir.²⁴¹

Daha önce de ifade edildiği üzere (diğer kelâmi ekollerden farklı olarak) Mu’tezilî düşüncenin önde gelenlerinin birçok konuda zıtlığa varan farklı düşünceler beyan ettikleri görülmektedir. Öyle ki en temel kaynaklar hususunda dahi ayrışmalar

²³⁸ Hüseyin Hansu, *Mu’tezile ve Hadis*, Ankara 2004, s. 260.

²³⁹ İlyas Çelebi, “Mu’tezile”, s. 398.

²⁴⁰ Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, Ankara 1967, s. 83-98.

²⁴¹ el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 94-129.

gözlenebilir. Hatta çok hassas noktalarda meydan okumaların bile vâkî olduğu dile getirilmiştir.²⁴²

Osman Aydınî'nın *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf* isimli eserinde ifade ettiği üzere Mu'tezilî düşünürlerin savunduğu bir diğer doktrin, Allah'ın "el-adl" ismi üzerine bina ettikleri "el-va'd ve'l-va'id" ilkesi bağlamında en iyiyi yapmanın/yaratmanın O'na vacip olduğu, bunu yapmaz ise âdil bir varlık olamayacağıdır. Bu durum şöyle izah edilmiştir: Eğer Allah iyi veya kötü eylemlerde, mükâfat yahut cezadan karşılık geleni kuluna uygulamaz ise adaletli olamaz ve bu da O'nunla ve göndermiş olduğu "kendisinin lütfu ve merhametini de beyan eden ayetlerle" tezat oluşturur. Öyleyse, Allah'ın bunu da en iyi/dürüst şekilde uygulaması gereklidir. Bu durumda Allah, insan için en iyi olan ne ise onu yapmak zorundadır. Çünkü hem adaletli ve hem de lütuf sahibi olmak bunu gerektirir.²⁴³

Buradaki en mühim hususun Allah'ın en iyiyi yaratmasının gerekliliğini savunurken "Allah'ın kötüyü/kötülüğü yaratamayacağına ilişkin iddia" olduğu ifade edilmelidir. İmam el-Eşârî'nin *Makâlât*'ında da bahsettiği üzere; Mu'tezile düşüncesi kapsamındaki kötüyü var edenin kötü olması gerektiği ve kötü olan hiçbir şeyin Allah'la ilişkilendirilemeyeceğinden hareketle, Allah'ı (herhangi bir şekilde var olmuş) bir kötülükle irtibatlandırmanın ötesinde O'nun kötülükle mücadele halinde bile konumlandırılmayacağı savunulmaktadır. Çünkü bu mücadelenin bile O'nu eksik ve bölünmüş kılacağı ifade edilmiştir. Binaenaleyh; (Mu'tezilî düşünce bağlamında) eğer kötülük O'nun tarafından yaratılabilirse, illa ki O'nun kuvvet ve kudretini barındırması gerekir. Bu durum ise kötülüğün meydana gelmesini bir şekilde zorunlu kılar ve O'nun var ettiği karşısındakinin var olmasını imkânsız hale getirir. Mu'tezilî düşünürlerin ifadesiyle; ortada var olan ve (aksi düşünülemediği sebebiyle) O'nun gücü ile gerçekleşen bir kötülük, elbette O'nun bilgisi dâhilinde olur ve bu netice O'nun kötülüğü dilemiş olduğu varsayımını gerekli kılar. Mantikî ölçülerle değerlendirildiğinde ise; sonucun kötü olacağını bilen fâilin (eğer ki bunu bir kasıtlı gerçekleştiriyorsa) o fiili de yapmaması gerekmektedir. Nihâi noktada Allah'a ya

²⁴² Bahsi geçen âlimlerden Nazzâm'ın, Kur'an'ın taklit edilebileceğini savunurken, mucizeyi inkâr ettiği belirtilmektedir. (Mir Veliyuddin, "Mu'tezile", çev. Altay Ünaltay, *İslâm Düşüncesi Tarihi içinde*), İstanbul 1990, c. I, s. 243-245)

²⁴³ Osman Aydınî, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara 2001, s. 53-67.

bilmediğini ya da kötülüğü dilediğini isnat etmek lazım gelir ki, her ikisinin de îmânî açıdan imkânsız olması sebebiyle “Allah kötülüğü yaratamaz” demişlerdir.²⁴⁴

Burada da kaydedilen doktrinlere bakıldığında kelâmi tartışmaların diğer ekollere nispetle daha uçta temsil bulduğu mecranın Mu'tezilî düşünce olduğu dile getirilebilir. Onların ortaya koymaya çalıştıkları her düşüncenin evvelinde Allah'ı yüceltmek ve O'nu nakıs ve noksanlıklardan koruma maksadı görülmekteyken, vardıkları sonuçları gözlemlediğimizde ise kelâmcıları mevcuttan daha karmaşık bir tabloyla karşı karşıya bıraktıkları söylenebilir.

Mu'tezilenin yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Allah'ı her şeyden münezzeh kılma adına yürüttüğü akılcılığın süzgecine takılan diğer bir kavramın da İlâhî sıfatlar olduğu görülmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'a sıfat yani bir nitelik kondurmanın O'na ortak koşmakla aynı anlama geleceği, çünkü O'nun yalnızca zâttan müteşekkil bulunduğu ifade edilmiş, Allah'ın varlığına bir sıfat iliştirildiği takdirde Allah'ın var olmasının da o sıfata bağlı bulunması gibi bir ihtimalin akla gelebileceği; böylesi bir durumda ise O'nun varlığının ayrıştırılabilir/bölünebilir olmasına bir şekilde kapı aralanacağı, nitekim bunun da Allah'ın varlığını “mümkün” kılacağı, oysaki O'nun varlığının “vacip” olduğu dile getirilmiştir.²⁴⁵

Mu'tezile'nin, ifade edilen tüm bu doktrinlerin haricinde bazı uç fikirler de öne sürdüğü görülmektedir. Bunlar; nübüvvetin sonlanmadığı, Yahudilerin toprak olup cehenneme gitmeyeceği, Allah'ın cisimleri yok etme gücünün bulunmadığı, kıyametten sonra yeni bir âlemin kurulmasının imkânsız olduğu gibi düşünceler olup, çoğu Ehl-i sünnet âlimlerince sapkın olarak nitelendirilmiş ve tekfir edildiği ifade edilmiştir.²⁴⁶ Ayrıyeten bu düşüncelere ilişkin Bünyamin Duran'ın da aktardığı üzere; Helenistik felsefenin, Aristoteles mantığının ve Stoacılığın İslam'a uyarlanmaya çalışılmış bir hali olduğu yönünde eleştiriler de yöneltilmiş, üstelik bu uyarlamanın bilimsel ve entelektüel biçimde yürütülmeyle dayatmacı ve basmakalıp biçimde seyrettiği ifade edilmiştir.²⁴⁷

²⁴⁴ Bünyamin Duran, *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-II Gazâlî*, s. 31-38; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 144-152.

²⁴⁵ Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, s. 145-161.

²⁴⁶ eş-Şehristânî, 'El-Milel ve'n-Nihal, Mukaddimeler', çev. Abdurrahman Küçük, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I/XXX, Ankara 1988, s. 1-33.

²⁴⁷ Bünyamin Duran, *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-II*, s. 26.

Son olarak; her şeyi salt akılla ifade etme arzusu sebebiyle tüm inanç sistemini soyut bir çizgiye indirmediği gözlenen Mu'tezile ekolünün sünni kesimlerce hiçbir zaman kabul görmediği ifade edilmelidir.

2.9.5. Maturîdiyye Düşüncesi ve Doktrini

Adını doğum yeri olan Semerkand'ın Maturîd köyünden aldığı ve soyunun da sahabeden Ebu Eyyub el-Ensârî (ö. 669)'ye dayandığı rivayet edilen Ebû Mansur Maturîdî (? - 944)'nin, Ebû Hanife'nin de üçüncü kuşak talebeleri olan Ahmed b. İshak, Ahmed b. el-Abbas, Yahya el-Belhî ve Mukâtil er-Razî gibi dönemin seçkin âlimlerinden ders aldığı, kelâmî ve felsefî mevzulara ağırlık vermekle birlikte özellikle usûl-i fıkıha dair çalışmalar gerçekleştirdiği rivayet edilmektedir.²⁴⁸

Samanîler'in İran'ın tamamına hâkim oldukları bilinen 874 ile 999 yılları arasındaki dönemde bilim, sanat ve edebiyatın korunarak ilmî çalışmalar adına daha verimli bir ortam sağlandığı görülmektedir. Maturîdî'nin de bu dönemde saray tarafından himaye edildiği ve nitelikli bir tahsil görme şansı bulduğu ifade edilmiştir.²⁴⁹

Maturîdî ekolünün Ehl-i sünnet'in ilk kelâmî prensibi olduğu ifade edilmelidir. Bazı kaynaklarda sünnî kelâmın kurucusu olarak el-Eş'arî'ye atıf yapıldığı görülse de, Maturîdî'nin *Kitab et-Tevhîd*'i gerek tarih (Eş'arî henüz Mu'tezile ekolünü savunmaktayken) gerekse içerik olarak (sistemik ve felsefî bir temellendirme) incelendiğinde, Maturîdî'nin sünnî geleneğin inşâsında öncü olduğu gözlenmektedir.

Maturîdî'nin *Kitâb et-Tevhîd*'ine göre “bilginin kaynakları” noktasında, ne Selefiyye gibi sadece nakli, ne de Mu'tezile gibi yalnızca akli tercih edilerek, hem aklın hem de naklin ölçü alınması gerektiği ifade edilmekte, kendisinin de nakle ilişkin ispatları akıl yoluyla gerçekleştirdiği görülmektedir. Yine “bilginin vasıtaları” da iyân (duyuların idrâki), haber ve istidlâl (nazar, çıkarım) biçiminde üç başlıkla incelenmiş, her bir vasıtanın “evrenin yaratılmışlığı” hususunda deliller ortaya koyabileceği ifade edilmiştir. Bununla birlikte “nübüvvet” bahsine geniş yer verdiği görülen Maturîdî'nin

²⁴⁸ Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 151-157.

²⁴⁹ Eyyub Ali, “Maturîdilik”, çev. Ahmet Ünal, (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), İstanbul 1990, c. I, s. 296-298.

risâletin ispatında mucizeleri de hissî, aklî ve haberi olarak tasnif ettiği gözlenmektedir.²⁵⁰

Mâturîdî düşüncesinin ölçüt aldığı değerler ışığında çoğu zaman Cebriyye ve Mu'tezile düşünceleri ile çatışmakta olduğu bilinmekteyse de, özellikle cüz'i irade ve insanın kudreti noktasında Eş'arî gelenekten de ayrı bir çizgide bulunduğu farkedilmelidir. Mu'tezile'nin (eğer fiillerin yaratıcısı Allah ise) kulların âciz olduğu bir şeyle sorumlu tutulmuş olacağına yönelik iddiasına ve fiillerde hiçbir şekilde insan iradesinin bulunamayacağını öne süren Cebriyye görüşlerinin karşısında durduğu görülen Maturîdîlerin, fiiller de dâhil olmak üzere herşeyin yaratıcısının Allah olduğu görüşüyle Eş'arî'nin yanında yer aldığı ifade edilmektedir. Nitekim “bir fiil, iki fail” gibi tartışmalarda Ebu'l-Muîn Neseî (ö. 1115) ve Ömer Neseî (ö. 1142) gibi Maturîdî ekolün temsilcileri, insanın fail değil ancak Allah'ın fiilinin bir objesi olabileceğini, bunun da tekvin sıfatı bağlamında gerçekleşebileceğini dile getirmişler, el-Bakillanî (ö. 1013) ve el-Cüveynî (ö. 1085) gibi meşhur Eş'arî âlimlerinin ise kesb (yapma) teorisinde kendi ekollerinden uzak fakat Maturîdî geleneğe yakın bir duruş sergiledikleri belirtilmiştir.²⁵¹ Hatta Gazâlî'nin de Mu'tezileye karşı bir duruş sergilerken (Cebriyye düşüncesine yaklaşmamak adına) insanın fiillerinin ilahi kudret tarafından yaratıldığını ifade ettiği, fakat aynı zamanda insanın kudretini de kabul ettiği kaydedilmiş; bu da her ne kadar Eş'arî ekole mensup bulunsun da, bu hususta diğer âlimler gibi Maturîdî görüşe daha yakın olduğunu açıkça göstermektedir.²⁵²

2.9.6. Eş'ariyye Düşüncesi ve Doktrini

Miladi IX. yy'ın sonlarında Ebu'l Hasan el-Eş'arî (ö. 941) ve talebesi Ebu Bekir el-Bakillanî (ö. 1013)'nin ortaya attığı bilinen Eş'arî düşüncesinin, o günün kelâm dünyasına hâkim pozisyonundaki Mu'tezile ve Cebriye ekollerinin daha önce de ifade edilen aşırılıklarına karşılık tüm doktrinlerini teşbih ve tenzih arasında bir orta yolda konumlandırmaya çalıştığı görülmektedir.

Ebu'l Hasan el-Eş'arî'nin sahabeden Ebu Musa el-Eş'arî (ö. 662)'nin torunu olduğu ve döneminde Basra'nın önde gelen Mu'tezilî âlimi el-Cubbâî (ö. 933)'den ders aldığı, kırklı yaşlara kadar Mu'tezile ekolü içerisinde hareket ettiği bilinmektedir. Ne

²⁵⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-7, 12-19, 207-210, 211-233, 239-268.

²⁵¹ M.Sait Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara 1988, c. I, s. 62.

²⁵² Bünyamin Duran, *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-II*, s. 113.

var ki gördüğü rüyalar neticesinde ait olduğu düşünce akımının zincirinden koptuğu ve hatta o güne kadar sahip bulunduğu tüm fikirlerle mücadele etme kararı alarak kendi adıyla anılan akımın kuruculuğunu üstlendiği rivayet edilmektedir.²⁵³

Aslında Eş'arîliğin temel uğraşının inkârcılarla savaştan ziyade Müslümanlar içindeki Cebriyye, Mu'tezile ve bazı felâsife gruplarıyla mücadeleye dönüştüğü görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu grupların temel hareket noktasının inandığı dini güçlü kılmak adına mücadele etmek olsa da, savunarak geliştirdikleri düşünceler bakımından (özellikle insanı indirgediği yahut yücelttiği konum açısından) kişileri ve toplumu fikrî bir anarşiye sürüklediği de dile getirilebilir.

Bu bağlamı ortaya koyabilme adına Eş'arîler'in sahip olduğu doktrinlerden bazılarını ifade etmek gereklidir. Onlar, Allah'ın herhangi bir cisim yahut araz olmadığına, yön yahut mekânla sınırlı bulunmadığına inanırlarken, O'nun hem ezeli hem de ebedî varlığını savundukları görülmekte; bu noktada Allah'ı cisimleştiren Mücessime'den, mecâzî ifadelerde kayıtlı kavramları Allah'a isnat eden Sıfâtîlerden ve Allah'ın varlığının kendisiyle kâim olduğunu ve kendi varlığından başka hiçbir sıfata sahip olmadığını kaydeden Mu'tezile'den ayrıldıkları müşahade edilmektedir. Eş'arîler tarafından “mutlak farklılık” (muḥalefetün li-i-havâdis) olarak isimlendirildiği aktarılan bu kabulün “her ne olursa olsun Allah'a izafe edildiğinde, yaratılmışlarınkine benzer şekilde anlaşılmaması gerektiği” anlamına geldiği ifade edilmiştir.²⁵⁴

Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'de bahsettiği ve Eş'arîler'e dair diğer bir mevzunun da fiil – fail ilişkisi bağlamında olduğu görülmektedir. Teftâzânî'ye göre Eş'arî'lerin bu problemin aşılması adına halk ve kesb kavramlarını kullandıkları, yani yaratma ve yapma ayrımına gittikleri kaydedilmiş, ne tam anlamıyla özgürlükçü düşünceyi (Mu'tezile inancı) ne de tam bir kaderciliği (Selefi ve Cebri görüşü) desteklemişlerdir. Dolayısıyla Eş'ariyye'nin bir nevi orta yol çizdiği ve bu yolu çizerken Allah'ın kesin hâkimiyetinin muhafazasını öncelediği ve akabinde (mükâfat-ceza dengesinin bir gereği olarak) insanda icra etme gücünü tanımladıkları görülmektedir. Nitekim Eş'arî'nin bu görüşünün Maturîdî tarafından da eleştirildiği ve

²⁵³ İrfan Abdülhamid Fettah, “Ebü'l-Hasan Eş'arî” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. XI, s. 444-447.

²⁵⁴ Bünyamin Duran, *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-II Gazâlî*, s. 93-95.

hususun makul bir zemine oturtulmasının yine Maturîdî sayesinde gerçekleştiği ifade edilmektedir.²⁵⁵

Yine bilginin/hakikatin kaynağına ilişkin aklın mı vahyin mi tercih edileceği konusunda farklı düşünceler geliştirildiği görülmektedir. Hem Mu'tezile hem de Eş'ariyye, imânın anlaşılması için aklın gerekliliği konusunda birleşmeler de, bir uyumsuzluk halinde hangisinin diğerine tercih edilip sabit ölçü alınması gerektiğinde zıt düşüncelere sahip bulundukları görülmektedir. Öyle ki, böylesi bir durumda Eş'ariyye'nin vahyi tercih ederken, Mu'tezilî ekolün akli tercih ettiği dile getirilmektedir.²⁵⁶

Watt'ın *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* eserinde kaydettiği ana akım tartışma konularından bir diğerinin “her şeyin Allah tarafından murat edilmesi/yaratılması” bağlamında olduğu gözlenmektedir. Bu mevzuda Mu'tezilîler ve Felâsife (O'nu noksanlıklardan tenzih için) yaratmanın kapsamında kötülük ve küfrün bulunamayacağını savundukları bilinirken, Eş'arîler'in ise onların bu düşüncelerini kabul halinde Allah'ın hâkimiyetinin sınırlandırılacağını ifade ettikleri ve kötülük de dâhil olmak üzere her şeyi istisnasız Allah'ın yarattığını kabul ettikleri bildirilmektedir. Devamında Eş'ariyye'nin yaratma olayında insan aklının algılayamayacağı bir takım hikmetlerin bulunduğunu ve dolayısı ile kötülüğü yaratmanın kötülük olmayacağını da vurguladıkları ifade edilmiştir. Çünkü yine Eş'ariyye'ye göre bir niteliği icat edenin o niteliğe dâhil yahut sahip olması gerekmediği gibi, özellikle çirkinliklerin yaratılmasının da çirkinlikle nitelenmeyi gerektirmediği düşüncesinin Eş'ariyye düşüncesinde hâkim tavır olarak bulunduğu görülmektedir.²⁵⁷

Son olarak; Mu'tezilî düşünceyle geçmişte olan beraberliğinden dolayı Mu'tezile fikirlerini en iyi bilenlerden birinin yine Ebu'l Hasan el-Eş'arî olabileceği akla gelmektedir. Nitekim onun da bu nedenle *Kitabu'l Makalat*'ı kaleme aldığı ve yoğun ses getirdiği görülmekte, fakat yine de hem kendi çağı, hem de takip eden çağlarda Gazâlî kadar etkisinin oluşmadığı bilinmektedir. Şunu rahatlıkla ifade

²⁵⁵ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, s. 238.

²⁵⁶ M. Abdulhay, “Eş'arîlik”, çev. Ahmet Ünal, (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), İstanbul 1990, c. I, s. 260.

²⁵⁷ W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 173, 237-378.

edebiliriz ki Eş'arî, kendisinden yaklaşık bir asır sonra gelecek ve etkisi asırlarca sürecek olan Gazâlî'ye birçok hususta zemin hazırlamıştır.²⁵⁸

2.9.7. Şîa Düşüncesi ve Doktrini

İslam düşünce tarihinde neredeyse tüm ekoller birer fikrî hareket olarak değerlendirilebilecekken, Şia Düşüncesi'nin siyasi bir hareket olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Önderlerini bir nevi ilahlaştırıp, geçmişte yaşanan olayları mitolojik bir anlatıyla aktararak bugünü ve geleceği onların çerçevesinde dizayn etmeye çalışan ve çağlar boyunca sürekli muhalif hatta isyancı kimliği ile öne çıkmış kimselerin oluşturduğu bir fırka olduğu gözlenmektedir.

Şia'nın kelime anlamı itibariyle taraftar ve yardımcı gibi anlamlara geldiği ifade edilmekle birlikte terim olarak ise Hz. Peygamber'den sonra İslam devletinin idaresine Hz. Ali'nin geçmesi gerektiğini savunan gruba karşılık geldiği kaydedilmektedir.²⁵⁹

Kaynaklarda Şia'nın ortaya çıkışına ilişkin ihtilaf bulunduğu gözlenmektedir. Kimi Hz. Peygamber'in vefatını (ve akabinde Hz. Ali'nin vazifelendirilmesi gerektiği düşüncesini) kabul ederken, kimisinin de Hz. Osman'ın şehadetinden sonraki süreci kastettiği görülmektedir. Bununla birlikte Sıffın (657) ve Kerbelâ (680) hadiselerinin de milat kabul edilebileceğini dile getirenler olmuştur.²⁶⁰ Sonuç olarak asıl hareket noktasının bunlardan hangisi olduğu kesin olarak bilinemese de, Şia'nın varolmasına zemin hazırlayan sıralı birçok hâdisenin varlığı inkâr edilemez biçimde ortadadır.

İslam tarihinde gerek Hz. Ebubekir (ö. 634) gerekse Hz. Ömer (ö. 644)'in hilâfeti esnasında devletin ehil kişilerce yönetildiği hususundaki güven ve İslâmiyetin yayılması adına gerçekleştirilen fetih hareketlerinin yoğunluğunun, herhangi bir (siyâsi yahut düşünce) arayış ortamına fırsat vermediği kabul edilmelidir. Hz. Osman (ö. 656)'ın dönemiyle birlikte gelişen uygulama farklılıkları ve çoğunlukla hısım ve akrabalarından oluşan idarecilerin bazı aşırılık içerdiği bilinen tutumlarının, toplumda çatlak seslerin yükselmesine ortam ve zemin hazırladığı da gözden kaçırılmamalıdır. Henüz üçüncü Halifenin şehadetinin etkileri sürmekteyken göreve geldiği belirtilen Hz. Ali'nin önce Cemel (656) ve sonra da Sıffın (657) savaşları ile buna müteakip

²⁵⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1993, s. 135-144.

²⁵⁹ Mustafa Öz, "Şia", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 111-114.

²⁶⁰ W. M. Watt, *Islam and the Integration*, London 1961, s. 104.

Hâricîlerle gerçekleştirdiği bilinen Nehrevan Savaşı (658), Hz. Ali'nin yaklaşık beş yıl süren halifeliğinin aralıksız bir mücadele içinde geçtiğini göstermektedir. İşte bütün bunların devamında Emevî kuvvetlerince Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi hadisesi (680) Şia'nın ortaya çıkması için son bahaneyi de bulduğu yönünde yorumlanmıştır.²⁶¹

Şia içindeki bazı grupların nübüvvetin Hz. Ali soyundan gelenlerle devam ettiğini/edeceğini savundukları ve bazılarının çok daha ileriye giderek Hz. Ali ve diğer Şia imamlarına ilahlık atfında bulunduğu görülmekte, öyle ki ibadetleri ve haramları dahi inkâra yeltendikleri karşımıza çıkmaktadır.²⁶²

Tüm bunların ışığında Şia'nın doktrinlerini incelemenin (içlerindeki fırkaların haddinden fazla bölünmüşlüğü sebebiyle) epeyce güç olduğu dile getirilmelidir. Hem bu denli siyasi pozisyonda bulunduğu görülen ve aynı zamanda çok geniş bir coğrafyaya yayıldığı bilinen Şia düşüncesinin, bünyesinde gerek zıtlıklar gerekse aşırılıklar barındırmasının, ekolün ileri sürülen düşünce ve öğretilerini sağlıklı biçimde anlamlandırmayı zor kılan asıl etken olduğu görülmektedir.²⁶³

Şia düşüncesinin Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, İsmâiliyye, İsnâaşeriyye, Gâliyye gibi isimlendirilen fırkalarla ve bunların kendi içinde oluşturduğu birçok alt kolla teşekkül ettiği, bunların içerisinden kısmen daha itidalli takipçilerin vasîlik ve masumiyet gibi öğretileri benimsediği, fakat aşırı uçlarda bulunanların ise şer'i emirlerin hükümsüzlüğü ve ilahlık iddialarını savundukları ifade edilmektedir.²⁶⁴ Benimsedikleri görüşlerin ortaya çıkışına dair İlyas Üzüm'ün de aktardığına göre; örneğin ekolün temsilcilerinin İran'la olan temasları sonucunda (Selmân-ı Fârisî ve soyu gibi) Fars kültürü ve geleneklerinde kayıtlı kavramların benimsendiği; yine te'vil ve vasiyet gibi kavramların da Yahudi geleneklerinden, ulûhiyet ve hulûl kavramlarının Hristiyan geleneklerinden, tenâsüh kavramının Hint geleneklerinden ve sayılamayacak birçok uç kavramın ise Mecûsi, Zerdüşî ve Maniheizt geleneklerden beslendiği rivayet edilmektedir.²⁶⁵

²⁶¹ Mustafa Öz, "Şia", s. 112.

²⁶² Mustafa Öz, "Müellih", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 477.

²⁶³ Ethem Ruhi Fırlı, *İmamiyye Şiası*, Ankara 1984, s. 113-198.

²⁶⁴ Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, İstanbul 2008, s. 79-84.

²⁶⁵ İlyas Üzüm, "Şia", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 216-220.

Son olarak; Şia'nın içerisinde başta İsmâiliyye fırkası olmak üzere bâtinî görüşü benimsemiş birçok fırkanın İslam'a muhalif güçlerin etki alanında hareket ederek cephe aldığı bilinmektedir. Kelâmi ekollerin ürettiği entelektüel tartışmalara girme gereği bile duymadığı belirtilen bu fırkaların, kendi içlerinde dahi çoğu kez ittifak sağlayamadığı ve ortaya attıkları mevzularda ihtilafa düştükleri de ifade edilmiş; bu sebeple ancak zayıf ve basit kültürel oluşumlara tutunarak onlara umut kaynağı olma rolünü üstlendikleri dile getirilmiştir.²⁶⁶

2.9.8. Ta'limiyye (Bâtînîlik) Düşüncesi ve Doktrini

Ta'limiyye kavramı ile kastedilen Bâtînîliktir. Şîî İsmailîlerce temsil edildiği görülen ve hakikatin yalnızca masum imamların talimi (öğretmesi) ile öğrenilebileceğini şiar edinen aşırı fırkaların ortak adı olarak karşımıza çıkarken, Gazâlî de Bâtînîlik demek yerine Tâ'limiyye demeyi tercih etmektedir.²⁶⁷

Bâtînîlik, kelime itibariyle gizli olmak anlamındaki “batn (iç)” kökünden gelen bâtin (iç yüz) sözcüğünden oluşmuş bir isimdir. Terim olarak ise Bâtînîliğin (gizli bulunana vâkıf olma anlamından hareketle) her işin bâtinî yönüne vâkıf olabilen, hem masum hem de Tanrı'yla ilişki kurabilir bir imamın varlığını ve önderliğini kabul eden kimselerin benimsediği ekol biçiminde karşılandığı ifade edilmektedir.²⁶⁸

Kaynaklarda bu ekole yön veren Bâtînî düşüncenin kaynağı hakkında farklı rivayetlerle karşılaşılmaktadır. Mustafa Öztürk'ün *Tefsirde Bâtînîlik ve Bâtînî Te'vil Geleneği* isimli eserinde bahsedildiği üzere bunlardan en öne çıkanı ve ilki Ca'fer es-Sâdık (ö. 765) tarafından başlatıldığı ve oğlu İsmâil (ö. 756)'in devam ettirdiği görüşüdür. İkincisi, İslam dışı din ve mezheplerin terkihiyle şekillenerek İslam'ın temel hükümlerini bozma fikrine dayalı ve bir nevi yeni bir din olduğu yönündeki düşüncedir. Üçüncüsü ise bilinircilik (gnostizm) kaynaklı düşünce akımlarının üzerinde bina edilen bir düşünce olduğudur. Bâtînîlik düşüncesinin ilk hareket kaynağına ilişkin dördüncü bir yorum da Abdullah b. Sebe (ö. ?) 'nin Kasas Suresi'nin 85. ayetindeki (mealen) “Sana Kur'an'ı farz kılan Allah muhakkak ki seni vaad edilen yere döndürecektir” ifadesini Bâtînî bir tavırla te'vil ederek “Hz. Peygamberin ölümlü olmadığı ve geri geleceği” hususundaki söylemine ilişkin olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Öztürk'ün de

²⁶⁶ Sirâceddîn el-Ûşî, *Emâli Şerhi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2008, s. 80-83.

²⁶⁷ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 10.

²⁶⁸ Fikret Karaman, “Bâtîniyye”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara 2006, s. 57-58.

deyimiyle Bâtînîlerin buradan hareketle Hz. Peygamber'in vârisi kabul ettikleri (Hz. Ali'den başlayarak ve onun soyundan gelen) tüm imamlarına ölümsüzlük ve hatta ilahlık atfettikleri dile getirilmiştir.²⁶⁹

Yine Bâtînîler hakkında, Allah hakkında hiçbir sıfatı (teşbih sayılacağı düşüncesinden hareketle) uygun görmedikleri, fakat sudûr nazariyyesini kabul ettikleri, bu arada Cebrâil'i sembol, Kur'an'ı ise mecaz olarak nitelendirdikleri, kıyamet ve ahiretin varlığına ise imân etmedikleri hususlarına işaret edilmektedir.²⁷⁰

Böylesi düşünceler üzerinde temellendiği görülen Bâtînîliğin, giderek İslam coğrafyasındaki devletleri hedef alan, toplum içerisinde yürüttükleri siyasi propagandalar vasıtasıyla gizli örgütlenmeler oluşturan bir yapı halinde teşekkül ettiği ifade edilebilir.

Azımsanmayacak sayıda taraftarlarıyla dört bir yanda ses getiren siyasal ve toplumsal vâkıâların başını çektiği görülen Bâtînîlik (ta'limiyye) düşüncesini uzun müddet canlı tutan öğretileri incelemek isteğimizde, iki yöntemle karşılaşıldığı ifade edilmelidir. Bunlardan ilkinin mânâ te'vili, ikincisinin de hurûfî te'vil olduğu görülmektedir. Mânâ te'vilinin, vahyin mahiyetini yalnızca (masum) Bâtînî imamların bilebildiği şekillerde bâtinî anlamlara yorulması şeklinde ifade edildiği ve hurûfî (hurûf kelimesi harf sözcüğünün çoğul sîgasıdır) te'vilin de vahyin içerdiği harfler adedince ve ebced hesabına (harflerin taşıdığı sayı değerlerine dayanan hesap sistemi) dayalı yorumlanması olarak tanımlandığı görülmektedir.²⁷¹

Görülen o ki, yalnızca ayetleri te'vile dayalı fakat sabit ve herkese/herkesçe açık hiçbir ilmî ve entelektüel ölçütleri bulunmayan, ancak geçmişten gelen köklü akîdeleri tahrif etmeyi bir metot haline dönüştürmüş bu ekolün takipçilerinin de; dini inancı zayıf, daima muhalefet etmeyi özümsemiş, İslamî prensiplere şüphe ile yaklaşan ve İslâm'ın gelişi ile kendi varlığı son bulan saltanat sahipleri olarak vücut bulduğu seyretilmektedir. Nitekim “dini vazifelerin akıl ve mantıkla uyuşmadığı” söylemleriyle gelişen ibâha (haramları da dâhil olmak üzere helal sayma, mübah kılma) görüşü

²⁶⁹ Mustafa Öztürk, *Te'fîrde Bâtînîlik ve Bâtînî Te'vil Geleneği*, İstanbul 2011, s. 53-57.

²⁷⁰ Muzaffer Tan, “İsmâîlî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. XVIII/XXXVII, İstanbul 2015, s. 79-95.

²⁷¹ Mehmet Dalkılıç, “Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtînî Mezheplerde Gizli Dil”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. V/II, İstanbul 2005, s. 130.

kapsamında tüm ibâdetlerin terkinin öngörmelerinin ise bugünün deist yaklaşımlarına kaynaklık ettiği şeklinde yorumlanabilir.

2.9.9. Sûfiyye (Tasavvuf) Düşüncesi ve Doktrini

Tasavvuf kelimesinin kökeninden bahseden kaynaklardan el-İsfehânî'nin *Hilye*'sinde "safâ" ve "vefâ" kelimelerinden oluştuğu, "sûfe" isimli Kâbe'nin hizmetinde bulunan kabileden geldiği, "sufâne" isimli bir çöl bitkisine atıfla türetildiği, "sûf" yani yün sözcüğünden ve bu yolu benimseyenlerin yün giysiler giymesine nispetle kullanıldığı, yine onların tercih ettiği bir tarzda "ensedeki saç" anlamına gelen "sûfetü'l-kafâ" tamlamasından hareketle geliştirildiği şeklinde rivayetler zikredilmektedir.²⁷²

"Tasavvuf" sözcüğünün Kur'an ve hadislerde yer almaması bir yana, sahabe ve tâbiîn dönemlerinde böyle bir sözcüğün kullanımda olmadığı da bilinmektedir. Nitekim tebe-i tâbiîn döneminde ibadet ve zühd konularına eğilenlere abid ve zahid lakaplarının verildiği farkedilirken, "sûfî" unvanının ilk kez hicrî II. asırdan itibaren ortaya çıktığı görülmektedir. Hasan Kâmil Yılmaz'ın *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* isimli eserinde kaydettiği üzere; bahsi geçen tarihte sûfî olarak anılan ilk kimsenin Ebû Hâşim el-Kûfî (ö.767) ya da Câbir bin Hayyan (ö. 815) olduğu ifade edilmiş, lâkin Ebû Saîd el-Hasen b. Yesar el-Basrî (ö.728)'nin "Kâbe-i Muazzama'yı tavaf esnasında bir sûfî gördüğü ve ona bir şeyler vermek istediği" hususundaki rivayet nedeniyle, "sûfî" kelimesinin hicri I. asırda da bir unvan olarak kullanıldığı yönünde görüş belirtilmektedir. Bu iddiasını desteklemek adına Süfyân es-Sevrî (ö. 778)'nin "Riyanın inceliklerini ve sûfinin nasıl bir kişi olması gerektiğini Ebû Hâşim'den öğrendim." sözünü nakleden müellif, Ebû Hâşim (ö. 716)'in yaşadığı zaman dilimini vurgulayarak kendi görüşünün kaynağı ve dayanağını da güçlendirdiği görülmektedir. Ek olarak sûfî kavramından hariç "tasavvuf" kelimesinin de hicri II. asırdan itibaren yaygınlaştığı dile getirilmiştir.²⁷³

²⁷² Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız, İstanbul 2015, c. I, s. 17-28.

²⁷³ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1988, s. 10-23.

Kavramsal olarak tasavvuf “İslâm’ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan manevi ve derûnî hayat tarzı” şeklinde tanımlanırken, benimseyenler ve takipçilerine de sûfî, ehl-i tasavvuf yahut mutasavvıf denildiği görülmektedir.²⁷⁴

Batı literatüründe tasavvuf kavramının theosophy (kâinatın sırlarını, kanunlarını ve bunların üzerine tasarruf etme yollarını öğreten akım) yahut mystisisme (herhangi bir dinin derûnî/rûhanî yönü) sözcükleri ile karşılanmaya çalışıldığı görülürken, her ikisiyle de arasında belirgin farklar olması sebebiyle “sufizm” sözcüğünün kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Mustafa Tahrâlı’nın konuya ilişkin bir makalesinde; Fransız felsefeci ve matematikçi, hatta Müslüman olduktan (1912) sonra “Abdülvâhid Yahyâ” adını alana Rene Guenon (ö. 1951)’un tasavvuf teriminin batıda “initiation” (başlatma) sözcüğüyle ifade edilebileceğini söylediğini kaydetmiş, yine Guenon’a atıfla İslam Tasavvufunun herhangi bir dış tesirle değil, Hz. Peygamber’e ulaşan bir intisap zinciri halinde ve mürşitler vasıtasıyla süren, canlı bir doktrin şekliyle devam ettiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte; kişinin zevk, anlayış ve kavrayış seviyesine uygun bularak girdiği bir yol olması; ayrıyeten kendine haiz âdâb, erkân ve ezkârının bulunması sebebiyle de mistisizmden tamamen uzak bir pozisyonda ve başlıbaşına bir hayat tarzı olduğu dile getirilmiştir.²⁷⁵

Bir ikinci husus da tasavvufî görüşü benimsemiş kimselere, yani sûfilere dair bir tanımlama gerçekleştirebilmenin zorluğudur. Çünkü gerek tarifi gerçekleştirenlerin vermek istedikleri mesajların, gerekse tasavvuf yolunda yaşanan hal ve makamların çokluğunun, eksiksiz bir tarif yapılabilmesini neredeyse imkansız hale getirdiği söylenebilir. Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin *Tasavvuf Sözlüğü*’nde yapılan tanımlarda ise “sürekli olarak daha iyiye ve güzele sahip olma gayretindeki kimse”, “Hakk’a eren kimse”, “şeriatın edeplerini yerine getiren kimse” ve “ilâhî ahlak sahibi kimse” şeklinde ifade edilmiştir.²⁷⁶

Eğer ki temelde sûfiyyeyi “Seni kendime dost edindim”²⁷⁷ hitabına mazhar olabilme umdesine dayandırırsak, sûfiye de bilkuvve Allah ile olan ilişkisini tetkik

²⁷⁴ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. XXXX, s. 119-126.

²⁷⁵ Mustafa Tahrâlı, “Fransız Müslüman Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)’nın Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı”, *Kubbe Altı Mecmuası*, İstanbul 1981, c. X/IV, s. 21-36.

²⁷⁶ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev.. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 135-136.

²⁷⁷ et-Tâhâ 20/41.

boyutunda ve istidlali düzeyde anlamlandırmaya çabalayan kişi şeklinde tanım gerçekleştirilebilmemiz mümkün görünmektedir.

Hücvîrî'nin *Keşfü'l-Mahcub*'unda sûfiyye-sûfi düzleminde kayıtlı bulunan ifadelerin, tasavvufun temel öğretilerine ilişkin de mesajlar içerdiği görülmektedir. Nitekim bu eserde tasavvufa dair; Hz. İbrahim'in cömertliği, Hz. İshak'ın rızası, Hz. Eyüp'ün sabrı, Hz. Zekeriya'nın işareti, Hz. Yahyâ'nın garipliği, Hz. İsa'nın seyahati ve Hz. Muhammed'in fakrı gibi hasletler üzerine bina edilmiş olduğu yönünde söylemler dile getirilirken, “asıl ve ebedi hayatın ölüm sonrasında başlayacak olan âhîret hayatı olduğu ve dünyanın fânî bulunduğunu” beyan eden ayetler²⁷⁸ ve dünya hayatının sunmuş olduğu imkânları geçici hazlar için harcamak yerine ebedi hayat yolunda değerlendirmek gerektiği yönünde bir anlayış ile “Allah'ı görüyormuş gibi ibadet eden takva sahibi bir mü'min olabilme”²⁷⁹ gayesini dile getiren hadislerin ışığında şekillenen bir ekol ve öğretiler bütünü olduğu farkedilmektedir.²⁸⁰

Tasavvufî öğretilerin/doktrinlerin tamamının önce muhabbetullah (Allah sevgisine) akabinde de mehâfetullah (Allah korkusuna) dayandığı bilinmektedir. Bu doğrultuda dinî açıdan kalbin temizlenmesinin hedef gösterildiği ve bedeninin olduğu gibi kalbin fiillerinin de şer'i hükümler ölçüsünce işlenmesi gerektiği ifade edilmektedir.²⁸¹

Yine tasavvuf öğretileri içerisinde özel bir öneme haiz olduğu görülen “zikir” ödevinin temelinde, Hz. Peygamber'in sahabeye bu yönde tavsiye ve telkinde bulunduğu şeklindeki rivayetlerin yattığı dile getirilebilir.²⁸² Nitekim nesiller boyu aktarıldığı bilinen özgün zikir formlarının, devam edip giden zikir silsileleri vasıtasıyla büyük bir tasavvuf zincirinin halkalarını oluşturduğu müşahade edilmektedir.

Son olarak; nesiller üzerinden aktarılan tasavvuf geleneğinin VII. ve VIII. asırda Kûfe, Medine, Basra ve Horasan gibi merkezlerde yoğunlaştığı, IX. ve X. asırdan itibaren ise Bağdat ve Nişabur'un da bu merkezler içerisine dâhil olmasıyla tasavvuf ve öğretileri üzerinde (ilmî açıdan) tetkik ve tenkitlerin çoğaldığı dile getirilmiş; zühd, havf, reca, Allah sevgisi gibi öne çıkan kavramların da zamanla yerini marifet, melâmet,

²⁷⁸ el-Kehf 18/45-46.

²⁷⁹ Buhari, “İman”, 37; Müslüm, “İman”, 1.

²⁸⁰ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcub*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, s. 120.

²⁸¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2013, s. 5-12

²⁸² Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 283-285.

fütüvvet, kalp, ruh, nefis, seyr'i-sülûk, ricâl'l-gayb gibi tanım ve kavramlara bıraktığı görülmüştür.²⁸³

²⁸³ Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1981, s. 127-129, 133-139.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ VE FİKİRLERİ

Gazâlî'nin hayatta olduğu dönem göz önüne alındığına düşünce dünyasında hem gerilimlerin hem de gelişimlerin yüksek seviyede seyrettiği görülmektedir. İslam coğrafyasında vuku bulan fikrî ve siyasi bölünmelere karşı Gazâlî'nin duyduğu rahatsızlığın onu siyasal ve sosyal birlik projesi içerisinde yer almaya zorunlu olarak ittiği, bu rol için de mevcut kelâmi-felsefi-siyâsi öğretilere yönelik eleştirel analizler getirilerek hedeflenen birliğe zarar verdiği düşünülen her şeyle hesaplaşma yoluna gidildiği izlenilmektedir.

Onun, toplumsal birliği sağlamaya dönük bu misyonu sahaya epistemolojik açıdan yansıtarak bizzat kendi hakikat arayışına karşılık tüm arayışçılara “kuşkusul tavrının oklarını” yönelttiği ve onları dört ana başlıkta incelediği bilinmektedir: Sûfîzmi benimseyenler, felâsife, ta'limiyye yolundan gidenler ve kelimciler. Bu bölüme başlarken Gazâlî'nin işaret ettiği gruplar ve bunlara ek olarak fikrî beyanda ve temasta bulunduğu fıkıh, hadis, tefsir ve te'vil gibi ilimlerle, akıl, mantık ve kalp gibi kavramlara dair eleştirilerini/yorumlarını ifade etmeye çalışacağız.

3.1. Gazâlî'nin Sûfîzm Eleştirisi

Tasavvufî düşünceyi meşru bir zeminde konumlandırarak etrafındaki tereddütleri yok eden ve bu sayede gelişmesinde büyük rol üstlendiği bilinen Gazâlî'ye göre; fertlerin ve toplumların tam manasıyla ıslahının yalnızca tasavvufî mümkün bulunduğu, bu doğrultuda dini tecrübe ile dini davranışı birleştirip nefsin terbiyesini sağlayarak²⁸⁴ bu sayede aydınlanmaya vesile²⁸⁵ ve sonuç itibarıyla en ideal dini davranışın ortaya dökülmesine vasıta olan mefhûmun tasavvuf olduğu ifade edilmiştir.²⁸⁶ Ona göre tasavvufun hem bir fikir hem de bir yaşam biçimi olduğu kaydedilmektedir.²⁸⁷ Nitekim Gazâlî'ye göre “insan sorununu çözecek somut bir

²⁸⁴ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 58-60, 70.

²⁸⁵ Mustafa Çağrı, *Gazâlî'ye Göre İslam Ahlakı*, İstanbul 1982, s. 66.

²⁸⁶ S. Orman, *Gazâlî*, s. 141.

²⁸⁷ Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları*, s. 222.

model” olduğu da iddia edilen tasavvufun yalnızca bir önerme/düşünce dizisi değil, aynı zamanda bir varoluş tarzı olduğu da aktarılagelmektedir.²⁸⁸

Bununla birlikte Gazâlî’nin “Allah göklerin ve yerin nurudur”²⁸⁹ mealindeki ayetin çerçevesinde tasavvufu nur ağırlıklı bir anlayış temeline oturttuğu (*Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserini de bu minvalde kaleme aldığı) görülmektedir. Buradan hareketle Gazâlî’ye göre Allah, en yüce ve hakiki nurdur ve diğer bütün nurların kaynağı da Allah’tır. Yine tüm varlıklar da o Nûr’un (veya O’nun nurunun) bir yansımalarıdır.²⁹⁰ Gazâlî’nin bu görüşlerinin (islâm düşüncesinde) bilginin kaynakları içerisinde kabul görmüş istidlâle karşılık “tasavvufî keşfi” temel alan ve mahiyeti *Hikmetü’l-işrâk*’te Sühreverdî el-Maktûl (ö. 1191) tarafından açıklanan İşrâkiyye’ye temel teşkil ettiği ifade edilebilir. Bununla birlikte Reşat Öngören’in de aktardığı üzere; Kutbüddîn-i Şîrâzî, Seyyid Şerîf Cürcânî, Şehrezûrî, İbn Kemmûne gibi bu fikrin önde gelen takipçileri olduğu, Ferîdüddîn-i Attâr, İbn Fârız, İbn Se’b, Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ve Neseî gibi birçok sûfînin de bu görüşü benimsediği kaydedilmiş, hatta Muhyiddin İbn Ârâbî’nin ve Sadrettin Konevî’nin tasavvuf görüşlerinin de bu doğrultuda geliştiği dile getirilmiştir.²⁹¹

Gazâlî, tasavvufun önemli kabullerinden biri olan marifete dair en yüksek ideal olduğu ve elde edilmesi imkânının yalnızca iç tecrübe ile gerçekleşebileceği yorumunu getirmektedir.²⁹² Gazâlî *Miškât el-Envâr*’da hakikatlerin ancak yaşayarak ve tecrübe edilerek elde edildiğini ifade ederken, sûfîler için “nübüvvet kandilinin nurundan aydınlandıklarını” iddia etmektedir. Nitekim fenâ tecrübesini yaşamayan kimselerin nübüvvetin hakikatini kavrayamayacağını da ekleyen Gazâlî, nübüvvetin de ancak tasavvuf yoluyla anlaşılabileceğini kaydetmektedir. Yine burada devamla sûfîlerin halvetini, nebîlerin inzivasına benzetirken, velîlerin kerametlerini de nübüvvetin başlangıç hallerine benzetmektedir. Bu hususa dair son olarak Gazâlî, ilim (delillere dayanarak öğrenme), iman (imkânını kabul etme) ve zevk (doğrudan yaşama) dışında

²⁸⁸ Hasan Şahin, “Gazâlî ve Tasavvuf”, *Ebü Hâmid Muhammed el-Gazâlî*, Kayseri 1988, s. 88.

²⁸⁹ en-Nûr Suresi, 24/35.

²⁹⁰ Gazâlî, *Miškât el-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul 1966, s. 119, 135, 142.

²⁹¹ Reşat Öngören, *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi* (içinde *Serbest Müzakereler*), ed. İlyas Çelebi, İstanbul 2016, s. 497-503.

²⁹² Süleyman Uludağ, “Marifet”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 234.

tüm bu halleri inkâr edenlerin ve alaya alanların ise münafıklar gibi olacağını ifade etmektedir.²⁹³

Marifet kavramını nûr kavramı ile aynı düzlemde birleştiren Gazâlî, marifetin Allah'ın nuru aydınlatmadıkça gerçekleşemeyeceğini de belirtmektedir. Çünkü ona göre marifet bizzat Allah'ın bahşetmesiyle olur ve “Allah için delil yalnızca Allah'tır”. Gazâlî aslında “marifet o nûrdan ibarettir” diyerek; nura ve dolayısı ile marifete ancak tasavvuf yoluyla vâsıl olunabileceğini dile getirmektedir.²⁹⁴

Son olarak Gazâlî'nin, tasavvufu Eş'arî prensiplere bezeyerek Sünnî ekolle en uyumlu hale büründürdüğü bir gerçektir. Bunun, yeni bir terkip olduğu görülmektedir. Öyle ki, kendisinden sonra gelecek bu akımın temsilcileri için de (belirleyici olması açısından) bir milat niteliğinde olduğu kabul edilmelidir. Gazâlî öne sürdüğü bu tavrıyla Şîilik ve Bâtınîlik düşüncelerine karşı Selçuklu-Abbâsî iktidarının eline çağın en güçlü silahını, yani sünnî-tasavvuf kavramını hazırlayıp vermektedir.

3.2. Gazâlî'nin Felsefe Eleştirisi

Gazâlî'nin hakikat arayışlarının en dikkate değer ve yankı bulmuş kısmını felsefeye ve felâsifeye yönelik eleştirilerinin oluşturduğu görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere, Gazâlî'nin felsefeye dair rolünü şahsi olarak değil siyasal/toplumsal bir görev mahiyetinde üstlenmiş bulunması, hem yönelteceği eleştirilerin kapsam ve derinliğinin arttırılmasını hem de öncelenmesini gerektireceğinden, bu sebeple diğer bilimsel disiplinlere nazaran felsefeye daha fazla zaman ayırmasına neden olduğu düşünülmektedir. Nitekim Gazâlî'nin felsefeye olan tavrı da, düşünce temeli bağlamında İslam toplumunun karşısındaki rakip akımlardan biri olduğu ve er geç hesaplaşılması gerekeceği yönündedir.²⁹⁵

Gazâlî, muhakkak ki filozofların düşüncelerini ilk eleştiren olmazken, onun tamamının filozof eleştirisine ayrıldığı müstakil/bağımsız bir eseri te'lif eden bir müellif olma özelliğini taşıması, dikkate değer bir ayrıntıdır. Kaynaklar vasıtasıyla, eleştirilerini Eş'ari gelenek üzerinden ve özellikle Hocası Cüveynî'nin öğretileri sayesinde

²⁹³ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 555.

²⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 38; *Faysalu't-tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1990, s. 251.

²⁹⁵ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 57.

gerçekleştirdiği görülürken, yine benimsemiş olduğu “*Bir mezhebi anlamadan ve künhüne varmadan onu reddetmek, karanlığa taş atmaktır.*”²⁹⁶ tavrından hareketle, önce felsefeyle yakinen ilgilendiği ve derinliğine vâkıf olduğu, sonra felsefeye/felâsife eleştirilerini yönelttiği farkedilmektedir.

Gazâlî’nin eserlerinde filozofları eleştirirken, onları tabiatçılar, ilahiyatçılar ve dehrîler biçiminde sınıflandırarak ele aldığı görülmektedir.

Gazâlî tabiatçıların, hayvan ve bitkilerin hususiyetlerini inceleyen araştırmacılar olduğu, bu araştırmaların onları (Tanrı’nın varlığı hususunda bazı delillere şahit olmaları sebebiyle) Tanrı’yı tasdike yönelttiği, fakat bu incelemenin daha sonraları (yeniden var olma noktasında) onları şüpheyi götürdüğü için de öncelikle ahireti, akabinde mükâfat ve ceza kavramlarını ve buradan hareketle ibadetleri reddettiklerini ifade ederek, açıkça zındık olduklarını belirtmektedir.²⁹⁷

Yine Platon, Sokrates ve Aristoteles’in de içinde bulunduğu ilâhiyatçıların ise diğer iki gruptaki (tabiatçı ve dehrî) filozofların söylemiş olduklarını reddettiklerini dile getirirken, kendi içlerinde de tutarsız kaldıklarını söylemektedir. Gazâlî, bu gruba dâhil olan filozofların bazen küfür, bazen bid’ate düştüğünü, ama sonuç itibarıyla hakikate aykırı noktada tutum sergilediklerini, ancak bazen isabet ettikleri durumların da olabildiğini aktarmaktadır.²⁹⁸

Son olarak dehrîlerin ise açıkça materyalistler olduğu belirtilirken, bunların en eski filozoflar ve Tanrı’yı inkâr etmekte olan grup şeklinde nitelendirildiği görülmektedir. Gazâlî dehrîlerin, evrenin kendiliğinden var olduğunu ve varlık sürecinin öznesiz gelişerek ebediyyen bu şekilde devam edeceğini savunduklarını dile getirerek, bu yönüyle tamamını tekfir etmiştir.²⁹⁹

Gazâlî’nin filozofları yorumlarken onları görüşlerinin haricinde ve bizzat üzerinde yoğunlaştıkları disiplinler açısından da incelediği bilinmektedir. Bu doğrultuda eleştirilerini altı ana başlıkta toplayan Gazâlî’nin, onları şu isimlendirmelerle nitelediği görülmektedir: ahlâkiyye, siyâsiyye, ilâhiyye, tabî’iyye, mantîkiyye ve riyâziyye.

²⁹⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 47.

²⁹⁷ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 11-12.

²⁹⁸ Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981, s. 40.

²⁹⁹ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 11.

Ahlâkiyye (ahlak) bilimleriyle ilgili olarak, filozofların aktardığı bilgilerin geçmişteki sûfilerden devşirilen öğretiler olduğunu ifade eden Gazâlî'nin, onların geçmişteki kavramlara kendi görüşlerini ekleyerek (aslında velîlerin hikmetlerini kendi ifadeleriymişçesine) dile getirmeleri yönünden suçlu olduklarını aktardığı görülmektedir.³⁰⁰

Siyâsiyye (siyaset) bilimlerinde ise yine benzer biçimde filozofların kutsal kitaplardan çalmış oldukları ifadelerin üzerine kendi batıl düşüncelerini ekleyip sunduklarını söyleyen Gazâlî'nin, onların siyasi meselelere öne sürdükleri öğretilerin devlet düzeninde belki icra edilebilir olduğunu, lakin bu ifadelerin özgün şekilde değil, açıkça ilâhi hikmetlerden alıntılanarak dile getirilmiş bulunduğunu (zaten bu kaynağı sebebiyle makul pozisyonda değerlendirilebileceğini) aktardığı görülmektedir.³⁰¹

İlahiyye (Tanrı-sal) bilimler için de, daha önceden mantık alanında öne sürdükleri burhana (kanıt veya kesin delil) sadakat göstermedikleri için, Gazâlî'nin bu filozofları suçladığı ve en çok yanlışın da bu gruptaki filozoflarda bulunduğunu dile getirdiği ifade edilirken, *Tehâfüt* eserinde (yirmi başlık altında) bu filozofların görüşlerini yıkmak için çaba gösterdiği görülmektedir. Gazâlî'ye göre sıralanan yirmi gerekçenin üçünde küfre, on yedisinde bid'ate düştükleri kaydedilmektedir.³⁰²

Tabi'iyyenin (doğa bilimlerinin) konusunu oluşturan su, toprak, hava, ateş gibi dört ana elementin; yıldızlar, güneş, ay gibi gök cisimlerinin; bitkiler ve madenler gibi köklerin ve bunların hareket, birleşim, değişimlerine dair yorumda bulunurken Gazâlî, sayılanların tamamının tıp bilimlerindeki kavramlara benzediğini ifade ederek, onları inkâra olanak bulunmadığını dile getirmektedir. Fakat Gazâlî'nin bu cisimleri inceleyen ilimlerle uğraşanların tabiatı “mutlak” kabul edebileceğinden hareketle ruhsal dirilmeyi inkâra sürüklenebileceğini de ifade ettiği görülmektedir. Böylesi biçimde Tanrı'yı sınırlayıp (dolayısıyla mucizeleri reddettikleri için) Gazâlî'nin onları tenkit ettiği ve (doğru olsalar dahi) anılan bilgileri/bilimleri öğrenmenin kimse için zorunlu bulunmadığını savunduğu anlaşılırken; herkese gerekenin “yaratılan tüm her şeyin

³⁰⁰ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 16.

³⁰¹ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 17.

³⁰² Gazâlî, *el-Munkız*, s. 117-118

Tanrı'nın emrine tâbi olduğunun bilinmesi" öğretisi olduğunun da altını çizdiği farkedilmektedir.³⁰³

Gazâlî'ye göre mantîkiyye (mantıksal bilimler) kökü itibariyle menfî (olumsuz) bulunmayarak, istisnâî durumlar olmakla birlikte kelâmi deliller arasında kabul edilebileceği dahi öne sürülmüştür. Fakat dini bir mesele hususunda mantıkçıların iddiada bulundukları ve doğru yahut yanlışlığı ispatlanmamış görüşlerinde salt mantıksal alanda hareket edilmesinden dolayı, iddiaları üzerinde herhangi bir araştırmaya gerek duymadan inanma ihtimali bulunduğu sebebiyle yanıltıcı olabileceği Gazâlî tarafından ifade edilmektedir.³⁰⁴

Son olarak riyâziyye (matematik bilimleri) için Gazâlî'nin, bu ilimleri dinin doğrudan öğütlediği, yararsız fakat doğru bilgiler olarak nitelendirilebileceği; ancak üzerine fazla eğilmenin de önüne geçilmesi gerektiği, çünkü felsefeye başlangıç sayılabileceği için muhteviyâtında felsefî kötülüklerin bulunmasının mümkün olabileceği yorumları kayıtlıdır.³⁰⁵

Gazâlî'ye göre filozofların iştah, özenti, serüvencilik, dâhi sanılma isteği gibi hevâ ve hevesler sebebiyle bütün bilimsel disiplinler üzerinde en iyi olduğunu ifade etme arzusu bulunmaktadır. Oysa bir kimsenin herhangi bir alanda liyakatli olması diğer bütün alanlarda da liyakat sahibi olmasını hem gerektirmemekte, hem de böylesi bir durum mümkün görünmemektedir.³⁰⁶

Son olarak Gazâlî'nin felsefe üzerine eleştirilerinin yalnızca filozofların öğretilerinde sınırlı kalmadığı, onların davranışlarına değin uzandığı ifade edilmelidir. Çünkü Gazâlî'ye göre filozoflar teorilerini aynı zamanda (pratikte) hayat tarzı haline de getirmişlerdir. Nitekim Gazâlî'nin filozofların yol alış şeklinin dinin emrettiği biçimle çeliştiğini düşündüğü ve bu sebeple nâhoş bulunduğu, bu sebeple onlara karşı (tekrardan) olumsuz eleştiriler yönelttiği ifade edilmiştir.³⁰⁷

³⁰³ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 195-196.

³⁰⁴ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 14-15.

³⁰⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c.I, s. 4.

³⁰⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 51-52.

³⁰⁷ Mehmet Aydın, "Geleneksel Felsefenin Temelleri", *Felsefe Konuşmaları*, haz. Sadettin Elibol, Ankara 1987, s. 8.

3.3. Gazâlî'nin Ta'limiyye Eleştirisi

Gazâlî'nin düşünce ve davranışlarını tenkit için yoğun mesai harcadığı bir diğer grubun da Ta'limiyye fırkası olduğu görülmektedir. Açıkçası yukarıda da ifade edilen felsefe eleştirilerinin bu denli kuvvetli olmasının temelinde de, yine Ta'limiyye ile kurulan bağlantının etkisinin bulunduğu ifade edilebilir. Çünkü Gazâlî'nin, bu fırkanın beslendiği ana kaynağın felsefe olduğunu düşündüğü ve siyasal-ideolojik menşe'li eleştirilerini bu sebeple felsefeye yönelttiği farkedilmektedir. Binaenaleyh, ta'limiyye öğretisini benimseyenlerin İslam dünyasını (yıpratıp parçalayarak) ele geçirme amacıyla hareket etmeleri, Gazâlî'yi (diğer alanlarda olduğu gibi) önce onların doktrinlerini öğrenmeye, akabinde ise onlarla sıkı bir mücadeleye girişmeye sevk ettiği müşahade edilmektedir.

Gazâlî'nin bu kez vazifeyi doğrudan Halife Müstazhir-Billâh (ö. 1118)'tan aldığı ve bu durumu *el-Mustazhirî (Fedâihu'l-Bâtiniyye)* adını verdiği konuya müstakil eserinde şu şekilde dile getirdiği görülmektedir: “*Bâtınîlerin reddine dair bir kitap yazarak hizmet etmeme işaret eden şerefli, kutsal Emirler çıktı.*”³⁰⁸

Temelde masum imam öğretisine dayalı bu hareketin hem reyî (bireysel düşünce) hem de aklı reddederek kendi propagandasını yürütmeye çabaladığı farkedilmekte, Gazâlî ie bu durum hem Kur'an'a hem de Sünnet'e aykırı olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁹

Gazâlî'nin bu gruptaki muhataplarına eleştiri oklarını yalnızca dinî açıdan değil, felsefî açıdan da yönelttiği anlaşılmaktadır. Öyle ki Gazâlî, ta'limiyye görüşünün kaynak aldığı masum imam öğretisinin Pythagoras (ö. M.Ö. 495)'ın düşüncelerinin zayıf bir kalıntısından ibaret bulunduğunu ve bunların (ilk ortaya atıldığı dönem de dâhil olmak üzere) karşılığının olmadığını, hatta geçmişte Aristoteles (ö. M.Ö. 323) tarafından da reddedildiğini kaydetmektedir.³¹⁰ Yine Gazâlî, ta'limîlerin felsefe kaynaklı edinmiş oldukları kavram ve terimlerin asıl menşe'ini gizleyerek kendilerine özgünmüş gibi (lafızlarıyla oynayarak) aktardıklarını da ifade etmiştir.³¹¹

³⁰⁸ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 2.

³⁰⁹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 73; *el-Munkız*, s. 22-23.

³¹⁰ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 27.

³¹¹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 73; *el-Munkız*, s. 6.

Ta'limiyye fırkası mensuplarının en temel öğretilerine dahi bir delil getiremediklerini ifade eden Gazâlî, karşılaştıkları her mevzuyu da “masum imam”a havale ederek geçıştirdiklerini belirtmiş, bir ömür masum bir öğreticinin peşî sıra kurtuluş arayışında ziyan olduklarını dile getirmiştir.³¹² Bunu söylese de akabinde onların bu tavırlarında bile samimi olmadıklarını işaret ederek, amaçlarının hakikati arayıp bulmak değil, halkı buna (yalana) inandırarak İlâhi hakikatleri te'vil ile tahrif etmek olduğunun altını çizmektedir.³¹³

İfade edilmelidir ki; ta'limîlerin tüm gayeleri dinî alet ettikleri propagandalar aracılığıyla din ve devlet karşıtı bir yapı kurarak bu (terörize) eylemi halkın içinden seçilip desteklenen taraftarları sayesinde hem meşru hem de güçlü kılmaktır.

3.4. Gazâlî'nin Kelâm Eleştirisi

Gazâlî'nin kelâm ilmine dair sözlerine, kelamla irtibatlı olmanın farz-ı kifâye olduğunu ifade ederek başladığı görülmektedir.³¹⁴ Öyle ki Gazâlî'ye göre kelâm, ehl-i sünnet akidesini bid'atlerden muhafaza etme amacıyla doğmuş bir disiplindir. Fakat kendisini bu sahaya çok yakın hissetmemiş olan Gazâlî'nin, kelâmdan umut ettiği faydayı göremediğini açıkça ifade ettiği kaydedilmektedir.³¹⁵

Gazâlî'nin kelâma karşı gelişen bu tavrının yalnızca cedeleye dayanmasından kaynaklandığı yönünde yorumlar getirilse de; (Gazâlî'ye göre) dinî hakikatleri arama derdi bulunmayan, yalnızca rakiplerinin çelişkilerinden doğan yanlışları ortaya çıkartmayla ilgili bir alan olduğu için kendisini kelâma yakın hissetmediği, bunun da kelâmın savunmuş olduğu bilgi ve varlık anlayışı sebebinden ileri geldiğini ifade ettiği bilinmektedir.³¹⁶

Gazâlî'nin kelâma giden tüm kapıları da kapatmadığı görülmektedir. O, her ne kadar kendisini tatmin etmediğini ifade etse de, bir yandan dışsal bir vazife yükleyerek (Müslüman halka sirayet edebilecek tehlikeleri yok etme noktasında) faydasının da olabileceğini belirtmiştir.³¹⁷ Fakat bu noktada da sabit kalmamış, normal şartlarda

³¹² Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtuniyye*, s. 73; *el-Munkız*, s. 27-45.

³¹³ Gazâlî, *Münhâc el-Ârifîn*, çev. Yunus Arıkan, İstanbul 1972, s. 72.

³¹⁴ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 11.

³¹⁵ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 8-9.

³¹⁶ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, çev. Serkan Özburun, İstanbul 2004, s. 241-242.

³¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c.I, s. 27.

halkın kelim ilmi ve kelâm âlimlerinden uzak durmasını da eklemiş, taklîdî seviyedeki imân sahiplerinin kelim yüzünden şüpheyeye düşebileceğini, inançlarının zedelenebileceğinin altını çizmiştir.³¹⁸ Anlaşılan o ki, Gazâlî'nin kelâma yaklaşımı bir birçok bakımdan çelişkilidir.

Gazâlî'nin kelâma olan tavrının her açıdan enteresan olduğu ifade edilebilir. Onun *İhyâ*'da, *Risâletü'l-Ledünniyye*'de ve *Cevâhirü'l-Kur'ân*'da ilimleri aklî ve dînî olarak tasnif ettiği görülürken hiçbirinde kelâmı doğrudan anmadığı, bazı yerlerde “tevhîd” şeklinde, bazen ise en alt tabakalarda ve yüzeysel ifadelerle geçiştirildiği farkedilmektedir.³¹⁹

Gazâlî'nin *Faysal at-Tefrika*'da kelâma dair çok daha ileri giderek, iki sınıfın haricinde kelâm ilmini tahsilin haram olacağını söylediği, bunların ilkinin okumuş ve zeki olmakla birlikte şüpheyeye düşmüş olanlar, ikincisinin ise îmanı sağlam olmakla birlikte başkalarının şüphesini gidermek üzere manevî tedavi vazifesi üstlenmiş olanlardan ibaret bulunabileceğini kaydetmektedir.³²⁰ Gazâlî'nin son dönemlerinde kaleme aldığı rivayet edilen *el-Mustasfâ*'ya baktığımızda ise tavrının değişirerek, kelâm ilmini küllî ilimler bahsi içinde değerlendirdiği ve kelâmın diğer dînî ilimlere ölçüt olabileceği, hatta eşrefü'l-ulûm (ilimlerin en şerefli) olduğunu ifade ettiği karşımıza çıkmaktadır.³²¹

Gazâlî'nin kelâma dair farklı açılardan incelediğimiz görüşleri her ne kadar tutarsız bir tablo çizse de; onun pek bilinmeyen ve muhtemelen Nişabur'daki talebeliği esnasında (Hocası Cüveynî'nin de henüz hayatta iken) kaleme aldığı *el-Menhûl min ta'likati'l-usûl* adlı kitabındaki son bahiste, aynı *el-Mustasfâ*'da da ifade ettiği üzere “kelâmın tüm şer'i ilimlerin ihtiyaç duyduğu ve dayandığı bir disiplin olduğu” düşüncesi kayıtlı bulunmaktadır.³²²

Netice itibarıyla Gazâlî için kelâmın, ilk ne ise sonda da o olduğu teşhis edilmektedir. Aradaki süreçte bu ilimle alakalı ifade etmiş olduğu değişkenlik gösteren ifadelerin, konjonktürel yorumlamalar olduğu ve muhatabına göre karşılık bulduğu da dile getirilebilir. Elbette herkes için mümkün olduğu gibi Gazâlî için de bir değişim söz

³¹⁸ Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm an ilmi'l-Kelâm*, çev. Nedim Yılmaz, İstanbul 1987, s. 60.

³¹⁹ Gazâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, çev. Hüseyin Erdoğan, İstanbul 1977, s. 35-43.

³²⁰ Gazâlî, *Faysal at-Tefrika*, s. 20-21.

³²¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c.I, s. 2.

³²² Gazâlî, *el-Menhûl min ta'likati'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Hiyyu, Beyrut 1998, s. 59-60.

konusu olabilir, fakat onun buraya kadarki incelemelerimizde (tahlil etme fırsatı bulduğumuz kadarıyla) tanıdığımız kişiliği gereği, kurgusal bir tavır üstlenmiş olabileceği düşüncesi daha ağır basmaktadır. Nitekim çağının dinî, siyâsî, ahlâki ve toplumsal problemleri hangi yönde şekillenmekte ise Gazâlî'nin de yüzünü o yöne döndüğü bir gerçektir. Bâhusus, kendisinin değiştiği yahut dönüştüğüne dair oluşan imajı ise önemsemediği bir yana, gıyabında gelişimi muhtemel bu tip kümülatif eylemlerin, aslında Gazâlî (gibiler) için bir şekillenme vasıtası ve mühim bir kemâle erme aracı olduğu da ifade edilmelidir.

3.5. Gazâlî'nin Fıkıh Eleştirisi

Çalışmamızın Gazâlî'nin hayatına dair olan kısmında da yer alan ifadeler gereği onun çocuk yaştan itibaren ilimle temas içinde olduğu bilinmektedir. Nitekim bahsi geçen bu ilmin aslında “fıkıh” olduğu ve Bilal Aybakan’ın da ifadelerine göre ilerleyen zamanda hocası Cüveynî (ö. 1085)’nin de etkisiyle fihkî konularda Şâfiî mezhebinin takipçisi olarak tavır ortaya koyduğu kaydedilirken, onun fıkıhla alakalı çalışmalarının sadece usûl üzerine değil, beraberinde fûru-i fıkıhta da mevcut olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla Gazâlî'nin fıkıhla alakalı çalışmalarının dönüm noktasının İmam el-Cüveynî olduğu açıktır. Hatta hocası Cüveynî'nin meşhur eseri *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mehheb*'i (özünü koruyarak) kısaltan Gazâlî'nin, bu eserden hareketle *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* isimli üç farklı eser te'lif ettiği görülmektedir. Gazâlî'nin eserleri için bu isimleri seçerken Ali b. Hasan el-Vâhidî (ö. 1076)'nin yazımlarından esinlendiği rivayet edilmiştir.³²³

Gâzâlî'nin fikhî kimi zaman dünyevî ilimler içerisinde zikrettiği görülürken, akabinde bir bakıma ahiretle de ilgili olabileceğini dile getirmektedir. Kelâma ilişkin bahiste de anıldığı üzere *el-Mustasfâ*'da kelâmı eşrefü'l-ulûm addettiği kayıtlı bulunurken, aynı eserde bir kez de fıkıh için aynı (eşrefü'l-ulûm) tabiri kullandığı görülmektedir. Öyle ki bazı zamanlar kelâma aslî ilim nitelendirmesi yaparken fikhî cüz'i ilim olarak kabul ettiği vâki olmuş, yine *el-Mustasfâ*'nın ilerleyen satırlarında da bu tavrını tekrarladığı bilinmektedir.³²⁴

³²³ Bilal Aybakan, “Gazâlî'nin Fıkıh İlmine Katkısı”, 900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Sempozyumu, İstanbul 2012, s. 380.

³²⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c.I, s.17; *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 15; *el-Mustasfâ*, c.I, s. 3-4.

Görüldüğü gibi Gazâlî'nin fıkha dair düşünce ve kanaatlerinin birbirini pek tutmadığı açıktır. Ek olarak onun, tasavvufun da etkisi altında olduğu düşünülen bazı zamanlarda (küçük meselelerde de olsa) fakîhlerden ayrı hatta aykırı görüşler belirttiği durumların vâkî olduğu kaydedilmektedir.³²⁵

Ezcümle diyebiliriz ki Gazâlî, kelâm ilminde olduğu gibi fıkıh ilminde de tam aradığını bulamamış, tatmin olamamıştır. Nitekim Gazâlî'nin bu sebepten fakihlere fazla değer vermeyerek onları bir hakikat araştırmacısı mertebesinde kabul etmediği farkedilmektedir.³²⁶ Lâkin yine de ve herşeye rağmen fıkha hizmet etmekten de geri durmadığı görülmekte, bunun bariz bir ispatını ibadet ve taatleri en tafsîlâtli haliyle arz ettiği *İhyâ* eserini te'lif etmesiyle ortaya koymaktadır.

3.6. Gazâlî'nin Hadis Eleştirisi

Gazâlî'nin hadis ilmini naklî ilimler içinde kabul ettiği bilinmektedir. Onun hadis ilminin tahsilini ise Ebu'l-Feth el-Hakimî et-Tûsî (ö. ?)'den Sünen-i Davud'u ve Abdulkerim b. Sa'duye (ö. ?)'den Sahih-i Buhârî'yi dinleyerek gerçekleştirdiği rivayet edilmektedir.³²⁷ Fakat kendisinin de ifade ettiği üzere hadis, Gazâlî'nin en zayıf olduğu ilimlerdenidir. Nitekim *İhyâ*'da yer verdiği hadisler için “birçoğunun mevzû hadis olduğu” iddiasıyla kendisinden sonra gelenlerce çokça tenkite uğradığı belirtilmektedir.³²⁸

Gazâlî'nin, hadis ilmindeki eksikliğini bizzat dile getirdiği, fakat bu durumu ortadan kaldırmak için inziva döneminde hadise daha çok vakit ayırdığı ifade edilmiştir.³²⁹ Yine Gazâlî'nin, hadisle ilişkili bulunan hadis metinlerini tenkit ilmine de eğilerek bu sahada bazı prensipler geliştirdiği ve *el-Mustasfâ*'da bunu şu başlıkla dile getirdiği görülmektedir: “Üçüncü Bölüm: Haberin doğrulanması gereken, yalanlanması gereken ve hakkında görüş belirtilmeyip tevakkuf edilmesi gereken şekilde kısımlara

³²⁵ Ignac Goldziher, *el-Akîde ve 'ş-Şerîa*, çev. M. Y. Musa, Kahire 1946, s. 59.

³²⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 35.

³²⁷ Sübkî, *Tabakaât*, c. VI, s. 110

³²⁸ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, Kahire 1966, s. 149.

³²⁹ Gazâlî, “Kanun et-Te'vil”, çev. Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar Degisi (Gazâlî Özel Sayısı)*, İstanbul 2000, c. XIII/III-IV, s. 521-526.

ayrılması."³³⁰ Gazâlî'nin bu doğrultuda ve belirlediği ölçütlerle hadis metinlerini tenkide tâbî tuttuğu rivayet edilmektedir.³³¹

Görüldüğü üzere Gazâlî birçok ilimde yetkin olmakla birlikte, bunu hepsi için aynı seviyede sağlamış değildir. Zaten böylesi bir durum hiç kimse için mümkün bulunmamaktadır. Fakat onun kendisindeki bu eksikliği giderme maksadıyla bir alana yoğunlaşıp üzerinde detaylı çalışmalar gerçekleştirmesi, bir âlimde bulunması gerekli en büyük hasletlerden birine daha sahip olduğunun göstergesi niteliğindedir.

Son olarak ifade edilebilir ki; Gazâlî'ye yönelik zayıf ya da mevzu hadisler bağlamında gerçekleştirilen bu eleştiriler, bir fakihin şer'i kâideler bağlamında belirlediği usuller açısından, yeniden gözden geçirilmelidir. Çünkü sened ve metin, iki ayrı kavramdır ve sened zayıf da olsa şer'i usul çerçevesinde rivayetin ihmal edilmesi söz konusu olmayıp, bu durumda metnin şeriate uygunluğu öne çıkmaktadır. Üstelik bu husustaki tenkitlerin Gazâlî'nin kendisinden sonra gelenlerce yapıldığı göz önüne alındığında, arada vuku bulan Moğol istilalarında yazılı eserlerin yakılıp yok edildiği ve nice hadislerin bu şekilde senedlerinin zâyi olduğu da akla gelmektedir. Yine akla gelen bir diğer husus, bu eleştirilerin Gazâlî hayatta iken bizzat kendisine yöneltilmemiş olmasıdır ki bu durumda onun muhataplarına yönelik muhakkak bir cevap üreteceği tahmininde bulunmak zor değildir. Demek ki Gazâlî bu hadisleri zayıf ya da mevzu görmemiştir denilebilir. Nitekim o, eleştirilerin üzerinden yöneltildiği eseri *İhyâ*'yı bir hadis kitabı olarak değil, siyâsi ve toplumsal ahlâkın buhranlar içinde olduğu bilinen bir dönemde, "irşâd" kitabı olarak sunmuş bulunmaktadır.

3.7. Gazâlî'nin Te'vil ve Tefsir Eleştirisi

Gazâlî'nin te'vile dair yorumlarını, bu yöntemi en çok benimsemiş bulunan Bâtînîler üzerinden ve "Kur'an'ı tahrifle itham" şeklinde oluşturduğu, akabinde ise te'vil yöntemlerine dair kendi metodolojik eleştirilerini getirdiği ve aslında ayetlerin zahirî anlamlarının ötesinde bâtînî yönlerinin de bulunabileceğini belirttiği görülmektedir.³³²

³³⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c.I, s. 2-3

³³¹ Yahya Z. Ali Me'âbide, "Huccetü'l-İslam el-Gazzâlî'nin Hadis Tenkid Yöntemi", 900. *Vefât Yılında İmam Gazzâlî*, s. 221.

³³² Gazâlî, *Kitab el-Erbain fi'l-usul'ed-Dîn*, çev. Yaman Arıkan, İstanbul 1970, s. 54.

Burada farkedilmesi gerekli nüansın “te’vilin usulü” olduğu ifade edilmelidir. Bu hususla münhasır *Kânun et-Te’vil* isimli bağımsız bir eser kaleme aldığı görülen Gazâlî’nin, kendisinden önceki te’vilcileri beş gruba ayırarak içlerinden yalnızca birinden övgüyle bahsettiği kayıtlıdır. Bunlar, aynı anda akli ve nakli esas kabul ederek te’vil gerçekleştiren kimselerdir. Ne olursa olsun bu grubun da dikkatli olması gerektiğini vurgulayan Gazâlî’nin, hususiyetle bazı tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir. Gazâlî onlara hitaben; Allah’ın meâlen “size ilimden ancak az bir şey verildi”³³³ dediğini hatırdan çıkarmamalarını, akıl delilini ve şeriatin akılla bilinebileceğini unutmamalarını, ihtimallerin çoğalarak birbirini nakzettiği takdirde hükümden kaçınmalarını öğütlediği kaydedilmektedir.³³⁴

Gazâlî’nin diğer bahislerde olduğu gibi burada da sabit bir duruş sergilemediğini farketmek güç değildir. Nitekim *İhyâ*’da; önceliğin zâhirî tefsir olması gerektiğini dile getirdiği görülmekteyken,³³⁵ *Cevâhir el-Kur’an*’da ise asıl mananın bâtında olduğunu ve Kur’an-ı Kerîm’de işaret ve rumuzların çokça bulunduğunu ifade ettiği, hatta te’vilden en çok kaçınan Ahmed b. Hanbel (ö. 855)’in bile bazı hususlarda te’vile ihtiyaç duymak zorunda kaldığı kaydedilmiştir.³³⁶ Gazâlî, zanla te’vili ilk etapta kesin bir dille yasaklarken, akabinde zanla te’vil yapanların hemen tekfir edilmemesi gerektiğini de aktarmaktadır.³³⁷

Görülen o ki Gazâlî’nin her hususta olduğu gibi bu hususta da yine muhataplarına ve eserlerinin içerik ve özelliklerine göre tavır belirlediği, bâhusus onun öteden beri mevcut bulunan dönemselliği, eleştirileri üzerindeki asıl belirleyici rolü üstlendiği yorumunu akla getirmektedir.

3.8. Gazâlî’de Akıl Kavramı

Gazâlî’nin en yoğun biçimde dikkatleri çektiği ve bizzat üzerine eğildiği kavramlardan birinin de “akıl” olduğu müşahade edilmektedir. Nitekim eserlerinde “akıl” sözcüğünün birçok mana ihtivâ ettiği dile getirilirken, bunlardan birkaçının şu ifadelerle kaydedildiği görülmektedir: “Akıl; teorik bilgileri kavrama için doğuştan gelen meziyettir. Akıl; insanda yerleşik bulunan zaruri bilgilerdir. Akıl; tecrübeyle

³³³ el-İsra Suresi 17/85.

³³⁴ Gazâlî, *Kânun et-Te’vil*, s. 10.

³³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 525.

³³⁶ Gazâlî, *Cevâhir el-Kur’an*, s. 28-35.

³³⁷ Gazâlî, *Faysal et-Tefrika*, s. 13, 20.

sahip olunan ilimlerdir. Akıl; geçici heveslere takılmadan daimi saadet için akıbeti düşünerek hareket etmektir.”³³⁸ Gazâlî’nin terminolojisinde akıl mefhumuna ilişkin tanımlamaların burada ifade edilenler ölçüsünde sınırlı kalmadığı görülmektedir. O aklın; kimi zaman ruh, kimi zaman kalp ve kimi zaman da nefis kavramlarına karşılık gelebileceğini de belirtmektedir.³³⁹ Gazâlî’nin birbirine yakın anlamlar sebebiyle birbiri yerine kullandığı görülen tüm bu terimlerin, kimi zaman da ilk anlamları üzerinden, cismâni varlıkları noktasında kullanıldıkları da dile getirilmiş, yani kalp denildiğinde vücuttaki bir organ, nefis denildiğinde can yahut vücut ve akıl denildiğinde ise tüm bilgiler ve beynin kastedildiği ifade edilmiştir.³⁴⁰

Gazâlî’nin eserlerinde bilindiği üzere (mantıkî bilgiye olan itimatı sebebiyle) aklın işleyiş yöntemleri bahsine çokça temas edildiği görülmektedir. Onun, aklın varlığını “süjeden değil objeden hareketle” ortaya koymaya gayret gösterdiği, bunun da “bilineni tanıyarak bileniyi ortaya çıkarma” düşüncesine istinaden gerçekleştiği ifade edilebilir.

Gazâlî’nin akla verdiği önemin derecesi, onu “en şerefli mahlûk” olarak tanımlamasıyla apaçık ortadadır.³⁴¹ Onun, eşyanın hakikatine, sırrına, görünen ve görünmeyen her yüzüne ancak akılla ulaşılabileceğini vurguladığı ve yine akla ilişkin dikkat çeken bir tanımlama daha yaptığı görülmektedir: “*Akl, Allah’ın buhurundan bir örnektir.*”³⁴²

Gazâlî’nin eserlerinde akla ilişkin dile getirdikleri (konu başlıklarına göre) değişiklikler ihtiva etse de, bu söylemlerin nihai noktada birbirlerini tamamladıkları farkedilmektedir.

Gazâlî’nin akli ne kadar överse övsün, hakikate erişmede akli yeterli görmediği ve (akli) kalbin selâmetine kâfi bulmadığı da bir gerçektir. Çünkü ona göre şüphe barındırmayan yakînin (kesin, doğru bilgi) muhatabı akıl değil kalptir. Dolayısıyla doğru olan da akli ancak nakille, yani vahiyle birleştirmek olacaktır.

³³⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 85-87.

³³⁹ Gazâlî, *Ravzatü’l-Tâlibîn*, çev. Ramazan Yıldız, İstanbul 1971, s. 166-168.

³⁴⁰ Abdülkerim Osman, *ed-Dirâsâtü’n-nefsiyye ‘inde’l-müslimîn ve’l-Ğazzâlî bi-vechin hâşş*, Kahire 1981, s. 67.

³⁴¹ Gazâlî, *Mizan el-Amel*, çev. Remzi Barışık, Ankara 1970, s. 145.

³⁴² Gazâlî, *Mışkat el-Envâr*, s. 33-34.

Gazâlî'nin akıl kavramıyla olan macerasının aslında tüm hayatına yayıldığı herkesçe bilinmektedir. *El-Munkız* ve *Mișkat el-Envâr*'da kaleme aldıklarından hareketle; onun kuşkusal/şüpheli yaklaşımının başlangıçta “taklîdî imânın ötesine geçebilme arzusundan” beslendiği görülürken, bu yolda ilm-i yakîne erişmeyi bir basamak kabul etse de zaman ilerleyip kavramlar git gide derinleştikçe Gazâlî'nin şüphesinin daha da artarak nitekim paradoksa düştüğü farkedilmektedir. Bu süreçte ilk olarak duyulara güvenilemeyeceğine kanaat getiren Gazâlî'nin, akli tek çıkar yol olarak karşısında bulunduğu, lâkin yeni bir paradoksa düşerek, duyuları güvenilir kılanın da akıl olabileceği ve akli yalanlayan daha üst bir kuvvetin bulunabileceği, hatta bu kuvvetin gözle görülemeyişinin bile onun yokluğuna delil olamayacağı düşüncelerinin zihnini işgal ettiği seyretilmektedir. Bu noktada Gazâlî'nin, uykuyu ve rüyayı akıl ötesi bir gücün varlığını ispat mahiyetinde sunmaktan geri durmadığı da görülmekte, nihayetinde bu sürecin Gazâlî'yi ilk krizine sürüklediği bilinmektedir. Onun bu krizden kurtulduğundaki ilk kanaatinin ise “aklî bilgilerin yakîn derecesinde güvenilir sayılabileceği” yönünde olduğu kaydedilmektedir. Yani Gazâlî'nin henüz gençliğinde yaşamış olduğu birinci derece şüphesinden “akliyyât” sonucu doğduğu dile getirilebilir. Bu sonucun, onun ikinci derece şüphesine basamak olacağı ve bizzat gerçeği arayışının fitilini yakacağı bilinemezken, buhrandan kurtuluş için tüm ilimleri incelemeye, öğrenmeye, tetkik ve (belki de bu sebeple) tenkit etmeye gayret gösterdiği farkedilmektedir. Nitekim son kertede “sezgisel” bir kavrayışla aklın ötesini mutasavvıfların halleriyle benzeştirerek, tasavvufun nübüvvet kandilinin nurundan alınmış “akıl ötesi” gerçeklikler olduğunu ifade ederek,³⁴³ akıl üzerinden çıktığı yolculuğu sonuca erdirmektedir.

Gazâlî'nin *Mearic el-Kuds* eserinde aklın ilimlerin tasnifindeki yerine dair yorumu, aklî ilimleri şer'i ilimlerin karşısında (birbirine zıt) gören kimseleri sert bir dille eleştirmek şeklinde olmuş, aklın şer'iatsız, şeriatin de akılsız istikamet bulamayacağını özellikle ifade ederek, her halükarda akıl ve şeriatin birbirinin tamamlayıcıları olduğunu da vurgulamıştır. Yine devamında akli, insanlığa külliyyâtı tatbik ve tâlim ettiren bir kuvvet biçiminde, her türlü iyilik ve güzelliği de bu külliyyâtın

³⁴³ Gazâlî, *el-Munkız* s. 73-77; *Mișkat el-Envâr*, s. 52.

bir mahsulü şeklinde betimlemiştir. Şeriat ise yalnızca bu durumu bilmemizi sağlayan bir aracı pozisyonunda zikredilmektedir.³⁴⁴

Gazâlî'nin akla ilişkin bu kez *İhyâ*'sında varlıkların türleri bağlamındaki ifadelerinin dikkate değer olduğu söylenmelidir. Öyle ki onun, "aklî varlık" şeklinde özgün bir ifade ile seslendiği ve terim anlamını "bir nesnenin yalnızca akılla elde edilebilen gerçek manası" biçiminde verdiği kaydedilmektedir. Gazâlî'ye göre nesnelerin, zahirî boyutunun ötesinde hakikî anlamlar da barındırdığı ifade edilirken, devamında iki farklı gözden (dış göz - iç göz) dem vurulmaktadır. Bunların da tanımlarında "dış dünyaya bakan akıl" ve "iç âleme yönelen akıl" ibarelerinin yer aldığı, yine esere göre dış akıllı bilim ve felsefeyi kuran akıl, iç akıllı ise kalp gözü olarak tanımlamanın mümkün olduğu söylenebilir.³⁴⁵

Gazâlî'nin akıl bahsi üzerinde orjinal bir tartışmayı başlatmaktan geri durmadığı ve nitekim yepyeni sualler ürettiği görülmektedir: "*Eğer akıl araz ise cisimlerden önce nasıl yaratıldı, yok cevher ise mekânsız olarak nasıl kâim olabilir?*"³⁴⁶ Gazâlî'nin böyle düşünmesinin gerekçesinin, eserlerinde çokça başvurduğu bir hadisten hareketle geliştiği görülmektedir ³⁴⁷: "Allah'ın ilk yarattığı, akıldır."³⁴⁸

Gazâlî düşüncesinde duyular ve bedenın kontrolü açısından akıl yine en üstte bulunmaktadır. Nitekim Gazâlî'nin, akıllı beden ülkesinin meliki olarak nitelendirerek, diğer duyu organları ve hayal, vehim, hafıza gibi çeşitli güçleri de aklın casusları olarak kabul ettiğı gözlenmektedir.³⁴⁹

Son olarak ifade edilebilir ki; akıl hususunda Gazâlî'nin yaptığı eleştiriler, övgüler, sınırlama gayretleri, akıl-iman aralığında çekmiş olduğu ince çizgi ve ennihayet ulaşılan akla dayalı bir metafizik kurmanın imkânsızlaşması hâli, kısaca akıl

³⁴⁴ Gazâlî, *Mearic el-Kuds*, çev. Yaman Arıkan, İstanbul 1971, s. 59-61.

³⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 111.

³⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 83; c. III, s. 4.

³⁴⁷ Gazâlî, *Mizân el-Amel*, s. 89.

³⁴⁸ Bu hadisin Kütüb-i Sitte'de –hatta Buhârî'de- bulunduğu dair iddialar (Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesi'ne Giriş*, Ankara 1988, s. 9) doğru değildir. Tek bağlantısı ise Rezin b. Muaviye'nin –Kütüb-i Sitte üzerine yaptığı çalışmada- kaynak belirtmeksizin ifade etmesinden ibarettir. Nitekim anılan kitabın daha sonra gerçekleşen baskısında (M. Bayrakdar, *İslâm Felsefesi'ne Giriş*, Ankara 1997, s. 13) bu yanlış ifade revize edilmiş, bazı hadislerle alakalı eserlerde yer aldığına dikkat çekilmiştir. (Mehmet Özşenel, İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1998, c. I, s. 172-173, dn. IV)

³⁴⁹ Gazâlî, *Mearic el-Kuds*, s. 97-98; *Mışkat el-Envâr*, s. 46.

merkezli tüm mülâhazalar, onu Batı'nın kadrajına giren ve İslam düşünürleri arasında modern kimliğe sahip bir filozof hüviyetine büründürdüğü söylenmektedir.³⁵⁰

Hülâsâ, Gazâlî bu hususta her ne kadar nassa bağlı kalarak tavır belirlemeye çalışsa da, sunduğu görüşlerin gerek Meşşâî gerekse yeni-eflatunculuktan edinilen fikirlerle eklektik bir sentez olarak sübut bulduğu da ifade edilmelidir.

3.9. Gazâlî'de Mantık Kavramı

Mantığın, X. yy.'dan bu yana İslam düşünce tarihinde filozofları olduğu kadar kelâmcı ve fıkıhçıları da meşgul edegeldiği bilinmektedir. Aristoteles (ö. M.Ö. 322) mantığının takipçiliğiyle ünlü ve bu sebeple muallim-i sâni olarak anılan Fârâbî (ö. 950)'nin, mantığı gerçek anlamda ve bağımsız bir disiplin olarak ele aldığı, geniş şekilde özetleyerek ona şerhler neşrettiği ifade edilmiştir.³⁵¹ Fârâbî'nin peşisıra gelen İbn Sînâ (ö. 1037)'nin ise geçmişten kalan dağınıklığı toparladığının ve yine de Aristoteles'in çizdiği çerçeveden çıkmadığının altı çizilmiştir.³⁵²

Fakat İbn Teymiyye (ö. 1328)'nin İslami ekollerin temsilcilerinin Aristoteles mantığına sert eleştiriler yönelterek, onun çok fazla yanlış ihtiva ettiğini dile getirdiği rivayet edilmektedir.³⁵³ Buna karşılık en-Neşşâr tarafından, Mu'tezilîlerin hakkında öteden beri Aristoteles mantığından faydalıyor oldukları şeklindeki düşüncenin de yanlış olduğu nakledilmektedir.³⁵⁴

Yine İbn Teymiyye'nin bu kez Gazâlî'nin mantık anlayışını irdelediği bir görüşünde, onun (Gazâlî mantığının) “kelâmın felsefileştirilmesi” olduğu dile getirilmektedir. Çünkü İbn Teymiyye tarafından mantıkla ilgili eserlerin felsefeciler yerine kelâmcılar tarafından kaleme alınmasına Gazâlî'nin sonrasında başladığı ileri sürülmektedir. Muhammed Ebû Zehra yalnızca İbn Teymiyye'nin görüşlerini nakletmeyerek Gazâlî'nin konuya ilişkin çağlar öncesindeki ifadelerini de eklediği görülürken, özellikle bu ifadelerin yöneltile eleştirilere birebir cevaplar içeriyor olması

³⁵⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Eserleri*, İstanbul 1967, s. 146.

³⁵¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s.7.

³⁵² H. Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942, s.82.

³⁵³ Kazım Sarıkavak, “İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar”, *Felsefe Dünyası*, c. XXIV, Ankara 1997, s. 63-72.

³⁵⁴ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-Bahs inde müfekkiri'l-islam*, nşr. Abdur er-Râcihi, Beyrut 1984, s. 93-95.

da; Gazâlî'ye mantık bahsi üzerinden ve henüz hayatta iken de benzer eleştirilerin yöneltildiğinin göstergesi durumundadır. Gazâlî'ye göre bu (mantık) yeni bir şey olmamakla birlikte, bilakis farklı isimlerle öteden beri ele alınan, hatta kelimcilerin delillendirmede kullanmış olduğu yöntemlerin aynı olup, yalnızca terminolojik farklılıklar içermektedir.³⁵⁵

Gazâlî'nin hayatının tamamına yayılan ferdî, edebî, fikhî, siyâsî, ahlâkî, vs. türdeki çalışmalarının tahlilinde karşılaştığımızın; sadece mantık sahasına ilişkin değil topyekûn bilimsel disiplinler üzerinde yürüttüğü eylemlerin (İbn Teymiyye'nin söylemiş olduğunun tam aksine) aslında "felsefenin kelâmîleştirilmesi" olduğu ifade edilebilir.

Gazâlî'nin yukarıda da ifade edildiği gibi kelâmî ve mantıkî usullerin birbirine benzediğini savunduğu görülmekte, hatta kelimcilerin Aristoteles mantığıyla uyuşmadıkları durumlarda onlara ciddi eleştiriler yönelttiği de farkedilmektedir. Gazâlî'nin kelimcileri; yalnızca okudukları yahut duydukları bilgilerle hareket ettikleri, kabulü zorunlu aksiyomatik öncüller yerine şöhretli kıyasları önemsemeleri ve zihinsel yeteneklerine başvurarak bunların tutarlılığını kontrolden vazgeçip aklın ilkelerine dayanmayan muarızlarla kendi mezheplerini desteklemeye elverişli bilgilerin peşinden gitmeleri sebebiyle tenkit ettiği gözlenmektedir.³⁵⁶

Gazâlî'nin, mantığı bir metodolojik unsur mahiyetinde yararlı bulduğu bilirse de, mantığa dair bazı tehlikelerin varlığından söz ettiği de görülmektedir. Hilmi Ziya Ülken'in *Felsefeye Giriş* eserinde açıkladığı üzere Gazâlî'ye göre bu tehlikelerin en büyüğü, mantığa yönelen ve mantığı beğenip kabul eden bir kimsenin tüm felsefî görüşleri de bir süzgeçten geçirmeksizin doğru kabul etmesi ihtimalinin bulunmasıdır. Oysa (Gazâlî'ye göre) bu felsefî görüş ve düşüncelerin bazısında küfür ihtivâ eden sözlerin varlığı bile mümkün olmakla birlikte, derinlemesine araştırmaya gerek duymadan ve mantık yoluyla kanıtlandığı zannedilerek (aceleyle) görmezden gelinmesi ve kabul edilmesi yanlış bulunmaktadır. Nitekim bu açıdan bakıldığında Gazâlî'nin ilahiyat konularının felsefî yöntemlerle ele alınmasının hatalı olacağını düşündüğü sonucu çıkabilir.³⁵⁷ Fakat Gazâlî'nin mantık ilminde din ile alakalı olarak olumlu yahut

³⁵⁵ Muhammed Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988, s. 231.

³⁵⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 39; Gazâlî, *Miyârü'l-İlm*, s. 76.

³⁵⁷ H. Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş I*, s. 109.

olumsuz bir hususun bulunmadığını belirttiği ve “*Gerçeklere ulaşmak daima delil ile olur sananlar Allah’ın geniş rahmetini daraltmış olurlar.*” ifadelerini kullandığı görülmektedir.³⁵⁸

Gazâlî’nin, mantığa karşı sergilemiş olduğu yaklaşım sebebiyle; hakikati öğrenmeye çabalarken bilerek yahut bilmeyerek şer’i ilimleri felsefi ilimlerle karıştırdığı, hatta mantığın birçok yönüyle felsefeye giriş sayılabileceğinden ötürü dolaylı yoldan kötülükleri de ihtiva ettiği ve neticede tüm bu meşguliyetin tartışmasız haram olduğu, dolayısı ile Gazâlî’nin de (bu sebeple) günah içinde bulunduğu şeklinde eleştiriler de aldığı dile getirilmiştir.³⁵⁹ Lâkin Gazâlî’nin gerek fikhî, gerekse kesin kanıt ihtiyacı duyan aklî sorunların çözümünde mantığın yalnızca belirli yöntemlerini (tümel önermelerden hareket) kabul ederek, kimi yöntemlerini (öncüllerin tikel bilgilerden oluşması ve tümevarım) ise reddettiği, nitekim bu yönüyle mantığı Yunan tekeline, bâhusus Aristoteles’ten ayırarak, bir nevi modern felsefedeki şüpheciliğin öncüsü sayılabilecek bir mantıkçi rolünü üstlendiği ifade edilmektedir.³⁶⁰

Son olarak Gazâlî’nin Aristoteles mantığını meşrulaştırdığı noktalar göz önüne alındığında skolastizmi pekiştirdiği, İslam düşüncesini Aristoteles mantığının egemenliğine soktuğu, kelimada kullandığı mantığın Bâtınîlerle mücadelede faydalı olduğu kabul edilse bile öteden beri kullanımda bulunan cedeli alt düzeylere indirgeyerek, şüphecilik ve düşünsel muhalefeti zayıflattığı gibi gerekçeler sebebiyle olumsuz etkilere neden olduğu ileri sürülmektedir.³⁶¹

3.10. Gazâlî’de Kalp Kavramı

Gazâlî’nin “kalp” kavramını epistemolojik açıdan kimi zaman akıl ile aynı konumda değerlendirdiği bilinirken; onun kalbi, aslı itibarıyla “rûhânî bilginin muhatabı, idrâkî ve irfânî fonksiyonlara sahip bulunan gerçek güç” şeklinde tanımladığı görülmektedir.³⁶²

³⁵⁸ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 53-54.

³⁵⁹ Muhammed Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 226-231.

³⁶⁰ Gazâlî, *Mihakkü’n-Nazar*, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul 2002, s. 77; Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, s. 497; Kasım Kufralı, “Gazzâlî”, *İslam Ansiklopedisi*, c. IV, İstanbul 1977, s. 496-497.

³⁶¹ Charles Malik, *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beyrut 1972, s. 96-97.

³⁶² Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 3.

Gazâlî'ye göre kalbin bütün organların başı olması ve vücutta Allah'ın nazarının isabet ettiği yer olarak tanım bulması, onun en mühim konum ve pozisyona yerleştirildiğinin apaçık bir göstergesidir. Gazâlî'nin *Risâletü'l-Ledünniyye*'deki ifadelerine göre kişi tarafından kalbinin kontrolünün çok güç olduğu, onun dış âleme kapanmasının mümkün bulunmadığı, bu sebeple ilhamın gelişine olduğu kadar vesvesenin yerleşmesine de daima açık pozisyonda yer aldığı kaydedilmiştir. Yine Gazâlî'nin, "mahiyeti girift ve kendi içinde sırlı olan" ifadeleriyle betimlediği kalp için, "onun halleri, duyuların kavramasından berîdir." açıklamasında bulunduğu görülmektedir.³⁶³

Gazâlî'nin bu kez *İhyâ*'da kalpten ve kalbin edindiği bilgilerden bahsederken, onun kendine hâs ve ifadesi mümkün olmayan türden bilgilere ulaşabileceğini, lâkin bunun da bir istidat işi olduğunu, hatta öyle ki tek başına istidatın da yeterli gelmeyeceğini, bu bilgileri kalbe bahşetmenin yalnızca Allah'ın tasarrufunda bulunduğunu belirtmektedir. Gazâlî'nin mevzuyu daha da ileri taşıyarak; en nihayetinde Allah'ın kalplerde bu duruma müsaade etse bile kişiyi bunu anlamaktan mahrum da bırakabileceğini ifade ettiği, bununda ancak "kişinin kendi hâlinin câhili olabileceği" vaziyetlerde mümkünâtının bulunabileceğini söylemiştir.³⁶⁴

İfade edilmelidir ki, bütün bunlar göz önüne alındığında kalbe dair yorumda bulunmak oldukça imkânsızlaşmaktadır. Nitekim Gazâlî'nin de *Maaric el-Kuds* eserinde dikkat çekici biçimde yorum biçimini/açısını değiştirerek (bir nevi tersten yaklaşım) kalbin hangi durumlarda bulunduğu doğru bilgiye erişemeyeceğini aktardığı görülmektedir. Ona göre yaratılıştan anormallik, kalpteki kötülükler, kalbin bilgiyi talep etmeyişi, taklîdî kanaat ve inançlar, istenileni bilmemek gibi sebeplerin, kalbin doğru bilgiye/ilm-i yakîne erişmesinin önündeki engeller olarak kabul edildiği müşahade edilmektedir.³⁶⁵

Kalp kavramına dair son olarak, anlaşılması böylesi zor bir mevzuda belki bir metaforun bizim beşeri idrakimizin kavramasına yardımcı olabileceği düşüncesiyle, Necip Taylan'ın *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* isimli eserinde Gazâlî'den şöyle bir yaklaşım rivayet edildiğini bildirmektedir: Kur'an'da Müddessir Suresi'nin

³⁶³ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 101.

³⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 21.

³⁶⁵ Gazâlî, *Maaric el-Kuds*, s. 95.

otuz birinci ayetinde meâlen geçmekte olan “kalbin askerleri” ifadesinin öncülüğünde; beden bir ülkeye; kalp o ülkenin sultanına; duyu ve organlar ise sultanın askerlerine benzetildiği ifade edilmektedir. Görülen o ki; hizmet için yaratılmış olan (diğerleri) kalbin tasarrufu ve emri altındadır. Kalbin de diğerlerine sebep-i hulûk’i için ihtiyaç duyduğunun altı çizilmiş, yine bu yaklaşım da Kur’an’da Zâriyât Suresi’nin elli altıncı ayetinin meâlen “Ben, insanları ve cinleri ancak bana kulluk etmeleri için yarattım.” ifadesine isnâd edildiği dile getirilmektedir.³⁶⁶

Hülâsâ Gazâlî’nin doğru bilgiye erişme yolunda birer aracı kabul ettiği akıl ve kalbin; kavramlar temelinde birbirine bağlı, varlıklarını ancak beraberce sürdürebilen ve bu yolculukta hiçbir dem birbirinden ayrı güdülemeyen iki değer olarak addedildiği söylenilebilir.

3.11. Gazâlî’nin Siyasi Fikirleri ve Devlet

İnsanların/bireylerin (fıtratı gereği) ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya geldikleri ve bu doğal irtibat/muhtaçlık halinin kişiler arasında kesintisiz fakat değişken ilişki ağları ördüğü görülmektedir. Nitekim sosyolojik açıdan iş bölümü/dayanışma olarak kabul gören bu durumun, siyasal açıdan birlik/düzen şeklinde karşılık bulduğu da ifade edilebilir. Aralarındaki ifade farkının ise; aynı tablonun değişik açılardan seyredilmesi gibi, aynı kavramların farklı bilimsel disiplinlerce ve farklı terminolojilerle yorumlanmasından öte olmadığı da söylenebilir. Daha arka planda yer alanın ise yorumlayanın benimsediği tavır/tarz ve sahip bulunduğu müktesebat olduğu akla gelmektedir.

Bahsedildiği üzere keyfî ya da mücbir sebeplerle bir araya gelen kimselerin oluşturdukları tabîî düzenin, sürekli, adaletli ve sistemli hale bürünebilmesi adına belirleyici ölçütlere ihtiyaç duyması beklenirken, bunu ifaya muktedir bulunan ve bu sebeple kendisine tâbî olunan yapıya da devlet adı verilmiş; devlet kavramına her bilimsel saha ve bilim insanınca farklı yorumlar getirildiği gözlenmiştir. Yukarıda da dile getirildiği gibi, yaklaşımdaki farklılıklar ancak ifade sahibinin amaç ve yönelimini ortaya koymaktadır.

³⁶⁶ Necip Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-Mantık-İman*, İstanbul 2013, s. 106.

İncelememiz gereği Gazâlî'nin devlet kavramına yaklaşımı önem arz etmekte ve onun bu kavrama yüklemiş olduğu anlamın kendisinde sahip bulunduğu hangi değere karşılık geldiğini, yani geri plandaki amaç ve yönelimini yakalamamıza yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Gazâlî'ye göre devlet; düzenin doğal bir uzantısıdır.³⁶⁷ Fahrettin Korkmaz'ın *Gazâlî'de Devlet* isimli eserinde de bahsedildiği üzere; Gazâlî'ye göre bireysel yaşamın toplumsal ve ortak bir hayata dönüşmesiyle birlikte artık kargaşa da baş gösterebilecek; nitekim olası anlaşmazlıklar büyüyerek üstesinden gelinemeyecek bir forma büründüğünde ise meşru otorite tarafından güçlü bir müdahale gerekecektir. Öyle ki kişisel hakların ihlali söz konusu olduğu zamanlarda hâlihazırda belirleyici bir kanun yahut hakemin bulunmayışı, mevcut pozisyonun hızla kaosa dönüşmesine neden olabilecektir. Oluşabilecek bu kaosu en büyük sebebi ise kişilerin (doğal) haklarını kendi meşru gördükleri şekillerde ya da nefsânî tutumlarla arayışa girme ihtimalleridir. Bu tür durumların oluşmaması için “güçlü bir devlet yapısı” gerektiğinin altı çizilmektedir.³⁶⁸

Gazâlî'nin devlet kavramına yaklaşımının nasıl olduğu incelenirken, bunun beraberinde (yaşadığı dönemde) bizzat devlet(ler)le olan teması da dile getirilmelidir. Nitekim çalışmamızın başında da ifade edildiği gibi, Gazâlî'nin çağına karşılık gelen Büyük Selçuklu sultanlarının tamamını tanıdığı ve hayatlarına bir şekilde temasta bulunduğu bilinmektedir. Devletin güçlü bulunduğu dönemlerde onun yıldızının da parladığı ve bu doğrultuda başarılı bir hayat sürdüğü görülmekte, yine devletin buhranlı ve sancılı dönemlerinde ise Gazâlî'nin de hayatında hem fiziki hem de manevi krizler yaşandığı ifade edilmelidir. Buradan hareketle denilebilir ki, devletle bütünleşmiş, iç içe geçmiş, hemhal olmuş bir âlim/filozof karşımızda durmaktadır. Yine, her ne olursa olsun (geliştirdiği metodolojiyle) asıl amacının doğru bilgiye ulaşmak olduğunu ispatladığı ve sadece düşünce dünyasında kalmayan, gerçekçi ve ayakları yere basan bir filozof portresi çizdiği belirtilmelidir.

Bu noktaya erişebilmenin elbette yalnızca Gazâlî'nin başarısı olmadığı da açıktır. Büyük Selçuklu Sultanlığı'nın takip etmiş olduğu siyaset ve yöntemlerin

³⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 9.

³⁶⁸ Fahrettin Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, Ankara 1995, s. 37.

Gazâlî'ye bu değeri atfettiği ve ehemmiyeti sunduğu, bu noktada onun da fırsatı en iyi şekilde değerlendirebildiği görmezden gelinmemelidir.

Büyük Selçuklu Sultanlığı'nın ise böylesi bir siyaseti takip etmesinin temelinde yer alan sebebin, dışta olduğu kadar içte de sürekli canlı tutulan tehlikeler olduğu görülmektedir. Öncelikle, burada Selçuklular için var olan dış tehlikenin ilkinin Haçlı Seferleri olduğu kolaylıkla akla gelmektedir. Öyle ki henüz Gazâlî hayatta iken Kudüs'ün işgâlinin gerçekleştiği (1098) ve neredeyse yüzyıl devam ettiği bilinmektedir. İkinci bir tehdidin ise Moğol orduları olduğu düşünülmekte, coğrafi yakınlıkları sebebiyle bu da büyük önem arz etmektedir. Fakat sınır içerisindeki birliği sağlamadan başka bir mücadeleye girişmenin mümkün olamayacağı da âşikârdır. Bu nedenle Devlet'in, önce içerideki sorunu yani Bâtınîliği halledebilmek için mücadele verdiği farkedilmektedir.

Bu esnada Gazâlî'nin, anılan mücadeleye sistematik biçimde yaklaşarak nitekim önemli bir rol üstlendiği de görülmektedir. Öyle ki onun muhataplarını eleştirmeye henüz başlamadan, öncelikle onların fikirlerini besleyen kaynakları araştırarak bu sayede onlara kendi silahlarıyla mukabele edebilme şansı elde ettiği bilinmektedir. Bu sebeple Bâtınîlik düşüncesinin kaynağına dair ulaştığı bilgilerden yola çıkarak, onların en temelde “felsefeden” etkilendiğini öngören Gazâlî'nin, ilk etapta felsefî metinleri derinlemesine analiz ederek, akabinde ise bu sahada kendi yetkinliğini de ispat etmek istercesine *Makâsıdu'l-Felâsife*'yi te'lif ettiği görülmektedir. Gazâlî'nin bu adımını asıl yapmak istediği eylemin takip ettiği ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kaleme aldığı, böylelikle avam ve havasın felsefî bilgiye olan güvenini kırarak, bunu da Meşşâî ve Yeni Eflatuncu düşünce eleştirisi üzerinden gerçekleştirdiği gözlenmektedir.

Bu noktada *Tehâfütü'l-Felâsife* üzerinden Gazâlî'ye dair hem sosyo-politik bir konumlandırma, hem de entelektüel kapasitesini bir ispat anlamında en güzel örneğin *Tehâfütü't-Tehâfüt* aracılığıyla İbn Rüşd'den geldiği dile getirilmelidir: “Gazâlî bu konuları kendisinden beklenmeyen bir biçimde ele almıştır. Bu da iki nedenden ileri gelmiş olabilir; ya Gazâlî bu konuları gerçek biçimleriyle anlamış olmasına rağmen saptırmıştır, ya da onları gerçek biçimiyle anlamamış ve anlayamadığı şeyleri açıklamak durumunda kalmıştır. Bizce Gazâlî, her ikisini de yapmayacak kadar

üstündür. Belki de o, bu eseri zamanın ve mekânın bir gereği olarak yazmak zorunda kalmıştır.”³⁶⁹

Anlaşılan o ki, Gazâlî bir ilmî-siyaset yöntemi takip etmektedir. Bunu sağlarken de, yapması gerekenler adına gördüklerini yorumlamak için açısını kendisinin belirlediği farkedilmektedir. En basit örneğiyle, Gazâlî’nin “Meşşâî’ler, dinin emirlerini küçümseyerek şer’i hükümleri önemsemez”³⁷⁰ ifadeleri mevcutken, oysa Meşşâî bir filozof olan İbn Sîna *Risâletü’l Ahd (Filozof Yemini)* isimli eserinde “*Filozof ve talebeleri ibadetlere devam hususunda ihmal göstermeyeceklerdir. İbadetler, ömür boyu gereklidir.*”³⁷¹ söylemleri kayıtlı bulunmaktadır. Hülâsa, az önce de dile getirildiği gibi Gazâlî’ye; Bâtınîlerin ve Fâtımîlerin (Selçuklu ve Abbâsî iktidarını devirmek için kullandıkları) nassları rastgele yorumlayarak dinin tahrif edilmesi temeline dayalı doktrinlerinin yıkılabilmesi ve özellikle Yunan felsefesinden beslendikleri kaynakların güvenilirliğinin yok edilmesi lazımdır ki; bu da İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı bu tehlikenin üstesinden gelebilme adına en elzem bir fiil ve en konjonktürel bir duruş olması hasebiyle, ancak çağın bir elin parmağını geçmeyecek sayıdaki Meşşâî düşünürlerini tekfir ile mümkün bulunduğu sonucuna varılmaktadır.

Emrullah Fatîş’in ruhani-cismani haşre ilişkin kaleme aldığı makalesi ışığında gözlemlediğimiz ve yine bir tekfire neden olan hususta şöyle bir bağlam daha ortaya çıktığı görülmektedir: Meşşâî filozofların “ahiret hayatının ruhani olduğu düşüncesini” benimsemiş oldukları bilinmektedir. Onların, bunu delillendirirken; sınırlı bedeninin sınırsız bir acıyı yahut hazzı yaşayamayacak olmasını öne sürdükleri görülmekte, fakat bu noktada göze çarpan; “rûhânîliği” kısmen de olsa Sûfîlerin de savunduğu gerçeğidir.³⁷² Lâkin Gazâlî’nin Sûfîzme bu yönde bir eleştirisi mevcut değildir. Çünkü Sûfîzm, İslâmın bayraktarlığını üstlenmiş bulunan Selçuklu’ların da benimsemiş olduğu ve sünnî fıkıh anlayışına en yakın yaşam biçimi olarak sübut bulmaktadır.

Son bir açıdan durumu irdelersek, Gazâlî’nin iktidar sahibi olan kimseler için “zıllu’llahu fi’l-arz” yani “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” nitelendirmesini kullanıyor

³⁶⁹ Atilla Arıkan, “Bir Meşşâî Filozofunun Gazâlî Algısı: İbn Rüşd’ün Gözüyle Gazâlî”, 900. *Vefât Yılında İmam Gazzâlî*, İstanbul 2012, 656-657.

³⁷⁰ Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 5.

³⁷¹ İbn Sînâ, *Risâletü’l-adhaviyye fi emri’l-me’âd*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, İstanbul 2011, s. 21.

³⁷² Emrullah Fatîş, Gazâlî ve İbn sinâ’nın Cismani Haşre Yaklaşımı, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2014, c. XII/II, s. 147-170.

olmasının, idarecilerin fiillerini sorgulanamaz bir pozisyona yükselttiği de dile getirilmektedir.³⁷³ Üstelik bu durumun yönetenler ile yönetilenler arasına ölçülemez mesafeler koyduğu ve aşılamaz duvarlar ördüğü de belirtilmiştir.³⁷⁴ Temelde merkeziyetçi bir siyasal yapı eğiliminden ve seçkin bir ideolojik yaklaşımdan türediği düşünülen bu tavrın neticesinde, yönetimlerin dinsel bir ideoloji benimsemesiyle âlimlerin/filozofların da o yönetimin birer sözcüsüymüşçesine, bağlı bulundukları siyâsî yapıyı din adına destekleyen unsurlara dönüştükleri ifade edilmiştir.³⁷⁵ Bu tavrın sebep olabileceği en kötü sonucun ise, doğru bilgi yahut isabetli fikirlerin de yönetim ideolojisinin değiştiği ayarda değişebileceği ihtimalinden hareketle düşüncenin, politikanın elinde oyuncağa dönüşmesinin hiç de zor olmayacağıdır.³⁷⁶ Fakat Gazâlî'nin tüm bunları göz ardı ederek “zıllu'llahu fi'l-arz” ifadesini birçok kez kullandığı görülürken, bu yönüyle siyasal-teolojiye kapı araladığı da ifade edilebilir.

3.12. Gazâlî'nin Fikrî Bileşenleri

Gazâlî'nin zihin dünyasını şekillendiren etmenlere ulaşmak istendiğinde, farklı satırlarda gezinmeye gerek kalmadan ve doğrudan *el-Munkız* üzerinden okuyucuya sunulduğu görülmektedir. Bunlar, onun fikrî bileşenlerinin üzerinde şekillendiği omurgalar olup; sırasıyla felsefe, bâtinî düşünce, kelam ve tasavvufur. Nitekim Gazâlî'nin “bâtinî düşünce” dışındakilere yönelik davranışlarının bazı zamanlarda değişkenlik gösterdiği de farkedilmektedir. Onun, fertlerin îtikâdını zedeleyici hallere sebebiyet vererek, toplum yapısında şüpheli teşekküllere ortam hazırladığını düşündüğü noktalarda, velev ki geçmişte savunmuş olsa bile, artık o ilmin/öğretinin faydalı olamayacağına kanaat getirmesi sebebiyle olumsuz tavrını koyduğu bilinmektedir.

Gazâlî'nin tutarlılık gözetmeden ve tenkitleri önemsemeksizin sergilemiş olduğu bu tutumun, farkında olmadan ona dair bir diğer fikrî bileşeni ortaya serdiği dile getirilebilir: Değişim. Gazâlî'nin değişime yönelik tutumunun; temel kavramlar dâhil olmak üzere değişikliğe uğrayabileceği hatta yeni anlamlar kazanabileceği yönündedir. Buna karşılık onun *İhya*'da ifade ettiği üzere; Hz. Peygamber zamanında karşılık bulan (fıkıh, ilim, tevhit, tezkîr, vs.) kimi (İslâmî) kavramların bile (ilerde) olumsuz birer

³⁷³ Ebû Mansur es-Sealibî, *Adab 'ul-Mülûk*, çev. Sait Aykut, İstanbul 1997, s. 34-55.

³⁷⁴ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul 1979, s. 101.

³⁷⁵ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 319-323.

³⁷⁶ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara 2006, s. 65.

anlamla ilişkilendirilebilmesi mümkündür.³⁷⁷ Öyle ki Gazâlî'nin olumlu her türlü değişime ayak uydururken, olumsuz değişimlere yönelik ise müdahalesini gerçekleştirdiği görülmektedir: Tecdîd. *İhyâ* eserinin tecdîde en bariz şekilde örneklik teşkil ettiği ortadadır.

Yine öteden beri birçok farklı görüşten filozofun üzerine kafa yorduğu bilinen iyilik-kötülük problemine dair Gazâlî'nin *İhyâ*'da orijinal bir tasnif geliştirdiği görülmektedir. Lengüistik kavramlarla ifadesinin gerçekleştirildiği görülen problemin, iki kısma ayrıldığı kaydedilmektedir: müteaddî ve lâzım.³⁷⁸ Müteaddî (iyilik/kötülük), adından da anlaşılacağı üzere “geçişli” duruma karşılık gelmektedir. Yani müteaddî/geçişli eylemler, sonuçları bir başkasına geçebilir/yansıyabilir türden eylemlerdir. Kısacası fiilin gerçekleşmesinin fâil dışındakileri de etkilemesidir. Lâzım ise “geçişsiz” duruma karşılık gelmekte, etkisinin yalnızca fâili ilgilendirdiği halleri ifade etmektedir.³⁷⁹

Görüldüğü üzere Gazâlî'nin iyilik-kötülük problemine ilişkin ürettiği teorisinde her iyi ve her kötünün ayrı değer karşılıklarının olduğu söylenebilir. Onun bu perspektifinden bakıldığında; örneğin, eleştirilerini felsefe üzerinde yoğunlaştırdığı bir esnada amacının topyekûn bir felsefe kötülemesi değil, siyasî ve toplumsal tehlike oluşturan grupların felsefeyi kendilerine kaynak aldıklarını düşünmesi sebebiyle anılan gürûhu gözden düşürebilmek adına; yani ehven-i şer (kötünün iyisini/daha az kötüyü) tercihiyle kendi teorisini bizzat uyguladığı da müşahade edilmektedir.

Bununla birlikte Gazâlî'nin her türden eylemi (belirlediği) sabit formlarda çözümlediği de görülmektedir. Ona göre bir işin yapılabilmesinin yahut bir hareketin gerçekleşebilmesinin temelinde üç mücbir evre vardır: ilim, hâl, amel. *İhyâ*'da da bahsettiği üzere; ilim gereklidir, edime giden yolda ilkin (o) işin bilgisine ihtiyaç bulunmaktadır. Hâl gereklidir, çünkü bilmenin akabinde o işi yapmayı istemek de elzemdir. Son olarak da yapma/yerine getirme gerçekleşir ki, bu da ameldir. Fakat dikkat edilmesi gerekli nüans, kavramların bu üç durumdan hangisine karşılık geldiğidir. Öyle ki tevekkül bir hâldir, amel değildir. Bu durumda Gazâlî'nin şu ifadesinin gerçekleştirilen çözümlemenin ne denli mühim olduğuna işaret ettiği

³⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 31-38.

³⁷⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 72-79.

³⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 92-95.

söylenebilir: “*Tedbir almayı terk etmek haramdır, lâkin din tevekkül edenleri de övmektedir, dinin sakıncalı gördüğü bir yolla övdüğü makama nasıl ulaşılabilir?*”³⁸⁰ Hülâsa, Gazâlî’nin ifadelerindeki detayları atladığımızda, onun fikir ve yöntemleri hakkında isabetli bir kanıya varabilmenin zor olacağı dile getirilebilir.

3.13. Gazâlî’nin Fikrî Yöntemleri

Gazâlî’nin fikrine ilişkin yürütülecek metodolojik mülahazaların, yöntemlerinin kavranabilmesi açısından faydalı olabileceği düşünülmektedir. Nitekim bunu sağlarken de onun (fikirleri) üzerinde teknik bir analiz gerçekleştirme gerekliliğinin bulunduğu ifade edilebilir.

Gazâlî’nin bir konuda düşüncesini aktarırken, kullanmış olduğu kelimeleri dikkat ve özenle seçtiği görülmektedir. Gazâlî *Tehâfütü’l-Felâsife*’de kısır bir anlatımla sağlıklı düşünce aktarımının mümkün bulunmayacağını ifade ederken, bazı teşbihi kullanımlarda kavramları asıl anlamlarından ayrı tutma zorunluluğu bulunduğu altını çizmektedir. Bununla birlikte kavramların “yerine kullanım” durumlarında ise tespit için yalnızca sözlüğe başvurmanın yeterli olmayacağını, özellikle farklı sonuçlar doğmasının önüne geçmek adına fıkha da başvurulması gerektiğini vurguladığı görülmektedir.³⁸¹

Gazâlî’nin teşbih/benzetme hususundaki belirlemiş olduğu yöntemler bununla sınırlı değildir. Onun, görünürde birbirine benzeyen nesneleri özellik/nitelik bağlamında da ilişkilendirerek, anlamada kolaylık oluşturmaya dönük bir sistem kurguladığı görülmektedir. Gazâlî’nin haşr hususunda bu yöneme şöyle başvurduğu görülmektedir: “*İnsan yüz sene bile yaşasa, pek çok yıpranmaya rağmen sperma bâkî kalır. Bu şuna benzer: Bir yere bir litre su boşaltılsa, sonra bir litre daha boşaltılarak karıştırılsa, sonra bundan bir litre su alınsa, yine bir litre eklenip tekrar bir litre boşaltılsa, bu tekrara bin kez devam edilse, son defasında bile ilk sudan bir parçanın kalmış olduğuna ve alınan her litre suda o ilk litre sudan bir parça bulunduğu hükmederiz.*”³⁸²

Yine Gazâlî’nin bir iddiaya karşı kendi görüşlerini ifade etmeden önce muhatabının hareket noktasını kavramaya ve düşüncesini anlamlandırmaya çabaladığı,

³⁸⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 216-218, 265.

³⁸¹ Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 32, 108-110.

³⁸² Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 195.

nihayetinde kabul edecek ya da reddedecek bile olsa bunu acele etmeden gerçekleştirdiği görülmektedir. Onun bizzat *Tehâfüt*'te altını çizdiği bu ilkenin³⁸³ ötesinde bizzat kendisince uygulanmış en büyük örneğinin bizzat *Tehâfüt*'ün ortaya çıkışı olduğu söylenebilir. Çünkü içeriğine eğildiğimizde önce *Makâsıd*'ın kaleme alınarak akabinde *Tehâfüt*'ün neşredilmesi, onun hem belirlediği hem de örneklik teşkil ettiği bu ilkeye yalnızca konular üzerinden değil, müstakil eserler bağlamında dahi bağlı kaldığının ispatı niteliğindedir.

Gazâlî'nin, iddiasını tereddüte mahal bırakmayacak biçimde anlaşılır kılmak adına ve kendi söylemine karşıt ifadesi muhtemel yeni söylemlere bir tedbir niteliğinde hayalî muhataplarının zihinlerindeki çelişkileri ortaya döküp rakiplerini köşeye sıkıştırarak, nihayetinde pes ettirmeye çabaladığı görülmektedir. Nitekim muhatabının bütün yollarını kapatabilmek için üçüncü bir ağızdan (gelmesi muhtemel) sorular sorup, akabinde peşinen cevaplarını da verdiği bilinmektedir. *El-Mustasfâ*'da bâriz olmakla birlikte birçok eserinde ifade olunan “....denirse, deriz ki...” kalıpları, Gazâlî'nin bu yöntemini daha net biçimde gözler önüne sermektedir.³⁸⁴

Gazâlî'nin izlemiş olduğu bir diğer yöntemin de akla atıfta bulunarak, düşüncenin akılla/akılda temellenmesini sağlamak olduğu kaydedilmektedir.³⁸⁵ Bu durumun Gazâlî'nin (mantık bahsinde belirtildiği üzere) aklî zorunluluk ilkesini ölçü almasıyla bağlantılı olduğu söylenebilir. Fakat aklın sınırlarına dayanıldığında aşırıya gitmeme ve aklı aşan konulara girilmesi halinde vahye tâbî olma gerekliliği bulunduğu da bizzat kendisi tarafından ifade edilmiştir.³⁸⁶

Gazâlî'nin sahip bulunduğu bir diğer özelliğin ise özetleyerek, tekrara düşmeden, konunun özüne atıfla sözü uzatmadan ve dışarıya taşırmadan ifade becerisi olduğu söylenebilir. Nitekim onun gerekli noktalarda benzer başlıkları refere ederek konuyu sınırlandırıldığı; “bunu şurada anlatmıştık” ve “bu görüş şu meselede geçmişti” gibi neredeyse tüm eserlerinde yer bulan ifadelerden anlaşılacağı üzere, bu biçimlendirmeyi benimsediği söylenebilmektedir.

³⁸³ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 142.

³⁸⁴ İbrahim Emiroğlu, Tartışma Usul ve Adabı Açısından Gazâlî'nin İncelenmesi, 900. *Vefât Yılında İmam Gazzâlî*, s. 667-702.

³⁸⁵ İbrahim Emiroğlu, “Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde Muhataplarını veya Muarızlarını Red Gereçleri”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi (Gazzâlî Özel Sayısı)*, Ankara 2011, s. 177-194

³⁸⁶ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 96.

Gazâlî'nin bütün bu yöntemleri takip ederken asıl amacının, fikrini sağlam temellere oturtmak ve o fikre dair aktarımı kuvvetli kılmak olduğu ifade edilebilir. Onun bu doğrultuda düzenli (sistematik) teknikler uyguladığı, bu esnada adab ve erkân çerçevesinde hareket sağladığı görülmektedir. Öyle ki izlenen bu stratejik tavrın yalnızca ilmî değil, siyasal ve toplumsal kimliğine uygun olduğu da belirtilmelidir. Çünkü bir düşüncenin (her kesime yönelik) sağlıklı biçimde aktarımı ya da bir düşünceden (her kesimden) insanları uzak tutabilme sorumluluğu, onun bu yöntemleri dikkatle uygulamasını gerekli kıldığı düşünülmektedir.

3.14. Gazâlî'nin Ulaştığı Fikirler

Gazâlî'ye dair her noktada olduğu gibi nihâî vaziyette mutlak bir yargıya ulaşmak da epey güçtür. Yine de baştan bu yana ifadeye çalışılan her durumun, Gazâlî'nin hakikat arayışından ve (bunun da temel unsuru) şüpheciliğinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim gerçeğe erişmek için şüphe etmenin şart olduğunu bizzat kendisinin dile getirdiği görülürken³⁸⁷ yine gerçek bilginin de şüpheden uzak (yakîn) olduğunu ifade ettiği ve yakîne ise ancak fenâ hâli ile erişilebileceğini dile getirdiği bilinmektedir.³⁸⁸ Gazâlî'ye göre fenâyâ ulaşan kimsenin Allah'tan başka bir şey gör(e)meyeceği ve O'nda yok olacağı belirtilirken, yine bu hâlin sırlarını açıklamanın ise mümkün olmadığının altı çizilmiştir.³⁸⁹

Bununla birlikte şüpheciler içerisinde Gazâlî'nin yerinin, bilgi teorisi noktasında ayrıldığı görülmektedir. Öyle ki onun bilgide ilk sebebi aramakla yetinmeyerek, doğru bilginin ölçüsünü de araştırmaya yöneldiği farkedilmektedir. Nihayetinde kendine özgü ve sezgisel bağlamda (felsefî tecrübenin benzersiz bir mahsulü olan) “ilâhî nûr” kavramını ortaya koymuştur.

Gazâlî'nin *el-Munkız*'da yakîne ulaşmak için araç olarak gördüğü fakat kendisinin de tafsilatını arz edemeyeceğini bildirdiği üç kavramın, Gazâlî'nin eriştiği fikrin ana hatlarını belirlediği söylenebilir. Bunlar; sebep, sezgi ve tecrübedir. Gazâlî her ne kadar bu kavramların mefhumlarını devamında izah etmese bile; ona dair öğrendiklerimizden hareketle sebebin “nedensellik prensibi” olması mümkün görünmektedir. Sezgi ise bir nevi “altıncı duyu” ve “akıl ötesi âlemi kavrama aracı”

³⁸⁷ Gazâlî, *Mizan el-Amel*, s. 216.

³⁸⁸ Gazâlî, *Mi'yâr el-İlm*, s. 141.

³⁸⁹ Gazâlî, *Mişkat el-Envâr*, s. 39-40-41.

şeklinde ifade bulabilecekken, tecrübelerini ise kendisinin üç kısma ayırdığı kaydedilmektedir. Bunlardan ilki “tahsil etmiş olduğu bilgiler”, ikincisi “rüyalar” ve sonuncusu da “ibadetlerin te’siri” olarak ifade edilmiştir.³⁹⁰

Kabul edilen bu sınırlar içinde yer bulan Gazâlî’nin fikri, bazı zamanlar muhatabında tutarsız olduğu yönde bir his uyandırır da, bu durumu mücbir nedenlerden ötürü maruz görmenin gerektiği de atlanmamalıdır. Öyle ki; Gazâlî’nin fikrini mekân ve zaman gözetmeyerek, hatta ait oldukları bağlamlardan kopararak değerlendirmenin doğru bir değerlendirme biçimi olmayacağı açıktır. Yine Gazâlî’nin fikrinin tek bileşen ya da tek yöntemle oluşmadığı görülürken, ondan tek-mutlak sonuca ulaşmasını beklemek de haksızlık olacaktır.

Önemli bir diğer husus ise; Gazâlî’nin fikirlerini muhatabının seviyesine/zümresine göre sunarak, onları kavrayamayacakları hususlarla ya da sapkınlığa düşebilecekleri mevzularla meşgul etmediği, böylesi durumlara da mânî olmak istediğidir. Bu sebeple *Mîzan el-Amel*’de fikirlerini tasnif ederken üç kısma ayırdığı ve bunları; “halkın iştirâk ettiği ve benimsedikleri”, “soru yönelten ve cevap bekleyenlere göre olanlar”, “kişinin kendisine ait ve gizledikleri” şeklinde sıraladığı görülmektedir.³⁹¹

Tüm bunlar göz önüne alındığında onun fikrî değişim, gelişim ve dönüşümlerini yalnızca siyasi argümanlarla ilişkilendirmek de yüzeysel ve basit kalacaktır. Esas olanın Gazâlî’nin şahsî kabiliyeti ve araştırma sevgisinin olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Gazâlî’nin deyimleriyle; insan ancak çalışır ve amelî tecrübelerde bulunursa o ölçüde şüpheden uzak kalabilir ve ilâhî gerçekliklere yani “hakikatü’n-nübüvve eksenine” erişebilir.³⁹²

Nihâi noktada nübüvvete temas edilmesindeki amacın, Gazâlî’nin *İhyâ*’daki ifadelerince nübüvveti yalnızca tasavvufî bir kaynak yahut hakikate ilişkin bir mertebe olarak kabulünün değil, aynı zamanda siyaset sanatının menşe’i olarak addetmesinin olduğu düşünülmektedir. Onun, eserlerinde siyaseti sanatların ve mesleklerin en şerefli, barış içinde yaşamın temel gereği ve güvenliğin sağlanabilmesinin ilk unsuru şeklinde tanımladığı görülürken, aynı zamanda hem dinin hem de ahlâkın bir parçası

³⁹⁰ Gazali, *el-Munkız*, s. 20-30.

³⁹¹ Gazâlî, *Mîzan el-Amel*, s. 214.

³⁹² Gazali, *el-Munkız*, s. 26.

olmakla bir nevi vazifelendirdiği de müşahade edilmektedir. Hülâsa, bu siyasetin ilk ve en mükemmel temsilcisinin Hz. Peygamber olduğu vurgulanarak, O (sav)’nın görevinin Allah’ın ilâhi mesajını aktarmak ve insanlığı bu mesajın altında toplamak olduğu belirtilmiştir. Bununsa ancak sağlam temeller atmayla ve düzgün bir inşaya yönelmeyle mümkün olduğu kaydedilmiş; kuralları vahiy (dolayısı ile Allah) tarafından belirlenen bu siyasal-sosyal düzenlemenin Hz.Peygamber’den başlayarak tüm insanlığı kuşatma amaçlı bir ıslah çalışması olduğunun altı çizilmiştir.³⁹³ El hak, “nübüvvet siyaseti” adını alan mefkûrenin, Gazâlî’nin fikirlerinde hem başlangıç hem de zirve noktasını temsil ettiği görülmektedir.³⁹⁴

3.15. Gazâlî’nin Fikrinde Nesnel Yaklaşımlar

Her fikrî gelişimin birtakım yöntemsel ve kuramsal süreçleri kendi içerisinde barındırdığı görülmektedir. Bu süreçlerde hareket noktasının sağlamlığına ek olarak fikirlerin doğru ölçütlerle ve yeterli düzeyde temellendirilmiş bulunmasının, onların gelişiminin de aynı oranda güçlü ve nesnel dayanaklara sahip olabilmesine kaynaklık edeceği ifade edilebilir. Bu sebeple ön kabullerden kesin kabule giden yolda (ilgili sebepler ışığında) bazı dışavurumsal anlatımlar geliştirilmesi de kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim Gazâlî’de de buraya kadar ifade ettiklerimiz doğrultusunda iki farklı yaklaşımının en bariz biçimde öne çıktığı görülürken, bunların “eleştirel” ve “uzlaştırmacı” tavırlar olduğu düşünülmektedir.

3.15.1. Gazâlî’nin Fikrinde Eleştirel Yaklaşımlar

Felsefî düşüncenin/bilginin epistemolojik açıdan akla dayanan, kurucu ve çözümleyici özellikte yer bulduğu kadar; refleksif, sorgulayıcı ve eleştirel rollerinin varlığı da inkâr edilmemelidir. Bu durumun felsefî bilgiyi sistemli kılan önemli bir ölçüt olması yanında, düşünürlerin konumlandırılmasında keskin bir ayırdı oluşturduğu da dile getirilebilir.

Gazâlî’nin genel kapsamda değerlendirildiğinde her ne kadar entüistyonist (sezgici) kimlikle öne çıktığı görülse de, aslında kritisist (eleştirici) yaklaşımı da bir o kadar yüksekten temsil ettiği söylenebilir.

³⁹³ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 312-345.

³⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 40.

Daha önceki başlıklarda da sırasıyla ifade edildiği üzere; Hz. Peygamber'in vefatından itibaren Hulefâ-i râşidîn, Emevîler, Abbâsîler ve Büyük Selçuklulara uzanan tarihi seyir içerisinde dinin ahlâkî gerekleri ve metafizik gerçeklikleri aynı olsa da; siyasal ve toplumsal alanın dinamik etkiye maruz kaldığı gözlenmektedir. Bu sebeple sosyal alana zâhirî açıdan hükmeden devletle hem zâhirî hem de bâtinî açıdan hüküm sahibi olan dînin bir merkezde buluşturularak, yani ehl-i sünnet siyasal rejiminin kurgulanıp, muhtemel sorunların önüne geçebilmenin amaçlandığı müşahade edilmiştir. Nitekim tevhdî bir dinin de en büyük gayreti fertleri ve toplumları kendisinden berî kılacak tüm unsurları ortadan kaldırmaktır. Bunu kendisine şiar edinen Gazâlî'de, doğrudan temas ettiği siyasal erkin ve illegal yapıların, dini iktidar mücadelesi ve ihtirasları için bir araca dönüştürmeleri ve rasyonellikten uzaklaştırmaları nedeniyle, belki de bu kez (dinin) dogmatik kalacağı ve toplumsal pozisyonunun göz ardı edileceği endişesi olduğu akla gelmektedir. Bu da onu, (daha önce de ifade edildiği üzere) devletin etkin bulunduğu bir din ile din açısından bir araç olan devletin iç içe geçmiş modeli, yani Gazâlî sentezini ilim/bilgi bahsi ve kurumları (medreseler) üzerinden bi-hakkın ortaya koyabilmek adına topyekûn eleştirel bir düşünceyi benimsemeye ittiği düşünülebilir.

Yine Gazâlî'nin fikirlerinin şekillendiği döneme gelinceye değin kelâm, fıkıh, tasavvuf ve felsefe alanlarında önemli ölçüde bilgi ve materyalin bulunduğu da görülmektedir. Çağın problemlerine karşılık onun tüm bunlardan faydalanırken, yine eleştirel yaklaşımı bariz biçimde göze çarpmaktadır.

Bu doğrultuda onun *el-Munkız*'da ve *Tehâfüt*'te yer alan söylemlerinin, ne yapmak istediğine dair ipuçları vermekte olduğu ve aslî projesinin kuramsal çerçevesini çizdiği görülmektedir. Çünkü zamansal açıdan yapmak istedikleri ve yapabildiklerini ifade etmeye müsait bir tarihte kaleme alındığı (1108) bilinen *el-Munkız*'ın, her ne kadar bireysel deneyimlerden oluşur görünse de, düşünceler bağlamında toplumsal bir idealin yansımalarını ihtiva ettiği de gözden kaçırılmamalıdır.

Nitekim Gazâlî'nin yukarıda anılan eserlerinden ilkinde (*el-Munkız*) eleştireliliğinin ve eleştirilerini yönelttiği mercilerin, aşağıdaki ifadeler aracılığıyla açıkça kaydedildiği görülmektedir:

Halkın inancının gevşeme ve imanlarının zayıflığının nedenlerini araştırdım. Karşıma dört neden çıktı. Bunlardan ilki felsefe ile meşgul olanlardır. İkincisi ise tasavvuf yoluna

girenlerdir. Üçüncüsü ta'lim davasına bağlananlardır. Dördüncüsü de halk arasında bilgileriyle tanınmış kimselerin davranışlarından gelmektedir. Bir müddet halktan teker teker şeriatın emirlerine uymakta neden gevşek davrandıklarını, niye şüphe ettiklerini sorarak, düşüncelerini araştırdım. Birisi; bu korunması gereken bir durum olsaydı, bunu yerine getirmeye en layık olarak bilginler olurdu; erdemli kimseler arasında filan kimse namaz kılmıyor, filan şarap içiyor, filan yetimlerin ve vakıfların mallarını yiyor, filan padişahın ihsanlarıyla geçiniyor, haramdan sakınmıyor, filan hakimlikte ve şahitlikte rüşvet alıyor; diyor, diğeri tasavvuf bilimine vakıf olduğunu iddia ediyor ve ibadete ihtiyaç göstermeyen bir dereceye kadar yükseldiğini ileri sürüyordu. Bir üçüncüsü, Ehli İbâha'nın şüphelerinden biriyle şüpheye düştüğünü zikrediyordu. Ehli İbaha, tasavvuf yolundan sapanlardır. Ehli Ta'lim ile görüşmüş dördüncüsü; hakkı bulmak güçtür, ona giden yol kapalıdır, bu hususta ihtilaf pek çoktur, mezheplerden bazısı, diğeri bazısından daha iyi değildir, akılların ileri sürdükleri kanıtlar birbirine karşıttır, bireysel görüş (rey) sahiplerinin düşüncelerine güvenilmez,, Ta'lim mezhebine davet eden daha sağlamdır; şu halde şüphe uğruna kesin bilgiyi (yakîn) nasıl bırakabilirsın, diyordu. Bir beşincisi de, bunu taklit ederek yapıyorsun, ben felsefe okudum ve peygamberliğin hakikatini anladım, bunun sonu, hikmet ve kamu yararına (maslahat) dayanır, ibadetlerden maksat halkın cahil kısmını zaptetmek, onları birbirini öldürmekten, çekişmekten ve nefsanî arzulara dalmaktan alıkoymaktır; ben cahil halktan biri değilim ki dinsel hükümlerin altına gireyim, ben filozoflardanım ve hikmete uyarım; hakikati bununla görürüm, bu hususta taklide ihtiyacım yoktur, diyordu. Bu ilahiyatçıların felsefesini okuyanların varacağı son inançtır. O, bunu, İbn Sînâ, Ebû Nasr el-Fârâbî'nin kitaplarından öğrenmiştir.³⁹⁵

Görüldüğü üzere filozoflar, sûfiler, Ta'limiyye mensupları ve bilgin geçinenler Gazâlî'nin eleştirilerinin hedef noktasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte onları neden eleştirdiğine ilişkin bilgiler de yine aynı satır aralarında kayıtlı bulunmaktadır.

Bir diğeri eseri *Tehâfüt*'e gelindiğinde ise; her ne kadar burada kaleme aldıklarından bazılarını daha sonra kendisinin eleştirdiği dile getirilse de,³⁹⁶ onun siyasi ve dini bağlamda konuları ele alışına ilişkin metodolojik bir çözümleme yapabilmemizi sağlaması açısından önemli bir çalışma olduğu ifade edilebilir. Burada yakalanması gerekenin, onun karşısındaki kişi ya da meseleyi eleştirirken benimsediği yöntemsel unsurlar olduğudur. Bunlardan en öne çıkanının muhatabın gözden düşürülmesi adına kusurlarının ortaya dökülmesi olduğu ve bu hususta da delillerin denkliliğinden faydalandığı görülmektedir.³⁹⁷ Öyle ki, (filozofların) burhân nazariyesinin mantıkî ve felsefî eksiklikler barındırdığından hareketle sahip bulundukları metafiziksel görüşlerin delili olmadığı hususunda eleştiri getiren³⁹⁸ Gazâlî'nin buna ek olarak yine (filozofların) felsefeye aslında yeterince hâkim olmadıklarını, bu durumun da onların îtikâdî ve amelî hususları küçümsemeleriyle delillendiğini ifade ederek³⁹⁹ doğrudan eleştiri (yöntemleri) bahsine giriş yapmıştır.

³⁹⁵ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 83-85.

³⁹⁶ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Ankara 2009, s. 13.

³⁹⁷ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 14-22.

³⁹⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 4-5.

³⁹⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 6-7.

Son olarak Gazâlî'nin eleştirel tavrının Immanuel Kant (ö. 1804)'ın eleştirel felsefesiyle kimi açıdan birbirine yaklaştığı; Kant'ın antinomileri ile Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te tahlil ettiği meselelerin benzeştiği de ifade edilmiştir. Hatta Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te yapmış olduğunu Kant'ın *Critique of Pure Reason*'da gerçekleştirdiğini, sorun bağlamında benzerlikleri sebebiyle de Gazâlî'nin felsefesinde aydınlanma felsefesi arayan araştırmacıların varlığından dahi söz edildiği dile getirilmektedir.⁴⁰⁰

3.15.2. Gazâlî'nin Fikrinde Uzlaştırmacı Yaklaşımlar

Felsefenin temellendiği kavramları Tanrı, evren ve insan olarak düşündüğümüzde, gerek bu kavramların birbirleri arasındaki ilişkiler, gerekse felsefenin bu kavramlarla olan doğrudan ilişkisindeki en mühim sabitenin din olduğu akıllara gelmektedir. Dolayısıyla düşünürlerin varlık, nesne ve olayları yorumlarken seçtikleri yöntemler ve bu yöntemler doğrultusunda ifade ettiklerini de; aslında din ve felsefenin arasındaki sınır çizgisinin belirlenmesine ilişkin öznel yorumlarının şekillendirdiği söylenebilir. Öyle ki; düşünürün çatışmacı yahut uzlaştırmacı rolü de burada öne çıkarken, özellikle yeniden yapılanma kaygısı bulunanların (daha önceki başlıkta da ifade edildiği üzere) fertler ve toplum üzerindeki dinamiklere yönelik önce eleştirel, akabinde de îmarî, yani Gazâlî'nin tavrıyla ifade edilirse ihyâî kimliğe bürünmesi seyredilmektedir.

Gazâlî'nin yaşadığı coğrafya ve içinde yer aldığı topluma baktığımızda esasen din merkezli olduğunu; hatta bunun tüm Ortaçağ Doğu ve Batı toplumları için geçerli bulunduğunu söylemek zor değildir. Yine Eş'ariyye kelamının tezlerini geliştiren ve onun karşısında konuşlanmış kuramlara eleştiriler getiren ve nitekim bu doğrultuda eserler kaleme alan Gazâlî'nin, ifadelerine meşru bir zemin üzerinde sağlam dayanaklar hazırlayabilmesinde din ve felsefenin, yani akıl ile îmanın makul çerçevede birleştirilmesinin/uzlaştırılmasının gerekli olduğu gözlenmektedir.

Buna ek olarak, onun üstlendiği siyasî ve tedrisî rolün etki sahasının ve nüfuz oranının genişleyebilmesi adına temel kavramlara (Tanrı, evren ve insan) varıncaya değin tüm çözümlemelerin her iki alanın arasında somut uzlaştırmalar yapılması gerekliliğine işaret etmektedir.

⁴⁰⁰ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti*, Ankara 1956, s. 390-397.

Her ne kadar Gazâlî'nin kendisinden önceki ve Aristoteles'in takipçileri olan İslam filozoflarını akıl ile imanı uzlaştırma çabalarından dolayı eleştirdiği yorumları mevcut bulunsa da;⁴⁰¹ onun tenkit ettiği noktanın bağımsız bir aklın tek başına metafizik varlık alanının bilgisine erişmesinin imkânsız olduğundan hareketle, akli iman (felsefeyi dinin) önüne taşıyan tavır olduğu düşünülmektedir.

Gazâlî düşüncesini daha bütüncül bir yaklaşımla ele aldığımızda ise (daha önce de ifade edildiği üzere) metafizik âlemle fizikî âlemin irtibatının yalnızca nübüvvet ekseninde gerçekleşebileceği olgusunun hâkim olduğu hatıra gelmekte, bu durumun ise düşünüre hakikat arayışında sezgiye de tutunmaya yönelttiği gözlenmektedir. Böylelikle her iki sahanın ilişkisini birini diğerine feda etmeden, ince bir sınırdan buluşturup, temelde akıl üstü olmakla akla aykırı olmanın farkını ortaya koyduğu da inkar edilmemelidir.

Dahası Gazâlî'nin eleştirilerinde gördüğümüz üzere; onun filozofların tenkidinde felsefî yöntemi, mantıkçılara hitaben mantikî önermeleri, Ta'limiyye'ye karşı ise Ehl-i sünnet'in (bâtınî yorumlar içerdiği bilinen) tasavvufu amacı doğrultusunda kullanabildiği de bilinmektedir.

Yine ilimleri tasnif hususunda zihinlerde meydana gelebilecek muhtemel bir kargaşayı önlemek adına, gerek şer'î gerekse aklî ilimleri de kendi içerisinde birleştirdiği; devamında fıkıh-kelam-tasavvuf ve felsefe-kelam-mantık üçlülerini kelam disiplini kesişiminde ve Eş'ariyye ekolü çerçevesinde bütünleştirdiği ifade edilebilir. Öyle ki mantığın da dini ilimlerle adaptasyonu noktasında çabaladığı bilinen Gazâlî'nin, bir usul olarak (mantığın) kıyasta kullanımını ve böylelikle ihtilafları ortadan kaldırmayı amaçladığını yine uzlaştırmacı kimliğiyle açıklayabiliriz.

Gazâlî'nin akıl ile kalbi ve beden ile nefsi uzlaştırma girişimi de, onları birbirine denk unsurlar olmaları sebebiyle değil, birbirlerinin tamamlayıcısı rolünde bulunmaları nedeniyledir. Nitekim anlaşılan o ki felsefe ve dinin uzlaştırılması da bu minvalde gerçekleşirken; üstelik yeri geldiğinde hiyerarşik biçimde ve analitik düşünmenin sınırlarını zorlayıcı bir vaziyette gerçekleşmektedir.

⁴⁰¹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2000, s. 220.

3.16. Gazâlî'nin Fikrinde Metodolojik Argümanlar

Gazâlî gibi bir düşünürün ürettiği düşüncelerin dayanakları hususunda yöntembilimsel bir inceleme gerçekleştirebilmek, onun buraya kadar ifade edilen bütün tavırlarının ve bu tavırların neticesinde ulaştığı gerçekliklerin altında saklı kavramları açığa çıkarmakla mümkün görünmektedir.

Onun derin ve köklü şüphecilğinden çatışma ve krizlerin doğduğu, nitekim ilk çıkar yol olarak akla atıfta bulunulmuşken ilâhi nûr kavramının devreye girmesi neticesinde bu kez de sezgiye başvurulduğu; bahusus bu yolun kendisini ilham ve keşfe kadar sürüklediği görülmektedir. Öyle ki, anılan seyrin fizikten metafiziğe uzandığı gözler önündedir.

İşte böylesi bir akışın Gazâlî'nin tüm yaşamında ve temas ettiği her alanda etkili yönetsel çizgisini belirgin kıldığı farkedilmektedir. Onun “basitten karmaşığa yol almak”, “analizlerden senteze varmak”, “somut koşullardan soyut tahlile uzanmak” ve “ilişkiden çelişkiye, çelişkiden özdeşliğe seyir” şeklinde sıralayabileceğimiz metodolojik argümanlara sahip bulunduğu ifade edilmelidir.

Düşünürün, zaman ve mekân farkı gözetmeksizin sorunların üstesinden gelmeye çabalarken özveri ve kararlılıkla başvurduğu bu bir dizi disiplin ve ilkenin, aslında evrensel felsefî kaideler olmakla birlikte Gazâlî'nin idealizmine temel oluşturduğu da farkedilmektedir.

Son olarak Gazâlî'nin bilinçli ve dinamik stratejisinin, somut şartların doğrultusunda değişkenlik gösterdiği, dini ve sosyal pratiklerden beslenirken rasyonel esaslara da önem verdiği; bununla birlikte seçici, tadrîci, olanaklı ve güncel olduğunun da altı çizilmelidir. Öyle ki Gazâlî düşüncesinin bu özellikleri, onu tayin edici role yükseltmektedir.

SONUÇ

Yazının toplumsallaştırılmasının, yani felsefî, dini yahut siyasi gücü temsil eden kesimin tekelinden çıkarılarak herkesin ulaşabileceği bir kaynak haline dönüştürülmesinin, İslam medeniyetinin köklerinin en derine nüfuz edebilmesine olanak sağlayan başlıca etmenlerden olduğu ifade edilebilir. İlk emri “oku!”⁴⁰² olan Kur’an-ı Kerîm’in ümmî bir Peygambere vahyolunduğu, dolayısıyla semâvî/vahyî olduğuna ilk delilin de yine bir ilim/bilgi bahsi üzerinden sunulduğu görülmektedir. Nitekim bu doğrultuda Hz. Peygamber’in “Ben ilim şehriyim” ve Hz. Ali’nin de “İnsan eşittir bilgidir” söylemlerinin, asırlar sonra Alman filozof Franz Rosenthal tarafından kaydedilen “İslam eşittir bilgidir”⁴⁰³ ifadesinde bütünleştiği gözler önüne serilmektedir.

Bununla birlikte İslâm düşüncesinin barındırdığı kavramların anlamını yitirmeden bugüne değin ulaşabilmesi, bahsedilen toplumsallaşmanın hem sebebi hem de sonucu şeklinde okunabilir. Eğer ki herhangi bir aşamada, kişiler/olaylar ile bağını koparan ya da kabuğuna çekilen bir tavır sergilenmesi ihtimaline karşılık, nitelikli bir aktarımın söz konusu olamayacağı akla gelmektedir. Bu hususa en güzel örnek; İbn Tufeyl (ö. 1185)’in yarattığı bir karakter olarak Hayy b. Yakzan’ın Rabbini bulmasına rağmen kemâle eremeyişi gösterilebilir. Bu durum ise münzevi yaşamın, dolayısıyla ahlak ve hukuk kavramlarına ihtiyaç duymayışın bir tezahürü olarak görülebilir. Oysaki İslam’ın en başından beri toplumsal bir din olduğu açık ve nettir. Buna bağlı olarak bu dinin bireyleri de inandığı entiteler çevresinde ferdi varlıklarından toplumdaki temsil vazifesine seyir halindeyken, maddi ve manevi varlıklarının temelinde yatan soru(n)larına yanıt arayarak, kaçınılmaz içsel çatışmalara düştükleri farkedilmektedir.

Bu durum, “fertlerin topluma dâhilinin” muhtemel sorunların ve onların çözümlerinin başlangıç noktasını oluşturduğunu düşündürmektedir. Etkileşim bağlamındaki bu paradoksal varsayım gereği, ancak bireyin sahip olduğu değer ölçüsünce toplumda hareket oluşturacağı ya da toplumun sahip bulunduğu hareket ölçüsünce (kişinin) kendi değerini bulacağı öngörülmektedir. İşte bu noktada Lusin Bağla’nın “Bir düşünürün kişiliği deney kabında değil, değiştirmeye çalıştığı ve kendisinden tepki gördüğü, böylece sürekli bir özeleştiriyi yaratan kültürel ortamlarla

⁴⁰² el-Alâk 96/1

⁴⁰³ Rüşti Atmaca, “İhsan Fazlıoğlu ile Röportajlar Serisi VII: Kitaplarda Bulabildiklerimiz Ancak Bildiklerimizdir”, *Genç Kalem Dergisi*, İstanbul 2015, s. 16-21.

etkileşiminde gerçekleşir.”⁴⁰⁴ ifadesi bu öngörüü, bizzat Gazâlî özelinde doğrular niteliktedir.

Nitekim bir düşünür olarak Gazâlî’ye bakıldığında, içinde bulunduğu toplumdan etkilenmesinin ötesinde, içinde bulunduğu topluma doğrudan etkide bulunabilen özgün bir kimlikle karşılaştığı söylenebilir. Onun hem felsefe ve hem de diğer alanlarda bu denli özgün olabilmesinin temel dayanağı için de “objektif değerlemeye” sahip bulunması ifade edilebilir. Onun, düşünce dünyasında yer alan farklılıkları anlamlandırma gayretine girerken, bir taraftan (yalnızca ferdî değil) sosyal bir imara da kapı araladığı dile getirilebilir. Bu sayede bilime de nitelikli bir katkı koyduğu görülen Gazâlî’nin mikrodan makroya etkili olabildiği gözlenmektedir. Hilmi Ziya Ülken’in ifadesiyle; *“her ahlaki fîl kendi değer alanı içinde gelişerek, manevi değerler dünyasını zenginleştirir.”*⁴⁰⁵

Yine Gazâlî’nin son derece geniş ufuklu ve kriz sınırına varacak ölçüde yoğun fikri çatışmalarından doğan tecrübesinin birer elemanı kabul edilebilecek olan tenkitçi ve şüpheci metodun, sezgisel metodun, zihin kategorileri metodunun ve duyuların güvenilmezliği metodunun felsefe dünyasını da etkilediği ifade edilebilir. Aslı itibarıyla, Gazâlî’nin bu şüpheci duruma sürüklenmesine büyük oranda sebep olanın, yaşadığı dönemin etkileri olduğudur. Bununla birlikte fıkıh, kelam, felsefe, tasavvuf gibi ana mekanizmaların bile derinden tartışıldığı bir zaman diliminde onun şüpheyi bir amaç değil (doğru bilgiye götüren) bir araç olarak kullandığı da belirtilmelidir. Onun, kesin bilgiye ulaşmaya çabalarken kendisini bu yolda bulduğu ve sonrasında kesin bilgiyi de “şüphe götürmeyen bilgi” olarak tanımladığı bizzat kendisince ifade edilmiştir.⁴⁰⁶ Hatta Gazâlî’ye göre bu bilgi öylesine kesindir ki; şüphe edilmeyecek derecede açıktır ve asla aldanma imkânı da bulunmamaktadır.

Gazâlî için şu da bir gerçektir ki, herhangi bir fikrî ve fikhî akımın üzerine eklediği iddialarını, o ekolün geçmişindeki ve bizzat kendi bağı da bulunan isim ve eserlerin bıraktığı noktadan almadan, kendince ifade ettiği görülmektedir. Bu hususa; Şâfîî, Cüveynî, Kuşeyrî, Fârâbî, Aristoteles ve İbn-i Hazm gibi isimlerle yaşadığı

⁴⁰⁴ Lusin Bağla, “Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu”, *Birikim Dergisi*, İstanbul 1977, c. XXIII, s. 83-92.

⁴⁰⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, İstanbul 2001, s. 243-245.

⁴⁰⁶ Abdulhalim Mahmud, *el-Münkiz’ü- Mine’d Dalal Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler*, çev. Salih Uçan, İstanbul 1977, s.371.

çatışmalar örnek gösterilebilir. Ezcümle, Gazâlî'nin geçmiş ile organik bağları bulunsa dahi o, ne yazımsal bir geçmişin ve ne de kendi geçmişinin bir devamı olmayışını somut biçimde delillendirmektedir.

Bu durumda aksiyolojik açıdan gereklilik arz edenin; Gazâlî'nin düşüncesinin unsurlarını, değişkenlerini, odak ve son noktalarını, bağları ve kopmalarını, inkâr/reddiye ve kabullerini; onun bilinen bir takım üstün özellikleri ve sahip olduğu lakap/unvanlarıyla ve onların etki alanında değil; dönemsellikten ve yaşamış olduğu asrın yapıcı yahut yıkıcı dinamiklerinden öte, saf ontolojik ve saf epistemolojik bağlamda hem sebep, hem süreç, hem de sonuç sayabileceğimiz iki zıt kavramın ışığında inceleyerek süzmemiz olduğu dile getirilebilir. Bunlar; birlik ve çokluktur.

Gazâlî'ye göre birliğin karşılığı ferdiyet olmakla birlikte, yaratılmış olmakla edinilen bu özellik (fert olma) ilk ve temel olandır. Nitekim bir emanet ve borçtur. İki boyutta kavramlaşır; beden ve ruh. Beden mükemmel olmakla birlikte ölümlüdür. Ruh ise hakikattir. Gizli bir cevherdir. Üç mertebesi vardır; nebâtî, hayvânî ve insânî. Nebatî ruh, bilgi ve beslenmeyi; hayvani ruh, çoğalmayı; insanî ruh da yükselmeyi amaçlamaktadır.⁴⁰⁷

Yine Gazâlî'ye göre çokluğun karşılığı ise toplumdur. Ferdiyetin nihai noktası olmakla birlikte değerlerin de başlangıç noktası kabul edilmektedir. Talim, terbiye ve te'dip sayesinde hem beşerin kişiye tekâmülü ve selîm oluşu, hem de davranış ve düşüncede adaleti gerçekleştirmek için gerekli olandır.

İşte Gazâlî de toplumu (nizamını) sağlamayı vazife görerek genç yaştan itibaren devletin önemli kademelerinde yer almış ve devrin sorunlarıyla mücadele için Selçuklu sultanları ve Abbasi halifelerinin de isteğiyle mühim eserler te'lif etmiştir. Tüm bunların temelinde ise mücadele edilen illegal unsurların temelinde yatan asıl olguyu çürütme amacı yatmaktadır.

Bu süreçte Gazâlî'nin rakiplerine karşı Selçuklu-Abbâsi devlet akidesini güçlü kılmak için elindeki malzemeyi sonuna kadar kullandığı görülmektedir. Tam da bu noktada tasavvufun; Gazâlî için (Selçuklu Devlet varlığının idari ve ideolojik temelini

⁴⁰⁷ Gazâlî, *el-Mürşidü'l -Emîn ilâ Mevîzeti'l-Mü'minîn*, çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1989. s. 319-320.

oluşturmakla) mükemmel bir araca dönüştüğü söylenebilir. Nitekim tasavvuf anlayışına sünni bir misyon yükleme görevini üzerine alan Gazâlî'nin, bunu resmi yollardan, yani fıkıh ile gerçekleştirdiği görülmektedir. Medreselerdeki eğitimlerde (merkezi bir karakterde olan) fıkıhın dünyevileştiği iddiasını seslendirerek, fıkhi kavramlara geri planda tasavvufi anlamlar yüklediği kaydedilmektedir.⁴⁰⁸

Gazâlî'nin, yaşadığı toplumdaki çözümler karşısında dini gereklilikleri unutturmayıp İslam medeniyetinin ihyâsı adına eleştirel bir tavır takınarak mücadelede bulunduğu, bunu da gerek siyaset gerekse ilim merkezli olarak sürdürdüğü gözlenmektedir. Ruhundaki bu özlemin, şüphelerinin kendisini tetiklediği oranda daha da kuvvetlendiği, kimi zaman uzlet kimi zaman da ülfet haliyle ama tek bir düşüncede nihayete erdiği seyredilmektedir: bekâi'd-devle bi'l-hakîkatü'n-nübüvve.

Nebevî temelli “devlet bekâsı” idealinde tüm ilmi zekâsı ve mantığını (hasmına yönelttiği birer silah gibi) kullanarak rakiplerini soyut düşünce alanına varıncaya değin (bizzat kendi fikri gelişiminin temeli ve düşünce sistematığının başlıca esası olan) çelişkiye düşürmeyi başardığı kabul edilmelidir.

Gazâlî'yi farklı kılan özgün özeleştirisel direniş sahibi bir entelektüel olarak tebcil edilebilirliği ve saklı kalmış düşünceleri halen araştırılmayı beklemektedir.

⁴⁰⁸ M. Abid el-Câbirî, *Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri*, çev. Mesut Okumuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIV/I, Ankara 2003, s. 399-413.

KAYNAKLAR

- Abdulhay, M., (1990). “Eş’arîlik”, (çev. Ahmet Ünal), (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Acar, A., (2007). “Selçuklu Medreseleri ve İslam Kültür Ve Medeniyetine Kazandırdıkları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, s. 351-364.
- Acar, A., (2012). “İmam Gazzâlî ve Selçuklular”, *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Sempozyumu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 91-95.
- Akl, N.A., (1997). *el-Ğaderiyye ve ’l-Mürce’e*, Dâru’l-Vatan, Riyad.
- Ali, E., (1990). “Maturîdîlik”, (çev. Ahmet Ünal), (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Arıkan, A., (2012). “Bir Meşşai Filozofunun Gazâlî Algısı: İbn Rüşd’ün Gözüyle Gazâlî”, *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Sempozyumu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 653-667.
- Asâkîr, İ., (1995). *Târîhu Dımaşk*, Dâru’l-Fıkr, Beyrut.
- Asdad Talas, (2000). *Nizâmiye Medresesi*, (çev. Sadık Cihan), Etüt Yayınları, Samsun.
- Atmaca, R., (2015). “İhsan Fazlıoğlu ile Röportajlar Serisi VII: Kitaplarda Bulabildiklerimiz Ancak Bildiklerimizdir”, *Genç Kalem Dergisi*, 16-21.
- Atvân, H., (1986). *Fî bilâdi ’ş-Şâm fi ’l-asri ’l-Ümevî*, Dâru’l-Cîl, Beyrut.
- Avcı, C. (2003). *İslâm-Bizans İlişkileri*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Aybakan, B., (2012). “Gazâlî’nin Fıkıh İlmine Katkısı”, *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Sempozyumu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 377-390.
- Aycan, İ., (2005). “Muâviye b. Ebû Süfyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Aydın, M., (1987). “Geleneksel Felsefenin Temelleri”, *Felsefe Konuşmaları*, (haz. Sadettin Elibol), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 8-9.
- Aydınlı, O., (2001). *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu ’l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Aydınlı, O., (2003). “Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: XVI/II, 249-262.

- Aydınlı, O., (2003). *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- Bağla, L., (1977). "Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu", *Birikim Dergisi*, Cilt: XXIII, 83-92.
- Bağlıoğlu, A., (2000). "Abbasî Devletinin Oluşum Sürecinde Şîî Hareketler", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: III/VIII, 82.
- Bakhsh, K., (2009). *Politics in İslam*, İdarah-ı Abadiyat-ı Delhi, Delhi.
- Bayrakdar, M., (1988). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Bayrakdar, M., (1997). *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara.
- Baytar, E., (1997). *Târîhu'l-Asri'l-Abbâsî*, Câmiatu Dimeşk, Dimeşk.
- Bedevî, A., (1977). *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, Vekalet el-Matbuat, Kuveyt.
- Bezer, G., (2011). "Terken Hatun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XL, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Binder, L., (1990). "Gazali", *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, c. II, s. 403-413.
- Birişik, A., (2002). "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara.
- Bolay, S.H., (1976). *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Bosworth, C. E., (1980). *İslâm Devletleri Tarihi*, (çev. Erdoğan Merçil), Oğuz Yayınevi, İstanbul.
- Bundârî, (1943). *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, (çev. Kıvameddin Burslan), Maarif Matbaası, İstanbul.
- Câbirî, M. A., (2003). Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri, (çev. Mesut Okumuş), *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLIV/I, 399-413.
- Cârullah, Z., (1990). *el-Mu'tezile*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut.
- Cevzî, (1995). *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

- Corbin, H., (1994). *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Cüveynî, A.M., (1988). *Târîh-i Cihângüşâ*, (çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Çağatay, N., (1976). *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Çağrııcı, M., (1982). *Gazali'ye Göre İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Çağrııcı, M., (1996). "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul 1996.
- Çelebi, İ., (2006). "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Çubukçu, İ. A., (1987). "Gazzâlî ve Felsefesi", *Belleten*, Cilt: L/CXCVIII, s. 621-635.
- Çubukçu, İ. A., (1964). *Gazzâlî ve Bâtınîlik*, Resimli Posta Matbaası, Ankara.
- Çubukçu, İ. A., (1964). *Gazzali ve Şüphencilik*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Daftary, F., (2001). *Muhalif İslâm'ın 1400 Yılı İsmâîlîler: Tarih ve Kuram*, (çev. Ercüment Özkaya), Raslantı Yayınları, Ankara.
- Dalkılıç, M., (2005). "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtını Mezheplerde Gizli Dil", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: V/II, 130.
- Demirci, M., (2014). "Zenc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara.
- Deniz, G., (2003). "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 147-158.
- Deniz, G., (2009). *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Fecir Yayınevi, Ankara.
- Dozy, R., (1908). *Tarih-i İslâmiyet*, (çev. Abdullah Cevdet), Kütübhâne-i İctihâd, Mısır.
- Dunya, S., (1949). *el-Hakîka fî Nazar el-Gazâlî*, Dâru'l-maârif, Kâhire.
- Duran, B., (1998). *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-II*, Nesil Yayıncılık, İstanbul.
- Ebû Zehra, M., (1973). *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, (çev. Abdülkadir Şener), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Ebû Zehrâ, M., (1983). *İslamda Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (çev. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul.

- Ebû Zehra, M., (1988). *İmam İbn Teymiyye*, (çev. Mehmet Erdoğan), İslamoğlu Yayıncılık, İstanbul.
- Emin, H., (1965). *Târihü'l Irak fî'l-Asri's-Selçûkî*, Darü Şünunü's-Sekafiyye, Bağdad.
- Emiroğlu İ., (2011). "Gazâlî'nin Tehâfüt'ünde Muhataplarını veya Muarızlarını Red Gerekçeleri", *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi (Gazzâlî Özel Sayısı)*, 177-194.
- Emiroğlu, İ., (2012). "Tartışma Usul ve Adabı Açısından Gazâlî'nin İncelenmesi", *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Sempozyumu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 667-702.
- Ertuğrul, A., (2019). "Nizâmülmülk'ün Gözüyle Bâtınî Hareketlerin Tarihsel Kökenleri ve Temel Gayeleri", *Bilge Vezir Nizâmülmülk Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya, s. 150, d.n. 32.
- Esposito, J., (1991). *İslam and Politics*, Syracuse University Press, Michigan.
- Eş'arî, (2005). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (çev. Mehmet Dalkılıç), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Fatîş, E., (2014). "Gazalî ve İbn sinâ'nın Cismani Haşre Yaklaşımı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: XII/II, 147-170.
- Fayda, M., (1993). "Hz. Peygamber'in Müşrik Araplara Karşı Siyasetinin Son Safhası", *Ebedî Risalet I*, Işık Yayınevi, İzmir.
- Fayda, M., (2005). "Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara.
- Fayda, M., (2013). "Yermük Savaşı" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XLIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara.
- Fazlullah, R., (1960). *Cami'ut-Tevarih*, (çev. Ahmed Ateş), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Fazlurrahman, (1995). *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Fettah, İ. A., (1993). "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Fettah, İ. A., (1995). "Ebü'l-Hasan Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Fığlalı, E. R., (1984). *İmamiyye Şiası*, Selçuk Yayınları, Ankara.
- Foucault, M., (2006). *Hapishanenin Doğuşu*, (çev. M. A. Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara.

- Gazâlî, (1970). *Kitab el-Erbaîn fi 'l-usul'ed-Dîn*, (çev. Yaman Arıkan), Eskin Matbaası, İstanbul.
- Gazâlî, (1966). *Mişkât el-Envâr*, (çev. Süleyman Ateş), Bedir Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî, (1970). *el-Munkız min'ed-Dalâl*, (çev. Salih Şeref), Cağaloğlu Yayınevi, İstanbul.
- Gazâlî, (1970). *Mizan el-Amel*, (çev. Remzi Barışık), Yağmur Yayınları, Ankara.
- Gazâlî, (1971). *el-İktisâd fi 'l-i'tikâd*, (çev. Osman Soyyiğit), Sönmez Yayınevi, İstanbul.
- Gazâlî, (1984). *Fâtihatü 'l-Ulûm*, (çev. Abdülkadir Ayçiçeği), Gonca Yayınevi, İstanbul.
- Gazâlî, (1971). *Mearic el-Kuds*, (çev. Yaman Arıkan), Eskin Matbaası, İstanbul.
- Gazâlî, (1971). *Ravzatü 't-Tâlibîn*, (çev. Ramazan Yıldız), Şamil Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî, (1972). *Münhâc el-Ârifîn*, (çev. Yunus Arıkan), Uyanış Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî, (1973). *İhyâ-i Ulûm'id-Dîn*, (çev. Ali Arslan), Cilt: I-X, Arslan Yayıncılık, İstanbul.
- Gazâlî, (1977). *Cevâhirü 'l-Kur'an*, (çev. Hüseyin Erdoğan), Hisar Yayınevi, İstanbul.
- Gazâlî, (1981). *Tehâfütü 'l-Felâsife*, (çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî, (1987). *İlcâmü 'l-Avâm an ilmü 'l-Kelâm*, (çev. Nedim Yılmaz), Hisar Yayınevi, İstanbul.
- Gazâlî, (1989). *el-Mürşidü 'l-Emîn ilâ Mevzeti 'l-Mü'minîn*, (çev. Abdülkadir Akçiçek), Bedir Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî, (1990). *Faysalü't-tefrika Beyne 'l-İslâm ve 'z-Zendeka*, (çev. Süleyman Uludağ), Marifet Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî, (1993). *Fedâihu 'l-Bâtıniyye*, (çev. Avni İlhan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara.
- Gazâlî, (1994). *el-Mustasfâ min ilm'il-Usûl*, (çev. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri.
- Gazâlî, (1998). *el-Menhûl min ta'likati 'l-usûl*, (nşr. Muhammed Hasan Hiyytu), Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- Gazâlî, (2000). "Kanun et-Te'vil", (çev. Bilal Aybakan), *İslâmî Araştırmalar Degisi (Gazâlî Özel Sayısı)*, Cilt: XIII/III-IV, 521-526.
- Gazâlî, (2002). *Mihakkü'n-Nazar*, (çev. Ahmet Kayacık), Ahsen Yayınları, İstanbul.

- Gazâlî, (2004). *er-Risâletü 'l-Ledünniyye*, (çev. Serkan Özburun), Semerkand Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî, (2013). *Miyârü 'l-İlm*, (çev. Hasan Hacak), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî, (1969). *Nasihatü 'l-Mülûk*, (çev. Osman Şekerci), Sinan Yayınevi, İstanbul.
- Gibb, A.R.H., (1991). *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, (çev. Kadir Durak) Endülüs Yayınları, İstanbul.
- Goldziher, I., (1946). *el-Akîde ve 'ş-Şerîa*, (çev. M. Y. Musa), el-Merkezü'l-Kavmi li't-Terceme, Kahire.
- Günaltay, M. Ş., (1997). “Anarşist Dervişler Çetesi (Haşşaşîn)”, *Hurâfattan Hakîkate*, (nşr. Ahmet Gökbel), İstanbul.
- Gündüz, R., (2020). “Gazâlî'nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme”, *Osmanlı Medeniyeti Araştırması Dergisi*, Cilt: VI/X, s. 83, dn. 1.
- Güner, A., (1999). “Büveyhîler Dönemi Çok Soslilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XII, 48.
- Hamidullah, M., (1973). “Constitutional Problems in Early İslam”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt: V/I-IV, 15-35.
- Hamîdullah, M., (1993). *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Hansu, H., (2004). *Mu'tezile ve Hadis*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara.
- Hasan, H. İ., (1981). *Târîhu 'd-devleti 'l-Fâtîmiyye*, Dârü'l-Maârif, Kahire.
- Hodgson, G. S., (1993). *İslâm'ın Serüveni*, (çev. İzzet Akyol), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Hücvîrî, (1996). *Keşfü 'l-Mahcub*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Hüseyinî, N., (1943). *Ahbâru 'd-Devleti's-Selçukîyye*, (çev. Necati Lugal), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Işık, K., (1967). *Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- İbn Fûrek, (1987). *Mücerredü 'l-Mağâlât*, (thk. D. Gimaret), Dârü'l-Meşrik, Beyrut.
- İbn Hallikân, (1978). *Vefeyâtü 'l-a'yân ve Enbâü Ebnâi'z-zamân*, (nşr. İhsan Abbâs), Dâr-u Sâdır, Beyrut.
- İbn Sînâ, (2011). “Risâletü'l-adhaviyye fî emri'l-me'âd”, (çev. Mahmut Kaya), *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

- İbn Teymiyye, (1966). *en-Nübüvvât, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Kahire.
- İbnü'l-Cevzî, S., (1968). *Mir'âtü'z-zamân*, (çev. Ali Sevim), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- İbnü'l-Esîr, (1987). *el-Kamil fi't-Tarih*, (çev. Abdülkerim Özaydın), Cilt: X, Bahar Yayınları, İstanbul.
- İbnu'l Murtazâ, (2018). *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire.
- İdrîs, H., (1986). *Uyûnü'l-ahbâr*, (nşr. Mustafa Gâlib), 1986, Cilt: IV, Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut.
- İmâdüddîn, İ.H., (1975). *Uyûn'ul-ahbâr ve funûn'ul-âsâr fî fedâil'ileimme'l-ethâr*, (thk. Mustafa Gâlib), Cilt: V, Dârü'l-Endülüs, Beyrut.
- İsfehânî, N., (2015). *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Asfiyâ*, (çev. Hüseyin Yıldız), Ocak Yayıncılık, İstanbul.
- İzmirli, İ. H., (2013). *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Kafesoğlu, İ., (2014). *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Kalhussien, O., (2019). “Şam Havzası İle İlgili Kaynaklar”, *Türk Bilimsel Kültür Havzaları*, (ed. Ömer Türker), GRTC Küresel Araştırma ve Düşünce Derneği Yayını, Kütahya, s. 159-192
- Karaman, F., (2006). “Bâtıniyye”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Karlığa, B., (1996). “Gazzali'nin Eserleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara.
- Kâşânî, A., (2004). *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Kelâbâzî, (2013). *et-Ta'arruf*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, M., (2008). “Fâtımî Halifesi el-Hâkim'e karşı Ebû Rekve İsyanı ve Abbâsî-Fâtımî Rekabetinin Bir Örneği Olarak Dârü'l-Hikme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: VIII /II, 199-220.
- Koca, S., (2007). “Büyük Selçuklu Sultanı Melikşâh'ın Suriye, Filistin, Mısır Politikası ve Türkmen Beyi Atsız”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Cilt: XXII, 1-37.
- Korkmaz, F., (1995). *Gazali'de Devlet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara.

- Köseoğlu, N., (1997). *Devlet: Eski Türklerde, İslam'da ve Osmanlı'da*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Köten, A., (1996). "Devlet Başkanı olarak Hz. Peygamber'in Tasarrufları", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Kitabı*, Beyan Yayınları, İstanbul, s. 108-109.
- Köymen, M. A., (1976). *Tuğrul Bey ve Zamanı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Kufralı, K., (1952). "Gazneli ve Selçuklular Devrinin Tezkir Muhiti", *IV. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler Kitabı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kufralı, K., (1977). "Gazzâlî", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: IV, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Kurtoğlu, Z., (1999). *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Küçükaşçı, M.S., (2003). *Câhiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Harameyn*, IRCICA İslam Tarih, Sanat Ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınevi, İstanbul.
- Küçükaşçı, M.S., (2010). "Tâîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara.
- Küyel, M. T., (1956). *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Lewis, B., (1979). *Tarihte Araplar*, (çev. H. Dursun Yıldız), İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Lewis, B., (1995). *Haşîşiler*, (çev. Ali Aktan), Sebil Yayınevi, İstanbul.
- Lockhart, L., (2006). "Hasan-ı Sabbah ve Haşîşiler", (çev. Süleyman Tülücü), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVI, 217.
- Madelung, W., (2006). "İsmâ'ililik: Eski ve Yeni Davet", (çev. Muzaffer Tan), *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: XXV, 282-290.
- Mahmûd, A., (1977). *Selçukname*, (çev. Erdoğan Merçil), Cilt: I-II, Kervan Kitapçılık, İstanbul.
- Mahmud, A., (1977). *el-Münkiz'ü- Mine'd Dalal Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler*, (çev. Salih Uçan), Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- Malik, C., (1972). *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, American University of Beirut Centennial Publications, Beyrut.
- Mantran, R., (1981). *İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. yy.)*, (çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Mâturîdî, (2018). *Kitâbü't-Tevhîd*, (çev. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınevi, Ankara.

- Maverdi, (1976). *el-Ahkâmu's-Sultaniye*, (çev. Ali Şafak), Bedir Yayıncılık, İstanbul.
- Me'âbide, Y. A., (2012). "Huccetü'l-İslam el-Gazzâlî'nin Hadis Tenkid Yöntemi", 900. *Vefât Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Sempozyumu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 221-250.
- Merçil, E., (1975). *Fars Atabegleri Salgurlular*, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara.
- Mes'udî, (1989). *Mürûcû'z-Zeheb*, (Fransızcaya çev. Barbier de Meynard), c. IV, A l'imprimerie Imperiale, Paris.
- Mubarek, Z., (1986). *el-Ahlâk ind'el-Gazâlî*, Dâr'ul-Cîl, Beyrut.
- Nasr, S.H., (1988). *İnsan ve Tabiat*, (çev. Nabi Avcı), İşaret Yayınları, İstanbul.
- Neşşâr, A.S., (1984). *Menâhicü'l-Bahs inde müfekkiri'l-islam*, (nşr. Abdur er-Râcihi), Dâr'ün-nedhat'il-arabiyye, Beyrut.
- Nevevî, (1973). *et-Tıbyân*, (çev. Ahmet İnce), Baytan Kitapevi, İstanbul.
- Ocak, A., (2002). *Selçukluların Dinî Siyaseti*, Tatav Yayınları, İstanbul.
- Ocak, A., (2004). "Bir Terör Örgütü Olarak Bâtınîlik ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: VII/XX, s. 163-178.
- Orman, S., (2014). *Gazzâlî (Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketleri, Etkisi)*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Orman, S., (1984). *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Osman, A., (1981). *ed-Dirâsâtü'n-nefsiyye 'inde'l-müslimîn ve'l-Gazzâlî bi-vechin hâşş*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire.
- Öngören, R., (2011). "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XL, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Öngören, R., (2016). *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi* (içinde Serbest Müzakereler), (ed. İlyas Çelebi), Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Öner, N., (1986). *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Öz, M., (2010). "Şia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Öz, M., (2016). "Müellihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.

- Özafşar, M. E. , (1999). *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Özaydın, A., (2001). *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi 1092-1104*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Özaydın, A., (1997). “Hasan Sabbah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Özdemir, H. A., (2005). *Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devleti’nin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgü Dönemleri*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Özen, Ş., (2003). “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara.
- Özervarlı, M. S., (2009). “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Özpınar, Ö., (2013). *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Özşenel, M., (1998). “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt:1998/ I, 172-173, d.n. 4.
- Öztürk, M., (2011). *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te’vil Geleneği*, Düşün Yayınları, İstanbul.
- Râvendî, S., (1957). *Rahatu’s-Sudûr ve Ayetü’s-Surur*, (çev. Ahmed Ateş), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Sarikavak, K., (1997). “İbn Teymiyye’ye Göre Felsefe ve Filozoflar”, *Felsefe Dünyası*, Cilt: XXIV, 63-72.
- Sealibî, M., (1997). *Adab’ul-Mülûk*, (çev. Sait Aykut), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Selim, M. R., (1990). “İkinci Abbâsî Halifeliği”, (çev. Ali Aktan), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IX, s. 359.
- Seyyid, E.F., (1995). “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Sırma, İ. S., (1995). *Abbâsîler Dönemi*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Siyrafî, İ., (1989). *el-Muntahab mine’s-Siyâk li Tarihi Nisâbur*, Alemiyyeh Kitabevi, Beyrut.
- Sübki, (1964). *Tabakaâtü’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, Cilt: VI, Matbaa-i Âmire, Kâhire.
- Sülemî, A., (1981). *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risâleleri*, (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara.

- Şehristânî, (1988). “El-Milel ve’n-Nihal, Mukaddimeler”, (çev. Abdurrahman Küçük), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: I/XXX, 1-33.
- Şerif, M., (1997). *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (çev. Kasım Turhan), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Şirvânî, H. H., (1965). *İslam’da Siyasi Düşünce ve İdare*, (çev. Kemal Kuşçu), İrfan Yayınevi, İstanbul.
- Taberî, (1992). *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, (çev. Ahmet Temir), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Teftâzânî, S., (1860). *Şerhu’l-Makâsîd*, (nşr. Abdurrahman Umeyrâ), Matbaa-i Âmire, Kahire.
- Tahralı, M., (1981). “Fransız Müslüman Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)’nın Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı”, *Kubbe Altı Mecmuası*, Cilt: X/IV, 21-36.
- Tan, M., (2009). “Erken Dönem İsmaililik ve Temel Görüşleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt: XIII/XXXIX, 73-86.
- Tan, M., (2015). “İsmâili Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: XVIII/XLVII, 79-95.
- Taylan, N. (2013). *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-Mantık-İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Tomar, C., (2009). “Suriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Topaloğlu, B., (2008). *Emâlî Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Topaloğlu, B., (1981). *Kelâm İlmi’ne Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul.
- Turan, O., (1969). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul.
- Turan, O., (1971). *Selçuklular ve İslâmiyet*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul.
- Uludağ, S., (2002). “Marifet”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- Uyar, A., (2004). “Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i hadîs ve Ehl-i re’y Ekolleri)”, *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, Cilt: II/V, 29.
- Ûşî, S., (2008). *Emâlî Şerhi*, (çev. Bekir Topaloğlu), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

- Ülken, H. Z., (1942). *Mantık Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H. Z., (1967). *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Eserleri*, Cem Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H. Z., (2001). *Ahlak*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H. Z., (1957). *Felsefeye Giriş I*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Ülken, H. Z., (2000). *İslam Düşüncesi*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Üzüm, İ., (2010). “Şia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Üzüm, İ., (2001). “Kaderiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Vagleri, L.V., (1998). *Raşid Halifeler ve Emevi Halifeleri, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, (çev. İlhan Kutluer), Cilt: I, Hikmet Yayınları, İstanbul.
- Vâkıdî, (1997). *Fütûhu ’ş-Şâm*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut.
- Veliyuddin, M., (1990). “Mu’tezile”, (çev. Altay Ünaltay), (*İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Verdî, Z., (1969). *Tarihu İbni ’l-Verdî-II*, El-Matbaatü’l-Hayrdâriyye, Necef.
- Vergin, N., (2000). “Din ve Devlet İlişkileri”, (*Din, Toplum ve Siyasal Sistem*), Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Watt, W. M., (1981). *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. E. Ruhi Fığlalı), Umran Yayınları, Ankara.
- Watt, W.M., (1968). *İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Watt, W.M., (1989). *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, (çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir.
- Wolfson, H. A., (1996). *Kelam Felsefesine Giriş*, (çev. Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Yâkûbî, M., (2017). *Fedâilu ’l-enam min resâili Hucceti ’l-İslâm*, (çev. Merve Kelebek), Erkam Yayınları, İstanbul.
- Yaltkaya, M. Ş., (1930). “Kaderiye yahut Mutezile”, *Dârü’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Cilt: IV/XV, 1-21.

- Yaltkaya, M. Ş., (1926). “Fâtımîler ve Hasan Sabbah”, *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Cilt: I/I, 24.
- Yazar, N., (2011). Melikşah’ın Ölümünden Sonra Terken Hatun’un Oğlu Mahmud’u Sultan Yapma Çabaları, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: X/II, 211-219
- Yazıcıoğlu, M. S., (1988). *Maturîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*, Akid Yayıncılık, Ankara.
- Yazılıtaş, N., (2010). *Fâtımî Devleti Tarihi*, Kriter Yayınları, İstanbul.
- Yazır, M. H., (1979). *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul.
- Yıldız, H. D., (1988). “Abbâsîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Yıldız, H. D., (1994). “Ebû Müslim-i Horasânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: X, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Yıldız, H. D., (1989). “Abbâsiler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Cilt: III, Çağ Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, F., (2013). “Zekî Mubârek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Yılmaz, H. K., (1998). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Yılmaz, S., (2013). “Yahyâ b. Halîd el-Bermekî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XLIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Yiğit, İ., (1995). “Emevîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul.
- Yücesoy, H., (1993). *Tetavvürü’l-fıkri’s-siyâsî’inde Ehli’s-sünne: Fetretü’t-tekvîn, Dârü’l-Beşîr*, Amman.
- Zebidi, M., (2002). *İthafu-s Sadati-l Muttekin*, (nşr. Muhammed Ali Beyzâvî), Cilt: IX, Müessesetu-t Tarihi-l Arabi, Beyrut.
- Zerrinkub, A., (2007). *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, (çev. Hikmet Gök), Ağaç yayınları, İstanbul.
- Zeydan, C., (2015). *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, (çev. Nejdî Gök), Cilt: II, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı : Muhammet Fatih YILMAZ
Doğum Yeri : Denizli
Doğum Tarihi : 17.08.1988
E-posta : muhammetfatihyilmaz@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : Yalvaç Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans : Anadolu Üniv. İktisat Fak. Kamu Yönetimi Bölümü
Yüksek Lisans : PAÜ Felsefe ABD. Türk İslam Düşünce Tarihi Programı
Doktora : -
Y. Dil ve Düzeyi : İngilizce / (E)

İŞ DENEYİMİ : Kamu Görevlisi (2008 – devam ediyor)

ARAŞTIRMA ALANLARI : Sosyal Bilimler

TEZDEN ÜRETİLEN TEBLİĞ VE YAYINLAR : -

