

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**



**GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE EVRELERİ VE BU BAĞLAMDA
FELSEFE ELEŞTİRİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. İSMAİL TAŞ**

KONYA-2019

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY
	Numarası	17810201040
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/İSLAM FELSEFESİ
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	PROF. DR. İSMAİL TAŞ
	Tezin Adı	GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE EVRELERİ VE BU BAĞLAMDA FELSEFE ELEŞTİRİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Gazzâlî'nin Düşünce Evreleri ve Bu Bağlamda Felsefe Eleştirisinin Değerlendirilmesi başlıklı bu çalışma 05/07/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	PROF. DR.	İSMAİL TAŞ	
2	DR. ÖĞR. ÜYESİ	MEHMET HARMANCI	
3	DR. ÖĞR. ÜYESİ	ÖMER ALİ YILDIRIM	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY		
	Numarası	17810201040		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE EVRELERİ VE BU BAĞLAMDA FELSEFE ELEŞTİRİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY

İmzası



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY		
	Numarası	17810201040		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/İSLAM FELSEFESİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	PROF. DR. İSMAİL TAŞ		
Tezin Adı	GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE EVRELERİ VE BU BAĞLAMDA FELSEFE ELEŞTİRİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ			

Bu tez, Gazzâlî'nin düşünceleri evreleri bağlamında felsefe eleştirisinin değerlendirilmesini hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda çalışmanın birinci bölümünde Gazzâlî'nin yetiştiği ortam ve düşünce evreleri arasındaki bağlantı irdelenmeye çalışılmıştır. Gazzâlî'nin yaşadığı dönemdeki siyasi, toplumsal, fikrî hareketlerin düşünce hayatına etkileri, karakter yapısı da dikkate alınmak suretiyle incelenmiştir. Bu noktada Gazzâlî'nin yaşamı bilgi, şek ve yakîn düşüncesi etrafında ele alınmıştır.

Sonrasında ise Gazzâlî'nin düşünce evreleri; beyânî, felsefi ve tasavvufi dönem olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur.

İkinci bölümde Gazzâlî düşüncesinde felsefenin konumu Gazzâlî'nin ilimler tasnifi ve felsefi ilimlere bakışı bağlamında ele alınmış, son olarak ise onun felsefe eleştirilerinin bir olumlama ameliyesi olarak görülüp görülemeyeceği sorgulanmıştır.

Anahtar kelimeler: bilgi, şüphe, yakîn, metafizik.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY		
	Student Number	17810201040		
	Department	SCIENCE OF RELIGION/ISLAMIC PHILOSOPHY		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	PROF. DR. İSMAİL TAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	AL-GHAZALI'S THINKING STAGES AND ASSESSMENT OF HIS CRITICISM ON PHILOSOPHY IN THIS CONTEXT			

This thesis aims to assessment of al-Ghazali's criticism on philosophy in the regard of al-Ghazali's thinking stages. Leading this purpose, relationship between al-Ghazali's environment that he grows up and his thinking stages are tried to examine in the first chapter of this study. Impacts of political, social and intellectual movements in the period of al-Ghazali on his idea life are examined by means of considering of his character structure. At this point, life of al-Ghazali is approached around knowledge, doubt and exact information.

Then al-Ghazali's thinking stages are subjected to triple classification to be exposition, demonstration/disputing and gnosis periods.

In the second chapter position of philosophy on al-Ghazali's thought is taken in the context of al-Ghazali's classification of sciences and view of philosophical sciences and terminally his criticism on philosophy is questioned whether it is considered as affirmation process.

Keywords: knowledge, doubt, exact information, metaphysics.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	vii
ÖN SÖZ	viii
GİRİŞ	1
A. İslam Düşüncesini Şekillendiren Temel Unsurlar	1
B. Gazzâlî'nin Hayatı	9

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR DÜŞÜNÜR OLARAK GAZZÂLÎ

1.1. Gazzâlî'nin Düşünceleri ve Hayat Serüveni Arasındaki İlişki	13
1.1.1. Gazzâlî'nin Tahsil Yılları	14
1.1.2. Fikrî Çıkmazlar	18
1.1.3. Yakîn ile Gelen Sükûnet	20
1.2. Gazzâlî'nin Düşünce Hayatının Evreleri	24
1.2.1. Beyânî Dönem	24
1.2.2. Felsefî/Eleştirel Dönem	26
1.2.3. Tasavvufî Dönem	27

İKİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ VE FELSEFE

2.1. Gazzâlî Düşüncesinde Felsefenin Konumu Problemi	31
2.1.1. Gazzâlî'nin İlimler Tasnifi	31
2.1.1.1. Şer'i İlimler	31
2.1.1.2. Akli İlimler	33
2.1.1.2.1. Mantık	33
2.1.1.2.2. Matematik	34
2.1.1.2.3. Fizik	35
2.1.1.2.4. Metafizik	35
2.2. Bir Olumlama Ameliyesi Olarak Gazzâlî'nin Felsefe Eleştirileri	37
2.2.1. Gazzâlî'de Yakînîlik ve Zannîlik	38
SONUÇ	41
BİBLİYOGRAFYA	43

KISALTMALAR

b.: Bin (ođul)
bkz.: Bakınız
c.: Cilt
çev.: Çeviren
DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.: Editör
MÖ: Milattan önce
MS: Milattan sonra
ö.: Ölüm
ss.: Sayfalar
t.y. : Basım tarihi yok
thk.: Tahkik eden
vs.: Vesaire
y.y.: Basım yeri/yayınevi yok
yay. haz.: Yayına hazırlayan
yy.: Yüzyıl

ÖN SÖZ

Gazzâlî'nin düşünce evreleri bağlamında felsefe eleştirisini değerlendirmeyi hedeflediğimiz bu çalışma hem Gazzâlî'nin düşünce hayatının tasnifi hem de onun felsefeye yaklaşımının sorgulanması açısından önem arz etmektedir.

Bir 5/11. yy. düşünürü olarak Gazzâlî'yi pek çok açıdan inceleyen çeşitli tez, makale ve eserler bulunmaktadır. Bizim çalışmamızda yapmaya gayret ettiğimiz şey ise onun düşünce hayatının evreleri ile yaşadığı ortam arasındaki bağlantıyı irdelemektir. Nitekim tarihte ortaya çıkan her düşünce, bir kişiye ve her bir kişi de bir kültür ve çevreye bağlıdır. Bu bakımdan yaşam biçimleri, bireyleri ve onların düşünce biçimlerini doğrudan etkiler. Bu bağlamda Gazzâlî'nin düşünce evrelerinin, içinde yaşadığı sosyokültürel ortama paralel olarak geliştiği söylenebilir.

Bu tezin ana gayesini Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin mahiyetinin değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Bu gayeye hizmet amacıyla Gazzâlî'nin bilgi, şek ve yakîn çerçevesinde gelişen yaşam örgüsü ile bunların düşüncesine yansımaları olarak beyânî, felsefî ve tasavvufî dönem ele alınmıştır. Böylece Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin hangi döneme tekabül ettiği belirlenmeye çalışılmıştır.

Sonraki aşamada ise Gazzâlî düşüncesinde felsefenin konumu problemi, Gazzâlî'nin felsefî ilimlere bakışı ve bunların burhân ifade etme/etmeme durumları bağlamında ele alınmış, son olarak onun felsefe eleştirilerinin bir olumlama ameliyesi olarak görülüp görülemeyeceği sorgulanmıştır.

Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerini, onun yaşamı boyunca karşı karşıya kaldığı hârici bazı şartların gereği olarak ele almanın imkânı yanında bu eleştirilerin, Aristo mantığının ilahiyyat alanındaki yeterliliği sorunu üzerine yoğunlaşmış olmasından hareketle onun metafizik alanı diğer alanlardan ayırma çabası ve bunun nedenleri üzerinde durmaya gayret ettik.

Çalışmamızı hazırlama sürecinde destek, emek ve tecrübelerini esirgemeyen danışman hocam sayın Prof. Dr. İsmail Taş'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca sayın Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Harmancı'ya, sayın Dr. Öğr. Üyesi Ömer Ali Yıldırım'a ve sayın Prof. Dr. Tahir Uluç'a eleştiri ve katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım.

Havva Sümeyra ALTINSOY

Konya/2019

GİRİŞ

A. İslam Düşüncesini Şekillendiren Temel Unsurlar

İslam düşüncesini oluşturan temel unsurların ne veya neler olduğunu soruşturmayı amaçladığımız giriş kısmında İslam tarihinin ilk dönemlerini dikkate almak suretiyle yanıt arayışı içerisinde olacağız. Zira bu unsurlar, tezimizin ana gayesini oluşturan Gazzâlî'nin felsefe eleştirileri ile doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle İslam düşüncesini şekillendiren âmilleri belirlemek, Gazzâlî'yi bu eleştirileri yapmaya sevk eden unsurları belirlemek anlamına gelmektedir. Bu hususa açıklık kazandırmak ve Gazzâlî öncesi konjonktür hakkında alt yapı oluşturmak üzere İslam düşünce tarihini incelemeye çalışacağız.

İslam tarihinin, dinin peygamberi olan Hz. Muhammed ile başladığını kabul edersek o, hayatta olduğu sürece birçok konu kendisine danışılmış ve esasen din ile ilgili bazı hususlarda ne Hz. Muhammed'in kendisi ne de ashabı, *Kur'ân*'daki kapalı yönü araştırma ve onları yorumlama gereği duymuşlardı (el-Behiy, 1992: 41). Daha açık bir deyişle ilk etapta İslam toplumunun ve düşüncesinin oluşum evresinde peygamber ve onunla gelen dinin hâkim ve belirleyici unsur olarak karşımıza çıktığını ifade edebiliriz. Ancak Hz. Muhammed'in 10/632 yılındaki vefatının hemen sonrasında hilafet başta olmak üzere pek çok toplumsal ve siyasi sorunla karşı karşıya gelinmiştir (eş-Şehristânî, 1968: 20-29).

Peygamberden sonra liderliği devralan Hulefâ-i Râşidîn'den Ebûbekir (10-12/632-634) ve Ömer'in (12-24/634-644) fetihler ile ön plana çıktıkları hilafetlerine nispeten daha karışık bir dönem olan Osmân'ın (24-36/644-656) hilafeti devri, öldürülmesi ile son bulacak ve sonrasında Ali (36-41/656-661) ile Muâviye (41-61/661-680) arasında bazı siyasi görüş ayrılıklarıyla birtakım mezheplerin ortaya çıkmasında başlangıç noktasını teşkil edecektir. Bunlar ilk etapta Şîa ve Hâricîler olarak tarihte belirir. Hâricîler, Sıffin'de Ali saflarında bulunup imamın sünnete muhalefet etmesi durumunda isyanı hak olarak gördükleri için Hakem olayı sonrasında Nehrevan'da toplanan muhalif bir grubu ifade eder (eş-Şehristânî, 1968: 114-115).

Şîa ise Ali'nin halife olması gerektiği teziyle hareket ederek Cemel ve Sıffin'de Ali tarafını destekleyen, Emeviler (41-133/661-750) zamanında muhalif grup olarak

varlıklarını devam ettirmiş olan bir fırkadır. Ayrıca Abbâsoğulları ve Mevâlî ile birleşerek Emevi Devleti'nin (41-133/661-750) yıkılması ve Abbâsî Devleti'nin (133-657/750-1258) kurulmasında etkin bir rol oynamıştır (Karaköse, 2002: 85).

Bu siyasi fırkalar arasındaki tartışmalar, zamanla dinin itikat sahasını ilgilendiren meseleler arasına girmiştir (Karaköse, 2002: 135). Bu noktada Müslüman kesimin, irade, sorumluluk, Cemel ve Sıffin'e katılanların durumu, iman-amel ilişkisi, mürtekb-i kebîre gibi sorunlara çeşitli çözümler bulma arayışına girdikleri bilinmektedir. Bu arayışlar neticesinde İslam toplumunun Orta Çağ'ın genel karakteristiğini oluşturan dini metinlerin etrafında gelişen bir düşünce tarzı ortaya koymuş olması beklenen bir davranıştır. Nitekim ilk etapta Müslümanlar, ayet ve hadislerin yorumlanması suretiyle bir netice elde etme çabası içerisinde olmuşlardı; ancak bu yorumlama hadisesi siyasetten bağımsız olarak düşünülemez. Örneğin, erken dönemde ortaya atılan irade ve özgürlük sorununa dair yorumların ardında dahi Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (41-61/661-680) yönetimi ele geçirmeye çalışırken yapıp ettiklerini Allah'ın dilemesine bağlayarak haklı çıkarmak isteği ve Emevi asabiyesi olduğu söylenebilir (el-Câbirî, 2016: 99). Yine sonraki Emevi halifeleri tarafından kader ve irade sorunlarının söz konusu veçheyi kazanmasında bu olgusal/maddi durumun, yapıcı/manevi unsurlar olarak kullanılmış olabileceği düşünülebilir.

Politik ve toplumsal karışıklıkların doğurduğu problemlerin yanı sıra Mısır İskenderiye'sinden (Aydın, 1991: 141) İran-Cüdişâpûr'una (Apak, 2014: 126) kadar uzanan merkezlerin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi neticesinde bu merkezlerle diyaloga geçilmesi ile İslam Devleti birtakım sorunlarla karşı karşıya gelmiştir. Bu yeni durumlar karşısında çözüm bulmak için dinin kaynakları olan *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadislere başvurulup yorumlandığı vaki olduğu gibi, fetih gibi yollarla irtibata geçilen yabancı kültürlerin katkılarından da faydalanılmış ve böylece İslam düşüncesi sistemli bir düşünce hüviyeti kazanmıştır (Taş, 2017: 17).

“Emevi Devleti'nden (41-133/661-750) bu yana Bizans'ın kontrolü altında bulunan Avrupa dışında, Yunan düşüncesinin yayıldığı bütün bölgeleri bünyesine” (Leaman, 2015: 23) alan İslam Devleti'nin büyümesi yalnızca siyasi hâkimiyetin genişlemesi anlamına gelmiyordu. Nitekim fethedilen bu bölgelerde “yaşayan bir Helen felsefe ve bilim geleneği vardı. Buralarda Aristo ve diğer Yunan filozoflarının eserleri erken bir devirde tercüme edilmişti” (Skirberkk & Gilje, 2006: 196). Bu da

Abbâsi Hanedanlığı'nın (133-657/750-1258) “muhtevastındaki farklı etnik, dini ve milli unsurların paralelinde toplumsal, dini, fikrî ve düşünsel referansların da farklılaşması” (Taş, 2007; 160) anlamını taşıyordu.

İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar; Basra, Kûfe ve Şam merkezlerinde yürütölen şer'i tartışmalar ve nahiv çalışmaları (Demirci, 1996: 162) dışında herhangi bir düşünsel faaliyetle ilgilenmiyorlardı (Taş, 2007: 159). Ancak bu tartışmaların “hiçbiri, daha sonra Yunan'dan İslam dünyasına aktarılmaya başlanan felsefi düşünceyi içinde barındırma anlamında felsefi değildi” (Leaman, 2015: 23); fakat bunlar, İslam dünyasının iç dinamiklerini oluşturmaktaydı. Bunların İslam dininin kaynağı olan *Kur'ân-ı Kerîm* ve Hz. Muhammed'den aktarılan dini ve düşünsel unsurlarla, peygamberin ahirete irtihalinden sonra İslam toplumunun yaşamış olduğu dini, sosyal ve siyasal tecrübeler olduğu ifade edilebilir (Taş, 2017: 17). O halde Müslümanlar, zaman içerisinde kendilerinde bulunmayan ama bir şekilde ihtiyaç duydukları ilimleri tercümeler yoluyla öncelikli olarak tıp olmak üzere kendi kültürlerine aktarmışlardır (Hodgson, 1993: 389). Tercümelerde tıp, astronomi, astroloji ve mantık alanlarının öncelikli olması, temelde bu devrin fikrî yapısı ve insanların temel içgüdüleri ve ihtiyaçlarının bir neticesidir denebilir.¹ Nitekim tarih boyunca hükümdarların tıp, astroloji ve astronomi ilmine öncelik verdikleri söylenebilir. Tıp ile sıhhatlerini korumayı hedeflerken; astroloji ile de siyasi rakiplerin hileleri karşısında saltanatlarının kaderini öğrenmeyi istemişlerdir (Demirci, 1996: 94). İslam Devletlerinde de hükümdarları ve kuşkusuz halkı hastalıklardan koruyan, tedavi eden tıp ilmine denk düşecek bir ilim bulunmadığından dolayı tıp, tercümelerle transfer edilmiştir. Yani tıp ilminin pratik hayatın gereksinimlerine bağılı olduğunu ifade edebiliriz (Taş, 2017: 25-26).

Öte yandan Hicrî 2/8. yy. sonlarında, İslam toplumlarındaki fikrî tartışmalar, cedel ve mantık ilimlerinin öğrenilmesini de zorunlu kılmıştı. Zira 2/8. yy. sonlarında eski silahlar Sünnîliği muhafaza için yetersiz kalıyordu (Fahri, 1998: 15) ve

¹ Ayrıca el-Câbirî, İslam dünyasını transformasyon hareketine yönlendiren faktörleri “genel uygarlık realiteleri” tabiri ile nitelemiştir, bkz: Muhammed Abid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003, çev. A. Said Aykut, 56.

kelamcılar, dini tartışmaların ancak iknâî delillerle savunulabileceğini görmüşlerdi (Taş, 2017: 2). Bunun ise nazarî/teorik/aklî bir ihtiyaca denk düştüğü söylenebilir.²

Ulusların bedeni büyüdükçe gereksinimleri karmaşıklaşır, toplumsal işlevleri ve onun sonucu olarak, onları yerine getiren organları farklılaştıran bir hareket başlar (Gasset, 1998: 136). Nitekim ilk etapta İslam toplumunun ihtiyaçlarına yanıt verebilen kurumlar, fetihler neticesinde yüzölçümü genişleyen ve ihtiyaçları farklılaşan İslam toplumu için yetersiz kalmaya başlamıştır. Böylece tarihsel akış içerisinde sosyal yaşam ve devleti kurumsal hale getirmek için ihtiyaç duyulan kurumlardan birisi olan ve sistemli bir düşünme geleneğini temsil eden Beytü'l-Hikme'nin (Taş, 2007: 160) ortaya çıkışı da bu şekilde okunabilir. Beytü'l-Hikme, pratik ve teorik bazı sorunların çözümüne kaynaklık etmiş ve Mısır ile Yunan, Yunan ile İslam, İslam ile Batı medeniyetleri arasındaki etkileşim (Ülken, 1935: 19) ve iletişimi sağlamış, “yaratıcı çarpışmalara” (Ülken, 1935: 18) zemin hazırlamıştır.

Beytü'l-Hikme'deki ilk tercüme her ne kadar tıp eserleri ile ilgili olarak pratik bir ihtiyacı karşılama amacıyla yapılmış görünse de sonraki aşamalarda kendi vatanının manevi kültürünü, diğer bir ifade ile felsefeyi de İslam dünyasına taşımıştır (Taş, 2017: 23). 3/9. yy.dan itibaren Antik Yunan'ın bilimsel-felsefî mirası çeviriler yoluyla Müslüman dünyasına kazandırıldıktan sonra (Arslan, 1999: 10) felsefe, ikinci bir referans olarak İslam düşüncesine katılmıştır.

Felsefeye özel anlamıyla akli ilimlere bakıldığında mantık ilimlerinin çevirisi el-Mansûr (754-775/137-159) döneminde başlamıştır. Daha sonra el-Me'mûn (813-833/198-218) döneminde ve mantığın tercüme edilmişinden yaklaşık yarım yüzyıl sonra felsefenin diğer alt dalları tercüme edilmeye başlanmıştır (el-Behiy, 1992: 181). Böylelikle “İslam ile Helenizm arasındaki ilk karşılaşmalar” (De Libéra, 2013: 21) da yaşanmış ve bu karşılaşmalar neticesinde Sokrates (ö. MÖ 399), Platon (ö. MÖ 347) ve Aristoteles (ö. MÖ 322) ile Zenon'un (ö. MÖ 425) fikirleri en çok rağbet gören ve incelenmeye layık görülenler olmuştur (Günaltay, 2001; 31).³ Zira uygarlıkların,

² Tercüme hareketinin başlama sebeplerine dair detaylı bilgi için bkz: Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1992, çev. Sabri Hizmetli, 178-189.

³ Yunan felsefesinden Arapçaya aktarılan eserler hakkında geniş bilgi için bkz: Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Vakıf Yayınları, İstanbul, 1935; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayınları, İstanbul, 2004.

geçmişinin ve gelişmelerinin onu yönelttiği ve ona sunduğu mallar ve tavırlar kitlesinin içinden ayıklamalar yapıp bazılarını dışlarken bazılarını da teşvik etmesi (Braudel, 1996: 55) doğal bir süreçtir. Ahmet Arslan'a göre İslam filozoflarının Platon-Aristotelesçi felsefeye olan bağlılıkları, evrensel akla ve evrensel aklın doğrusuna olan bağlılık şeklindedir (Arslan, 1999: 36). Nitekim “Yunan metafiziği, mantığı ve tabiat felsefesi İslam inancına akli bir temel sunuyor ve İslami olmayan, özellikle de Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve Maniheizm'deki hareketlerde ortaya çıkan yeni güce karşı koruma sağlar görünüyordu” (Daiber, 2004: 163). Bu anlamda Yunan kaynakları, İslam dünyasında bazı bilimsel ve pratik ihtiyaçları karşılamıştır (Taş, 2017: 25), denebilir. Bu tercümelere sonra İslam düşüncesi, kaynağı Tanrı olan dinin yanında bir de kaynağı akıl ve beşer olan felsefe ile tanışmış ve bünyesine önemli bir diyalektik unsur katmıştır (Taş, 2017: 24).

İslam düşüncesinde esas değişim ve dönüşümü yaratan Abbâsiler, başkenti Şam'dan Bağdat'a nakletmişlerdi ve bu, önemli bir olaydı; çünkü Abbâsilerin kontrolü ele geçirmeleri büyük ölçüde, oldukça gelişmiş bir kültüre sahip olan ve Arap olmayan Şii İranlıların desteğine bağlıydı (Leaman, 2015: 23). Dahası İbn Haldûn'un yorumuna göre yeni şehirler kurmak yahut başkentler edinmek yeni iktidarların kendilerini ifade etme biçimlerinden biridir. Zira başkent, bir iktidarın merkezidir ve eski başkente rağbeti azaltarak fethedilen yeni bölgeleri kendine/otoriteye bağlar (İbn Haldûn, 2004, 2: 51).

Emevi Devleti'nin kuruluşundan itibaren muhalif grup olarak bulunan Şii'ler, yeni bir siyasi pragmatizme kayarak Abbâsoğulları öncülüğünde Emevi Devleti'ni yıkarak Abbâsi Devleti'ni kurmuşlardı. Abbâsi Devleti, Şii'lerden yalnızca siyasi destek almamış olup “din ve devletin birleştirilerek Allah'a ve hükümdara itaatın birleştirilmesi ilkesini” de onlardan miras almışlardı (el-Câbirî, 2016: 97). Abbâsi davetinin Ümeyyeoğullarından devraldığı itaat söylemi, Abbâsi ayaklanmasına katılan çeşitli grupların herhangi birine itaat etme konusunda nasıl birleştiklerini anlama hususunda da önem taşır. Bu noktada “Ehl-i beyt'e rıza” sloganının onları birleştirmeye yettiği görülmektedir. Zira Muhammed'in ailesi, bilinen ortak bir hafıza ile yani dinle ilişkilidir. Ayrıca Emevilerin Ehl-i beyt'e karşı izlemiş oldukları olumsuz politikalar da bu toplumsal hafızayı diri tutan etkenlerdendir. Bu durumda din, Allah ve resûlüne itaat ile yöneticiye itaat aynı düzlemde düşünülmektedir (el-Câbirî, 2016:

318-319). O halde toplumda belirli bir dini görüşe karşı çıkan hareketlerin siyasi olarak algılanması veya iktidar karşıtı hareketlerin dindışı olarak algılanması olağan bir hal almaktadır.

Öte yandan bu Fârisî mirasın katkıları ile kurulan ve gelişen Arap Devleti, yine bu mirasa sahip topluluklarca zarara uğratılacaktır. Şöyle ki Abbâsi Devleti, zamanla, Şîa'nın aşırı kolları, Bâtînî dâîler vs. gibi kitleler tarafından yıpratılacaktır. Şeklen bir Fars Devleti olan Abbâsiler, süreç içerisinde meydana gelen bu değişim ile yeni bir veçhe kazanacaktır. Başka bir deyişle geniş bir toplumun örgütlenmesini sağlayan birleşme süreci, karşılığında, aynı toplumu sınıflara ve çeşitli gruplara bölen ayırıcı bir süreci getirebilir. (Gasset, 1998: 136). Nitekim Abbâsi Devleti'nin ortaya çıkışında önemli bir paya sahip olan Şîi Fârisîler, Mısır Fâtımîleri (359-567/969-1171) tarafından, bu devletin idaresi ve mali desteği ile Sünnî Müslüman ülkelerini karışıklığa düşürerek tahrip etmek için bir silah olarak kullanılıyordu.

Ayrıca 320/932'de İran ve Irak merkezli bir devlet kuran Şîi Büveyhîler (320-454/932-1062), 334/945'te Bağdat'ı işgal ederek burayı idareleri ve Abbâsi halifelerini tahakkümleri altına almışlardır (Kafesoğlu, 1972: 127). Bu durum, İslam dünyasındaki güç merkezlerinin Şîi hegemonyası dönemine girdiğinin net bir ifadesi idi ve 339/950 ila 442/1050 yılları arasındaki bu süreçten “Şîa asrı” diye bahsedilmekteydi (Starr, 2019: 317). Bu dönem gramer, matematik, tıp, astronomi ve felsefe alanlarında Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Saîd es-Sîrâfî, İbn Cinnî, Abdurrahman es-Sûfî, Şerif İbnü'l-A'lem, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah, Ebu'l-Kâsım el-Antâkî, Ebû Nasr el-Kelvezânî, Cibrâil b. Buhtîşû, İbn Miskeveyh, Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî ve Bâkîllânî (Merçil, 1992: 499) gibi pek çok düşünürü yetiştirmişti. Bu nedenle bu dönemde Şîi iktidarın, felsefeyi bir anlamda güç olarak elinde bulundurduğu söylenebilir. Buradan hareketle Gazzâlî'nin bu gücü etkisiz kılabilme adına hareket ettiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Nitekim onun, *Fedâihu'l-Bâtiniyye* adlı eserinde “Bâtînîlerin reddine dair bir kitap tasnif ederek hizmet etmeye yönelen peygamberî ve Mustazhirî emirler geldi... Bu emirlerde Bâtînîlerin bidatlarını ve sapıklıklarını, hile ve desiselerini, İslam'dan çıkıp şeriatla alakalarını kestiklerini bildirmem isteniyordu... Onlar, fikirlerini filozoflardan almışlardı... Filozofların yollarında gidip gelmekteydiler” (1993: 3-6) şeklindeki ifadeleri buna işaret eder mahiyettedir.

Abbâsi Devleti'nin güç kaybettiği bu yıllarda (232-591/847-1194) Sünnî olarak yapılandırılan Selçuklu Devleti'nin (432-552/1040-1157) temelleri atılmış ve Selçukîler, 432/1040 yılında bağımsızlıklarını ilan etmişlerdi (Sümer, 2009: 368). 447/1055 yılında ise Tuğrul Bey'in (432-456/1040-1063), Büveyhîleri ortadan kaldırması ile Kâim-biemrillâh (423-468/1031-1075), Tuğrul Bey'i "Doğu'nun ve Batı'nın hükümdarı" ilan etmişti. Böylece İslam Dünyası üzerindeki hakimiyeti tasdik edilmiş olan Tuğrul Bey, aynı zamanda yeryüzünün dünyevi hükümdarı ilan edilmiş bulunuyordu. Bu durum Şîliği kaldırmak hususunda Tuğrul Bey'in düşünce ve siyasetini takviye etmekteydi (Kafesoğlu, 1972: 40-41). Zira Şîlikle mücadele Selçuklu İmparatorluğu'nun ana siyaset çizgilerinden biri idi. Yine İslam dünyasında Şîî akidenin yayılmasında ocak vazifesi gören Mısır Fâtımî Devleti'nin ortadan kaldırılması Selçuklu sultanlarının başlıca gayelerinden idi (Kafesoğlu, 1972: 64).

Sünnîlik-Şîilik davasında Selçukluların meşgul olması lazım gelen meselelerden biri de Hasan Sabbah'ın (ö. 518/1124) bayraktarlığını yaptığı Bâtınî faaliyet idi (Kafesoğlu, 1972: 69). Bâtınîler, Şîa'nın aşırı kollarından olup ilk defa 148/765 tarihinde ortaya çıkmıştı. Haşhaşîler veya İsmailîler olarak da bilinen bu grup, *Kur'ân* ayetlerinin gizli anlamları olduğunu ileri sürmekteydi. Hasan Sabbah, 474/1081 tarihinde İran'a geldiği halde, görünürlük kazanması Kuzey İran'da Kazvin şehrindeki Alamut Kalesi'ni aldıktan sonra yani 483/1090 yılına denk düşmekteydi (Karaköse, 2002: 201). Onun Alamut kalesini ele geçirmesinden sonra ciddiyet kazanan bu tehlikeyi bertaraf etmek üzere Sultan Melikşah (465-485/1072-1092); Yoruntaş, Kızılsarıg, Koltaş gibi kumandanları sevk etti ise de bu hareket, vefatı dolayısıyla devam edemedi (Kafesoğlu, 1972:70).

Sultan Melikşah'tan (465-485/1072-1092) sonra gücünü ve merkezi otoritesini yitiren ve dağılmaya yüz tutan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nu toplamak için Berkıyruk'un (485-498/1092-1104) gayret sarf ettiği buhranlı yıllarda, bir yandan memleket içinde yer altı faaliyeti halinde Bâtınîlik ve iç isyanlar yayılma gösterirken diğer taraftan Orta Çağ'ın Haçlı kitleleri ülkeye akın etmekteydi (Kafesoğlu, 1972: 74).

Selçuklu hükümeti Şîî bilhassa İsmailî propaganda karşısında Sünnîlik ve Eşarîlik tarafında yer almış olmasına rağmen (Watt, 2017:82) esasında İsmailîlerin felsefesine dair net bilgi sahibi değildi. Ancak en azından Bâtınîyye'nin, Sabîlik ve

Yunan felsefesinin büyük oranda tesirinde kaldığı (Yetik, 1990: 115), Allah'ın sıfatlarını nefyederek zâtı, sıfatlardan hali kıldığı ve kıdem bahsinde de “Allah'ın kadim veya muhdes olduğu söylenemez” iddiasında olduğu söylenmekte idi (Şehristani, 1968: 193). Felsefe ile arasında kurulan ilginin hangi düzeyde olduğu açık olmamasına rağmen (Watt, 2017: 82) Şîî kaynaklı bir grup olduğu için iktidar açısından olduğu kadar din zaviyesinden de tehlike arz ettiği düşünülen Bâtînî harekete karşı alınan tavır bu anlamda felsefeye karşı da alınmış görünmektedir.

Sonuç olarak İslam düşüncesinin oluşumuna kaynaklık eden başta dini metinler ve onların çeşitli yorumları (siyasi, ideolojik) olmak üzere felsefe, fetihler, kültürlerarası etkileşim gibi unsurların payından bahsedilebilir. Ancak burada fetihler, kültürel etkileşim, felsefe gibi etkenleri esasen Yunan mirasına; dini metinler ve onların etrafında gelişen yorum faaliyetlerini de İslam dinine indirgeyebiliriz. Bununla dikkat çekmek istediğimiz nokta şudur: Her ne kadar İslam dininde ayrıcalıklı bir din adamı zümresi yoksa da ulemanın, siyasi açıdan önemli roller oynadığı oluyordu ve dolayısıyla onların felsefeye karşı duydukları kuşku (Leaman, 2015: 23) Orta Çağ İslam dünyasında felsefenin esasen bir değer olarak kabullenilip tavır alındığı manasına gelmekteydi. Bu ise İslam düşüncesine sonradan katılan felsefe ile rekabetin olduğu kadar bir karşılıklı etkileşim ilişkisinin, bir olumlama ve ehlileştirme tavrının ifadesi olarak da okunabilir.

Böyle bir atmosferde 450/1058 yılında İran'ın Horasân bölgesinde, yetiştirdiği âlim ve devlet adamlarıyla tanınan Tûs'ta (Çağrı, 1996: 489) dünyaya gelen, tam adı Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (İbn Hallikân, 1978: 216) olan düşünürün hayatına yer vermek, tezimizin esas konusuyla ilişkisi bakımından önem arz etmektedir. Şöyle ki Gazzâlî özelinde esasen her bir düşünür, içinde bulunduğu çağda kendi durumunun, ona baskı yapan toplumsal güçlerin belirli bir bileşiminin ürünüdür (Selsam, 2003: 27). Bu bakımdan Gazzâlî'nin gerek bireysel yaşam tecrübesini gerekse içinde bulunmuş olduğu toplumsal, siyasi, ekonomik şartları kendi tarihi içinde anlamak, onun düşüncelerini takip noktasında bizi yönlendirecektir.

B. Gazzâlî'nin Hayatı

Esnaf bir ailenin çocuğu olarak Tûs'ta dünyaya gelen Gazzâlî (Zerrinkub, 2007: 23), küçük yaşlarda babasını kaybetmiş ve bir süre ondan kalan miras ile eğitim almaya devam etmiştir. Doğduğu yer olan Tûs'ta *Kur'an*'ın hıfzı, okuma-yazma, dilbilgisi gibi temel öğrenimini almış, sonrasında Cürçân ve Nîşâbûr'da eğitimine devam etmiştir (İbn Hallikân, 1978: 217; es-Sübkî, 1976: 195-196).

Gazzâlî'nin çocukluk yıllarının geçtiği bölgede Şâfilik baskın idi ve Eşarîlik, Ehl-i sünnetin öncüsü konumunda idi. Fakat Tûs halkı üzerinde egemen olan dindarlığın yanı sıra zühd ruhunun da önemli boyutlarda olduğu ifade edilir (Zerrinkub, 2007: 28-29). Gazzâlî'nin yetiştiği bu çevreden etkilendiği hususların olması kaçınılmazdır. Nitekim onun Eşarî karakterli fikirlerinde ve tasavvufa yaklaşımında bunun izlerini bulmak mümkündür.

Ayrıca Gazzâlî'nin yaşadığı bu dönemde İslam Dünyası'nın diğer bölgelerinde başta Ehl-i sünnet, Şîa, Mu'tezile, felsefe ve tasavvuf olmak üzere birbiriyle mücadele halinde olan fikir hareketleri zirveye (Acar, 2012: 95) ulaşmıştı. Bu dönemde Sünnî-Şîi/Selçukî-Büveyhî çatışmasından doğan problemler orta yerde durmakta ve felsefeye karşı takınılan menfi tavır gittikçe felsefe düşmanlığına dönüşmekteydi (Bingöl, 2000: 299).

Gazzâlî'nin hayatı süresince Sünnî Dünya'nın liderliğini, Abbâsi Halifeliği ve Büyük Selçuklu Sultanlığı yürütmekteydi. Gazzâlî'nin yaşadığı süre içinde görev yapan Abbâsi halifeleri Kâim-biemrillâh (423-468/1031-1075), Muktedî-biemrillâh (468-487/1075-1094) ve Mustazhir-billâh (487-595/1094-1118); Selçuklu sultanları ise Tuğrul Bey (432-456/1040-1063), Alparslan (457-465/1064-1072), Melikşah (465-485/1072-1092), Berkyaruk (485-498/1092-1104) ve Muhammed Tapar (499-512/1105-1118)'di (Acar, 2012: 91).

Yine bu dönemde hüküm süren Şîi Büveyhî Devleti ve Fâtımî Devleti, Sünnî çevrenin siyasi rakipleri olarak konumlanmıştı. Bu mücadele Nizamülmülk'te (ö. 485/1092) zuhur ettiği şekliyle bir yandan siyasi, bir yandan da Gazzâlî'de olduğu gibi itikadî ve entelektüel zeminde devam etmişti (Şeker, 2015: 177).

Gazzâlî, Nîşâbûr'daki 5 yıllık fıkıh, hadis, akaid, mantık, cedel ve felsefe formasyonundan (es-Sübki, 1976: 196) sonra 478/1085 yılında hocası Cüveynî'nin vefatı üzerine buradan ayrılıp kimilerine göre kendi iradesi (Ülken, 1955: 100) kimilerine göre de Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) daveti ile Bağdat'a gitmiştir (İbn Hallikân, 1978: 217).

484/1091 yılında Bağdat'taki eğitimini tamamladıktan sonra Nizâmiye Medreselerine baş müderris olarak tayin edilen Gazzâlî (es-Sübki, 1976: 197), felsefe üzerindeki tetkiklerini derinleştirmiştir. Gazzâlî'nin büyük siyasi baskıların, toplumsal kargaşanın dönem dönem çok şiddetlendiği bir zamanda yaşamış olmasının (Mohd Fakhrudin, 2005: 1) da bu konudaki etkisinden bahsedilebilir.

Zira 432/1040 yılında Selçuklu Devleti'nin kurulduğu sıralarda (Sevim, 1983: 15) çeşitli sosyal ve ideolojik fikir akımları birbirleriyle mücadele halindeydi (Turan, 1971: 13). Fikrî bir mücadelenin yanı sıra siyasi bir çekişmenin olduğu da aşikardır. Bu dönemde tarih, Sünnî Abbâsi devleti ile Şîî Fâtımî Devleti'nin mücadelesine şahitlik ediyorken tarih sahnesine çıkan Selçukîler, Abbâsi Devleti'nin yanında saf tutmuştur (Sevim: 1983: 28). Gazzâlî böyle bir ortamda hangi mezhebin hak, hangisinin batıl olduğunu anlayabilmek için her türlü grubun inanç esaslarını en ince ayrıntısına kadar incelediğini ifade etmiştir (el-Gazzâlî, 2016: 4). Felsefe ve bir Şîî fırkası olarak Bâtınîlik eş anlamlı olarak düşünüldüğünden dolayı Gazzâlî'nin nakle güven üzerine kurulu Sünnîliğin yanında imanı birebir tecrübe üzerine kuran bu fırkayı incelemekle kalmayıp etkilendiği söylenebilir. Zira tasavvufî düşünceye hakim olan keşf ve müşahedede Bâtınîlik'in iman anlayışına yakın noktalar takip edilebilir.

Selçuklu Devleti'nin ilk yıllarında Tuğrul Bey'in (432-456/1040-1063) veziri tarafından 10 yıl süreyle birçok Eşarî âlimi hedef alan bir dizi tutuklama ve sürgün hareketi başlatılmıştır. İlerde Gazzâlî'nin de hocalığını yapacak olan Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de içinde bulunduğu birçok Eşarî âlim, Horasan'dan ayrılmak zorunda bırakılmıştır. Ancak Kündürî'nin (ö. 456/1064) vezirlikten azledilerek yerine Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) atanmasıyla süreç tam tersi işlemeye başlamıştır (Şerefeddin, 1925: 101-108). Nitekim vezir Nizamülmülk (ö. 485/1092), Eşarîlik ve Şâfilîliği güçlendirme adına önemli bir adım olarak kendi adıyla anılacak olan medreseler zincirinin ilk merkezini Bağdat'ta açmıştır (Turan, 1965:139). Esasen onun Sünnî bir yapılanma içinde görevlendirilmesi egemen söyleminin uygulandığı

alanlardan biri olan eğitim alanında Sünnîliğin yaygınlaştırılması kararının neticesindedir. Zira Nizamülmülk'ün yürütücülüğünü üstlendiği bu medreselerin temel amacı, Selçukî idaresinin temel politikası olan Sünnî akideyi savunmak ve bu doğrultuda Bâtınî propagandacılarıyla mücadele edecek ilim adamları yetiştirmektir (Turan, 1965: 224).

Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092), ardından Sultan Melikşah'ın (ö. 485/1092) ölümünden sonra Selçukîler dağılma sürecine girmiş ve yıllarca sürecek olan taht kavgaları baş göstermiştir (Turan, 1965: 163). Bu süreç aynı zamanda Gazzâlî'nin şüphelerinin doruğa ulaştığı ve hatta Bağdat'tan ayrıldığı döneme denk düşmektedir.⁴ Gazzâlî Bağdat'tan ayrılmadan önce Bâtınî tehlikesine karşı *Fedâihü'l-Bâtıniyye* adlı eseri, kelama ilişkin bir eser olan *el-İktisât fi'l-itikâd* ve felsefeye dair ilk eseri olan *Makâsîdü'l-felâsife*'yi 487/1094 ve filozofları eleştirdiği *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri 488/1095 yılında kaleme almıştır (Karlığa, 1996).

Medreseden ayrıldıktan sonraki on yıllık süreçte Gazzâlî; Bağdat, Şam, Hicaz gibi bölgelerde bulunmuş ve sonunda memleketi Tûs'ta karar kılmıştır; ancak Sultan Sencer'in vezirinin ısrarları neticesinde 499/1106 yılında Nîşâbûr'a giderek medrese hocalığı görevine geri dönmüştür (İbn Hallikân, 1978: 218). Buraya dönene kadar geçirdiği on yılda Bâtınîlerle mücadele için yazdığı *Fedâihü'l-Bâtıniyye*'den sonra yine onlara karşı ikinci olarak *Hüccetü'l-hakk*'ı, üçüncü olarak *Mufasssülü'l-hilâf*¹, dördüncü olarak *ed-Dürü'ü* ve beşinci olarak da *el-Kıstâsü'l-müstakîm*'i yazmıştır (Karlığa, 1996). Bâtınîlik'le ilgili bu eserlerin yanında *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsânâ*, *Bidâyetü'l-hidâye*, *el-Vecîz*, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-erbaîn fi usûli'd-dîn*, *el-Madnûn bih alâ gayri ehlih*, *el-Madnûnü's-sagîr*, *Faysalü't-tefrika*, *el-Kânûnü'l-küllî fi't-tevîl*, *Kimyâ-yı saâdet*, *Eyyühe'l-veled* bu dönemde kaleme aldığı eserlerdendir. Ayrıca Gazzâlî, meşhur eseri *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i de bu dönemde yazmıştır (İbn Hallikân, 1978: 217).

Nîşâbûr'da 3 yılı aşkın bir süre vazife yaptıktan sonra çeşitli nedenlerle buradan da ayrılıp Tûs'a geri dönen Gazzâlî'nin (İbn Hallikân, 1978: 218), *Gâyetü'l-gavr*, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, *el-İmlâ alâ işkâlâti'l-îhya*, *ed-Dürretü'l-fâhire*,

⁴ Gazzâlî'nin Bağdat'tan ayrılış nedenleri ve bu sürecin değerlendirilmesi için bkz. Sabri Orman, *Gazali: Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm, Minhâcü'l-âbidîn gibi eserleri bu dönemin ürünüdür. Yaşamının son evrelerinde ise *Miškâtü'l-envâr*'ı ve otobiyografi niteliğindeki eseri *el-Munkız mine'd-dalâl*'ı yazan Gazzâlî, 505/1111 yılında doğduğu yer olan Tûs'ta vefat etmiştir (İbn Hallikân, 1978: 218).

Gazzâlî'nin her ne kadar eleştiri mahiyetinde yazmış olduğu eserler olsa da o, eleştirdiği gruplardan faydalanmaktan geri durmamıştır. Örneğin *Fedâih*'te aktarılması mümkün olmayıp bireysel tecrübe temelinde doğrulanabilecek İsmailî doktrine eleştirmek üzere yer verirken kendisinin de bu duruştan etkilendiği yahut ikna olduğu düşünülebilir (Ormsby, 2019: 154). Nitekim Gazzâlî'de 489/1096 yılından sonra baskın şekilde görülen tasavvuf ilminin yöntemini de bireysel tecrübe oluşturmaktadır. Yine tasavvufun nihai hakikatini oluşturan kalbin halleri, bizi Bâtınîlerde olduğu gibi seçkin bir tasavvura götürmektedir. Zira Bâtınîler, dinin zahiri ve bâtını olduğu iddiasındadırlar ve bâtına ait sırları kademeli olarak bazı aşamalardan geçmeyi başaran kimselere açmayı uygun görmüşlerdir (el-Gazzâlî, 1993a: 18). O halde Gazzâlî'nin yaşadığı çağın siyasi ortamından etkilenmesi ne kadar olası ise fikri ortamından etkilenmesinin de o kadar olası olduğu söylenebilir. Nitekim o, çeşitli dönemlerde incelediği düşüncelerin etkisinde kalmış olup nihai olarak tasavvufta karar kılmıştır.

Böylelikle Gazzâlî'nin yaşamına yer verdikten sonra onun yaşamı ve düşünceleri arasında irtibat kurmayı deneyeceğimiz ilk bölümde temel varsayımımız Gazzâlî'nin hayatı ve düşünce dünyası arasında bir paralellik olduğu ve yine Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinin düşünce hayatında nasıl bir konuma tekabül ettiğini incelemeye çalışacağımız ikinci bölümde ise varsayımımız, Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinin bir olumlama ameliyesi olduğu şeklindedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR DÜŞÜNÜR OLARAK GAZZÂLÎ

Dini bir çevrede yetişen Gazzâlî'nin fikirleri felsefe ile tanıştığı döneme değin zamanının normal ölçüleri çerçevesinde bir seyir izlemiştir. Ancak onun felsefi ilimlere yönelişiyle birlikte onu, entelektüel açıdan konumlandırma noktasında zorlanılır bir hale düşülmüştür ve Gazzâlî'nin düşünce hayatına yönelik tasniflerin yapılma nedenini de bu teşkil etmiştir. Şöyle ki Gazzâlî'nin düşünsel boyuttaki bazı dönüm noktalarından sonra bilgiye bakışı özellikle epistemolojik temel bakımından değişikliğe uğramıştır. Bu dönüm noktalarının Gazzâlî'nin hayatındaki karşılıklarını saptamak yahut başka bir deyişle Gazzâlî'nin düşünce hayatına temel teşkil eden hususların yaşamındaki hangi belirleyici unsurlardan kaynaklı olabileceğini ortaya çıkarmak, bu bölümdeki temel gayemizdir.

1.1. Gazzâlî'nin Düşünceleri ve Hayat Serüveni Arasındaki İlişki

Bir düşünceyi anlamaya yönelik her girişim, her ne kadar o düşüncenin bizzat kendisini anlamayı gerektiriyorsa da bunun gerçekleşebilmesi bu düşünceyi oluşturan iç ve dış şartlarla bağlantısının gösterilmesine dayalı olmalıdır. Bu bakımdan Gazzâlî'nin hayatı, düşüncelerinin oluşma gerekçelerini tayin eder bir rolde karşımıza çıkar. Örneğin Gazzâlî'nin tasavvuf menziline son durak olarak görmesi, kendi çağında tasavvufun yükselişi göz ardı edilerek sadece kendi hakikat arayışına bağlanabilir mi? Hatta dönemin Bâtınî hareketlerinin Gazzâlî üzerinde etkili olduğundan bahsetmek, Gazzâlî'nin fikri köklerini tespit etmek bakımından önemsiz değildir. Nitekim Gazzâlî'nin yazmış olduğu birçok risale ve eserin, hayatın içinden birtakım sorunlara bir cevap ve çözüm olarak hazırlanan birer rapor niteliğinde oldukları⁵ hatırlanacak olursa, Gazzâlî'nin düşüncelerinin sadece eserleri aracılığıyla anlaşılma imkânının olmadığı anlaşılacaktır. O halde onun hayatının, felsefesini etkilediğini ve hatta tarihsel aktör olarak Gazzâlî'nin bir söylem sistemi tarafından yaratıldığını söylemek mümkündür. Zira egemen söylem sistemlerinin, öteki sistemleri dışlayarak kolektif

⁵ Örnek vermek gerekirse Bâtınî ve felsefi faaliyete karşı yazdığı *Fedâihü'l-Bâtıniyye*, *Hüccetü'l-hakk*, *Mufasssilü'l-hilâf*, *ed-Dürc*, *el-Kıstâsü'l-müstakim* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* gibi.

kimlikler yarattığı kendi iç mantıkları vardır (Fay, 2017: 82). Egemen söylem, Gazzâlî'nin yaşamında Sünnî-Selçukî idaresine tekabül etmekteydi. Ve bu kimliğe sahip halklar meydana getirmek için devlet; eğitim, siyaset başta olmak üzere her türlü aygıtını kullanmaktan çekinmemiştir. Nitekim, Gazzâlî'nin yaşamı da bu argümanların şahsında karşılık bulduğu ve egemen söylemin taşıyıcısı olarak konumlandığı bir seyir izlemiştir. Bu anlamda ilk etapta Gazzâlî'nin eleştirel eserler kaleme alması, Şî'lerin elinde bir silah olarak kullanılan felsefenin etkisiz hale getirilmesi ile ilişkili görünmektedir. Başka bir ifadeyle Büveyhî/Fâtımî-Selçukî ayrışmasında felsefeyi etkin olarak kullanabildiği görülen Şî ve Bâtınî tarafın, Sünnî idarelerce Gazzâlî gibi ulema öncülüğünde felsefe üzerinden eleştirildiği gözlemlenebilir. Nitekim Selçukluların Sünnî olarak yapılandırılması ve Gazzâlî'nin *Fedâihu'l Bâtıniyye*'nin sonunda dile getirdiği gibi bu mücadelenin de ancak Türklerin hakimiyeti altında yapılabileceğine (1993a: 115) dikkat çekmesi Gazzâlî'nin hangi felsefeyle ve filozoflarla mücadele etmek istediğini görmek açısından önemlidir.

Bu bağlamda bu bölümde, Gazzâlî'nin hayatını, dönemsel bazı özellikleri dikkate alarak tahsil yılları, fikrî çıkmazlar ve yakîn ile gelen sükûnet şeklinde üç aşamada açıklama çabası içerisinde olacağız. Bu aşamalar:

1. 461/1069'ten 484/1091'e kadar, beyânî ilimlerin yanında felsefi ilimlerle de ilgilendiği "Tahsil Yılları"
2. 485/1091'den 488/1095'e kadar, yaşadığı şüphe krizi ile Bağdat'ı terk ettiği "Fikrî Çıkmazlar"
3. 489/1096'dan 505/1111'e kadar, tasavvufî yönelimlerinin ağır bastığı "Yakîn ile Gelen Sükûnet"

1.1.1. Gazzâlî'nin Tahsil Yılları

Gazzâlî'nin yaşamının ilk evresini oluşturan bu yılların ana temasını *el-Munkız*'ın başında ifade ettiği gibi hem İslami hem de felsefi ilimlerin, her türlü görüş ve mezhebin cem ve tahsili oluşturmaktadır. Erken yaşta doğduğu yer olan Tûs'ta *Kur'ân* hıfzı, okuma-yazma, dilbilgisi gibi temel öğrenimini alan Gazzâlî, yine ileri düzeydeki ilköğrenimine, 465/1073'te Ahmed b. Muhammed er-Râzkânî adlı âlimden fıkıh dersleri alarak Tûs'ta başlamış (İbn Hallikân, 1978: 217; es-Sübkî, 1976: 195) daha sonra Cürcân'a giderek burada Nasr el-İsmâîlî'den ders almıştır (es-Sübkî, 1976:

195). Cürcân'da bir müddet kaldıktan sonra Tûs'a geri dönmüş ve sonrasında Nîşâbûr'a giderek Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ders halkasına katılmıştır (İbn Hallikân, 1978: 217; es-Sübkî, 1976: 196). Fıkıhta derinleşme arzusu ve bunun da ötesinde fakîh unvanıyla elde edeceği konum, etkinlik ve gücün Gazzâlî'yi harekete geçirdiği ifade edilir (Zerrinkub, 2007: 47). Onun özel olarak Nîşâbûr'u tercih etme nedeninin başında Cüveynî'nin (ö. 478/1085) dersleri gelmekteydi. Ancak Nîşâbûr'da bu dönemde medreselerin çok olması ve vakfiye ve hayratlarıyla ilim tahsili için gelen fakir talebelerin hayatını kolaylaştıran zenginlerin varlığı da burayı tercih etme nedenleri arasında gösterilebilir (Zerrinkub, 2007: 48).

478/1085 yılına gelindiğinde ise makam ve saygınlık edinme şeklindeki gençlik ihtirası Gazzâlî'yi, Ordugâh'a çekmiş olmalı ve bu yeni çevre; emirler, defterdârlar, kâtipler, şairler, din âlimleri ve vakıflardan geçinenler gibi sultan ve vezirinin maiyetine katılan çeşitli kişilerden meydana gelmektedir. O dönemde karargâha giden kişi çoğunlukla ordu ile birlikte hareket etmek zorunda kalırdı (Zerrinkub, 2007: 72-74). Böyle yaparak iktidar, kendini toplumun ve dinin koruyucusu olarak konumlandırmak ve ulema sınıfının kontrolünü elinde tutarak otoritesini güvence altına almak istemişti (el-Câbirî, 2016: 197). Nitekim, âlim sınıfını kendi safına dahil etmek, siyasi iktidarın gücünü gösteren argümanlardandır (İbn Haldûn, 2004, 1: 442). Gazzâlî de Cüveynî'nin vefatından Bağdat'a varana dek geçen süre boyunca Nizâmü'l-mülk'ün maiyeti ile birlikte Nîşâbûr, Isfahan, Bağdat arasında yolculuklar yaptı. Gittiği yerlerde sultan ve vezirin yönetim sistemiyle dostluk içinde olan fakih ve din âlimleriyle ilişki kuran Gazzâlî kendini gösterme fırsatı bulmuştu (Zerrinkub, 2007: 72-77).

484/1091 yılında Nizâmiye Medreselerine baş müderris olarak tayin edilen Gazzâlî (es-Sübkî, 1976: 197), 488/1094 yılında yaşadığı düşünsel krize kadar burada hocalık vazifesini yürütecektir.

Bu dönemde İslam dünyasında ilmi ve düşünsel birikim kelam, tasavvuf ve felsefenin bütün problemleriyle ortaya konup sistematik açıdan oluştuğu bir düzeyde idi. Bu nedenle bu sistemlerde çözüme kavuşan ve çözümü bekleyen problemler ayrılmış vaziyette idi (Taylan, 1994: 19-20). Böyle bir ortamda çözüm bekleyen sorunları çözmeye en uygun aday olarak Gazzâlî belirmiştir. Bu hususun bir "bilgi" meselesi olduğu da göz önünde bulundurulduğunda Gazzâlî'nin niçin bilgiye sağlam

temeller bulma amacıyla yola çıkmış olduğu anlaşılır hale gelecektir. Zira ortada her türlü ihtilafın beslendiği ve çeşitli grupların kendi dünya görüşleri için kullanmaktan geri durmadıkları dini bilginin doğası sorunu vardır. Bu nedenle Gazzâlî'nin epistemolojik temelli bir arayış içerisinde olduğu söylenebilir. Nitekim onun hakikat arayıcıları olarak tanımladığı mutasavvıflar, mütekellimler ve filozoflar, birbirlerinden oldukça uzak bir bilgi anlayışına sahiptir. Bunu tasavvufun akli ve duyusal bilgiye mesafeli oluşunda, kelamın nass çerçevesinde akli izahata başvurmasında ve felsefenin akli çizgide seyretmesinde görebiliriz. Bu durumda Gazzâlî, doğru ve yanlışın ne olduğunu ortaya çıkarma mücadelesine bilginin hakikatinin ne olduğu sorusuna yanıt arayarak başlar.

Bilgi, öznenin nesne ile kurduğu bağlantının bir ürünüdür. Gazzâlî, bu bağlantıya idrak adını verir (el-Gazzâlî, 2016: 157) ve idrak, algılanan nesnenin sûretini almaktır. Ona göre nesnelere kurulan bağlantı özne, nesne ve bağlantının ürünü olan bilgi olmak üzere üç öge içerir. Gazzâlî'ye göre:

“İlmin yeri kalptir... Her malumun bir hakikati ve her hakikatin de bir sureti vardır. İşte bu suret kalbe yerleşir ve orada açığa çıkar” (el-Gazzâlî, t.y. a, 3: 29).

Böylece özne, nesne ve bilgi Gazzâlî'de kalp, eşyanın hakikati ve bu hakikatlerin kalpte husul ve huzuru şeklinde karşılık bulur. Bu süreç yani idrak ve algılama, üç çeşit olup bunlar: hissi idrak, hayali idrak ve akli idraktır (el-Gazzâlî, t.y. c: 40-41).

Hissi idrakte duyular, kendileriyle ilgili tecridi yapar ve özne ile mahsusun doğrudan teması neticesinde algılayanda bir misal belirir. O halde suje veya objede bir eksiklik olması durumunda idrak mümkün olmaz (el-Gazzâlî, t.y. c: 19-20). Hayali idrakte hayal, hissedilebilir şeyler üzerinde tasarrufta bulunur (el-Gazzâlî, 1961: 91) ve hissi olandaki gibi bir suje-obje teması gerekli değildir.

İdrakin son mertebesi olan akli idrak, mükemmel ve tamdır. Zira akıl, objeye ait kemiyet, keyfiyet gibi bütün manaları idrak ettiği gibi onun objeyle ilişkisinde yakınlık, uzaklık söz konusu değildir (Taylan, 1994: 67). Duyusal idrak zaman zaman yanılabilirken yani onun güvenilirliği sorgulamaya açıkken akli idrak, müdrike tamamıyla mutabıktır. Örneğin görme duyumuzu ele alacak olursak göz, büyük olanı küçük, hareketliyi sabit olarak algılayabilmektedir (el-Gazzâlî, 2017: 35). Gazzâlî'ye göre göz ve aynı şekilde diğer duyu organlarının bilgisi şüphelidir (el-Gazzâlî, 2016:

24-25); fakat duyu organlarını denetleyen bir merci olarak karşımıza çıkan akli idrak, duyu idraklerinden mertebeye üstün ve tamdır (el-Gazzâlî, t.y. c: 41). Ancak Gazzâlî'nin bu idrak tasnifi akla konu olan hususlarla ilgili olarak düşünülmelidir. Zira o, *el-Mişkât*'te peygamberi idrakten bahseder ki o, kendini ve başkasını görmesini sağlayan bir nur olmanın da ötesinde kendisi vasıtasıyla başkasını aydınlatır ve bu anlamda din alanında mükemmel ve kutsaldır (2017: 42).

Böylelikle Gazzâlî'nin süreç içerisinde tahsil ettiği çeşitli ilimler bağlamında bilgi kaynaklarının da çeşitlendiği söylenebilir. Nitekim onun, çağının ilimlerine kayıtsız kalamadığını ifade etmiştik. Bu anlamda onun bilgi kaynaklarına bakılacak olursa beyânî ilimlerin dayandığı *Kur'ân* ve hadis metinleri; kelim ve felsefe ile ilham ve keşif temelli tasavvuf olarak üç grupta ele alınabilir. *Kur'ân* ve hadislerin etkisi *İhyâ*'dan, *Mizân*'a, *Kıstâs*'tan *Miškât*'e Gazzâlî'nin hemen hemen her eserinde görülür.

Bu dönemdeki toplumsal, siyasi, kelami gruplarda Yunan düşüncesinin etkisi baskın görüldüğü için Gazzâlî, onların fikirlerini tam anlamıyla idrak edip değerlendirebilme adına (Mohd Fakhrudin, 2005: 3) filozofları incelemiştir. Eserlerinden anladığımız kadarıyla Gazzâlî; Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 429/1037) ve onlar aracılığıyla Aristo (ö. MÖ 322) felsefesini (İbn Teymiyye, 1988: 107), Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) kitaplarını, Plotinos'un (ö. MS 270) *Enneadlar*'ının bir kısmını (Çubukçu, 1989: 65) ve *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'ni (el-Gazzâlî, 2016: 125) okumuştur.

Bâtınîleri de felâsifeden bir grup olarak gören Gazzâlî (1993a: 6), kendi beyanına göre bu grubu Tanrı, evren, imam, bilgi vs. konularındaki görüşleri bakımından detaylıca araştırmıştır. Gazzâlî, kelam tahsilinde en çok el-Cüveynî'den (ö. 478/1085) faydalanmışsa da Eşârî (ö. 325/936) ve Bâkılânî'nin (ö. 404/1013) eserlerini de okumuştur. Bunların yanı sıra Mu'tezile, Cebriye, Müşebbihe gibi mezheplerin görüşlerine de hakim olan Gazzâlî (Çubukçu, 1989: 62) *el-Munkız*'da iki yıl kadar felsefe araştırması yaptığını ifade etse de onun daha öncesinde felsefeye dair bilgi edinme faaliyeti içerisinde olduğu tahmin edilmektedir. Zira es-Sübki, Gazzâlî'nin Nişâbûr'da hocası Cüveynî'den (ö. 478/1085) felsefe eğitimi aldığını aktarmaktadır (1976: 196). Griffel de Gazzâlî'nin Bağdat'a dönmesinden evvel hem

mantığa hem de Bâtinî propagandaya dair eserleri en azından taslak olarak hazırladığı kanaatindedir (2015: 69).

Kelam ve felsefenin yansımaları Gazzâlî’de Eşarî bir çizgi tutma, cedeli benimseme ve mantık başta olmak üzere felsefî ilimlerin eserlerine nüfuz etmesi şeklinde belirir. Örneğin *el-İktisât*’ta, “hamd, Ehl-i sünneti hak olarak seçen Allah’adır. Diğer fırkalar arasında hidayet, lütuf, ihsan yalnızca Ehl-i sünnete bahşedilmiştir” (1962: 1) diyerek Ehl-i sünneti doğru yol olarak konumlandıran Gazzâlî’nin *el-Munkız, et-Tehâfüt* gibi eserlerinde de kelâmî bir dil kullandığı görülür. Müstakil olarak mantığa dair eserler yazması ve mantığı vazgeçilemez bir metot olarak görmesi ise felsefî nosyondan hâli olmadığı anlamına gelir.

Ayrıca Eşarî ve Sünnî doktrinin devletin temel politikası haline gelerek halkın, daha fazla kuralla kuşatılması neticesinde çok sayıda dindar kimse, geri çekilme tavrı göstermiş ve mutasavvıfların öne çıkarttığı mistik anlayışa yönelmişti (Starr, 2019: 328). Tasavvufun yaygın ve etkin olduğu bu dönemde yaşayan Gazzâlî’de de keşf ve mücahedeye bir yönelim olduğu görülmektedir. Tasavvufa ilişkin düşüncelerinin oluşumunda el-Fârmedî’nin (ö. 477/1084) metodundan, Kuşeyrî (ö. 465/1072), el-Mekkî (ö. 386/996), Şiblî (ö. 334/949), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Muhâsibî (ö. 243/857) ve Bâyezîd-i Bistâmî’den (ö. 234/848) istifade eden (el-Gazzâlî, 2016: 129) Gazzâlî, yaşamının ileriki dönemlerinde “Allah’ın zat, sıfat ve efali hakkında hakiki bilgiye” (el-Gazzâlî, t.y. a, 1: 58) yalnızca bu yoldan ulaşılabileceğini ifade edecektir.

O halde Gazzâlî’nin bilgisi temelde akli, nakli ve kalbi kaynaktan beslenmiştir. Bu noktada Gazzâlî, aralarında keskin çizgilerin bulunduğu bilgi yığını karşısında eleştirel, tahlil ve tasnif edici bir tutum sergileyecek ve tercihini bir yönde yaparak bilgi krizini, zihni kargaşasını geride bırakmayı deneyecektir (Taylan, 1994: 28-31). Aynı zamanda bu, hareketli yaşamından da bir kopma denemesi anlamına gelecektir.

1.1.2. Fikrî Çıkmazlar

Gazzâlî’nin bilgi ve bilme edimine dair görüşlerinin farklılaştığı bu aşamada devlet, Sultan Berkyaruk’un (485-498/1092-1104) babası Melikşah’ın ölümünden (485/1092) sonra tahta geçmesi ile başlayan saltanat devrine şahitlik etmekteydi. Bu devir Berkyaruk’un (485-498/1092-1104) kardeşi Muhammed Tapar’la (499-

512/1105-1118) yaptığı bir dizi taht savaşlarıyla geçmiştir. Bu savaşlarda ülke büyük tahribata uğramış ve Selçuklu İmparatorluğu zamanla zayıflamaya ve bölünmeye başlamıştır (Acar, 2012: 100).

Gazzâlî, Sultan Berkyaruk (485-498/1092-1104) zamanında, Selçuklu Devleti gibi benzer dalgalanmalar yaşamaya başlamıştı. Selçuklu İmparatorluğu'nda yaşanan iç savaş ve halifenin sultanlık adaylarından kimi destekleyeceği konusunda geçirdiği tereddütler, Gazzâlî üzerinde etkiler bırakmıştı (Acar, 2012: 100). Bu anlamda Gazzâlî, çağın bunalımından payını almıştır ve esasen İslam toplumunun bir üyesi olan hatta daha da ötesinde bir âlim duyarlılığına sahip olan Gazzâlî'nin İslam toplumunun yaşadığı siyasi, sosyal, fikrî bunalımdan hâli olması beklenemezdi.

Selçuklu Devleti bünyesinde ortaya çıkan siyasi buhran, Bâtınîlerin yoğun propaganda faaliyetleri ve suikastları, yine ilim adamları arasındaki çekişmeler, taht kavgaları ve çeşitli mezhepler arasındaki çatışmalar, Gazzâlî'nin iç dünyasını da etkilemiş ve onu bir buhrana sürüklemişti (Acar, 2012: 104). Bunların yanı sıra bir parça da felsefe eğitimi ile tetiklenen Gazzâlî (Watt, 2017: 65), Zilkade 489/1095 yılında Nizâmiye'deki görevini bırakarak Bağdat'tan ayrılmıştı (Acar, 2012: 100). On yıl süreyle Şam, Hemedan, Hicaz gibi bölgelerde bulunan Gazzâlî, süreç içerisinde hem içinde bulunduğu krizden çıkma hem de makam, mevki ve şöhret arzusundan sıyrılma yollarını aramıştır. Bu anlamda Gazzâlî'nin Bağdat'ta terk ettiği, sadece Nizâmiye büyük müderrisinin görkemi ve heybeti değildi; Cürcân ve Tûs'ta başlayan ve ilim ehlinin şöhret, mevki ve üstünlük sağlama arayışı olarak özetlenebilecek, tantanalı bir hayat idi (Zerrinkub, 2007: 123).

Gazzâlî'nin krizi, bilgiye ve bilmeye yaklaşımını da etkilemiş görünmektedir. Nitekim Gazzâlî'yi şek evresine sürükleyen bilgi evresinden sonra Gazzâlî'nin bilgiye bakışında önemli değişiklikler olduğunu ifade etmiştik. Daha açık bir ifade ile bilginin imkânının ortadan kalktığı arazi bir durum yaşayan Gazzâlî, bu şüphelerin baskın gelmesinden önce o, zaruriyât ve hissiyâtı kesin bilgi kriterlerine uygun olarak görmesine rağmen içinde bulunduğu kriz döneminde bunu reddeder vaziyettedir (el-Gazzâlî, 2016: 21). Bu tür önermeler yakînî önermelerin elde edilme kaynaklarından olup Gazzâlî, diğer yakînî bilgi kaynaklarını başka bir eserinde mücerrebât, kendisi dolayısı değil de bir orta önerme nedeniyle bilinen önermeler ve mütevatir haber olarak adlandırır (el-Gazzâlî, 2014: 252-262). Bilginin nitelikleri bakımından yani

konu ile yüklem arasında kurulan ilişkinin zorunlu ve mutlak olduğu a priori ve konu ile yüklem arasında kurulan ilişkinin deney ile sabit olduğu a posteriori olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür (Cihan, 1998: 125). Gazzâlî’yi a posteriori bilgiye de kaynaklık eden a priori bilgidен dahi şüphe etme raddesine getiren krizin anlamı, bilgi ve bilme ediminin imkânının ortadan kalkacağıdır. Gazzâlî’nin kendisi de “bu kuruntular içinde bilgiyi tamamen temelsiz bir hale getirdiğini” (Ülken, 1955: 103) fark etmekte gecikmez. Zira duyum ve akıl olmaksızın bilgidен söz etmek mümkün değildir. Birkaç ay kadar kriz hali içinde bulunan Gazzâlî, kendi deyimiyile “Allah’ın kalbine attığı bir nur” (2016: 31) sayesinde akli bilgilerin sağlamlığına inanmaya başlar ve şüpheciliği kısmen de olsa sona erer. Aklın yanılgısına dair *el-Mişkât*’te hayal ve kuruntuların bazen aklın yargısı sanılabileceğini; ancak aklın bu hayal ve kuruntu perdesinden sıyrıldığı takdirde yanılgısının imkânsız olduğunu belirten Gazzâlî’nin aklın bilmedeki rolünü geri verdiği görülmektedir (2017: 39). Ancak belirtmek gerekir ki bu, yalnızca akılla bilinebilecek mevzular için geçerlidir. Zira Gazzâlî’nin yaşamının ilerleyen dönemlerinde duyum ve akılcılığı aşan bir epistemolojik yaklaşım içerisinde olduğu gözlemlenir.

1.1.3. Yakîn ile Gelen Sükûnet

Gazzâlî’nin keşfe yönelik bakış açısı, sufi gelenek üzerindeki sıradan vurguyu değiştirmişti. Şüphe evresini kendi deyimiyile kalbî bir bilgi türü ile aşmış görünen Gazzâlî, *el-Munkız*’da dört grup olarak ifade ettiği gerçeği arayanları incelemek suretiyle ve bu incelemeler neticesinde yakîn olarak adlandırılan kesin bilgiye, hakikate ulaşacaktır. Aslında Gazzâlî her ne kadar kelim, felsefe ve tasavvufa dair düşüncelerini ayırtmış ve sıralı bir biçimde ifade etmişse de biz bu sıralamanın kronolojik bir sıralama olmadığı kanaatindeyiz. Gerek felsefe gerekse tasavvuf Gazzâlî’nin bir anda öğrendiği ve bütünüyle terk ettiği alanlar olmamıştır. Nitekim tasavvuf, *el-Munkız*’da Gazzâlî’nin araştırmalarının en son dönemini teşkil ediyorsa da aslında tasavvuf öğretisi ile çok küçük yaşlardan itibaren tanışıyordu. Ve yahut da felsefeye yönelik incelemeleri neticesinde tespitler yapan Gazzâlî’nin bir anda sufi bir yaşama geçerek eserlerinde hiçbir etkisi görülmeyecek şekilde felsefeyi bıraktığı

düşünülemez. Kısacası Gazzâlî'nin düşünce evrelerini kesin çizgilerle ayırmak mümkün görünmemektedir. Yani kelami alandaki incelemeleri süren Gazzâlî'nin tasavvuftan bîhaber olduğu veya tasavvufla ilgilenen Gazzâlî'nin felsefeyi bırakmış olduğu iddiasında değiliz. Yalnızca Gazzâlî, otobiyografi niteliğindeki eseri *el-Munkız*'da böyle bir ayrıma yer verdiğiinden ötürü ve bazı dönemlerde, bazı ilimlere olan ilgisi galip gelmiş olabileceği düşünülerek böyle bir ayrımdan bahsedilecektir.

Gazzâlî'ye göre hakikat peşinde olan taifelerden biri mütekellimlerdir. Kelam ilminin amacı Ehl-i sünnet inancını muhafaza etmektir ki kelamcılar da bu rolü ziyadesiyle yerine getirmişlerdir (el-Gazzâlî, 2016: 45). Gazzâlî'ye göre “kelamcı bilmelidir ki dindeki yeri hac yolundaki muhafızlık gibidir... Fakat Allah'ın zat, sıfat ve fiilleriyle, mükâşefe ilminde açıkladığımız bilgiler kelam ilmi vasıtasıyla elde edilemez” (el-Gazzâlî, t.y. a, 1: 63). O halde Gazzâlî için kelam ilmi savunmacı karakteri haizdir; fakat ilim bundan farklı bir yaklaşımı gerektirmektedir. Bu nedenle Gazzâlî, cedel yönteminin hakiki bilgiyi elde etmek isteyenler için yetersiz olduğunu düşünerek hakikat arayışında başka fikir gruplarına yönelmiştir.

İkinci bir hakikat arayıcısı grup olan filozofları da materyalist, natüralist ve ilahiyatçı olarak tasnif edip değerlendiren Gazzâlî, bu grupları din penceresinden tahlil ederek onların hakikatten uzak oldukları neticesine ulaşılıyor. Çünkü Gazzâlî'ye göre materyalistler, yaratıcıyı inkar ediyorlarken natüralistler, yaratıcıya inanıyor görünseler de ahiret gününü inkar etmektedirler. Gazzâlî'ye göre üçüncü grubu teşkil eden ilahiyatçılar bunlardan oldukça farklıdır ve o, bu gruptan ayrıntılı olarak bahseder (el-Gazzâlî, 2016: 51-59). Ona göre ilahiyatçıların, bazı esaslarda dinden ayrılmaz görünmekle beraber imana uygun olan taraflarının yanında imanla asla uyuşmayan tarafları da vardır (Ülken, 1955: 104). Gazzâlî'nin felâsifeyi din üzerinden kategorilendirmeye gitmesi bir itibarsızlaştırma tutumu olarak okunabilir. Nitekim onun felsefe eleştirisinin odak noktasını filozofların metafizik görüşlerini kıyas yoluyla ispat edememiş olmaları oluşturur. Fakat Gazzâlî, nasıl ki hesap ve hendesede yakîni öncüller varsa metafizik alanda da bu kesinlikte bilgiler olması gerektiği iddiasındadır. Böylece bu anlamda Gazzâlî için eksik bir alan olarak felsefe, hakikat için yetersiz görünmektedir.

Görüldüğü üzere Gazzâlî, gerek kelam ilminin gerek felsefenin hakikati bütüncül şekilde kuşatamadığı yalnızca ondan bir parça barındırdığı kabulüyle gidilecek esas yol olarak gördüğü tasavvufun yollarını kademeli olarak açmaktadır.

Filozoflardan sonra Talimiyye'ye dair açıklamalarda bulunan Gazzâlî, *Fedâihul-Bâtînîyye*'de bu grubu itibarsızlaştırma gayesi içerisinde. Bunun nedenlerine önceki bölümlerde değinmiştik. Fakat Bâtînîler ile Selçuklular arasındaki mücadele amacını aşarak, bazen başka hesapları tasfiye için kullanılmıştı. Nitekim Nizamülmülk, kendi nüfuz ve iktidarına karşı çıkanlara, hangi hizipten olduğuna bakmaksızın Bâtînî damgası vurarak bu itham ile muhaliflerini sindirmeyi denemişti (Zerrinkub, 2007: 127).

Bâtînîler ile Selçuklu rekabetinin bir nedeni de onların bilgi anlayışlarında aranmalıdır. Gazzâlî, *el-Munkız*'da Bâtînîlerin hakikatin masum bir imamdan öğrenilmesi gerektiğini savunduklarını ama bunların Pisagor'un öğretilerine dayanan zayıf bir felsefe olduğunu (el-Gazzâlî, 2016: 125) belirtmektedir. Onların akıl ve düşüncenin insanı yanlışa ileteceği kanaatinde olmalarından dolayı bilginin temelini koydukları masum imam öğretileri, masum imamın siyasi bir liderlik pozisyonunun da bulunması hasebiyle mevcut hükümeti tehdit eder bir görünümdeydi. Gazzâlî, bu bakımdan imamet ve hilafet konusunu tartışmaya gayret ederek bu grubun talim ve muallim fikirlerini kabul eder ancak bir farkla: talim yapan muallimin dinin peygamberi Muhammed olduğunu söyleyerek. Bu noktada Bâtînîler, Peygamber'den bazı bilgilerin öğrenilmesini kabul edenler, talim yolunu kabul etmişlerdir, demek suretiyle masum imamdan talimi meşrulaştırmak istemişlerdir. Gazzâlî burada ismet sıfatına başvurarak yani Peygamberden sonra hiç kimsenin ismete sahip olamayacağını söyleyerek Bâtînîlerin masum imamdan talim yolunu kapatmış görünmektedir (el-Gazzâlî, 1993a: 86-88). Fakat Gazzâlî'nin hakikat arayışında olan bir kimseye bazı bilgilerin açılacağına dair açıklamaları ve kendisine ilahi bir nurun ulaştığı şeklindeki beyanları düşünüldüğünde aradan masum imamı kaldırıp doğrudan bilgiye ulaşılabilmesi ya da kendisinin masum imam yerine kaim olduğu iddiasında olduğu söylenebilir. Nitekim nübüvvet nuru sayesinde havasın keşfe ulaşabileceği söylemini, son peygamberin vefat etmiş olduğu bilindiğine göre, bu şekilde anlamamamızı gerektirecek herhangi bir delil bulunmamaktadır.

Ayrıca Gazzâlî'nin Bâtınîlerden aktardığı ifadelerin neye dayandığı konusu meçhuldür. Çünkü içe kapalılık özelliği gösteren bir taife olan Talimiyye, kendilerine katılacak kişilere bazı aşamaları geçmeleri kaydıyla sırları aktarmaktadır. Yani Gazzâlî'nin özellikle *Fedâih*'te bu mezhebin önermelerinden tutun da geçmeleri gereken basamakları isimleriyle tek tek en ince ayrıntısına varıncaya dek açıklamış olması ve herhangi bir kaynak, eser, kişi belirtmemiş olması onun dayanak noktasının ne olduğunun belirsizliğini ortaya koymaktadır.

Son olarak Gazzâlî mutasavvıfları tetkik edecektir. Ona göre ilim ve ameli birleştiren tek yol budur (el-Gazzâlî, 2016: 129). İlimlerin gayesi de bu bâtın ilmi olup bu ilim sayesinde “Allah’ın zat, sıfat ve efali hakkında hakiki bilgiye” (el-Gazzâlî, t.y. a, 1: 58) ulaşılabilir. Aynı şekilde sufilerin özel hallerine öğrenmekle değil ancak yaşayarak ulaşılabileceğine ve mutasavvıfların hal insanı olup laf düşkünü olmadıklarına (el-Gazzâlî, 2016: 133) kanaat getiren Gazzâlî; uzlet, halvet, riyazet ve mücahede ile iki yıl kadar meşgul olmuştur (el-Gazzâlî, 2016: 143). Yaşamında düşmüş olduğu şüphe krizlerini de bu yolla aşmış olan Gazzâlî, hakikati burada bulmuştur. Ancak burada Gazzâlî'nin kendisinin de belirtmiş olduğu bir gerçek vardır ki göz ardı edilemez. Gazzâlî'nin, “Bizzat yaşayarak bu halden nasiplenmemiş kimse peygamberliğin hakikatini asla kavrayamaz. Öğrendiği, peygamberliğin sadece isminden ibarettir” (el-Gazzâlî, 2016: 151) şeklindeki söylemi bunu açıklar niteliktedir. Fakat bunun gibi birtakım inançların yaşanmadan bilinemezliğine rağmen aynı zamanda yakîn de ifade ettiğini düşünen Gazzâlî, “onları burhân yoluyla başkasına tarif edemeyiz. Ancak eğer muhatap, ondan elde edilen bilgilerde bizimle ortak olmak için, bu sezgisel bilgiyi uygulamada ve kazanmada bize ortak olursa bu durum müstesnadır. İşte bu tür durumlar için ‘tatmayan bilmez ve erişmeyen idrak edemez’” (el-Gazzâlî, 2014: 260) dendiğini ifade eder. O halde bu, bu hali yaşayan kimse için hakikate ulaşmış olma anlamını taşımaktadır. Bunun bir dinleyicisi, okuyucusu olarak hakikate erişme adına bize herhangi bir katkısı olmadığı gibi insanı, sezgilerinin yanıtılabileceği yahut tecrübe eden kimse için apaçık olmakla birlikte yanılgı içerisinde olmuş olabileceği de ihtimal dışı değildir. Çünkü tecrübeyi yaşayan kişinin kendinden emin olması hakikati kavradığı anlamına gelmez, bu anlamda kontrol edilebilir durumda olması gerekmektedir.

Özetle kelim, felsefe ve Bâtinîlik, Gazzâlî'ye göre her türden bilgiyi kuşatabilecek kapsam ve yeterliliğe sahip değildi. Bu nedenle Gazzâlî, yakîn ifade eden mücerrebât yoluyla sükûna ve aradığı istikrar, huzur ve kesinliğe tasavvuf ile ulaşmıştı.

Gazzâlî'nin şüphe ile başlayıp yakîn ile neticelenen arayış sürecini burada sonlandırarak onun yaşam içindeki arayış serüveninin düşünce hayatına yansımalarını tahlil etmeye çalışacağız.

1.2. Gazzâlî'nin Düşünce Hayatının Evreleri

Gazzâlî'nin düşünce hayatı söz konusu edildiğinde kelamcı Gazzâlî, felsefeci Gazzâlî ve sufi Gazzâlî portreleri ile karşılaşırız. Ancak önceki bölümlerde işaret etmeye çalıştığımız noktalar takip edildiği takdirde Gazzâlî'nin düşüncesi hakkında bir yargıya varmadaki güçlüğü onun düşünce yapısındaki dinamik karakterden yani devamlı gelişen özelliğinden kaynaklandığı anlaşılacaktır (Taylan, 1994: 167). Yahut başka bir ifadeyle Gazzâlî düşüncesinin temel bileşenlerini, onun yaşamındaki belirleyici unsurların değişim ve dönüşümünde aramak gerekmektedir. Daha önce dikkat çekmeye çalıştığımız bu unsurların düşünce hayatına etkilerini üçlü bir tasniften hareketle incelemeyi amaçlamaktayız.

1.2.1 Beyânî Dönem

Gazzâlî'nin erken yıllarda Tûs'ta başlayan eğitim hayatına Cürcân ve Nîşâbûr'da devam ettiği bilinmektedir. Peki "Gazzâlî'nin aldığı eğitimin içeriği nedir?" diye sorulduğunda karşımıza fihri yönü ağır basan, *Kur'ân* ve hadislerin yorumlarıyla birlikte öğretildiği, Arap gramerinin ve kabul görmüş fihri mezhepler arasındaki farkların açıklandığı, hadis ravilerinin hayatlarının okutulduğu bir eğitim sistemi çıkmaktadır (Watt, 2017: 36). Okutulan bu müfredat, dönemin standart eğitimini teşkil etmekteydi. Gazzâlî'nin de *Kur'ân* ve hadis etrafında gelişen ilimleri tahsil ettiği bu yıllarda, bu doğrultuda düşüncelere sahip olduğu söylenebilir.

Beyânî dönem olarak adlandırdığımız bu dönemde esasen Gazzâlî, basit ders notları hariç tutulmak kaydıyla eser telif etmemiştir. O nedenle Gazzâlî'nin, bu dönemdeki düşüncelerinin neliğini tam anlamıyla tespit etmemiz güç görünse de

Gazzâlî'nin herhangi bir önyargı ve taraf tutma kaygısı olmaksızın döneminin her bir ilmine bir entelektüel duyarlılığı ile kapısını açmakta sakınca görmediğini ifade edebiliriz. O halde Gazzâlî'nin düşüncelerinin, bu aşamada aldığı eğitim doğrultusunda gelişimi söz konusudur. Bir anlamda talebelik yılları olarak değerlendirmemizi mümkün kılan bu durumdan ötürü Gazzâlî'nin fikir beyan etmesi için bir müddet daha beklememiz gerekecektir.

Ancak temel beyânî ilimler eğitimini haiz olan Gazzâlî'nin, ilerleyen dönemlerde kaleme aldığı eserlerinde düşüncelerini delillendirmede nakil kültürüne bağlı kaldığı görülmektedir. Gazzâlî, bazı meselelerin işitmekle bilinmeyip ancak peygamberden öğrenilebileceğini (t.y. a, 1: 48) düşündüğü için bu konularda izlediği metod, *Kur'ân* ve hadisi esas almaktır. Yani o, bilginin temeline dini metinleri koymak suretiyle akli, ikincil bir konumda kullanmıştır. O halde, bu dönem Gazzâlî'nin bilgisine kaynaklık edecek olan *Kur'ân* ve hadisleri üst düzeyde öğrendiği bir devreye tekabül etmektedir.

İlim talimi ile yetindiği bir dönem olarak tavsif ettiğimiz beyânî dönemde Gazzâlî, bahsi geçen ilimlerle kayıtlı kalmayarak kelim ve felsefeye dair de araştırmalar yapmıştır. O dönem için bu iki ilim, ileri düzey bir eğitim dahilinde verilmekteydi (Watt, 2017: 132). Kelam ilminin tahsilinde en çok hocası Cüveynî'den (ö. 478/1085) faydalanmışsa da Eşârî (ö. 325/936) ve Bâkılânî'nin (ö. 404/1013) eserlerini de okumuştur. Bunların yanı sıra Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe gibi mezheplerin görüşlerine de hakim olan Gazzâlî (Çubukçu, 1989: 62), Şîa ve bağlantılı gruplar (İsmailiyye/Bâtıniyye) hakkında da incelemelerde bulunmuştu. Ayrıca tasavvufî alanda da kendini geliştiren Gazzâlî'nin sonraki dönemlerde özellikle yaşamının sonlarına doğru kalbî bilginin esas olduğu bir bilgi anlayışına sahip olmasında yine bu beyânî dönemdeki birikimi etkili olacaktır.

Görüldüğü üzere çeşitli bilgi türleri üzerine eğitim alan Gazzâlî'nin döneminin siyasi şartları da akılda tutulmak kaydıyla ondaki yansımaları, hakikatin neliğini sorgulamak şeklinde olmuştu. Böylece Gazzâlî, on bir yaşından beri elde ettiği tüm birikimi sorgulamaya başlamış (Watt, 2017: 35) ve bu çerçevede *el-Munkız*'da bahsettiği şüpheleri de son raddeye varmıştı.

1.2.2. Felsefî/Eleştirel Dönem

Gazzâlî, çeşitli ilimleri cem ve tahsil ettikten sonra onun için “tefekür” süreci başlamıştır. Elde ettiği bu ilimlerin değerlendirilmesi noktasında tereddütler yaşamaya başlayan Gazzâlî’nin bu hali, aslında kişisel bir kriz olmanın ötesindedir. Yani bu, çağın bunalımının, çağın insanında bir akis buluşu olarak düşünülebilir. Başka bir ifadeyle bu çağın insanı olarak Gazzâlî’nin, çağının zihni ve itikadi problemleriyle dolu olduğu söylenebilir (Taylan, 1994: 19). Böyle bir bunalım döneminde âlim kimliği ile bulunan Gazzâlî’nin, kendi sorunu olduğu kadar çağın da sorunu olma özelliği taşıyan meselelerle ilgilenmesi oldukça normal ve hatta gerekli bir durum olarak gözlenebilir. Zira aydınların temel fonksiyonu, toplumsal bütünleşmeyi arttıracak fikri sentezlere teşebbüs ve adaptasyonu sağlamaktır (Watt, 2017: 18).⁶ Bu anlamda aydın rolünü yerine getirerek felsefeyi ehlileştirme noktasında Gazzâlî’nin ön plana çıktığı görülür.

Selçuklu Devleti’nin temel sorunlarından birinin Bâtınî tehlikesi olduğunu ifade etmiştik. Bu bağlamda bu sıralarda Talimilik’in etkisi Gazzâlî’nin yaşadığı bölgeye kadar uzanmıştı. Toplumsal ve siyasi bir boyut da kazanmış olan Bâtınî tehlikesini bertaraf etmek için Abbâsi halifesi, bu grubun itibarsızlaştırılması adına Gazzâlî’den bir risale yazmasını istemişti (Orman, 1986: 73). Bu nedenle Gazzâlî, Bâtınîlere karşı *Fedâihü’l-Bâtıniyye*’yi sonra ikinci olarak *Hüccetü’l-hakk*’ı, üçüncü olarak *Mufasssülü’l-hilâf*’ı, dördüncü olarak *ed-Dürc*’ü ve beşinci olarak da *el-Kıstâsü’l-müstakîm*’i yazmıştı (Karlığa, 1996).

Bir 5/11. yy. düşünürü olarak el-Gazzâlî’nin İslam toplumunda referans olmak isteyen rakip bir akım olarak görülen felsefe ile yüzleşmesi de kaçınılmazdı (Orman, 1986: 77). Bunun için filozofların amaçlarını incelediği eseri *el-Makâsıd*’ı ve bir tür polemik eser olan *et-Tehâfüt*’ü (Arslan, 1986: 111) kaleme almıştı. İktidar ile halk arasındaki münasebetleri garanti altında tutan, yeri geldiğinde halkın yönetimini üzerlerine alarak bir nevi halkın içindeki imam rolüne bürünebilen ulema sınıfına (el-Câbirî, 2016: 229-240) dahil olan Gazzâlî, Câbirî’ye göre *et-Tehâfüt*’ü kaleme almadan önce bu tür ilmi, dini ve siyasi ilişkiler içerisinde idi ve söz konusu ilişkiler

⁶ Aydınların toplumdaki işlevi bağlamında bir okuma için bkz. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.

onun bu eseri yazmasına sebep olmuştu (el-Cabiri, 2000: 298-308). Yani Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin, yaşadığı zaman ve zeminin bir gereği olarak yapılmış olduğunu düşündürecek pek çok veriye sahibiz. Ancak bu, Gazzâlî'nin eleştirilerinde değindiği noktaların kendi düşüncesini yansıtmadığı anlamına gelmemelidir. Zira o, değişken bir düşünce sistemine sahipse de felsefe eleştirilerinin, yaşamının son evrelerinde dahi mesela *İhyâ*'da ve *el-Munkız*'da aynı çizgide seyrettiği görülebilir. O halde, Gazzâlî'nin felsefeyi eleştirme tavrı sosyokültürel, siyasi, harici birtakım gelişmelerle ilgili olmasının (Şeker, 2015: 146) yanında onun özellikle metafizik disiplini eleştirmeye yönelten felsefi birikimi haiz olmasıyla irtibatlıdır. O halde Gazzâlî'nin zamanının zihni meselelerine el atmaya sevk eden sebeplerin mevcudiyetinden (Taylan, 1994: 14) bu eleştirilerinin yalnızca siyasi bir kaygı neticesinde oluştuğunu çıkarmak mümkün olmadığı gibi onun felsefe eleştirilerinden de felsefe karşıtı olduğunu çıkarmak mümkün değildir. Gerçekte Gazzâlî'nin düşünce sistemi, dine yabancı sayılabilecek pek çok Yunan kaynaklı unsuru barındırmaktaydı.

Ancak eleştirel dönem adını verdiğimiz bu döneme aklın tenkidi temel teşkil ettiğinden dolayı Gazzâlî için metafizikte aklın yeterliliği probleminden hareketle hem akli hem de nakli ilimleri ihata eden (el-Gazzâlî, t.y. b: 247) tasavvuf yolundan başka kurtuluş yolu olmadığı apaçık hale (Nakamura, 1985: 54) gelmiş ve fikrî dönüşümünün son evresi olacak olan tasavvufta karar kılmıştır.

1.2.3. Tasavvufî Dönem

Gazzâlî'nin epistemolojisinin temeline keşf ve tecrübeyi koymuş olduğu aşamayı ifade eden tasavvufî dönem, aynı zamanda Gazzâlî'nin hareketli ve renkli yaşamını bırakarak onun için sükûnet, durulma ve hatta olgunlaşma olarak adlandırabileceğimiz bir devrin başlangıcına denk düşmektedir. Ders halkalarında hocalık yapmaya devam etse de Gazzâlî, artık daha mütevazı bir yaşam sürmektedir. Onun bu aşamadaki bilgi anlayışına bakılacak olursa keşf ve sezgi temelli bir yaklaşıma sahip olduğu görülür. Gazzâlî'nin yakînî bilginin elde edilme kaynakları arasında gördüğü mücerrebât kabilinden olan önerme çeşitlerinden biri de sezgiye dayalı önermelerdir (el-Gazzâlî, 2014: 258). Gazzâlî'ye göre "hadsîyyât, zihnin berraklığı, kuvveti ve birtakım şeyleri peş peşe müşahede etmesiyle nefiste ortaya çıkan sezgi ilkesine dayanarak kendileriyle hükmedilen birtakım önermelerdir. Öyle

ki nefis, üzerinde tereddüde düşemeyecek şekilde bu önermeleri kabul ve tasdik etmeyi doğal olarak benimsemiştir” (el-Gazzâlî, 2014: 258). Nitekim onun nezdinde hatanın mümkün olduğu bir bilgi yakîn ifade etmekten uzaktır. Bu anlamda kalbî bilginin/marifetin alameti ise kalbe atılan bir nur olarak ortaya çıkar (Taylan, 1994: 96). Gazzâlî’nin yakînî bilgiye onun vasıtasıyla eriştiği tasavvuf, bir hâl ve zevk mesleğidir ve tasavvuf yolunda çabalarken ilim ve amele uymak gerekir (el-Gazzâlî, t.y. b: 275).

Bilindiği üzere Gazzâlî’nin bu aşamaya gelişi “kalbine atılan nur”u (el-Gazzâlî, 2016: 31) takiben gerçekleşmişti; ancak bu, onun mantık ilmine dair düşüncelerinin değiştiği anlamına gelmemektedir. Zira Gazzâlî’nin tasavvufi merhalede dahi mantığa dair söylemlerinin değişmemiş olduğu eserlerinden takip edilebilir.⁷ O halde Gazzâlî’nin din ve dünyevi alanı ayırıştırarak bu alanların doğası gereği farklı bilgi kaynaklarından faydalaniyor oldukları söylenebilir.

Özetle Gazzâlî’nin düşünceleri, kendi yaşamında karşılaştığı belli durumlar karşısında gösterilen tepkilerle birlikte vücut bulmuş düşünceler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle onun kelim, mantık ve felsefe eleştirileri dışarıda bırakılacak olursa sistematik anlamda Ehl-i sünnet doktrinine bağlı kalmaktan öteye geçememiş olduğu (Ülken, 1946: 294) söylenir.

Bu nedenle onun fikirlerine erişebilme adına yaşamının somut koşullarına yer vererek (Gasset, 1998: 115) bu şartlar ile düşünce yapısı arasındaki irtibatı göstermeye gayret ettik ve neticede Gazzâlî’de olaylar dizisindeki bir aşamanın bir diğer aşamayı doğurduğu bir gelişim seyrinin söz konusu (Fay, 2017: 247) olduğunu gördük. Bu seyir ilim tahsili ile başlayıp yakîn ile neticelenmiş yahut beyânî düşünceden tasavvufi düşünceye ulaşma şeklinde bir örüntüyü takip etmiştir. Gazzâlî’ye bu istikameti veren şeyin yaşamındaki siyasi ve ilmi gelişmeler olması ihtimal dışı olmamakla beraber onun hareketli yaşamdan uzaklaşıp mütevazı yaşamı tercih etme iradesi de olabilir. Nitekim *el-Munkız*’da yer verdiği: Kendi vaziyetimi tetkik ettim. Gördüm ki dünya meşgalelerine dalmışım. Mühim olmayan birtakım ilimlerle meşgul olduğumu gördüm. Niyetimi sorguladım ve anladım ki şan ve şöhret kazanmak, makam ve mevki

⁷ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-‘ilm, Mihakkü’n-nazar, el-Kıstâsü’l-müstakîm ve el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*’u, 493/1099 ila 596/1109 yılları arasında yazmıştır.

sahibi olmak arzusundayım (el-Gazzâlî, 2016: 135), şeklindeki ifadeler bu şekilde anlamaya imkân tanımaktadır. Yine Gazzâlî'nin hakikate giden yolu bulduğunu ama bu yola girme adına engelleri aşma noktasında zorlandığına yönelik imaların oluşu onun kendi tercihi doğrultusunda hareket ettiği kanaatini pekiştirmektedir.

Şimdi ise eleştirel dönemde kısmi olarak bahsettiğimiz Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin mahiyetini sorgulamayı hedeflemekteyiz; fakat onun felsefe eleştirisi, felsefeye dair düşüncelerinin bir neticesi olduğundan dolayı öncelikle Gazzâlî'nin felsefe anlayışını ele almaya çalışacağız.



İKİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ VE FELSEFE

Gazzâlî'nin felsefeye bakışı söz konusu edildiğinde öncelikle Orta Çağ'ın felsefe anlayışı bağlamında bir felsefeden bahsettiğimizi ifade edelim. Yani burada felsefe teriminden kastımız tıptan metafiziğe, matematikten siyasete varan geniş yelpazeli bir âlem araştırmasıdır. Nitekim filozofların felsefe tasnifini de bu doğrultuda inşa etmiş oldukları görülmektedir.⁸

Orta Çağ'da felsefe konu edildiğinde ise dinden bahsetmeksizin geçmek kısmi bir soruşturma olacaktır. Bu anlamda dinin, Orta Çağ felsefesinin temel karakteristiğini oluşturduğunu ifade etmiştik. Bu nedenle İslam kültürünün hakim unsuru olarak din, felsefe ile karşılaştığında bir değişimin olması kaçınılmazdı. Kaldı ki kültürlerin değişmeyen yarası değişim ve sürekliliktir. Tarih boyunca kültürler değişerek sürekliliklerini koruyabilmişlerdir. Başka bir ifadeyle süreklilik olgusunun ancak değişim süreciyle gerçekleştiği düşünülebilir (Güvenç, 2013: 25). Bu anlamda İslam düşüncesinde/toplumunda yeni olana karşı yani felsefeye karşı takınılan tavır ilk etapta tıp, astronomi gibi pratik hayatta önem arz eden ilimlerin giriş sürecinde bir tepki, karşı koyma davranışı şeklinde gelişmemiştir. Bilakis İslam toplum ve kültüründe mevcut olmayan ilimler olduğu için kabulcü bir tavır takınılmıştır. Zira bazı ihtiyaçlar, bütün kültürler için ortaktır. Hangi kültürden olursa olsun her insan biyolojik devamını yani yaşamını sürdürmek ister. Bunun için de bu konuda çözüm üreten bilim dalı, kurum, ilke hangisi ise ona yönelir. Bu anlamda İslam toplumunda neşvünema bulan felsefe, dini ilimlerden farklı bir seyir halinde idi ve bunun farkında olan ulema ve filozofların ilimler tasnifinde bu farklılaşmanın yansımaları açıkça görülür. Örneğin Gazzâlî'ye bu açıdan baktığımızda o, *er-Risâletü'l-ledûniyye* adlı eserinde ilimleri, şer'i ve akli olmak üzere ikiye ayırmıştır. O halde bu doğrultuda ilk

⁸ İlk İslam filozofu sayılan Kindî'nin (ö. 260/873) *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı risalesinde felsefe, "ilahi ilim" (vahiy) dışında "insani ilim" olarak yer almış olup matematik, fizik ve metafizik ve bunların yanı sıra da ahlak-siyaset sahalarını içine almaktadır (Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefi Risaleler*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, çev. Mahmut Kaya, 438-448). Fârâbî'nin (ö. 339/950) *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde ise felsefe terimi ne yalnızca metafizik ile ne de sadece cüzi-nazari ilimler ile müteradif anlamda kullanılmıştır. Felsefe, bu bahsi geçen ilimleri kapsayan, külli-cüzi/nazari-ameli ilimler sisteminin karakteristik adı olarak geçmektedir (Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, çev. Ahmet Ateş).

etapta dinden farklı, müstakil bir alan olarak Gazzâlî düşüncesinde yer bulan felsefi ilimlerden kastımızın ne olduğunu ve bundan ne anlaşılması gerektiğini; ikinci olarak ise Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin mahiyetini inceleyeceğiz.

2.1. Gazzâlî Düşüncesinde Felsefenin Konumu Problemi

Bu başlık altında incelemeyi hedeflediğimiz temel sorun Gazzâlî nezdinde felsefenin neliği ve ayırıcı niteliğinin burhân olup olamayacağına ilişkindir. Ancak Gazzâlî'de felsefenin konumunu anlamak üzere öncelikle ilimler tasnifine başvuracağız. Zira ilimler tasnifi, çeşitli disiplinlerin ayrışan epistemolojik temellerini ve bu disiplinler arası ilişkileri saptama noktasında önem arz etmektedir.

2.1.1. Gazzâlî'nin İlimler Tasnifi⁹

Gazzâlî, döneminin gerektirdiği ilimler tasnifine bağlı kalarak temelde şer'i ve akli ilimler olmak üzere ikili bir ayrıma gitmiştir. Esasen onun eserlerinde bütüncül ve sistematik anlamda bir tasnifin olmadığı görülmektedir. Ancak *el-Munkız*, *el-İhyâ*, *el-Mustasfâ* gibi bazı eserlerinden yola çıkarak bu ayrıma yer vereceğimizi belirtelim.

2.1.1.1. Şer'i İlimler

el-İhyâ'da şer'i ilimleri, "hisab gibi akılla, tababet gibi tecrübe ile, lügat gibi işitmekle bilinmeyip ancak Peygamberlerden öğrenilen ilimlerdir" (t.y. a, 1: 48) şeklinde tanımlayan Gazzâlî, bu ilimleri usûl, fûru, mukaddimât ve mütemmimât olarak dörde ayırır (t.y. a, 1: 48-51).

9

1)- Şer'i İlimler	2)- Akli İlimler
a) Usûl	a) Mantık
b) Fûrûât	b) Matematik İlimleri
c) Mukaddimât	c) Fizik İlimleri
d) Mütemmimât	d) Metafizik

Asıl olan ilimler, kitap, sünnet, icma ve sahabenin yolu iken, fūrûât ise dünya ve ahiret işlerini tanzim ile alakalı ilimlerden müteşekkildir.

Lugat ve nahiv gibi mukaddimâtı oluşturan ilimler, Kur'an ve hadisin anlaşılmasında gerekli birer alet kabilindedir.

Mütemmimât ise yine dini ilimleri tamamlayıcı mahiyette olan ve onlara açıklık kazandıran kıraat, tefsir, ravilerin incelenmesi gibi ilimlerdir.

Gazzâlî, bir başka eseri olan *er-Risâletü 'l-ledûniyye*'de ilimleri, şer'i ve akli olmak üzere ikiye ayırmıştır. Tevhid ilmi ve ilm-i fūrû, şer'i ilimleri oluşturmaktadır (el-Gazzâlî, t.y. b: 244-247).

Gazzâlî, *el-Mustasfâ* adlı eserinde ise ilimleri; hendese ve nücûm gibi yalnızca akli olan ilimler, tefsir ve hadis gibi yalnızca nakli olan ilimler ve fıkıh ve usûl-ü fıkıh gibi hem akli ve hem de nakli olan ilimler şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmuştur (1994:2).

Ayrıca Gazzâlî'nin ilimleri farz olan/olmayan, iyi/kötü, mûkaşefe/muamele (el-Gazzâlî, t.y. a) şeklinde değerlendirdiği de olmuştur. Ancak bizim burada ilgilendiğimiz esas konu, ilimlerin şer'i olan ve şer'i olmayan şeklinde incelenmiş olmasıdır. Zira bu ayırım, din ve felsefenin farklılaşan metodolojilerine işaret etmektedir.

Ayrıca belirtelim ki Gazzâlî, dinî alanı, haber üzerine yani nübüvvet üzerine kurulmuş, akıl ve duyuların bu çerçevede kullanıldığı bir alan olarak görmektedir. Ancak önceki bölümlerde Sünnî-Şiî ayrışması üzerinden okumayı denediğimiz felsefe ve din farklılaşmasını hatırlayacak olursak Gazzâlî'nin bir anlamda dini ilimleri güçlendirme ve felsefi ilimleri ise mantık başta olmak üzere Şiî tehlikesini bertaraf etmenin de ötesinde Sünnî düşünceye eklemleme çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Bu noktada ise dini alanda Sünnî teorinin üretmiş olduğu nübüvvet dayalı din algısı ile Bâtınî hareketin Tanrı'ya dayalı din anlayışının bu iki düşünce tarzı arasındaki temel farkı oluşturduğu söylenebilir. Nitekim bunun farkında olan Gazzâlî de yaşamının ilerleyen dönemlerinde keşf temelli yani doğrudan tecrübeye dayalı bir metafizik anlayışa kayacaktır. Bu doğrultuda Gazzâlî, nübüvvet ve nebiye inanıyor olduğunu; ancak nübüvvetin hakikatini bu durumu yaşayan birisi olarak yalnızca peygamberin bilebileceğini ifade etmiştir (el-Gazzâlî, t.y. a, 3: 20). Buradan hareketle ifade edecek olursak Gazzâlî'nin şer'i ilimlere bakışı, ilk etapta genel Sünnî

çizgide seyrederken Bâtınî ideolojinin din tasavvurundan büyük oranda etkilenecek tecrübeye dayalı bir din anlayışına doğru evrilmiştir. Bu değişimi, yalnızca Bâtınî etkiye bağlamak da eksik olacaktır. Bu nedenle Gazzâlî'nin küçük yaştan itibaren içinde bulunduğu zühd anlayışına sahip toplumu da göz ardı etmemek gerekmektedir.

2.1.1.2. Akli İlimler

Aklî ilimler, peygamberler dışında bir vasıta ile öğrenilen ilimler olup dünya işlerini tanzim için gereklidirler (el-Gazzâlî, t.y. a, 1: 48). Yani Gazzâlî, dini ilimler ile akli ilimlerin arasını açmış ve akli ilimleri, dünya işlerini düzene koyan, insanların ihtiyaçlarını cevaplandıran ilimler olarak konumlandırmıştır.

Felsefi ilimleri tasnif ederken eserlerinde üçlü, dörtlü veya altılı bir ayrıma tabi tuttuğu görülmektedir. Bazı eserlerinde riyaî, tabii ve ilahi ilimlerin (el-Gazzâlî, t.y. b: 244-247; el-Gazzâlî, 2002: 2) akli ilimleri oluşturduğunu ifade ederken *el-İhyâ'* da hesap, mantık, ilahiyat ve fiziğin (el-Gazzâlî, t.y. a, 1: 48); *el-Munkız'* da ise matematik, mantık, tabiiyyat, ilahiyat, siyaset ve ahlakın (2016:59) bu ilimleri oluşturduğuna işaret etmektedir. Bu çerçevede Gazzâlî, felsefeyi, riyaîyattan mantığa, tabiiyyattan ilahiyata, siyasetten ahlaka dönemin her ilmini kuşan bir disiplin olarak kullanmaktadır (2016: 59-77; t.y. a, 1: 62). Zira Orta Çağ'da felsefe, bütüncül bir ilimler sistemi olarak anlaşılmaktaydı. Bu nedenle Gazzâlî'nin felsefeye bakışı dendiğinde yekpare bir alandan söz edilmediği için ancak felsefenin alt dallarına yönelik müstakil bakışlardan söz edilebilir. Bu bağlamda felsefi bir ilim olarak mantık disiplinine yer vereceğiz.

2.1.1.2.1. Mantık

Mantık ilmi için Gazzâlî, herhangi bir amaçla kullanmada hiçbir sakınca olmadığını ifade eder (2016: 67; 1936: 3; 2014: 28-32). Nitekim, mütekaddimin kelamcılarının İslam inançlarını savunmada yöntem olarak yetersiz kaldıklarının farkında olan Gazzâlî, Aristoteles mantığının fıkıh ve kelamla ilgili çıkarımlarda yararlı olabileceğini kabul etmenin de ötesinde "*el-Mustasfâ* adlı fıkıh eserine, mantığa dair kısa bir mukaddime ile giriş yapacak kadar ileri gitmiştir" (Street, 2016: 18).

Gazzâlî, mantığa yer verdiği eserlerin yanında *Mi'yâru'l-'ilm*, *Mihakkü'n-nazar*, *el-Kıstâsü'l-müstakîm* gibi müstakil eserler de yazmıştır.¹⁰

Ayrıca Gazzâlî, mantığın meşru olduğunu ifade etmek üzere *Kur'ân* ayetlerinin bazı kıyas türlerine karşılık geldiğini ileri sürmektedir. Örneğin mîzan-ı evsat olarak adlandırdığı kıyasın ikinci şekline olan ve İbrahim peygamberin “Ben böyle sönüp batanları sevmem” (En'am Suresi 6/76) şeklindeki ifadesini bu kıyasa örnek göstermektedir. Kıyasın formülasyonu:

“Ay batar, değişir.

İlah batan, değişen değildir.

O halde Ay ilah değildir” (el-Gazzâlî, 1993b: 28) şeklindedir.

Fakat bunu yapmak niçin gerekli olsun, Aristo mantığına muktedir olan Gazzâlî, bununla niçin uğraşmıştır? Gazzâlî, bir anlamda mantığı vahyin kontrolünden geçirerek makullüğünü test etmektedir. Bunu yapmasının nedeni, toplumda yabancı bir unsur olarak görünen felsefeye meşruiyet kazandırma arzusudur (Watt, 2017: 86-87). Zira, Gazzâlî'ye kadar ulema arasında mantığın cevazı meselesi tartışılmış olup 4/10. yy.dan itibaren bazı Mu'tezili nahivciler arasında mantığın yaygınlaşma eğiliminde olduğu (Toktaş, 2013: 11) ve Gazzâlî ile birlikte de İslami ilimlere müstakil bir disiplin olarak girdiği söylenir (Aydınlı, 2018: 177). Gazzâlî'nin mantığa yüklediği anlam, anlaşılacağı üzere filozofların mantık görüşleri ile aynı düzlemde (Alper, 2001: 97).

Şif söylemin başarılı bir şekilde kullanmış olduğu bu alet ilmini, Gazzâlî, Sünnî dünyaya kazandırmak istemiş ve bu hususta büyük oranda başarılı olmuştur.

2.1.1.2.2. Matematik

Bir başka felsefi disiplin olarak matematik ilminin de mantık ilmi gibi din ile müspet veya menfi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Matematik ilimleri, hesap, hendese ve heyet ilminden meydana gelir ve anlaşılıp kavrandıktan sonra karşı çıkılması mümkün olmayan apaçık delillere dayalıdır (el-Gazzâlî, 2016: 59). Böylece matematik

¹⁰ Bu eserlerinin içerik olarak İbn Sînâ mantığının bir tekrarı olduğu özellikle *Dânişnâme-i Alâî*'den alınmış olduğu açıkça görülür (Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, çev. Harun Kuşlu, 65).

ilimlerini kesinlik ifade eden bilgi kategorisine ekleyen Gazzâlî, bu ilimlerin öğrenilmesini mubah ve yerine göre de farz-ı kifaye olarak nitelemiştir.

2.1.1.2.3. Fizik

Bir diğer felsefî ilim olan tabiiyyat, Gazzâlî'ye göre gökyüzü alemi, oradaki yıldızlar, su, hava, toprak ateş gibi yalın halde bulunan ve canlı, bitki, maden gibi bileşik varlıklar ve bunların değişim, dönüşüm ve bileşimlerinden bahseder (el-Gazzâlî, 2016: 32). *el-İhyâ'* da bu ilimlerin, gerçeğe aykırı olan bölüm ile aykırı olmayan bölümden (el-Gazzâlî, t.y. a, 1: 62) oluştuğunu söyler. Bu durum yalnızca tabii ilimler için geçerli değildir elbet. Herhangi bir alanda bir âlimin hataya düşmesi ne kadar mümkünse bir filozofun hataya düşmesi de o kadar mümkündür. Gazzâlî, filozofların hataya düştükleri bu hususları *et-Tehafüt*'te dört noktada toplamıştır. Bunlar:

1. Varlıktaki sebepler-sebepliler ilişkisinin zorunlu olduğu görüşü
2. İnsani nefislerin bağımsız cevher olduğu görüşü
3. İnsani nefislerin var olduktan sonra yok olmasının imkânsız olduğu görüşü
4. Bu nefislerin ölümden sonra bedenlere geri dönmesinin imkânsız olduğu görüşü (el-Gazzâlî, 2015: 163) şeklindedir.

Burada Gazzâlî'nin işaret ettiği bu noktalarda onun fizik ilimlerine yönelik bir tespitinden söz edilebilir yani bu söylem onun felsefeye karşı olumsuz bir yaklaşımı olarak düşünülemez. Zira o, tabiiyyatı meşru görmekte kalmamakta, İbn Hazm'a¹¹ (ö. 456/1064) benzer şekilde tıp ve astronomi gibi fiziğin alt dallarının peygamberliğin imkânı ve gerçekliği konusunda delil olma özelliği taşıdığını düşünmektedir (Alper, 2001: 99).

2.1.1.2.4. Metafizik

Gazzâlî, mantık ve matematiği, metafizikten net bir şekilde ayırmıştır (el-Gazzâlî, 2015: 10). Bu noktada Gazzâlî'nin çıkış noktasının burhân ifade edip etmeme olduğu görülür. Şöyle ki Gazzâlî, “düzgün bir burhânın oluşabilmesi için gerekli olan,

¹¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017, 1. Baskı, c.1, ss. 342-348.

iki öncüdür. İki mukaddime derken doğrulama ve yanlışlaması yapılabilen iki bilgiyi kast ediyorum” (el-Gazzâlî, 1994: 38), der. Şu halde bir kıyastaki önermelerin doğruluk değerine sahip olması şartıyla kesinlik ifade ettiği ortaya çıkar. Şayet önermeler malum ise burhân, yakînî; fakat zannî ise burhân, fikhî olur (el-Gazzâlî, 1994: 51). Yakîn, zevali mümkün olmayan vakiyaya uygun olarak, bir şeyin böyle olduğuna bunun dışında herhangi bir şekilde olamayacağına, değişiminin imkânsız olup daimi ve zaruri olduğuna inanmaktır (el-Cürçânî, 2003: 363; el-Gazzâlî, 2014: 372). Zan ise, zıddının olma ihtimali bulunmasına rağmen tercih edilen kanaattir (el-Cürçânî, 2003: 219). Bu noktada cümlelerin haber ve inşâ olarak doğruluk veya yanlışlık aranma, ölçülebilme kriterine göre ikiye ayrıldığını (Görgün, 2000: 339) ve dinî bilgininin çoğunlukla inşâî türde ortaya konmuş olduğunu hatırlayalım. O halde şer’i hükümlerin yani inşâî cümlelerin doğru olduğu iddia edilemediği gibi, yanlış veya imkânsız olduğu da iddia edilemez. Bu hükümlerde yalnızca sübut ve sıhhat aranır ve Şâri’in farz kılması bu nevi haberlere uygun hareket edilmesi için yeterli olup bu hususta galip zan ile yetinilir (İbn Haldûn, 2004, 1: 127-128). Buna göre şer’i/zannî önermelerle kurulmuş olan kıyasın yakîn değil; zann ifade edip fikhî olduğunu belirtmek istiyoruz.

İşte tam da bu nedenle filozofların metafizik alanda burhân argümanını terk etmiş oldukları görülür. Gazzâlî’ye göre filozofların metafizik hakkındaki bilgileri kesin bilgiye değil, zan ve tahmine dayanmaktadır. Şayet onların metafiziğe dair bilgileri tahminden arındırılmış olsaydı matematikte olduğu gibi bu konuda da ittifak etmiş olurlardı (2015: 4). Metafizikte Aristo mantığını kullanmayan/kullanamayan İslam filozofları, bu nedenle Gazzâlî’nin eleştirilerine maruz kalacaktır.

Sonuç itibarıyla Gazzâlî’nin felsefî ilimlerin mantık ve matematik gibi katilik barındıran ve aynı katiliği barındırmayan metafizik gibi doğruluk değeri bakımından ayrıştırılmış birden çok alt disiplinden oluştuğu kanaatini taşıdığı gözlemlenir. Bu nedenle Gazzâlî, felsefe eleştirisinin merkezi sorununu teşkil eden metafizik alanda aklın sınırlandırılması hususuna dikkat çekmektedir. Metafizik düşüncede dini dogmayı, yegane doğruluk standardı olarak kabul eden (Çağrı, 1996: 499) Gazzâlî’nin böylece felsefe ve dinin önermelerinin farklı bilgi değerlerine işaret ediyor oluşunu kabul ettiğini görmekteyiz.

2.2. Bir Olumlama Ameliyesi Olarak Gazzâlî'nin Felsefe Eleştirileri

Bu başlık altında Gazzâlî ile birlikte İslam düşüncesinde felsefenin yerleşerek devam ettiği fikrine dair değerlendirmelere yer verilecektir. Öncelikle Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinin bazı metafizik ve tabiiyyat konularına ilişkin olduğunu ifade edelim. Nitekim kendisi de *Makâsıdu'l-felâsife* adlı eserinde metafizik ağırlıklı eleştirilere yer vereceği *et-Tehâfüt*'ü yazacağını belirtmiştir. Eserin ön sözünde filozoflara ait görüşlerden yanlış olduğuna inandığı hususları *et-Tehâfüt*'e taşıyacağını ifade eden Gazzâlî (2002: 36-37) bu söylemi ile *et-Tehâfüt*'te yer verdiği konular dışında felsefeyi onaylamış görünmektedir. Nitekim matematik ilimleri için: “Aritmetik ve geometri akla aykırı olmadığı gibi aklın onları inkar ve reddetmesi de söz konusu değildir” (el-Gazzâlî, 2002: 36) diyen Gazzâlî mantıkta felsefecilerin doğru bir metoda dayandığını vurgular. Ona göre tabiiyyatta doğru ve yanlış birbirine karışmışken (el-Gazzâlî, 2016: 93) metafizik gerçeğe aykırı düşüncelerle doludur (el-Gazzâlî, 2002: 36). Bu nokta, Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinin neliğini araştırmaya başlamak için isabetli bir yol olarak görünmektedir. O halde Gazzâlî'nin sisteminde felsefi ilimleri ne şekilde konumlandığı onun felsefeye karşı olumlu yahut olumsuz bir tutuma sahip olduğunun göstergesi olacaktır.

Gazzâlî'nin felsefe ile iştigalinin hangi sosyokültürel bağlamlarla ilgili olduğuna kısmen temas etmeye çalışmıştık. Felsefe ile bir şekilde ilişki kurmuş olan Gazzâlî, ikincil bir referans olarak “felsefenin ne kadarını kabul etmeye hazırdır?” diye sorduğumuzda onun dine aykırı olmadıkları takdirde Yunan bilimlerinin sonuçlarını kabul etmeye hazır olduğunu görürüz (Watt, 2017: 80-81). Bu çerçevede Gazzâlî, riyaziyyat ve mantığın tamamını, tabiiyyat ve metafiziğin büyük kısmını reddetmemiş olup dahası benimsemiştir. Ancak onun felsefi ilimlerin birtakım iddialarını eleştirmesine dayanılarak bir felsefe karşıtlığı çıkarılabilir mi veya bu eleştiriler, Gazzâlî düşüncesinde neye tekabül etmektedir? Esasen bir düşünürün herhangi bir ilmin metodoloji veya içeriğine dönük eleştirileri o kişinin mevzubahis olan ilmi reddediyor olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki bilinçli bir red hareketi dahi olsa bu, aynı zamanda öteki kültürün/ilmin bu kültürü/ilmi etkileme yollarından biridir (Fay, 2017: 94). Yahut Gazzâlî'nin mantığı kullanmış olması onu bir felsefe taraftarı kılar mı? Esasen mantık ilmini kullanmak tek başına kişinin bir felsefe destekçisi olduğu

anlamına gelmemektedir. Örneğin kelamcılar, mantığı kısmi olarak benimsemiş olmalarına rağmen Yunan düşüncesinin savunucusu olmaktan uzaktırlar.

Peki Gazzâlî'yi matematik, mantık değil de metafiziği eleştirmeye iten sebep nedir? Bu soruyu yanıtlamak üzere Gazzâlî'de yakîn ve zan konusuna değineceğiz. Çünkü Gazzâlî'yi harekete geçiren yakînî olana ulaşma arzusudur. Bu noktada Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin de temelinde yatan bu düşünce onu, felsefecilerin metafizik alanda zan üzerine bir sistem kurmalarına yani mantıkî olanın dışına çıkmış olmalarına odaklanmaya sevk etmiştir. O halde Gazzâlî'nin metafizik alanda yakîn sorununu nasıl çözeceğini incelemeyi amaçladığımız Gazzâlî'de yakînîlik konusuna geçelim.

2.2.1. Gazzâlî'de Yakînîlik ve Zannîlik

Gazzâlî'nin, bilginin hakikatini öğrenmek üzerine kurulu yaşamını hatırlayacak olursak ilk olarak hangi alandaki bilginin hakikatini sorguluyor oluşuna göre farklı yanıtlar vereceğini görürüz. Şöyle ki eğer maddi dünyaya ilişkin ise mantık kriterleri devreye girer ve akli ilimler bu noktada önem taşır. Zira Gazzâlî *el-İhyâ'* da tıp, hendese, hesap gibi ilimlerin muamelatta zaruri olduğunu belirtir. Alışveriş, miras, vasiyet yahut hastalıklardan kurtulmak, sıhhatli olarak yaşayabilmek (el-Gazzâlî, t.y. a, 1: 48) gibi temel yaşamsal ve dünyevi etkinlikleri sürdürebilmek bu ilimlere bağlıdır ve zorunluluk ifade ettikleri için de Gazzâlî nezdinde eleştirilebilecek nitelikte değildir. Başka bir ifade ile Gazzâlî, bu ilimleri onamış görünmektedir.

Metafizik alana gelindiğinde ise kesin bilgi, bilinenin kuşkuya yer kalmayacak şekilde ve yanlışlığa imkân vermeyecek ölçüde apaçık olmasıdır (2016: 19). Bu bilgi, vasıtasız/delilsiz ve kalp ile gaybı müşahede etmek suretiyle gerçekleşmektedir. O halde akıl, bu alanın doğasının bir neticesi olarak zan ifade etmenin ötesine geçemeyecektir. Bu nedenledir ki metafizik alanda aklın sınırlandırılması meselesi Gazzâlî'nin felâsife ile hesaplaşmasının merkezi problemini teşkil eder (Taylan, 1994: 155). Bu noktada Gazzâlî'nin düşünce evrelerini hatırlayacak olursak beyânî, felsefi/eleştirel ve tasavvufî dönem olarak adlandırmıştık. Bu tasnif, Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerini ne şekilde okumamız gerektiği hususunda bize yol gösterecektir. Şöyle ki Gazzâlî, felsefi/eleştirel dönemin temelini teşkil eden aklın tenkidi ile aklın, metafizik alanda yeterli olmadığını göstermeye çalışmıştır (Watt, 2017: 74).

Gazzâlî'ye göre tek başına akıl, alemin bir yaratıcıya sahip olduğunu, Allah'ın birliği ve varlığını, Allah'ın bir cisim olmadığını, Allah'ın hem başkalarını hem de kendi zatını bildiğini, Allah'ın kendi zatiyla kaim bir varlık olduğunu ispat edemez (el-Gazzâlî, 2015). Nitekim Gazzâlî, *et-Tehâfüt'ün* yanı sıra *el-İlcâm*, *el-Munkız* ve *el-İktisât* gibi eserlerinde bu hususa dikkat çeker. Bu noktadan hareketle Gazzâlî'nin eleştirileri, felâsifenin, öğretilerinde yer alan unsurları ispatlamaktan aciz kalmalarına (Griffel, 2015) ve yargılarının yakîn değil zanna dayanmasına odaklanmaktadır (el-Gazzâlî, 2015: 4). Matematik ve hendeseyle ait öncüller yakîn ifade ediyorken ilahiyyata ait bilgilerde yakînî öncüler nadir olup çoğunluğu zannîdir (el-Gazzâlî, 2014: 358-360). Bu bağlamda filozofların belirtilen alanda ortaya koyduklarının mantık standartlarını taşıyor oluşu Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi birçok hususu ispattan aciz olmaları, bizzat metafizik alanın yapısından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki bu alana dair bilimiz, rivayete dayalı şer'i/inşâî bilgi ile kısıtlıdır. Bu nedenle bu alanda filozoflar tarafından ortaya konulan öğretilerin, doğru olduğu iddia edilemediği gibi, yanlış veya imkânsız olduğu da iddia edilemez yani ne tez ne de antitez savunulabilir. Bu nedenle Gazzâlî, filozofların zan üzere konuştuklarını ve burhânı bu alanda terk ettiklerini söyler. Nitekim Aristo mantığı, İslam filozoflarının din/vahiy içerikli metafiziklerinde yeterli olmamıştır. Örneklendirmek gerekirse ilahiyyatta "Allah'ın sıfatları zatının aynı değildir, gayrı da değildir" (el-Mâtürîdî, 1981: 22) ifadesi, Aristo mantığındaki çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı prensiplerine aykırı görünmektedir. Böylece iki değerli klasik mantıkta, bir şey aynı zamanda hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olamaz ve bu ikisi arasında üçüncü bir ihtimal mümkün değildir, şeklinde bilinen ilkenin (Öner, 2017: 15) dışına çıkılmış olur. Yani bu ifade Aristo mantığına bağlı kalındığı takdirde anlamlı olarak görülemez. Halbuki varlıktaki çeşitli ara durumlar ve bazı kavramlar "0" veya "1" ile ifade edilemeyecek bulanık bir yapıya sahiptir. Yani doğru ve yanlış değerleri dışında, imkânı ifade eden bir doğruluk değeri daha varsayılır (Yüksel, 2006: 5; Dursun, 2012: 348). Bu açıdan bakıldığı takdirde yer verdiğimiz önerme, Aristo mantığında olmasa dahi dini mantıkta mümkün hale gelir.

Ancak Gazzâlî, metafizik alanda filozofların söylemlerini doğru olmamak/yanlış olmak ile nitelendirir. Fakat hatırlanacağı üzere bu kriterlerin zannî

alan için geçerli bir değerlendirme formu olmadığı üzerinde durmuştuk. Ama Gazzâlî, bu söyleminde ısrarcıdır ve ona göre bu alanda doğru bilgi, insan için imkân dahilinde olmakla beraber bunun yolu tasavvuf olarak görünmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî, akli bilgilerin ötesinde yeni bir zorunlu bilgi kaynağı olarak nübüvvet nurundan söz eder ve bu anlamda yaşanan her tecrübenin, bir nübüvvet hali olduğunu vurgular (Terkan, 2018: 295).

Toparlayacak olursak Gazzâlî'nin genel anlamda alemin kıdemi, Tanrı'nın bilgisi ve bedenlerin haşri olmak üzere üç maddeye irca edilen eleştirileri¹², metafiziği, akıl ile bilmeye bir karşı çıkış olarak anlaşılabilir. Bu ise metafizik alanda akıl yürütmenin kesin bilgiye ulaşmakla sonuçlanamayacağı anlamına gelir. Gazzâlî'nin bu son derece önemli tespiti, bilgi tahsilinden sonra şüphelerinin galip geldiği eleştirel döneme karşılık gelmektedir. Gazzâlî, maddi/dünyevi alemde akli bilgi kaynağı olarak kabul ederken Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri, ruh ve ölüm sonrası yaşam gibi konularda akli istidlal ve mantikî kıyaslara dayanarak bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğuna ve bu noktada bireysel tecrübeye başvurmanın gerekliliğine inanmaktadır. Bu nedenle Gazzâlî'nin felsefi ilimleri tenkidi, akıl üstü bir alan olarak metafiziğin rasyonelleştirilmesi ile sınırlıdır.

Şu halde Gazzâlî'nin *et-Tehâfüt* de dahil olmak üzere eserlerindeki söz konusu düşünceleri onun felsefeye ve felsefi ilimlere bakışını bir olumlama ifadesi olarak ele almamıza olanak tanımaktadır.

¹² Bu konuda yapılmış çalışmalar için bkz. Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü' l-Felâsife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sina'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Doktora Tezi, İstanbul, 2012, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bestami Özyürür, *İmam-ı Gazali ve İbn-i Sina'ya Göre Alemin Kıdemi Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1994, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömer Faruk Erdoğan, *Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı: İbn Sina-Gazzali Örneği*, Doktora Tezi, Ankara, 2014, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 2013, İstanbul: Klasik Yayınları; Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 1956, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

SONUÇ

Gazzâlî'nin düşünce evrelerinin, üç aşamada incelediğimiz yaşamı ile paralel bir seyir izlemiş olduğunu gördük. Bu anlamda Gazzâlî'nin kaynaklarda verilen yaşam ve fikir örgüsünü birleştirmeyi en azından bazı çakışmalar olduğunu göstermeyi denediğimiz bu çalışmada birbirini doğuran neden-sonuç zincirlerinin varlığı dikkat çekicidir. Bu yaklaşım aynı zamanda Gazzâlî'nin düşüncesinin ana hatlarının çıkarılmasında da kolaylaştırıcı bir etkiye sahiptir. O halde bu paralelliği sağladığını düşündüğümüz aşamalara yer verelim:

- | | |
|-----------------|----------------------------|
| 1) Bilgi Evresi | a) Beyânî Dönem |
| 2) Şüphe Evresi | b) Felsefi/Eleştirel Dönem |
| 3) Yakîn Evresi | c) Tasavvufî Dönem |

Gazzâlî'nin yaşam ve fikirleri bilgi evresinden yakîn evresine, beyânî dönemden tasavvufî döneme bir süreklilik ilişkisi içerisinde ele alındığında pek çok benzerliğin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinin de hangi evre ve döneme denk düştüğünü incelemeye gayret ettiğimiz çalışmamız neticesinde bu eleştirilerin yaşamında şüphe evresi ve düşüncesinde felsefi/eleştirel döneme tekabül ettiği görülmektedir. Ayrıca Gazzâlî'nin eleştirel eserler kaleme almasının, felsefeyi kullanma noktasında başarılı görülen Şîî iktidarın etkisiz hale getirilmesi ile ilişkili olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde bunun yani Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin mahiyet ve dönemsel bağlamda anlamını sorgulamaya gayret etmiştik. Ancak bundan önce Gazzâlî düşüncesinde felsefenin konumunu problemini tahlil ederek felsefenin çeşitli bilgi değerlerine sahip birden çok disiplinden teşekkül ettiğini ifade imkânı bulduk. Bu çerçevede Gazzâlî'nin riyaziyyat ve mantığın tamamını, tabiiyyat ve metafiziğin büyük kısmını reddetmemiş olup dahası benimsemiş olduğunu gördük. Bu yönüyle Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin felsefenin tamamına yönelik bir eleştiri olmayıp onun eleştirilerinin İslam filozoflarının metafizik alanda Aristo mantığını kullanmaktaki yetersizliğine dair olduğu sonucuna vardık.

Ancak Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirilerinin kısmi olması, bu eleştirilerin ne anlama geldiği sorununu çözmemektedir. Bu nedenle Gazzâlî'nin metafizik eleştirisinin temelini teşkil eden burhânın ilahiyyata uygulanabilirliği, kıyasın şartları ve öncüllerin değeri üzerinde durarak bu sorunu çözmeye dair bir

denemede bulunduk. Böylelikle esasen Gazzâlî'nin felsefeyi büyük oranda kabul ettiği sonucuna vardık. Őu halde Gazzâlî'nin felsefeye karşı tutumunun, olumlama şeklinde nitelendirilmesi mümkündür.



BİBLİYOGRAFYA

- ACAR**, Abdurrahman (2012). İmam Gazzâlî ve Selçuklular, **900. Vefat Yılında İmam Gazzali** içinde (ss. 91-105), İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ALPER**, Ömer Mahir (2001). “Gazzâlî’nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?”. **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, **4**, 87-107.
- APAK**, Adem (2014). **Ana Hatlarıyla İslam Tarihi: Hulefâ-i Râşidîn Dönemi** (11. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ARSLAN**, Ahmet (1986). Kemal Paşazade’nin Felsefî Görüşleri. Süleyman Hayri Bolay, M. Said Yazıcıoğlu (yay. haz.) **Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu** (1. Baskı) içinde (ss. 87-122). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ARSLAN**, Ahmet (1999). **İslam Felsefesi Üzerine** (1. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları.
- AYDIN**, Mustafa (1991). **İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı** (1. Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları.
- AYDINLI**, Yaşar (2018). Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu. M. Cüneyt Kaya (ed.), **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** (6. Baskı) içinde (ss. 145-181), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BİNGÖL**, Abdülkuddüs (2000). “Gazzali ve Mantık Bilimi”. **İslami Araştırmalar Dergisi**, **13**, 3-4, 299-302.
- BRAUDEL**, Fernand (1996). **Uygarlıkların Grameri** (çev. Mehmet Ali Kılıçbay). (1. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- ÇAĞRICI**, Mustafa (1996). “Gazzâlî”, *DİA*, **13**, 489-505.
- ÇUBUKÇU**, İbrahim Agah (1989). **Gazzâlî ve Şüphencilik** (2. Baskı). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- CİHAN**, Ahmet Kamil (1998). **İbn Sina ve Gazali’de Bilgi Problemi**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- DAIBER**, Hans (2004). “İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi” (çev. Muammer İskenderoğlu). **Usûl**, **1**, 1, 161-183.
- DE LIBÉRA**, Alain (2013). **Ortaçağ Felsefesi** (çev. Işık Ergüden). (1. Baskı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- DEMİRCİ**, Mustafa (1996). **Beytü’l-Hikme** (1. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- DURSUN**, Şemsettin (2012). “Bulanık (Fuzzy) Mantık Paradigması Üzerine”. **Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi**, **1**, 2, 347-354.
- el-Behiy**, Muhammed (1992). **İslam Düşüncesinin İlahî Yönü** (çev. Sabri Hizmetli). (1. Baskı). Ankara: Fecr Yayınevi.
- el-Câbirî**, Muhammed Abid (2000). **Arap İslam Aklının Oluşumu** (çev. İbrahim Akbaba). (2. Baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- el-Câbirî**, Muhammed Abid (2016). **Arap Ahlaki Aklı** (çev. Muhammet Çelik). (2. Baskı). İstanbul: Mana Yayınları.

- el-Cürcânî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf (2003). **Kitâbü't-tarîfât** (thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı). (1. Baskı). Beyrut: Daru'n-Nefâes.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (2015). **Tehâfütü'l-felâsife** (çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu). (7. Baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (1936). **Makâsîdü'l-felâsife** (2. Baskı). Ezher : y.y.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (t.y. a). **İhyâu ulûmu'd-dîn** (çev. Ahmed Serdaroğlu). (3. Baskı). (4 Cilt). Ankara: Bedir Yayınevi.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (1993a). **Fedâihü'l-Bâtıniyye** (çev. Avni İlhan). (1. Baskı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (2017). **Mişkâtü'l-envâr** (çev. Mahmut Kaya). (2. Baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (2014). **Mi'yâru'l-ilm** (çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak). (1. Baskı). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (t.y. b). er-Risâletü'l-ledûniyye. İbrahim Emin Muhammed (thk.), **Mecmûatu Resâil** içinde (ss. 239- 253) Kahire: Matbaatü't-Tevfikiyye.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (t.y. c). **Meâricü'l-Kuds**, Kahire: y.y.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (1961). **Mi'yâru'l-ilm** (thk. Süleyman Dünya), Mısır: Dârül'l-Meârif.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (t.y. b). Eyyühe'l-veled. İbrahim Emin Muhammed (thk.), **Mecmûatu Resâil** içinde (ss. 274-286) Kahire: Matbaatü't-Tevfikiyye.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (2002). **Makâsîdü'l-felâsife** (çev. Cemaleddin Erdemci). (2. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (1994). **el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl** (çev. Yunus Apaydın). (1. Baskı). (1. Cilt). Kayseri: Rey Yayıncılık.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (1993b). **el-Kıstâsu'l-müstakîm** (talik: Mahmûd Beycû). Dimeşk: Matbaatu'l-İlmiyye.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (1962). **el-İktisât fi'l-itikâd** (talik: İbrahim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed **el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (2016). **el-Munkız mine'd-dalâl** (çev: Osman Arpaçukuru). (2. Baskı). İstanbul: Beyan Yayınları.
- el-Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (1981). **Şerhü'l-Fikhi'l-ekber** (çev. Yunus Vehbi Yavuz). (3. Baskı). İstanbul: Çağrı Yayınları.

- es-Sübki**, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (1976). **Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ** (thk. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv). (5. Baskı). (6. Cilt). Kahire: Dâru'l-Kütüb.
- eş-Şehristânî**, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (1968). **el-Milel ve'n-nihal** (1. Cilt). Kahire: Müessesetu'l-Halebî.
- FAHRİ**, Macit (1998). **İslam Felsefesi Tarihi** (çev. Kasım Turhan). İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- FAY**, Brian (2017). **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım** (çev. İsmail Türkmen). (4. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GASSET**, Ortega Y (1998). **Tarihsel Bunalm ve İnsan** (çev. Neyire Gül Işık). (2. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖRGÜN**, Tahsin (2000). "Dil Bilimi Terimi Olarak İnşâ", *DİA*, 22, 339-341.
- GRIFFEL**, Frank (2015). **Gazâlî'nin Felsefi Kelamı** (çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç). (2. Baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- GÜNALTAY**, Mehmet Şemsettin (2001). **Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi** (1. Baskı). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- GÜVENÇ**, Bozkurt (2013). **Kültürün Abc'si** (6. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HODGSON**, Marshall (1993). **İslam'ın Serüveni** (çev. İzzet Akyol, Senai Demirci, Ahmet Demirhan, İhsan Durdu, Metin Karabaşoğlu, Ercüment Karataş). (1. Baskı). (1. Cilt). İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbn Haldûn**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (2004). **Mukaddime** (thk. Abdullah Muhammed Derviş). (1. Baskı). (2 Cilt). Dimeşk: Dâru Ya'rab.
- İbn Hallikân**, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr (1978). **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev eşbetihü'l-'ayân** (thk. İhsân Abbâs). (4. Cilt). Beyrut: Dâru Sadır.
- İbn Teymiyye**, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (1988). **Buğyetü'l-murtâd** (thk. Musa b. Süleyman ed-Derviş). (1. Baskı). y.y.: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem.
- KAFESOĞLU**, İbrahim (1972). **Selçuklu Tarihi** (1. Baskı). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- KARAKÖSE**, Hasan (2002). **Ortaçağ Uygarlığı ve Tarihi**. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- KARLIĞA**, Bekir (1996). "Gazzali'nin Eserleri", *DİA*, 13, 518-530.
- LEAMAN**, Oliver (2015). **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş** (çev. Turan Koç). (2. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- MERÇİL**, Erdoğan (1992). "Büveyhîler". *DİA*, 6, 496-500.
- MOHD FAKHRUDİN**, Abdul Mukti (2005). "al-Ghazzali and His Refutation of Philosophy". *Journal Usuluddin*, 21, 1-22.
- NAKAMURA**, Kojiro (1985). "An Approach to Ghazali's Conversion", *Orient*, 21, 46-59.
- ORMAN**, Sabri (1986). **Gazali: Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi**, İstanbul: İnsan Yayınları
- ORMSBY**, Eric (2019). **Gazâlî: İslam'ın Dirilişi** (çev. İsmail Hakkı Yılmaz). (1. Baskı). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

- ÖNER, Necati (2017). **Klasik Mantık** (7. Baskı). Ankara: Divan Kitap.
- SELSAM, Howard (2003). **Din, Bilim ve Felsefe** (çev. Mehmet Türdeş). (1. Baskı). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- SEVİM, Ali (1983). **Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- SKIRBERKK, Gunnar, GILJE, Nils (2006). **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi** (çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu). (3. Baskı). İstanbul: Kesit Yayınları.
- STARR, S. Frederick (2019). **Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı** (çev. Yusuf Selman İnanç). (1. Baskı). İstanbul: Kronik Kitap.
- STREET, Tony (2016). **İslam Mantık Tarihi** (çev. Harun Kuşlu). (2. Baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- SÜMER, Faruk (2009). "Selçuklular", *DİA*, 36, 365-371.
- ŞEKER, Fatih M. (2015). **Türk Entelektüel Tarihinin Teşekkül Devri**, İstanbul: Dergah Yayınları.
- ŞEREFEDDİN, Muhammed (1925). "Selçukîler Devrinde Mezâhib". **Türkiyât Mecmûası**, 1, 101-118.
- TAŞ, İsmail (2007). "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü". **Marife**, 3, 6, 157-180.
- TAŞ, İsmail (2017). **Türk-İslam Düşüncesi Yazıları** (2. Baskı). Konya: Palet Yayınları.
- TAYLAN, Necip (1994). **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İman** (2. Baskı). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- TERKAN, Fehrullah (2018). Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat. M. Cüneyt Kaya (ed.), **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** (6. Baskı) içinde (ss. 289-328), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- TOKTAŞ, Fatih (2013). **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri** (2. Baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- TURAN, Osman (1965). **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti**. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- TURAN, Osman (1971). **Selçuklular Zamanında Türkiye**. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1935). **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü** (1. Baskı). İstanbul: Vakıf Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1946). **İslam Düşüncesi Türk Tefekkürü Tarihi Araştırmalarına Giriş** (1. Baskı). İstanbul: Rıza Coşkun Matbaası.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1955). "Gazzâlî ve Felsefe". **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4, 3-4, 99-121.
- WATT, W. Montgomery (2017). **Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma** (çev. Hanifi Özcan). (1. Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- YETİK, Zübeyir (1990). **İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler**, İstanbul: Beyan Yayınları.

YÜKSEL, Yücel (2006). *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Plan* (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ZERRİNKUB, Abdülhüseyin (2007). **Medreseden Kaçış: İmam Gazzâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri** (çev. Hikmet Gök). (2. Baskı). İstanbul: Ağaç Yayınları.





T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öz Geçmiş

Havva Sümeyra Altınsoy, 1994 yılında Konya'da doğdu. İlköğrenimini Niğde'de tamamladıktan sonra yine burada Niğde Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden 2012'de mezun oldu. Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne 2012 yılında başlayan Altınsoy, 2017 yılında mezun oldu. Aynı yıl Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Bilim Dalında yüksek lisans eğitimine başladı. Nisan/2019'da Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimler Bölümü, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atanmış olup halen bu görevi sürdürmektedir.

