

Endülüs'te Gazâlî Algısı*

Perception of al-Ghazali in Andalusia

BİRGÜL BOZKURT
Mardin Artuklu University

Received: 15.05.2017 | Accepted: 21.06.2017

Abstract: The main aim of this article is to propound the perception of Ghazali in Andalusia. Ghazali was an important scholar who wrote works in many fields from theology (kalam) to philosophy and from fiqh to Sufism in Islamic world. Meanwhile, Ghazali was a grand authority in eastern Islamic world, so the position of Ghazali in Andalusia has aroused interest. Ghazali had almost a central position in Andalusian world of thought which was shaped on the relationship in the aspects of fiqh, tasawwuf and politics. In this study, we try to propound how the Andalusian evaluated Ghazali according to knowledge in the books of Andalusian philosophers, Sufis, faqîhs and historians. In addition, this study makes an effort to present how Ghazali was perceived in Andalusia from different point of views, to fil the gap in this topic and to propound the Andalusian perception of al-Ghazali in an integrative way. I believe that this study which will probe in sociological and political aspects of philosophy and knowledge that have attracted attention recently, will contribute a lot to the preparation of other future works about Andalusian thought.

Keywords: Al-Ghazali, Andalusia, Islamic philosophy, fiqh, sufism, maghreb, mashreq.

© Bozkurt, B. (2017). Endülüs'te Gazâlî Algısı. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1), 245-309.

* Bu çalışma Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince kabul edilen MAÜ-BAP-15-İBF-22 nolu proje kapsamında desteklenmiştir.



Giriş

Endülüs İslam medeniyetinin VII. yüzyılda temellerinin atıldığı, XV. yüzyılda sona erdiği dönem aralığı, tarih, kültür ve medeniyet açısından ülkemizde yeterli ilgiyi görememiş, bu konuda yapılan çalışmalar ise konuyu tüm boyutlarıyla ortaya koyamamıştır. Özellikle Endülüs'te entelektüel yapının gün yüzüne çıkarılması, mukayeseli çalışmaların yapılması, kaynaklarının ortaya çıkarılması, sosyal ve kültürel yapısının incelenmesi, bölgenin felsefe ve bilgi açısından sosyolojisinin yapılması gibi hususlar büyük bir ihtiyaç olarak göze çarpmaktadır. Bu çerçevede Doğu İslam medeniyetinde yetişmiş ve orada kendisini var etmiş olan Gazâlî'nin (ö.1111) Endülüslüler tarafından nasıl algılandığı, tepki- ilgi karşılığı içerisinde incelenmesi, bunun tespit edilip çeşitli tahliller ve değerlendirmelerle ortaya konması Endülüs medeniyetinin şekillenme, birikme ve ilerleme sürecine dair bize önemli bakış açıları sunacaktır. Bir şahsiyetin bir medeniyet üzerinde etkisinin bu derece önemli olup olmadığı elbette buna dair tespitlerin yapılmasıyla mümkündür. Herşeyden önce Gazâlî İslam dünyasının siyasi, sosyal ve entelektüel açıdan izler bıraktığı en büyük ve etkili düşünürlerindendir; kanaatimizce Endülüs medeniyeti üzerinde de aynı şekilde izler bırakan biridir. Bu etkileri biz bu çalışmamızda fıkıh, tasavvuf, felsefe ve siyaset ilişkileri bağlamında ortaya koymaya çalışacağız. Bu nedenle önce Endülüs'ün siyasi, sosyal ve kültürel açıdan nasıl bir zemine sahip olduğuna dair bir genel tablo çizdikten sonra bu tablo içerisinde Gazâlî'ye yönelik tepki ve ilgileri, fıkhi, tasavvufi, felsefi bağlamda belirlemeye çalışacağız. Çok sayıda ismin Gazâlî'ye dair yorumlarını barındıracak bu çalışmamızda, Endülüs'ün entelektüel yapısı gereği fıkıh ve felsefe alanlarında önde gelen fakih, filozof ve sufilere ayrıca yer vererek Gazâlî'ye dair nasıl bir algının var olduğunu göstereceğiz. Bu noktada tarih ve tabakât kitapları ile siyasi otoritelerin ona dair ilgi veya tepkisini de ihmal etmeyeceğiz. Bütün bu açılardan Endülüs'te Gazâlî algısını ortaya koyarken, sonraki çalışmalar için önemli bir Gazâlî-Endülüs ilişkisi netliği de sağlamış olacağız.

1. Endülüs'te Gazâlî Algısını Belirleyen Ortam

Endülüs'te ilk zamanlarda özellikle Endülüs Emevi Sultanı Abdurrahman'ın (756-788) son yılları ile I. Hişam (788-796) döneminde Abdur-



rahman b. Amr el-Evzâî'nin (ö.774) önderi olduğu Evzâilik benimsenmiştir. Daha sonra İmam Mâlik'in en önemli Endülüslü öğrencisi Yahya b. Yahya el-Leysi'nin (ö.848) görüşleri etkili olmuş, devamında Utbî'nin *Mustakrahâ'sı*, Abdülmelik b. Habîb'in (ö.853) *Vâdîbâ'sı* ve nihayet Sahnun'un (ö.854) *Müdevvene'si* Endülüs Mâlikiliğinin ana eserleri olmuştur. Mâlikiliğin Endülüs'te başarılı olmasının en önemli nedeni coğrafi sebep olarak ileri sürülmüştür. İlim talep etmek, hac yolculukları ve diğer seyahatlerle Endülüslüler Mâlikiliğin Medine'den yayıldığı bölgeler olan İfrikiye ve Mısır gibi yerlerde eğitim görmüşler ve özellikle Medine'yi çokça ziyaret etmişlerdir. Bu durum Endülüs'e Mâlikiliğin girişinde ve orada yayılmasında etkili olmuş, fakat bu bölgedeki hâkimiyeti ise siyasi etkenlere bağlanmıştır (Fierro, 1992: 896; Özdemir, 1995: 221; Özdemir, 2013: 96-97). Nitekim I. Hişam fakihlere siyasi nedenlerle yakın durmuş, iktidarını bu yolla meşrulaştırmaya çalışmıştır.

I. Hakem (796-822) zamanında Mâlikilik, Endülüs'ün resmi mezhebi olmuştur denebilir. Ancak I. Hakem'in kimi zaman fukahâya mesafeli durduğu ve bundan dolayı fukahânın tesirindeki halk kitleleriyle huzursuzluklar yaşadığı da ifade edilmiştir. II. Abdurrahman (822-852) döneminde siyasi bütünlük ve istikrar sağlanmış olmasına rağmen o da fukahâ ile ters düşmemeye çalışmıştır. Yahya b. Yahya el-Leysi ve Abdülmelik b. Habîb'in etkili olduğu bu dönemde Mâlikilik ve buna bağlı olarak fukahâ Endülüs'te eğitim, fikir ve siyaset üzerinde iyice nüfuz sahibi olmuştur (Özdemir, 2013: 97-99; Bilgin, 2014: 1-16). Bu dönemde İslam hukuku tek çalışma alanına dönüşmüş, diğer alanlara karşı direnç gösterilmiş, buna bağlı olarak Emevi sultanları da farklı fikirlerin ülkeye sokulması noktasında çekingen davranmışlardır. Hatta fıkıh alanında bile Şafilik gibi yeni ekollere sıcak bakan siyasiler Mâlikîlerin etkisiyle bundan uzak durmuşlardır. Bu bakış açısı, Kur'ân ve Sünnet eğitimini ihmale bile yol açmıştır (Haurani, 2000: 201-202; Ribeira, 1994: 29; Ferhad, 1993: 130). Dolayısıyla genel olarak 627-899 yılları arasında fukahâ ile akli öne alanlar arasında kutuplaşma olmuş, insanların elinde felsefi konulara dair yazı bulunması şeriata karşı bir durum olarak görülmüş ve bu kişiler dışlanmışlardır (Mesud, 2009: 420-421).

Fukahâ-siyaset ilişkileri Endülüs'te birbirine bağımlı/karşı ilişkilidir. Bu dönemde ortaya çıkan bazı siyasi çalkantılarda hükümdarların fu-



kahâdan yardım aldığı, fukahânın da kendi konumlarını sağlamlaştırmak için bu fırsatları kullandığı, bazen bu durumun siyasi otorite ile çatışmaya yol açtığı, bu nedenle siyasi otoritenin fukahâyı sınırlandırmak için çeşitli önlemler aldığı ifade edilmiştir. I. Muhammed'in (852-886) Mâlikîliğe karşı Hanbelî ve Şafii mezheplerini desteklemesi, II. Hakem el-Mustansır'ın (961-976) da Kurtuba'da içinde çok çeşitli ilimlere ait kitapların bulunduğu bir kütüphane ve üniversite kurması, felsefe ve Yunan bilimleri çalışmalarını desteklemesi buna örnek verilebilir. Elbette bu açılımlar fukahânın tepkisini çekmiş, bunun sonucunda devlet adamlarıyla fukahâ arasında kutuplaşmalar baş göstermiştir. 852-1011 yılları arası Endülüs'te teşekkülünü gerçekleştiren Mâlikîlik, bundan sonra kritik dönemlere girmiştir. Bu dönemde halifeler Abbasi halifeleri gibi kültürel yayılmayı teşvik etmişler; filozoflar, sanatçılar ve edebiyatçıları saraylarına çağırılmışlar, bilimsel ürünlerden yararlanmışlar, kitap yazımı ve kütüphane oluşturmayı arttırmışlardır. Ancak fukahâ etkisi bu dönemde de vardır ve halifeler bir taraftan da fukahâyı memnun etmek için felsefeye dair yasaklanmış kitapları kontrol altında tutmuşlardır. Mülûku't-Tavâif dönemindeki siyasi istikrarsızlık ise fukahânın Mâlikî mezhebini sağlamlaştırması için fırsat olmuştur. Murâbit idaresi (1091-1147) de Mâlikî mezhebinin sıkı takipçileriydiler. Zira fukahâ, Murâbitleri Endülüs'e davet etmişti ve bundan dolayı iki taraf arasında güçlü bir ittifak vardı. Bu durum fukahânın kendi dışındakileri ortadan kaldırmaları için fırsat olmuştur (Mesud, 2009: 410-413, 415-416).

Genel olarak Murâbit ve Muvahhidlerin (1130-1163) hâkim olduğu XII. yüzyıl Endülüs'ünde ulemanın, özellikle de fukahânın nüfuzu tekrar artmıştır. Bu durum fukahânın devlet işlerine müdahale etmesini de beraberinde getirmiştir. Bu dönemlerde halkın fukahâyı kendilerinin gerçek temsilcileri olarak gördükleri de söylenebilir. Bunun yanında toplumda fukahâyı, sahip oldukları aşırı servetlerden dolayı olumsuz bakanlar da vardır (Özdemir, 2012: 22-23). Ancak Muvahhidler, Murâbitlere göre daha özgürdü ve ufukları daha genişti. Kurucuları İbn Tumert'in (1121-1130) Kur'ân ve Sünnet'e dönüş, çağrısıyla evvela Hadis çalışmaları arttı. İbn Tumert'in etkisiyle fıkhi hükümlerin doğrudan Kur'ân ve Sünnet'ten çıkarılması, Abdülmü'min (1130-1163) ve Halife Mansur (1184-1199) devirlerinde Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaştıkları gerekçesiyle Mâlikî fakihlerinin



fürua dair eserlerinin yakılması için emirnamelerin çıkarılmasına kadar gitti ve Mâlikiliğin önde gelen eserleri Fas'ta yakıldı. İnsanları on hadis mecmuasına yönlendiren Muvahhidî yöneticiler bütün bunlarla Mâlikî mezhebini ortadan kaldırmayı düşünseler de Mağrib ve özellikle Endülüs'te Mâlikîlik varlığını hep korudu. Ancak Muvahhidlerin bu çabaları kelam ilmini canlandırdı, Es'arîlik'in ve kısmen Mu'tezile'nin görüşlerinin konuşulur hale gelmesine imkân verdi, tasavvufî-felsefî bazı fikirlerin varlık bulmasına yol açtı. Ancak Muvahhidlerin de Musa İbn Meymun'a uygulanan baskı ve İbn Rüşd'e uygulanan mihne ile ara ara özgürlük ilkelere uzaklaştıkları da söylenebilir (Ribeira, 1994: 30-31; Özdemir, 2006: 410-413; Mesud, 2009: 416-417; Ğinan, 1997: II/647; Haurani, 2000: 202; Azimli, 2009: 83).

Endülüs'teki bu fıkhi yapı ve bundan kaynaklanan sosyal ve siyasi yapı bu şekildeydi. Ancak Endülüs'ün ilmi, siyasi ve sosyal yapısını sadece fıkhi yapı etkilemedi. Sufiliğin bu bölgede en az fıkıh kadar etkisi büyüktü. Endülüs'teki ilk zâhidler, Doğu'dan gelen, zühd ve takvâsıyla topluma örnek olmuş, tâbiîn dönemi zahidlerinin yaşayışlarını örnek almışlardır. Musa b. Nusayr ve Tarık b. Ziyad ile birlikte Iber yarımadasına gelip Endülüs fethinde aktif rol oynayan tâbiînden Haneş b. Abdullah es-San'ânî, Ebu Abdurrahman el Hubullî, Abdullah b. Sîmaset el-Fihri ile İyaz b. Ukbe bunlara örnek verilebilir. Halkın, dini otoritelerin ve siyasi-lerin özel saygısını kazanan bu zahidler sayesinde Endülüs'te erken dönemlerden itibaren zühd ve takvaya dayalı bir hayat tarzı yaşandı. Hac, ilim talebi, kitap getirmek veya ticaret gibi amaçlarla Doğu'ya gidip gelen Endülüslüler de oranın ilim ve kültürünün yanında zühd ve tasavvuf anlayışını da taşıdılar. Ziyad b. Abdurrahman el-Lahmî (ö.819), İsa b. Dinar (ö.827), Zaragosalı Hafs b. Abdüsselâm, Mâlik b. Zevzân (ö.?), Ebu Osman Said b. Hassan el-Kurtubî (ö.850), Ebu Amr Harun b. Salim Kurtubî (ö.852) ve Ebu Halid Mâlik b. Ali b. Abdülaziz b. Kutnu'z-Zahid Kurtubî (ö.881) Endülüs'ün ilk dönem zahidleri arasında sayılabilir. Elbette doktrin ve düşünce sisteminin detayları hakkında bilgi sahibi olduğumuz ilk Endülüslü sufi ve mütefekkir Muhammed b. Abdullah b. Meserre'dir (ö.931). Ancak onun bir takım dışlamalara maruz kaldığını unutmamak gerekir. O dönemdeki Fâtîmî tehlikesini düşündüğümüzde İbn Meserre'nin mistik boyutunun fukahânın baskılarına maruz kalmasını kolaylaştırdığı söylene-



bilir. Eserleri yakılan İbn Meserre'nin, takipçileri hep olmuştur. Haklarında fetvalar çıkarılan, tevbe etmeleri istenen bu takipçiler baskılara rağmen Endülüs'te varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Endülüs tasavvufunun diğer iki önemli temsilcisi İbn Berracân (ö.1141) ve İbnü'l-Arif (ö.1141) de Murâbit hükümdarları tarafından tehdit unsuru olarak görülmüşlerdir. İbn Kasî (ö.1151) ise Endülüs'ün batısındaki isyanlarıyla bilinir haldeydi (Fierro, 2009: 331-337; Bardakçı, 2009: 327-328, 331-338; Haurani, 2000: 202-203).

XIII. yüzyıldan sonra ise bu bölgede zühd hareketi özellikle Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî (ö.1269) ile birlikte iyice yayılmıştır. Bu zühd hareketinin Endülüs'te parlamasında Hint, Semerkant, Tebriz ve Horasan'dan muhacirlerin gelmesi ve yerleşmesi yardımcı olmuştur. Bu bölgede Aişe binti Abdullah el-Endelüsî, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Mahrûk, Ebu Bekr İbn Arabî (ö.1148), XIV. asırda Ebu'l-Hasen Ali b. Ferhûn el-Kuraşî el-Kurtubî (ö.1350), Ebu İshak İbrahim b. Yahya el-Ensârî el-Mürsî (ö.1350), Ebu Abdullah Muhammed el-Ensârî el-Mâlikî (ö.1353) gibi şahsiyetler tasavvuf ve zühd hayatının önde gelen isimleri olarak dikkatleri çekmektedir (Ferhad, 1993: 131-133).

Netice itibariyle Endülüs'te tasavvufa muhalefet üç ayrı dönemde gerçekleşmiştir. Bunlar; Emevi ve Taife dönemlerinde İbn Meserre ve taraftarlarına yönelik muhalefet, Murâbitlar döneminde Gazâlî, İbn Berracân, İbnü'l-Arif ve İbn Kasî'ye yönelik muhalefet ve Nasrîler döneminde birtakım sufi gruplara yönelik muhalefettir (Fierro, 2009: 327-328). Gazâlî'ye yönelik muhalefet ise bu çalışmamızın ana konularından birini teşkil etmektedir ve ayrıca ele alınacaktır.

Görüldüğü üzere Endülüs düşünce dünyası, siyaset, fıkıh ve tasavvuf sarmalı içerisindeki güç mücadeleleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu sarmalda felsefenin tasavvufla birlikte daha ziyade bir dışlama ile karşılaştığı, buna rağmen kısa dönemlerde hâkimiyet gösterdikleri ve genellikle varlıklarını sürdürme gayretinde oldukları görülmüştür. Böyle bir tablo, felsefe ve tasavvuf yönleriyle öne çıkan Gazâlî'nin Endülüslülere tarafından nasıl algılandığına dair bilgiler vermekle birlikte bu algının kökenindeki temelleri ve temel etmenleri bizlere göstermede yardımcı olacaktır.



2. Fıkıh, Tasavvuf ve Siyaset Bağlamında Endülüs'te Gazâlî Algısı

2.1. *Gazâlî'ye Muhalefet*

Gazâlî'nin fikirleri Endülüs'e Murâbitlar dönemi boyunca ulaşmış ama bu fikirlerin buraya girişi kolay olmamıştır. Onun fikirleri bir yandan dönemin Müslüman toplulukları tarafından özlemle beklenirken bir yandan da reformist ulema arasında bile şüphe ve endişeye neden olmuştur. Hatta bu fikirler ulema geleneğine bir meydan okumayı bile temsil etmiştir. Bütün bunlar da daha sonra büyük tartışmalara yol açacak olan ve Endülüslü ulema tarafından teşvik edilen, Murâbit emiri tarafından da emredilen Gazâlî'nin eserlerinin yakılması olayını şekillendirecektir (Fierro, 2012: 3; Cabanelas, 1952: 223).

Bilindiği üzere Murâbitlar dönemi Endülüs'ünde fukahânın idari ve dini hayat üzerindeki nüfuzu, fikri hayat üzerinde de eksik olmamıştır. Bu sebeple felsefe ve kelamla ilgilenmek neredeyse imkânsız bir hal almıştır. Zira Mâlikî fikhî çerçevesinde ve furû kitapları dışında bir şeyle ilgilenmeye asla iyi gözle bakmayan fukahâ, aksine bir duruma şahit olduklarında ise siyasi otoriteyi devreye sokarak, suç unsuru olarak gördükleri şeylerin imha edilmesini sağlamışlardır. Bunun sonucu olarak 1109'da Gazâlî'nin *Ihyâu ulûmi'd-dîn* adlı eseri yasak ve zararlı olarak ilan edilmiş, ve Kurtuba'da toplattırılan nüshaları halkın gözleri önünde yaktırılmıştır. Aynı fiil, Kuzey Afrika'da da tekrarlanmıştır (Özdemir, 2012: 28-29; Fierro, 1992: 904). İlaveten Ebu Bekir b. Ebi Leyla el-Mursî'nin şahsi kütüphanesi gibi bazı özel kütüphaneler de boşaltılmıştır (Ribeira, 1994: 201).

Murâbit hükümdarı Ali b. Yusuf b. Taşfin (1106-1143) zamanında başlayan bazı ilimlere yönelik dışlama ve fikir özgürlüğüne engel koyma, Murâbitlar devri boyunca devam etmiştir. Nitekim halife Taşfin b. Ali b. Yusuf (1143-1145) Belensiye fakihlerine, âyânına ve ehline yönelik Cemaziyelevvel h. 538'de bir mektup yazmıştır.¹ Bu mektupta Taşfin b. Ali onlara

¹ Bu mektup aynı zamanda Belensiye (Valencia) bölgesinde çıkacak olan ve Muvahhid iktidarı lehine sonuçlanacağı anlaşılan bir isyanı önleme amacını da gütmekteydi. Bu mektup bu konuda Taşfin b. Ali'nin derin kaygısını da yansıtmaktadır. Mektubun içeriği altı temel noktada özetlenebilir: Bunlardan ilki Belensiye halkına Allah'ın emirlerine uyma ve dua etme konusundaki öğüttür. Ardından cihadın önemi, adalet ve hakkaniyete uyma konusunda hassasiyet ve Mâlik b. Enes'in yolunun takip edilmesi konuları gelmektedir. Mektupta ayrıca Gazâlî'nin kitaplarından uzak durulması ve bundan korunulması gerektiği öğütlenmiştir. Şarap kullanımının yasaklanması da tavsiye edilen konular arasındadır. Son olarak Taşfin b. Ali tebaya Müslümanlar arasında olması gereken sıkı birliği tavsiye



iyi bir şekilde muamele etmelerini, adaletin icrasını, eşitliğin sağlanmasını, sadece Mâlikî mezhebini tutmalarını, hüküm ve fetvalarda teşvik etmelerinin yanısıra bid'at kitaplarının özellikle de Gazâlî'nin kitaplarının dışlanmasını istemiş ve onları buna zorlamıştır (Ğinan, 1990a: 432-433; Cabanelas, 1952: 224, 227, 228-230). Ğinan'a göre bu dışlama, usul kitapları ve Gazâlî'nin eserleriyle sınırlı kalmamış, diğer felsefi ve kelami kitapları da içermiştir. Murâbitlara göre bu eserler Murâbit sistemini inkâr etmekte ve "bid'at kitapları" olarak isimlendirilmekteydi. Bu dışlamanın Endülüs'te çok sayıda kurbanı olmuştur. Bunlardan bir tanesi de tasavvuf alanında Gazâlî'den etkilenmiş ve onun eserlerine atıflarda bulunmuş olan İbnu'l-Arif'tir. Dönemin halifesi onu memleketi Meriye'den Merakeş'e sürgün etmiştir (Ğinan, 1990a: 432, 243, 78; Ruano, 2006: 137; İbnu'l-Arif, 1993: 43-47).

Gazâlî'nin kitapları daha kendisi hayattayken bazı kimselerin tepkisine neden olmuş ve yakılmıştır. Bu eserleri içerisinde en çok tepkiye uğrayan *İbyâ* olmuştur. Bu esere karşı en fazla Mağrib'te büyük bir infial uyanmış ve Kadı İyaz (ö.1149) kitabın yakılmasına fetva vermiş, ismi bilinmeyen bir zat da *el-İmlâ fir-red ani'l-İbyâ* adlı bir eser yazmıştır. Ali b. Yusuf b. Taşfin Gazâlî'nin eserlerini felsefe içerdiği için yaktırırken yerine geçen oğlu Abdülmü'min ise Gazâlî'nin eserlerine ilgi duymuştur. *İbyâ*'ya tepki gösterenlerden biri olan Mağribli Şeyh Ebu'l-Hasan İbn Hirzihim (ö.1165), kitabın toplattırılmasına gayret gösterse de daha sonra *İbyâ*'ya ilgi duymuştur. Bu zatın söz konusu değişiminin nedeni olarak *İbyâ*'nın ehl-i sünnet akidesine tercüman olduğunu ispat maksadıyla anlatılan bir rüyayı görmesidir. Diğer yandan *İbyâ* nedeniyle oluşan bu durumu ortadan kaldırmak ve itirazları bertaraf etmek maksadıyla Gazâlî *el-İmlâ an işkalât-il-İbyâ* adlı eserini kaleme almışsa da bir fayda sağlamamıştır. *İbyâ*'ya itiraz edenlerin bir kısmı bu eserde yer alan zayıf hadisleri göstererek Gazâlî'nin hadis ilmindeki kudretsizliği üzerinde durmuşlardır. Bunun yanısıra Gazâlî'nin "Mevcuttan daha güzel bir şeyin vücudu mümkün değildir." sözüne ve onun sema'ı ve yaka paça yırtmayı mübah olarak görmesi fikrine de karşı çıkmışlardır. Ayrıca Gazâlî'nin "ledünni ilim" elde etmek isteyenlerin nakli ilimlerle uğraşmalarına lüzum olmadığına dair kanaatleri de

ederek mektubu bitirmiştir (Cabanelas, 1952: 224, 227, 228-230). (Bu bilgi projemiz kapsamında İspanyolcadan Türkçeye yapılan çeviri hizmeti yoluyla edinilmiştir.)



kendisine itiraz edenleri büsbütün kızdırmıştır (Kufralı, 1964: 756-757; Ğinan, 1990a: 15; Ruano, 2006: 139).

Gazâlî'ye karşı muhalefetin onun sadece *İbyâ'*sına mı yoksa tüm eserlerine mi yönelik olduğu konusunda farklı yaklaşımlar vardır. İbn Kattan'ın naklettiği bilgiye göre yakma eyleminin yalnızca *İbyâ'*ya yöneldiği açıktır (İbn Kattan, 1990: 70-73; İbn İzâri, 1983: IV/59-60). Yusuf İbn Tumlus'un açıklamasına göre ise yakma eylemi onun bütün kitaplarını kapsamaktadır. İbn Tumlus'a atfedilen ifadeler şöyledir: "Gazâlî'nin kitapları yakıldı. (...) Dönemin emiri bütün tebaasına kitabın yakılmasını emretti. (...) Görüşlerini minberlerde okuttu. Böylece işler çok kötüye gitti, kendisinde Gazâlî'nin kitabı olanlar sıkıntı çekti, insanlar onun kitabını okuduklarını ya da sahip olduklarını söylemekten korktular. Bu konuda görülmemiş bir ceza vardı." (el-Menûnî, 1988: 128).

Esasında Gazâlî'yle ilgili farklı yaklaşımları el-Menûnî bir bütün olarak değerlendirmiş ve Endülüs'te özellikle *İbyâ'*ya yönelik tavırları üç grup halinde ele almıştır. Bunlardan birincisi *İbyâ'*nın yakılmasını savunanlar, ikincisi buna karşı çıkanlar, üçüncüsü ise eleştirmekle birlikte yakılmasını gerekli görmeyenlerdir. "Gazâlî'ye Muhalefet" başlığımız içerisinde burada belirtilen birinci ve üçüncü gruptaki şahsiyetlerin yaklaşımları üzerinde duracağız. İkinci grup olan Gazâlî taraftarları ve ona ilgi gösterenleri "Gazâlî'ye İlgi" başlığı altında ele alacağız.

Birinci ve üçüncü grubu bir arada değerlendirerek şunu hemen ifade etmeliyiz ki; Endülüs'te Gazâlî reddiyeleri, Kurtuba Kadısı Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Abdilaziz İbn Hamdin (ö.1114), Sicilyalı Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer el-Temimî el-Mâzerî (ö.1141), Tunuslu Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. İbrahim el-Bekri, Ebu Bekr el-Turtûşî (ö.1126), Granadalı Ebu Abdullah b. Muhammed b. Halaf b. Musa el-Ensârî el-Evsî İbn el-İlbirî (ö.1142) ve hatta Gazâlî'nin Endülüs'teki en önemli öğrencilerinden Ebu Bekr İbn Arabî tarafından yazılmıştır. Kadı İyaz b. Musa (ö.1149) ve Ebu'l-Hasan İbn Hirzihim *İbyâ'*nın yakılmasını tavsiye eden fetvalar yayımlamışlardır. Bu fetvaların metinleri İbn Hamdin'in reddi ile birlikte elimize geçmemiştir. Adı geçen şahsiyetler temel İslami ilimler, fıkıh ve hatta usulu'd-dîn alanında da uzmanlardı. Turtûşî ve İlbirî'de ise zühd ve tasavvufa ilgi vardı. (Ruano, 2006: 137-138).

Gazâlî'ye tepki gösterenlerin en önemlisi Kurtuba kadısı İbn Ham-



din'dir. Onun Gazâlî'yi eleştiren günümüze ulaşmamış, bir risale yazdığı iddia edilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bazı kaynaklarda Murâbit Sultanı Ali b. Yusuf b. Taşfın'ın 1109'da Gazâlî'nin kitaplarının yakılmasını emrettiği, elinde Gazâlî'nin kitapları bulunan herkesi ölümle ve mallarını müsadere etmekle tehdit ettiği geçmektedir (Merrâkûşî, 1881: 123; İbn İzârî, 1983: IV/59 1. dipnot; el-Menûnî, 1988: 128). Bu durum İbn Kattan'dan aktarılan bir alıntıda şöyle ifade edilmektedir:

Ali b. Yusuf 1109 (503) yılının başında Kurtuba kadısı olan Ebi Abdullah Muhammed b. Ali b. Hamdin ve fakihlerinden Ebu Hamid Gazâlî'nin *İbyâ* adlı kitabının yakılması konusunda icmasını istedi. *İbyâ*'yı ciltleriyle beraber yağa buladıktan sonra mescidin son avlusundaki Batı kapısının bulunduğu yerde yaktı. Bu yakma eylemi insanların gözleri önünde gerçekleşti. Bu kitabın bütün ülkede bulunduğu yerde yakılmasını emretti. Gazâlî'yi takip edenlerin ellerindeki nüshaları aldı. Bu nüshalardan bir tanesi de Meymun b. Yasin'in kitabıdır. Ali b. Yusuf bu kitabı kendisine getirmesini söyledi, o da getirdi, daha sonra bu kitabı kaybetti. Bu nüshalardan bir tanesi de İbn Arabî'nin kitabıdır. O, kitabı kendisiyle beraber Cezîretu'l-Hadrâ'ya (Yeşil Ada) götürdü, sonra kitabı suya atması için emir verdi, kitap suda çözüldü ve büyük çoğunluğu kayboldu. O yıl boyunca Mağrib diyarından satın alınanlarla birlikte kitabın yakılması devam etti (el-Menûnî, 1988: 127).

Bazı araştırmacılar ise Gazâlî'nin eserlerindeki yakılmasındaki esas sorumlu kişinin İbn Hamdin olduğunu ileri sürerler. Buna göre Kurtuba kadısı İbn Hamdin felsefe içermesi bakımından Gazâlî'nin kitaplarına bakan herkesin yok edilmesi hükmüyle fetvada bulunmuş, bu fetvada *İbyâ*'nın yakılmasının zorunluluğunu söylemiş, bütün Kurtuba kadıları da bu fetvayı imzalayıp Sultan'a izin için sunmuştur. Sonra da Kurtuba ve imparatorluğun diğer şehirlerinde Gazâlî'nin kitabı yakılmış ve insanların buna benzer şeyleri edinmeleri yasaklanmış, aksi hareket edenlerin öldürülecekleri, mal ve mülklerinin alınacağı söylenmiştir. Ancak Almerialı fakih Ebu'l-Hasan el-Bercî (ö.1115), yakmaya muhalif bir fetva vermiştir ki, bu, fukahânın Gazâlî'nin eserlerine yönelik tavırlarında müşterek olduklarına işaret eder. Daha sonraları, 1143'de Gazâlî'nin *İbyâ*'sına muhalif başka bir hareket de olmuş; bu kez ise açıkça hükümdar tarafından tesvik edilmiştir (Fierro, 2009: 339-340; Dozy, 1995: III/161-162; Ribeira, 1994: 29; Mesud, 2009: 415-416; Hasan, 1980: 450 vd.).



Sicilya çevresinin en meşhur Mâlikî fakihlerinden ve hayatının büyük bir bölümünü Mehdiye'de (Tunus) geçirmiş olan İmam Ebu Abdullah el-Mâzerî de günümüze ulaşmadığı düşünülen eseri *el-Keşf (en-Nüket) ve'l-inbâ ani'l-mütercem bi'l-İhyâ* adlı eserinde Gazâlî'ye ve onun *İhyâ*'sına eleştiriler yöneltmiştir. el-Mâzerî, yaşadığı coğrafyada Eş'arî düşüncesinin önderlerinden biri olmasına rağmen Gazâlî'ye ve özellikle *İhyâ*'sına karşı Kuzey Afrika ve Endülüs çevrelerinde oluşan tepkiye katılmıştır. O, Gazâlî'nin talebeleriyle de görüşerek *İhyâ*'da eleştirdiği bazı hususların istisnai hatalar olmayıp Gazâlî'nin karakterinin ve düşüncesinin birer yansıması olduğu fikrine varmış ve bu sebepten dolayı mezkûr eserini kaleme almıştır. Bu eserin başka kaynaklar tarafından ıktibas edilen pasajlarından çıkarılan değerlendirmeye göre, el-Mâzerî'nin *İhyâ*'ya yönelttiği eleştiriler Gazâlî'nin Meşşâî, Bâtînî ve tasavvuf düşüncesinden etkilenmesi, bu etkinin naslara, dini hakikatlere ve fıkhi yaklaşımına yansıması, zayıf hadislerle amel etmesi ve özellikle ilham gibi kişisel dini tecrübeleri neticesinde elde ettiği kanaatleri fıkıh sahasına taşıması noktalarında toplanmıştır (Kaya, 2003: 193-195; Urvoy², 1993: 119). Ebu'l-Velid Turtûşî'nin de birleştiği bu itirazlar, el-Mâzerî'nin de itiraf ettiği gibi, Gazâlî'nin eserleri okunmadan yapılmış ve hakiki hüviyeti bilinmediği için hakikatten çok uzak kalmıştır. Kuvvetli bir usul âlimi olan el-Mâzerî'nin sadece işittikleriyle yetinip Gazâlî'ye hücum etmesi, Gazâlî'nin bazı kelami meselelerde Eş'arî'ye muhalefet etmesine bağlanmış ve bu şekilde yorumlanmıştır (Kufralı, 1964: 755-756; Fierro, 2009: 349). Zehebî ve Süpkî'ye yapılan atıfla el-Mâzerî'nin Gazâlî'nin durumunu soranlara cevap olmak üzere kısa bir kitabının olduğu da tespit edilmiştir (el-Makkarî, 1942: III/165-166; el-Menûnî, 1988: 131).

Mağribli coğrafyacı İbn Abdülmün'im el-Himyerî (ö.1327) ünlü eseri *Kitabu'r-Ravdi'l-mi'tar*'da Gazâlî'ye karşıt görüşleri olan kadı Ebu'l-Velid Turtûşî hakkında bilgi verirken onun Gazâlî'ye yönelik bakışına da dikkat çekmiştir. Himyerî, Turtûşî'nin soyu, eğitimi, bulunduğu yerler, eserleri ve öğrencileri hakkında bilgi verip, onun Mâlikîliği, fıkıh ve hadis ilimlerindeki başarısına vurgu yaparak zühdünün daha fazla olduğunu belirttiikten sonra, Turtûşî'nin Gazâlî ile muasır olduğunu ve *İhyâ* hakkında eleştiri-

² Urvoy'dan alınan bilgiler projemiz kapsamında Fransızcadan Türkçeye yapılan çeviri hizmeti yoluyla edinilmiştir.



rilerde bulunduğunu, Gazâlî ile ters olup onun hakkında kötü düşüncelere sahip olduğunu kaydetmiştir (Himyerî, 1988: 125). Bazı araştırmacılar Turtuşî'nin Gazâlî'ye yönelik tenkidlerinin *Risale ila Abdillab b. el-Muzaffer* ve *Kitabu'l-Esrâr ve'l-İber* adlı eserlerde yer aldığını belirtirler. Bir kısım araştırmacılara göre ise Dabbî, Turtuşî'nin *İhyâ'*ı geniş bir şekilde eleştirerek kaleme aldığı bir kitabının olduğunu kitabın ismini zikretmeden belirtmiş, "*İhyâ'*ı eleştiren büyük bir kitabı varolup bundan küçük bir bölümü gördüm." ifadesini kullanmıştır. Cemaleddin Şeyyâl ise bu konuda Turtuşî'nin böyle bir kitabının olduğunu kabul etmez. Fakat şans eseri 1983 yılında Merakeş şehrinin özel bir kütüphanesinde çalışma yapılırken, Turtuşî'nin bu kitabının bir cildine rastlandığını ifade eder. Bu cildin sonunda eserin isminin *el-Esrâr ve'l-İber* olduğu ortaya çıkmıştır (el-Menûnî, 1988: 130). Turtuşî, Gazâlî'yi doğruluğu kuşkulu zayıf hadisleri rivayet ettiği, ilm-i tevhidin gerekliliğini açıkça ifade etmediği, İhvan-ı Safa'nın *Resail*'inden, felsefe ve Hallac'tan etkilendiği; sufilerin müzik dinlemesini (sema) tecviz ettiği (Gribetz, 1991: 43-63; Fierro, 2009: 344, 76. dipnot), *Ihyâ'*da peygamber ve velilerin mucize ve kerametlerine tahsis edilen bölümlerde mahzurlu bilgiler kullandığı için tenkid etmiştir. Turtuşî'ye göre Gazâlî âlim olmayı terk etmiş, fakat tasavvufu anlayamadığı için bir sufi de olamamıştır (Fierro, 2009: 344-345; el-Menûnî, 1988: 135-137). Turtuşî *Sirâcu'l-mulûk* eserinde *Kitabu'l-Esrâr*'ına atıfta bulunmuş; Cafer el-Beyâtî de bu eserin Gazâlî'nin *İhyâ'*sına bir eleştiri niteliği taşıdığını ileri sürmüştür (Kılıç, 2012: 431). Ayrıca Turtuşî'nin, hayatının bir döneminde, Peygamberin sahabesinin Osman mushafından farklı Kur'ân nüshalarını yaktıkları gibi, Gazâlî'nin kitaplarının yakılmasına taraftar olduğunu ilan ettiği ifade edilmiştir (Fierro, 2009: 339-340; Ribeira, 1994: 29; Mesud, 2009: 415-416).

Diğer yandan İbn Ebbâr, Kurtuba'da ikamet eden Muhammed b. Halef b. Musa el-Ensârî el-Evsî İbn el-İlbirî'nin *el-Emâlî fi nakzi ale'l-Gazâlî* adlı Gazâlî'yi eleştiren bir kitabından söz eder. Daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız Ebu Bekr İbn Arabî'nin ise Doğu seyahatı dönüşünde ilk defa *İhyâ'* kitabını Endülüs'e getirenlerden olup (1101-1102)³,

³ *İhyâ'*ı getirenlerden birinin de Meymun b. Yasin es-Sanhâcî el-Lemtûnî isminde 1104 yılında hac eden bir kişi olduğu da söylenmiştir. Bu kişi aynı kitabın bir nüshasına sahip olmuştur (el-Menûnî, 1988: 126-127).



Gazâlî'nin *İhyâ* ve diğer eserlerinin reddi konusunda ifadeler sarf ettiği, *el-Avâsım mine'l-kavâsım* ve *Sirâcu'l-murîdîn* adlı eserlerinde de Gazâlî'yi eleştirdiği kaydedilmiştir. Onun Gazâlî'ye yönelik olumlu yaklaşımları da vardır.⁴ Gazâlî'yi eleştiren bir diğer isim ise İyâd b. Musa b. İyâd el-Yahsûbî es-Sebtî'dir (ö.1149). Zehebî onun *Mu'cemu Ebi Ali es-Sadeî* isimli kitabından şu bölümü nakleder: “Şeyh Ebu Hamid olumsuz görüşlere ve büyük eserlere sahipti. Tasavvuf yolunda aşırıya gitti ve onların mezheplerini savunmaya kendini adadı. Aynı zamanda buna davet etmeye başladı. Bu konuda meşhur kitaplar yazdı.” (el-Menûnî, 1988: 131, 126-127; Fierro, 2009: 339-340).

Ebu'l-Hasan İbn Hirzihim ise kadı olup esasında Gazâlî okuluna mensup bir sufi olarak bilinmektedir. İbn Hirzihim genç yaşta kendisini Gazâlî'nin öğretilerine adanmış olan Şeyh Ebu'l-Fadl İbn en-Nahvî ile arkadaşlık etmiştir. Ayrıca İbn Hirzihim Gazâlî'nin sufiligine dair bilgisini amcası Ebu Muhammed Sâlih İbn Hirzihim'e borçludur. İbn Hirzihim Doğu'ya seyahatinde, Filistin'de Gazâlî ile karşılaşma şansını yakalamıştır. Muvahhidler döneminin sıkı baskısının başladığı zor günler boyunca İbn Hirzihim kendi inancı üzerinde kalmış, ancak Muvahhidî fukahânın Mâlikîliğinin inatçı tutumunun yarattığı boğucu atmosfer içerisinde o da muhtemelen şüphe ve korkunun acısını çekmiştir. Bir gün otoritelerin tehdit ve taleplerine karşın evinde sakladığı *İhyâ*'nın kopyasının yakılarak ortadan kaldırılmasını söylediği ama daha sonra rüyasında sıkı bir dayak yemesinin etkisinde kaldığı, hatta bu etkinin uyandıktan sonra bile devam ettiği rivayet edilmiştir (Faure, 1986: III/800).

Fiştelî (ö.1261) ise Hâris el-Muhasibî'nin (ö.857) eserlerini kabul etmekle birlikte Kuşeyrî (ö.1072) ve Gazâlî'nin kitaplarını redde yönelmiştir. Ona göre Kuşeyrî ve Gazâlî'nin “ilmu'l-gayb”a dair doktrinleri insanları eğitmekten ziyade sapıklığa sürüklenme eğilimindeydi. el-Kabbâb'ın, Fiştelî hakkında bu durumu ifade eden şu cümleri sarfettiği ileri sürülmüştür: Fiştelî'nin muasırı olan sufiler *İhyâ*'daki “ilmu'l-mükaşefât”a ayrılmış bölümü okudular. Fiştelî *İhyâ*'yı telhis eden, ilmu'l-mükaşefât bölümünü ve kitaptaki birçok mevzu hadisi atan birini görme arzusundaydı (Fierro, 2009: 348, 98. dipnot).

⁴ Ebu Bekr İbn Arabî'nin Gazâlî'ye bakışı, bu çalışmada ayrı bir başlık altında ele alınmış olup ayrıntılı tartışmalar orada yapılmıştır.



Süleyman b. Musa b. Sâlim b. Hassân İbn Süleyman el-Hamrî el-Kelâî (Belensiyeli) ise Gazâlî'nin "ilimlerin ihyâsı" ifadesindeki "İhyâ"nın uygun olmadığını, ilimlerin zaten ölmediğini belirterek ona eleştiri getirmiştir (Ğinan, 1990b: 658).

*İhyâ'*ya yönelik bu dışlama Murâbıtlar dönemi boyunca devam etmiştir. Bu tablo Taşfin b. Ali b. Yusuf döneminin sonlarına kadar tekrarlanmıştır. *İhyâ'*nın yakılmasına dair önemli değerlendirmeler vardır. Bunlardan birine göre gerçekte Murâbıt fukahânın *İhyâ'* kitabına yönelik hamlesi akideyle ilişkili durumlara veya bir konuda dine muhalif olmayla ilgili değildi. Aksine bu, dönemin fakihlerinin cehaletinin bir işareti ve yüzeysel mücadelelerinin zayıflığının ifadesiydi. Gazâlî de onları "mecanin" (deliler) ve önemine ve büyük kıymetine işaret ettiği usul ilminin cahilleri olarak nitelemiştir. İbn Kattan bu büyük kitabın yakılmasına kalkışan bu cahillerle ilgili yorumda bulunmuş ve "Bu kitabın yakılması, bu fakihlerin mülklerinin zeval olması, köklerinin kazılması sebebiyledir." şeklinde bir cümle sarf etmiştir (Ğinan, 1990a: 79-80; Urvoy, 1993: 115).

Gazâlî'nin kitaplarına yönelik fukahâ muhalefetine dair çeşitli nedenler de ileri sürülmüştür. Zira bazı fakihler Gazâlî'nin eserlerine karşı çıkmış, bazıları çıkmamıştır. Urvoy'un kanaatine göre Gazâlî'nin başlangıçtaki eklektik tavrı bir yana, kitapları Murâbıtların kabul edemeyecekleri senkretist (uzlaştırmacı) yorum formunda yazılmıştır. A. Ben Hammâdî, Gazâlî'nin eserlerinin yakılmasının onun bir sufi olmasından ziyade Safii olmasından kaynaklandığını düşünmüştür. Diğer bazı akademisyenlere göre ise fukahânın Gazâlî'ye yönelik muhalefetinin sebebi, muhtemelen Gazâlî'nin fukahâya yönelik saldırılarıdır ki Gazâlî onları sefihlik ve adil olmayan sultanlarla işbirliği yapmakla suçlamıştır. Başka bir izah da Gazâlî'nin Mağrib'te Murâbıt saltanatını sona erdiren Muvahhidler hareketinin lideri İbn Tumert ile irtibatlı görülmesidir. Her halükarda Murâbıt idarecilerin muhalefetini peşisıra tayin eden şeyin temelde Mâlikî fukahânın muhalefeti olduğu düşüncesi baskın görünmektedir. Ancak görünen o ki fukahâ ve idareciler farklı şeylerle ilgilenmişlerdir. Bunlara ilaveten, Gazâlî'nin eserleri yeni unsurları özellikle de tasavvufla ilgili öğeleri beraberinde getirdiği için de tepkiyle karşılanmıştır. Bu noktada tasavvufla ilgili öğelerin devletin yanibaşında duran Fâtımî tehdidiyle ilişkili olduğuna dair inanç da etkili olmuştur denebilir (Fierro, 2009: 345-



346; Urvoy, 1993: 115; Cabirî, 2001: 337-339).

Başka bir değerlendirmeye göre Murâbitlar birçok devlet meselesini çoğu bağınazlık ve katılıkla nitelenen kendi fukahâ danışmanlarına emanet etmişti. Bu durum, fukahânın Gazâlî'nin *İhyâ'sının* yakılmasını, İbnü'l-Arif ve öğrencileri Ebu Bekir el-Mayurkî, İbn Berracân ve İbn Kasî gibi sufileri soruşturmalarını tavsiye etmelerinde görülmektedir. Öte yandan adı geçen sufiler büyük halk kitleleri arasında geniş bir popülerlik kazanmış ve onların *İhyâ'nın* yakılmasıyla birlikte gördükleri zulüm, Murâbit hanedanına karşı yaygın nefreti harekete geçirmiştir. Bu yüzden Murâbitların son günlerinde tarihte "muridün isyanı" olarak bilinen ve İbn Kasî tarafından güney bölgesinde ilan edilen bir politik-dini isyan ortaya çıkmıştır (Makkı, 1992: 67-68).

Bu konudaki sebep ve değerlendirmeler arttırılabilir fakat gerçek şudur ki, Gazâlî'nin *İhyâ'sı*, bazı yorumlara göre de tüm eserleri, Endülüs'ün belli bir döneminde ve özellikle Murâbitlar devrinde fıkıh ve siyaset ilişkilerinde önemli bir yere sahip olmuş ve çoğunlukla dışlanmıştı. Bu durum Murâbitların entelektüel, siyasi ve sosyal ortamına dair önemli bir tabloyu gözler önüne de sermektedir. Mevcut Mâlikî ve Zahirî zihniyetin katılığı, fukahânın çıkarları, devletin Bâtınîlerin istilasına müsait hale gelmeme çabası vs. gibi hususlar Gazâlî muhalefesinde önemli etkenler olarak görülmektedir. Ancak her karşı çıkışın bir fetva ile içeriğe yoğunlaştığı ve bu içeriğin din dışı olup dini bozacağı, bozgunculuğa yol açacağı, devleti yıkacağı vs. şeklindeki bahanelerle meşrulaştırılması kayda değer bir husustur. Bunlara rağmen gerek Murâbitlar gerekse de sonraki Endülüs dünyasının siyasi ve entelektüel açıdan Gazâlî'ye bakışı tek tip değildir. Zira Murâbitlar döneminin başlarında siyasi iktidarın olumlu bakışı, devamındaki dönemde farklı fikirler olsa da genellikle fukahâ ve siyasisilerin olumsuz yaklaşımları ve sonraki dönem olan Muvahhidler devrinde ise siyasi ve entelektüel yapının Gazâlî'ye yeniden olumlu yaklaşımı Endülüs'te Gazâlî'ye yönelik tek tip bakışın söz konusu olmadığını göstermektedir.

2.2. Gazâlî'ye İlgi

Murâbitlar dönemi boyunca Gazâlî'ye karşı ciddi tepkiler söz konusu olsa da Murâbitların ilk yıllarında özellikle Yusuf b. Taşfin (1090-1106) döneminde Gazâlî'ye yönelik tavır ve yaklaşımlar farklılık göstermiştir. Yusuf b. Taşfin, Kuzey Afrika'ya döndükten sonra, İslam'ın amacına iha-



netle suçlanan, Hristiyan komşularıyla barış görüşmeleri yapan ve onlara haraç ödemeye hazır olduklarını belirten Mülûku't-Tavâif sultanlarının tahttan indirilmesini isteyen Endülüs halkı ve fakihlerinden mektuplar almaya başladı. Hatta bazıları bizzat ona gidip bu isteklerini belirttiler ve ondan Endülüs'ü kendi idaresi altına almasını istediler. Yusuf'un kendisi de tecrübelerine dayanarak Endülüs'teki emirlere güvenip Hristiyanlara karşı bir mücadele yürütmenin mümkün olmadığı ve Endülüs'ün idaresinin kendi elinde olması gerektiği kanaatine ulaştı. Ancak Yusuf, dini hassasiyeti yüksek bir hükümdar olduğu için taife emirliklerini yıkıp Endülüs'ün idaresini kendi eline alırken böyle bir şeyin caiz olup olmadığını fukahâyâ sorma ihtiyacı hissetti. Evvela Gazâlî ve Ebu Bekr Turtûşî gibi önde gelen isimlerin görüşlerini aldı. Rivayetlere göre Yusuf b. Taşfin, meşhur kadı Ebu Bekr İbn Arabî'nin babası olan fakih Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah İbn Arabî el-Meafirî'yi (ö.1099) halife Muztazhir'e ve Gazâlî'ye hicri 485'te elçi olarak gönderdi. Kayıtlara göre Gazâlî'nin fetvasını Endülüs'e hicri 485 yılının başında Doğu'ya gitmiş olan fakih İbn Arabî ve oğlu Ebu Bekr getirmişlerdir (Özdemir, 2013: 191; Ğinan, 1990a: 51, 456; Makkı, 1992: 63; Griffel, 2015: 117).

Bunun üzerine, Gazâlî ve Kadı Turtûşî, Yusuf b. Taşfin'e onu adalete ve hayırlı olanı tutmaya teşvik eden yazılar yazmışlar ve Mülûku't-Tavâif'in durumuyla ilgili fetva vermişlerdir. Ğinan'a göre bu bilgi İbn Haldûn'un *İber*'inden alınmadır ve bunu Ebu Bekr İbn Arabî'nin tescil ettiğini bir rivayet göstermektedir. Ebu Bekr İbn Arabî, Bağdat'ta İmam Gazâlî ile karşılaşmış ve Yusuf b. Taşfin'in Tavâif emirleri ve halifelik içerisindeki konumuna dair özel fetvayı açıklamıştır. Aynı şekilde bu durumu destekleyen bir hitap metni vardır ki, Gazâlî bu konuyla ilgili olarak Yusuf b. Taşfin'e bir mektup yazmış, Ebu Bekr İbn Arabî de Endülüs'e dönerken bunu yanında götürmüştür (Ğinan, 1990a: 41).

Araştırmacılara göre fetva metninden bu iki ismin Bağdat'ta karşılaş-tıkları Gazâlî'yi öncelikle Endülüs'teki gelişmeler hakkında bilgilendirdikleri anlaşılmaktadır. Gazâlî bu bilgilere dayanarak kendi fetvasını şekillendirmiştir. Buna göre Gazâlî fetvasında Mağrib'de herkesin Yusuf b. Taşfin'e itaat etmesi gerektiğini, ona muhalefet edenin Hz. Peygamberin amcazadesi olan Abbasi halifesine karşı çıkmış sayılacağını vurgulamıştır. Diğer bir fetvasında ise Gazâlî, Yusuf'a karşı çıkanları "bağiler" yani haddi



aşan asiler olarak nitelemiş ve sultanın bunlarla azgınlıklarına son verinceye kadar savaşması gerektiğini ifade etmiştir (Özdemir, 2013: 192).

Yusuf b. Taşfin'in Gazâlî'den fetva istemesi ve onun bu hassasiyeti İbn İzarî'nin anlatımına göre Gazâlî'yi oldukça etkilemiştir. İbn İzarî bu konuda şu ifadeleri sarf eder: "Bana ulaştı ki Hüccetü'l-İslam Ebu Hamid Gazâlî -Allah onu rahmetiyle korusun- Ebu Yakub Yusuf b. Taşfin'in bu övülen sıfatlar üzere olduğunu ve ilim ehline meylini işitince onunla buluşmaya karar verdi, İskenderiyye'ye ulaştı, onun ihtiyacı olan hazırlıkları yapmaya başladı. Fakat Ebu Yakub Yusuf'un vefat haberi ona ulaştı. Bunun üzerine bu kararından vazgeçti." (İbn İzarî, 1983: IV/124; Ğinan, 1990a: 51; Munis, 1992: 192).

Bunlardan anlaşıldığına göre Yusuf b. Taşfin ve onun dönemindeki bazı fakihler Gazâlî'nin -her ne kadar o dönemde muhalifleri olsa da- otoritesinden haberdardılar ve ondan görüş almak gereği duymuşlardır. Dolayısıyla Gazâlî'nin Endülüs'te bu çevreler arasında olumlu bir algıya da sahip olduğu söylenebilir. "Gazâlî'ye Muhalefet" başlığında ifade ettiğimiz üzere Gazâlî'yle ilgili yaklaşımlar ve *İbyâ'*ya yönelik tavırlar üç gruba ayrılmıştı. *İbyâ'*'nın yakılmasını savunanlar ile onu eleştirmekle birlikte yakılmasını gerekli görmeyenleri ele almıştık. Burada ikinci grup içerisinde yer alan Gazâlî taraftarları veya ona ilgi gösterenleri ele alacağız.

Gazâlî'nin *İbyâ'* eserini yakanlara muhalefet eden Murâbitlar döneminde seçkin bir topluluk bulunmaktaydı. İbn Kattan'daki ifadelere göre bunlar "Gazzaliyye" olarak isimlendirilmiş olup bunlardan altı ismin bilindiği kaydedilmektedir. Bunlardan biri, ismi zikredilmeyen bir müellif olup, Gazâlî muhalifi İbn Hamdin'in bu şahsı eleştirdiği rivayet edilmiştir. Bu müellif, Gazzaliyye yoluna sarılan Endülüslü bir fakihe işaret eder; bu fakih *İbyâ'*'yı savunmak için bir kitapçık kaleme almıştır (el-Menûnî, 1988: 128). Gazâlî'ye destek verenler içerisinde Ebu Abdülmelik Mervân b. Abdülmelik ve Almeria kadısının şurasının bir üyesi olan Ebu'l-Hasan el-Bercî (ö.1116) de yer almıştır. Bu kadılar Gazâlî'yi açıkça desteklemişlerdir. el-Bercî *İbyâ'*'nın yakılmasını emreden bildiriye yayımlayan kişileri kınayan bir fetva yayımlamıştı. Bu durumda el-Bercî, Ebu Bekir Ömer b. Fasîh ve İbn Verd isimlerinde şuranın iki ek üyesinin desteğiyle karşılaştı. İbn Abdülmelik'in atamasından sorumlu Kurtuba başkadısı İbn Hamdin, söz konusu fetvaya dair haberi aldığıında İbn Abdülmelik ile el-Bercî'nin kendi



hukuk meclisinden ihraç edilmesini emretmişti (Ruano, 2006: 139). *İhyâ*'nın yakılmasına karşı çıkanlardan birisi de Fes'te (Fez) oturan Ebu'l-Fadl İbn en-Nahvî'dir (ö.1119). Nitekim Ali b. Yusuf'un *İhyâ*'nın yasaklanması ve yanlarında *İhyâ* olmadığına dair insanlardan ağır yemin istemesine ilişkin haberin Fes'e ulaşması üzerine Ebu'l-Fadl, Gazâlî'nin tarafını tutmuş, bu konuda Emir'e yapılan yeminlerin bağlayıcı olmadığına yönelik fetva yazmıştır. Ebu'l-Fadl, *İhyâ*'nın otuz bölümünü kopyalamış, her Ramazan gününde bir bölümünü okumuş ve "Keşke ömrümde bundan başka bir kitaba bakmasaydım." demiştir. Ebu Hasan Ali b. Hirzihim'in bu konudaki ifadeleri ise şöyledir: "Bu olay olduğunda Ebu'l-Fadl'ın yanına gittim ve bu yemin konusunu ona sordum. Bana hiç bir bağlayıcılığının olmadığı fetvasını verdi. Onun yükünde kitaplar vardı ve 'İşte bunlar *İhyâ*'dan bir parçadır, ömrümde keşke bundan başka bir kitaba bakmasaydım' dedi." (el-Menûnî, 1988: 129; Hasan, 1980: 453). *İhyâ*'nın yakılmasına karşı çıkanlar içerisinde Merakeş bölgesinde Ebu Muhammed Abdullah er-Recrecî (ya da er-Rucrucî) el-Helicî (ö.1145-46) de dikkat çeken bir isim olup İbn Zeyyât'ın onun hakkında şunları naklettiği söylenmiştir: "Merakeş'te fakihler Gazâlî'nin *İhyâ* kitabının yakılmasına fetva verdiklerinde, [bu kitap], Sultan Camii avlusunda yakıldı. Ebu Muhammed kitabın yakılmasına fetva verenleri sordu, her ismi anılan kişiye bedduada bulundu." (el-Menûnî, 1988: 129-130).

Endülüs'ten Doğu İslam bölgesine yolculuk edenler içerisinde Gazâlî'den rivayette bulunan ya da onunla karşılaşan çok sayıda şahsiyet de bulunmaktadır. Bu durum Endülüslülerin Gazâlî'ye olan ilgilerini göstermek bakımından oldukça önemlidir. Bu şahıslardan biri Tanca ve Fes'te ikamet eden Abbad bin Serhan bin Müsellem el-Meâfirî eş-Şâtıbî olup İbn Beşküval onun Adve'de h. 543 yılında vefat ettiğini söylemiştir (el-Menûnî, 1988: 125). Başka bir isim İbn Hanîn (Ali b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kitamî et-Tuleytûlî el-Kurtubî) olup yaklaşık h. 503 senesinde Fes'te ikamet etmiştir. Gazâlî ile Mekke'de karşılaşmıştır. Diğer bir isim İbn Hirzihim (Salih b. Muhammed b. Abdillah el-Emevî el-Osmanî el-Fâsî) olup bu şahsın vefat tarihi bilinmemekte, Gazâlî ile Beytu'l-Makdis'te karşılaştığı söylenmektedir (el-Menûnî, 1988: 126).

Bunların yanı sıra Makkarî (ö.1632) yine Endülüs'ten Doğu'ya göç eden Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Saâde'nin Mekke'de bulunan



Ebu'l-Hasen Ali b. Sened b. İyâş el-Gassânî'den rivayetlerde bulunduğunu ve bu ismin Gazâlî'nin eserlerinden izler taşıdığını ifade etmektedir (el-Makkarî, 1988: II/158). Makkarî Endülüs'ten Doğu'ya göç eden Ebu Muhammed Târik b. Musa b. Yaîş'in Mekke'de Şerif Ebi Muhammed Abdalbaki ez-Zühri'yi dinlediğini ve bu kişiden Gazâlî'nin *İhyâ'*sını aldığını ifade etmektedir (el-Makkarî, 1988: II/513). Ayrıca Makkarî Mürsiyeli Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer'in Gazâlî'nin dostlarından Ebu'l-Feth İbni'l-Rendenkânî ile hacda karşılaştığını ve bazı konuları soruşturduğunu (el-Makkarî, 1988: II/600), Belensiyeli Sa'd el-Hayr b. Muhammed b. Sa'd Ebu'l-Hasen'in Bağdat'ta Gazâlî'den veya onun hakkında fıkıh eğitimi aldığını belirtmektedir (el-Makkarî, 1988: II/632). İlâveten Makkarî Müsâid b. Ahmed b. Müsâid'in Gazâlî'nin arkadaşlarıyla karşılaştığını (el-Makkarî, 1988: II/644), Şeyh Ebu Osman Said b. İbrahim b. Ali el-Hıyât'ın Gazâlî ile musahafası olduğunu belirtmektedir (el-Makkarî, 1988: V/241; el-Makkarî, 1980: V/57). Yine Makkarî, İbn Merzûk el-Hafid'in Gazâlî'nin *İhyâ'*sını okuduğunu söylemekte Gazâlî'nin yöntemi ve bazı risaleleri üzerine yaptığı çalışmalardan da bahsetmektedir (el-Makkarî, 1988: V/424, 427).

Bunlara ilave olarak *İhyâ'*'nın nüshasını çıkaranlardan birinin de Muhammed b. Mahyu el-Hevarî et-Tunusî olduğu söylenmektedir. Başka bir isim de daha önce Gazâlî'nin eserlerine itina gösteren kişiler arasında geçen Muhammed b. İsmail el-Hevarî el-Ağmatî'dir. Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Ensârî el-Gırnatî hakkında ise İbnü'l-Ebbâr'ın "*İhyâu ulûmu'd-dîn*'den çok ilim yazdı." şeklinde bir ifade kullandığı kaydedilmiştir. (el-Menûnî, 1988: 133).

Gırnata'lı Abdu'l-Ğani b. Ali el-Abderî'nin kızı olan Ummu'l-Alâ'nın (ö.1249) Fas ve Tunus'u ziyaret ettiği, *İhyâ'*'yı İsfahanlı olarak bilinen Dimeşki Ebu Zekeriya'nın ona ulaştırdığı ve Ummu'l-Alâ'nın *İhyâ'*'yı aslından çoğalttığı rivayet edilmektedir. Bütün bu örnek isimlerden, Batı İslam toplumunda tasavvuf ehlinin orta düzeyli kişileri arasında *İhyâ'*'ya önem verildiği sonucu çıkarılmıştır. Buna *İhyâ'*'ya olan övgüler de eklenebilir. Mutasavvıf Ebu Medyen'in buna öncülük ettiği ve şöyle dediği kaydedilmiştir: "Zikir kitaplarını inceledim ve *İhyâ'* gibisini görmedim." İbn Zeyyât'ın *Teşevvüf* adlı kitabının önsözünde "Bu kitap tasavvuf ilminden soyutlandı, rical ilmüne münhasır kılındı, *İhyâu ulûmu'd-dîn* bu konuda son



kaynaktır.” dediği belirtilmiştir. Ebu'l-Hasen eş-şazili'nin ise “*Kitabu Kûtu'l-kulûb* sana nuru miras bırakır, *İbyâu ulûmu'd-dîn* ise sana ilmi miras bırakır.” şeklinde bir ifade kullandığı kaydedilmiştir. (el-Menûni, 1988: 134).

şazili'nin ifadeleri de Muvahhidler döneminde bölgenin *İbyâ*'ya verdiği önemi gösteren kayda değer bir şahitliktir. el-Menûni'nin yorumuna göre bu dönemlerde *İbyâ* ile ilgili olarak Kesir ismiyle bilinen ve Bicaye'de oturan Endülüslü Süleyman'dan başka eleştiren bulunmamaktadır. O, *İbyâ* ile ilgili olarak şöyle demiştir: “İlimler ne zaman ölmüştür ki dirilsin, dini ilimler diridir, diri olmaya devam edecektir.” Başka bir eleştiri de sayısız Gazâli kitabı okuyan Ebu Muhammed el-Fişteli'den gelmektedir. Kendisinden nakilde bulunan el-Kabbâb şöyle demektedir: “Gazâli'nin kitapları fıkhî konularda kabul edilmelidir. O, bu konularda üzerinde uzlaşılan bir âlimdir.” (el-Menûni, 1988: 134).

Makkarî Gırnatalı Esirüddin Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân'ın Gazâli'nin *Mustasfâ* adlı eseri üzerine müzakere-ler yaptığını belirtmektedir (el-Makkarî, 1988: II/542). Yine Makkarî, Makkarî el-Cedd'in öğrencisi İbn Abbâd er-Rindî (ya da Rendî)'nin hayatıyla ilgili yaptığı alıntılarda Gazâli'den de olumlu anlamda aktarımlarda bulunmaktadır (el-Makkarî, 1988: V/344). Bu kişiye Sirâc adlı birisi Gazâli hakkında sormuştur. Abbâd ona Gazâli'nin fukahânın üstünde sufiyyenin ise altında olduğunu söylemiştir (el-Makkarî, 1988: V/348).

Bu olumlu bakışı ifade eden cümlelere ilave olarak Makkarî, İbn Hamis'i tanıtırken onu şiir, belagat ve nesir gibi konularda övmekte ve ondaki akli ilimlerin Gazâli'deki ilim kadar olduğu veya ondan alındığını söyleyerek Gazâli'nin ilminin büyüklüğüne kendisi de dikkat çekmiş olmaktadır (el-Makkarî, 1988: V/359). Bu doğrultuda Makkarî *Ezbâru'r-riyâd* adlı eserinde şöyle bir beyite yer vermiştir:

Geceni uykusuz kalarak ihyâ ettin

Bize 'kalplerin gıdasını' bu ihyâ ile kazandırdın.

Bu ifade ile ilgili olarak düşülen dipnotta “kalplerin gıdası”ndan Ebu Talip el-Mekki'nin *Kûtu'l-kulûb* kitabı, “ihyâ”dan ise Gazâli'nin *İbyâ*'sının kastedildiği söylenmektedir (el-Makkarî, 1940: II/50, 2. dipnot).

Faslı mutasavvıf Badisî (ö.1322'den sonra) *Maksadu'ş-şerif* adlı eserinde



Şeyh Ebu Abdullah'ın (Şeyh Ebu'l-Kasım'ın oğlu) Gazâlî hakkında anlattığı bir konuyu şöyle aktarmaktadır ki bu anlatımda Gazâlî'nin etki değeri gözler önüne serilmiştir: “Babam tasavvufu okuduğu zamanlarda Ebu Hamid Gazâlî'yi Ebu Talib el-Mekkî'ye üstün görüyordu. Dedi ki, bir gece uyudu, kendini mescitte gördü, şeyh güzel, pak, kıbleye yaslanmış bir şekilde oturuyordu. Bir adam kapıdan girdi, elini arkasına götürmüş, birbirine bağlamış, bu oturan şeyhin elinin önüne gelinceye kadar yürüdü. Sonra bu Kahri (adam) arkasına döndü, yüzü şeyhle karşı karşıyaydı. Bana ulaştığında dedi ki, ‘Bu şeyhin kim olduğunu ve benim kim olduğumu biliyor musun?’ ‘Hayır’ dedim. O da: ‘Bu şeyh Ebu Talip Mekkî'dir ve ben Ebu Hamid Gazâlî'yim. Durumumu onunla gördüm. Beni ondan üstün tutmayınız.’” (el-Bâdisî, 1982: 68-69).

Görüldüğü üzere gerek Murâbitlar döneminin bazı siyasileri ve gerekse o dönemdeki bir grup hakikat ve cesaret ehli âlimler ya Gazâlî'nin eserlerinin yakılmasına karşı çıkmış ya da içeriklerine dair eleştirileri olsa da yakılmasını tasvip etmemişlerdir. Sonraki dönemlerde ve özellikle Muvahhidler dönemi ve sonrasında Gazâlî'ye yönelik olumlu bir algı dikkatleri celbetmektedir. Muvahhidlerin farkı Murâbitlar döneminde dini açıdan yanlış buldukları bazı gelişmeleri ortadan kaldırmak için yeni bir islah hareketi olarak ortaya çıkmalarıdır. Yukarıda Gazâlî'ye olumlu bakan şahısların büyük çoğunluğu da Muvahhidler döneminin şahsiyetleridir ama burada Muvahhidlerin kurucusu olarak kabul edilen Muhammed b. Tumert ile Gazâlî arasında geçtiği kabul edilen bir olaya dikkat çekerek onun Muvahhidler nezdindeki yerine bakmak gerekmektedir. Bu olay Muvahhid devletinin kuruluşuna dair geleceğe dönük ve adeta devletin meşruiyetini pekiştirecek bir olay olup gerçekliği tartışmalıdır. Bu konudaki tartışmaları sona bırakarak bu olay üzerinde biraz durmak gerektiğini düşünüyoruz; çünkü olayda Gazâlî, İbn Tumert'e Muvahhid devletinin kurucusu olacağına dair imada bulunmaktadır.

Bu olayla ilgili olarak Merrâkûşî önemli bir kaynaktır. O, Gazâlî'nin İbn Tumert'le ilişkisinin, Gazâlî'nin Mağrib'e ulaşmış eserleri ile ilgili olarak Murâbit halifesinin yaptıklarının anlatıldığı bir mecliste geçtiğini kaydetmektedir. Ona göre İbn Tumert h. 501 yılında doğuya ilim talep etmek için gitmiş, Bağdat'a ulaşmış ve Ebu Bekr Şâşi ile karşılaşmıştır. Ondan fıkah usulü ve usulu'd-din, el-Mübârek b. Abdülcebbar ve arkadaş-



larından da hadis almıştır. Gazâlî ile de Şam'da zühd döneminde karşılaşmıştır (Merrâkûşî, 1881: 128-129). Bunun devamında Merrâkûşî, İbn Tumert'in Gazâlî'yle karşılaşması ve Gazâlî'nin kendi eserlerinin yakılmasına dair yorumuyla ilgili şunları söylemektedir: Mağrib'de halifenin Gazâlî'nin eserlerini yakması ve ortadan kaldırmasının anlatıldığı bir ortamda İbn Tumert de bulunuyordu. Gazâlî'ye bu bilgi ulaşınca Gazâlî şöyle demiştir: "Emirin mülkü bir müddet sonra gidecek, oğlu öldürülecek. Sanırım bunu yapacak kişi bu mecliste oturuyor." İbn Tumert kendi kendine bu kıyama kendisinin yapacağını söylemiştir. Gazâlî'nin bu sözleri onu şevklendirmiş ve daha sonra İbn Tumert İskenderiye'ye dönmüştür (Merrâkûşî, 1881: 128-129).

Mağribli tarihçi İbn İzârî ise *el-Beyânu'l-muğrib fi abbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib* adlı eserinde "*İbyâ'nın Yakılması ve Bunun Kendisine Ulaştığında Ebu Hamid'in Söylediği Hakkında*" başlıklı bir bölüme yer vermiştir. İbn İzârî de Gazâlî ve İbn Tumert karşılaşmasına dair Merrâkûşî'nin anlattığı olayı belirtmiş ve kendisi bu konuda şunları aktarmıştır:

İbn Kattan *Nuzumu'l-cemân*'da şöyle dedi: Ali b. Yusuf Kurtuba kadısı İbn Hamdin ve fakihlerinin *İbyâ* kitabının yakılması üzerine icma etmelerini emretti. Mescit meydanının batı kapısında onu üzerine iyice yağ döktükten sonra ciltleriyle, insanların gözleri ve yüzleri önünde hazır buldukları bir ortamda bütün beldelerde yaktırdı. Aynı vakitte Batı beldelerinde peyderpey bu yakma gerçekleştirildi. Bu yakma işlemi mülklerinin yok olmasına ve tavırlarının yayılmasına sebep oldu. O günlerde doğu beldelerinde Mehdi olarak isimlendirilen birisi vardı. İbnu'l-Kattan *Nuzumu'l-cemân*'ın onun üçüncü sifrinde şöyle demiştir: 'Mehdi 500 yılında Mağrib'in en uzak beldelerinden Endülüs'e seyahat etti, sonra Kurtuba'ya gitti, sonra Merie'ye ulaştı, Mürked'den Doğu'ya gitti, o ara gözden kayboldu. Ta ki on dört yılda Merâkeş'e ulaştı'. Yine İbnu'l-Kattan Abdullah b. Abdurrahman el-İrakî'den -yaşlı Fas sakinlerinden biridir- nakletmektedir: 'O, Ebu Hamid'in medresesindeki olayı kaydetmektedir ki, sakalı saçından çok, yün yumağı gibi bir adam medreseye girdi, iki rekat namaz kıldı, sonra Ebu Hamid'in huzuruna çıktı ve selam verdi. Ebu Hamid dedi ki: 'Bu adam kimlerdendir?' 'Mağrib'in uzak ehliinden.' denildi. Ebu Hamid [gelen adama dönerek] 'Kurtuba'ya gittin mi?' dedi. [Bunun üzerine adam] 'Evet.' dedi. Ebu Hamid 'Fakihleri ne yapıyor?' deyince, adam 'Hayırdalar.' dedi. Ebu Hamid, '*İbyâ* kitabı onlara ulaştı mı?'



[diye sorunca] adam: 'Evet.' dedi. Ebu Hamid, 'Onun hakkında ne diyorlar?' [deyince] adam utancından susmayı gerekli gördü. Ebu Hamid [kitabın başına ne geldiğini] anlatması ricasında bulundu. Adam da meydana gelen kıssayı ve yakıldığını anlattı. Olayı anlatan adam dedi ki: 'Şeyh Ebu Hamid'in yüzü değişti, elini dua için kaldırdı ve dedi ki: 'Allahım! Kitabı parçalayıp attıkları gibi sen de onların mülklerini parçala! Onu yaktıkları gibi sen de onların davalarını yok et!' Bunun üzerine Mehdi kalktı ve dedi ki: 'Ey imam! Bunların benim elimle gerçekleşmesi için yüce Allah'a dua et!' [Bunun üzerine] Ebu Hamid bilmiyormuş gibi davrandı. Bir müddet sonra başka bir şeyhe az önceki durumdaki gibi Ebu Hamid yukarıda geçen olayı anlattı. Onun da yüzü değişti ve onun [Gazâlî'nin] ilk duası gibi bir dua etti. Mehdi ona dedi ki: 'Benim elimle [olsun].' O şeyh ona dedi ki: 'Senin elinle [olsun].' Ve Allah onun duasını kabul etti.'" (İbn İzârî, 1983: IV/59-60; İbn Kattan, 1990: 70-73; Abdülmelik b. Sahibu's-Salat, 1987: 453).

Mehdi'nin *İhya'*'nin yakılması olayını anlatması ve Gazâlî ile olan diyalogunu Endülüslü tarihçi Lisanuddîn İbn Hatîb (ö.1374-75) de aktarmaktadır (İbn Hatîb, 1973: I/409). İbn Hatîb olayda sözü geçen Mehdi'nin İbn Tumert olduğunu ifade etmiştir (İbn Hatîb, 1973: I/410). Bütün bunlara rağmen Gazâlî ve İbn Tumert'in karşılaşması konusunda tarihçiler arasında ihtilaf bulunup bu konunun şüpheli olduğunu belirtmek gerekir (İbn Kattan, 1990: 72, 5. dipnot; Makki, 1992: 69, 68-77).

Bu olayı ele alan Ğinan olayı anlattıktan sonra, İbn Tumert'le ilgili bazı bilgilere yer vermiş, onun doğumu, ilim yolculuğu, ilim aldığı kişiler, gittiği yerlere değinmiş, Gazâlî ile karşılaşması ve ondan Bağdat'ta eğitim alması meselesini de anlatmıştır. Ancak Ğinan, İbn Tumert ve Gazâlî karşılaşmasının problemlili ve imkânsız olduğunu söyleyerek bunu ayrıntılı bir şekilde izah etmiş; İbn Esîr, İbn Haldûn, İbn Hatîb, A. Müller ve I. Goldziher'in bu olayı tarihsel, mekânsal ve mantiken doğru bulmadıklarını da ifade etmiştir. Ancak bütün bunlara rağmen Ğinan, İbn Tumert'in Gazâlî'nin fikirlerinden, Doğu'daki eğitimi sürecinde Doğuluların kelim, fıkıh ve hadise dair görüşlerinden etkilenmiş olabileceğini söylemiştir. Ğinan'ın aktarımına göre İbn Haldûn onun Eş'arî eğitiminden etkilendiğini, fikirlerini aldığını, yollarını hoş gördüğünü, selefi akidede ve Hadis ve Kur'an'daki müteşabihlerin yorumunda onlardan yararlandığını söylemektedir (Ğinan, 1990a: 161-163, 176, 204). Özdemir de İbn Tumert'in Gazâlî



ile hiç karşılaşmamış olsa bile onun fikirlerinden, özellikle de “emr bi'l-ma'ruf nehy ani'l-münker” konusundaki yaklaşımından büyük oranda etkilendiğini katıyetle söylemektedir (Özdemir, 2013: 203-204; Griffel, 2015: 139-140).

Hüseyin Munis de İbn Tumert'in şeceresi hakkında bilgi verdikten sonra eğitimi konusunda onun Gazâlî ile olan ilgisine değinmekte ve şunları ifade etmektedir: “Muhammed b. Tumert öncelikle eğitim ve ilme yöneldi. Önce beldesinde sonra Merakeş'te eğitim aldı. Yaklaşık olarak 1112-1113/506 yılında doğuya uzun bir eğitim yolculuğuna çıktı. Bu yolculuğun ayrıntıları çok şüpheli bir husustur. Fakat onun Hüccetü'l-İslam Ebu Hamid Gazâlî ile karşılaşmadığını ve ondan ders almadığını söyleyebiliriz. Çünkü Gazâlî 1106/500 yılında Bağdat'ı terkedip dönüşü geçmişti. Sonra 1111/505 yılında Tus'ta vefat etti. Muhammed b. Tumert ise 506 yılında beldesini terkedip Doğu'ya yönelmişti. Dolayısıyla o, kesinlikle Gazâlî ile karşılaşmadı, hatta onun Bağdat'a ulaşmış olduğunda da şüphe etmeyiz. Onunla ilgili olarak kati şekilde ulaşabileceğimiz en son şey İbn Tumert'in Mısır'daki İskenderiyye'ye ulaştığı, bazı hocalarından ders aldığı, sonra Mağrib'e döndüğü, Kayrevan ve Bicaye'de eğitim aldığı, fıkıh ilminden –bunda bir beis yoktur- bir miktar tahsil ettiğidir.” (Munis, 1992: 203-204).

Dolayısıyla İbn Tumert'in Gazâlî'yle karşılaşması şüpheli olsa da onun Gazâlî'den etkilendiği kesin bir husus gibi görünmektedir. Bu da özellikle Muvahhid hükümdarlığının Gazâlî'ye bakışında oldukça önemli bir veridir ve Gazâlî'nin Endülü's'teki algısına dair önemli bilgiler vermektedir. Bu durum sonrasında Muvahhidler döneminde Gazâlî'nin kitapları, özellikle de *İhyâ'sı* üzerindeki baskı kalkmıştır (Griffel, 2015: 144-145). Bunu Yusuf İbn Tumlus'un şöyle ifade ettiği kaydedilmiştir: “Kısa günlerin sonunda Allah'ın inayetiyle İmam Mehdi dönemi geldi. İnsanların hayret ettiği sıkıntılar aşıldı, o, Gazâlî'nin kitaplarını okumaları konusunda insanları teşvik etti. Kendisi de Gazâlî'yi tasvip ettiğini beyan etti. İnsanlar Gazâlî'yi okumaya başladılar ve kitaplarını beğendiler. Diğer teliflerde görmedikleri tertip ve düzeni Gazâlî'nin kitaplarında gördüler. Taklitçilikte aşırı giden ve kendini geliştirmeyenlerin dışında herkes Gazâlî'nin kitaplarını sevdi. Daha önce küfürle ve zındıklıkla itham ettikleri, artık şeriatte ve dinde okunur oldu.” (el-Menûnî, 1988: 132).



Gazâlî'nin üzerindeki baskılar giderildikten sonra bir grup, *İhyâ* ile meşgul olmaya başlamıştı. Umur el-Battât adındaki kişi *İhyâ*'nın tedrisi için bir halka ayırmış; Fes kadısı Muhammed b. Ali b. Cafer el-Kaysî el-Kal'î İbn Remmâme (ö.1172) de aynı işe kalkışmış, Fes mescitlerinden birinde *İhyâ*'nın öğretimine başlamıştı. Tunus'tan Muhammed b. Mahyu el-Hevârî, Gazâlî'nin kitabını ezberleyinceye kadar kendini ona vermişti. Ağmatlardan Muhammed b. İsmail el-Hevârî (ö.1185) ise Gazâlî'nin düşüncelerini yaymak için *İhyâ*'sını çoğaltmasıyla dikkati çekmiş, Gazâlî'den zikir konularını öğrenmiş ve ibadetlerinde kullanmıştır. Onun çağdaşı olan ve 1198 yılında Tilimsan'ın batısında Ubad köyünde defnedilen Ebu Medyen Şuayb b. Hüseyin el-Endelüsî daima *İhyâ* kitabını okuyup ona zaman ayırmıştır. Bunun yanısıra aynı dönemin mutasavvıflarından Ebu Ya'za Yelnur b. Meymun (ö.1177) Gazâlî'nin *İhyâ*'sından övgüyle söz ederek evliyanın kerametlerini inkâr edenlere sert tepki göstermiştir (el-Menûnî, 1988: 132; Bardakçı, 2009: 343-344).

Ebu Ali Hasan b. Ali b. Muhammed el-Musilî'ye gelince bu kişi, zikir ilmi konusunda bir kitap yazmıştı. Kitabın adı *et-Tefekkür fî mâ teştemilu aleybi es-suver ve'l-âyat mine'l-mebâdi ve'l-gâyât*'tır. Gubrînî bu eserle ilgili olarak "O güzel bir kitaptır, (Musilî) Gazâlî'nin *İhyâ*'sındaki metodu takip etti ve onunla küçük Ebu Hamid olarak anıldı." ifadelerini kullanmıştır. Bunların dışında Abdülmü'min b. Ali'ye işaret etmek gerekir. O, *İhyâ*'yı detaylı bir şekilde okumuş, Muvahhidî öğrencilerin eğitim programlarında *İhyâ*'dan istifade etmiştir." (el-Menûnî, 1988: 133).

Bâdisî ise Gazâlî'nin ruh ve fakr ile ilgili sözlerinin Kurtubalı mutasavvıf Abdülcélil b. Musa el-Kurtubî el-Kasrî'nin⁵ (ö.1211) ifadeleriyle uyumlu olduğunu belirterek ondan etkilenimine dikkat çekmiştir. Bâdisî bu konuda Kasrî'nin *eş-Şuab* isimli kitabının "Birinci Şube"sinin "Ruh Faslı"ndan alıntılar yaparak bu durumu göstermeye çalışmıştır (el-Bâdisî, 1982: 32-33)

Bütün bunlara ilave olarak Mağribli biyografi yazarı Makkarî *Ezbâru'r-riyâd* adlı eserinde Gazâlî'yi Doğu'nun önde gelen düşünürlerinden biri görmektedir (el-Makkarî, 1942: III/23). Makkarî ayrıca Suyuti'nin *Mecdüddîm*'de geçen ve Gazâlî'nin bilge olarak zikredildiği bir şiirini de

⁵ Abdülcélil el-Kasrî'nin hayat hikâyesi hakkında bkz. Erkaya, 2016: 1824-1825.



alıntılanmaktadır (el-Makkarî, 1942: III/57). Ayrıca o, Ebu Bekr İbn Arabî ile ilgili bilgi verirken, onun kölelik ve miras konusuyla ilgili meşhur bir probleme işaret eden bir şiirinden alıntı yapar ve bu problemin ele alınış biçimi hususunda Gazâlî'nin *el-Vasît* adlı eserinden aktarımda bulunur (el-Makkarî, 1988: II/216).

Gazâlî'ye aşırı derecede muhalefet edenlerin karşısında, onu eleştirmekle birlikte ondan istifade edenler, eserlerinin yakılmasına karşı çıkanlar ve ona olumlu bir bakış sergileyenlerden anlaşılmaktadır ki, bu kişiler Gazâlî'ye oldukça önem vermişler, fıkhıtan tasavvufa ve felsefeye kadar ondan yararlanmışlardır. Muvahhidler döneminde bu ilgi üst düzeylere ulaşmıştır. Dolayısıyla Endülüs'ün ilk dönemlerinden itibaren yerleşmiş olan katı fukahâ baskısı karşısında Gazâlî'nin birikim düzeyi ve İslam dünyasındaki popülaritesi Endülüs'te kimi zaman inişli çıkışlı olsa da hep kendisini göstermiştir. Bu noktada Endülüs'ün Gazâlî'yle ilgili üç önemli fakihini örnek seçerek onlara dair bazı değerlendirmeleri sunmamız onun Endülüs'teki durumunu göstermek bakımından faydalı olacaktır. Zira bu şahıslar hem Endülüs fıkhnının önde gelen şahsiyetleri hem de Gazâlî'yle ilgili isimleri en çok geçen ve ona dair önemli yorumlarda bulunan fakihlerdir. Bunlar sırasıyla meşhur filozof İbn Rüşd'ün dedesi İbn Rüşd el-Cedd (ö.1126), Ebu Bekr İbn Arabî ve meşhur fakih Ebu İshak eş-Şâtîbî'dir (ö.1388). Şimdi bunların Gazâlî'nin bazı konulardaki yaklaşımlarına yönelik derinlikli değerlendirmelerini, ona yönelik tavırlarını ve algılarını ortaya koymaya çalışacağız:

2.3. Endülüs Fakihlerinin Gazâlî Algısı: Üç Önemli İsim

2.3.1. İbn Rüşd el-Cedd (ö.1126)

Endülüs'te Murâbitlar döneminde Mâlikî mezhebi fakihlerinden biri ve ünlü filozof İbn Rüşd'ün dedesi olan İbn Rüşd el-Cedd'in *Fetevâ İbn Rüşd* adlı eserinde Gazâlî ile ilgili önemli değerlendirmeleri bulunmaktadır. Gazâlî'yi tekfir ettiği noktalar olduğu gibi bazı hususlarda ona hak verdiği de vakidir. el-Cedd'in Gazâlî'yi tekfir ettiği konulardan biri ruh meselesiyle ilintili olarak, muhdes (sonradan yaratılmış) bir şeyin, benzerine eklenmesi durumunda şayet her ikisi de mevsuf ise artarlar şeklindeki kuralına dairdir. el-Cedd, "Birşey misline eklenirse -şayet ikisi de mevsuf (nitelenen) ise- artarlar." ifadesinde "şey" lafzının kullanıldığını ve ona artmayı kabul etmek izafe edildiğini belirttiikten sonra "şey" lafzının ka-



dime ve muhdese verilebileceğinden dolayı böyle bir durumun zahire ve umuma hamledecek olursak küfür olduğunu belirtir. el-Cedd'e göre bu şekildeki bir isimlendirme Gazâlî'nin ruh meselesindeki yaklaşımında vardır ve bu küfürdür. Çünkü Gazâlî, kemmiyet ve miktardan münezzeh her varlığın "emr âlemi"nden olduğunu, şayet muhdeslerden bir şey dahi kastedilse kemmiyet ve miktardan münezzeh olan her muhdes varlığın emr âlemi'nden olduğunu söylemektedir. el-Cedd, Gazâlî'nin ilzam ettiği bu kanıt (ilzam) göre, şayet sen muhdeslerden bir şey olsan dahi dersin ki, muhdes bir şey benzerine eklenirse -şayet ikisi de mevsuf ise- artar. Şayet sözü tamamlandıysa Gazâlî'nin ilzam ettiği şeye benzer olan durumdan sakınman gerekir ki, o şöyle demişti: 'Muhdes bir şey benzerine eklenirse -şayet ikisi de mevsuf ise- artar.' Bu, gaflet ve şaşkınlıktaki ne açık bir durumdur. (İbn Rüşd [el-Cedd], 1987: I/439-440). İşte İbn Rüşd el-Cedd burada Gazâlî'nin ifadelerinden ruhun da bir artışı kabul edebileceği sonucunu çıkarmakta ve bu nedenle Gazâlî'nin savunduğu görüşün küfrü gerektirdiğini ileri sürmektedir.

İbn Rüşd el-Cedd eserinin bazı kısımlarında Allah'ın yaratması, özellikle de insanın anne karnındaki evrilme süreçleri ile ilgili olarak da Gazâlî'ye yönelik eleştirilerde bulunmuş, onun ayetleri değerlendirme konusunda zahir ve mecazi manaları kabule yönelik yaklaşımlarını eleştirmiştir (İbn Rüşd [el-Cedd], 1987: I/441-443).

İbn Rüşd el-Cedd'in burada ortaya koyduğu tutumun karşısında, Allah'ı bilenlerin, Allah'ın hükümlerini bilenlerden üstün görülmesi konusunda kendisine sorulan bir soruya verdiği cevap durmaktadır. Soru özetle şöyledir: Gazâlî *İhyâ* kitabında marifetullah konusunda en yüce rütbenin nebilere sonra evliyaya sonra ariflere sonra ilimde derinleşenlere sonra da salihlere ait olduğunu söylemiş, burada evliyayı âlimlerin önüne geçirmiş ve onlardan üstün görmüştür. Kuşeyrî'nin risalesinde "İmdi Allah bu taifeyi evliyasının en temizi, resulleri ve nebilerinden sonra kullarının hepsinin en faziletlisi kılmıştır." ifadesi Gazâlî'nin sözü gibi midir, bu görüş doğru mudur? Zira bazı insanlar velinin, âlimden üstün olmadığını, ilmin amele götüren bir şey olduğu için kısıtlı olan amelden üstün olduğunu söylemişlerdir. Bu soru karşısında İbn Rüşd el-Cedd "Allah'ı bilenler, onun hükümlerini bilenlerden üstündür. Kuşeyrî Gazâlî'nin bu sözüyle müttefiktir." diyerek Gazâlî'yi haklı bulmuştur (İbn Rüşd [el-Cedd], 1987:



III/1624-1625; Fierro, 2009: 347-348). Böylece el-Cedd bu konuda üstün olanların Allah'ı bilenler olduğunu, çünkü bilgilerinin konusunun en üstün olmasından dolayı en faziletli olduklarını söyleyerek, Gazâlî'nin tutumundan yana bir tavır sergilemiştir.

İbn Rüşd el-Cedd'in bu fetvasıyla ilgili olarak fakih ve sufiler arasındaki derinleşmiş zıtlıklara dair hassas tartışmalar ve yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlar o dönemin din-siyaset-toplum ilişkilerine dair tespitleri de barındırmakta, özellikle *İhyâ'*'nin konumuna dair önemli tespitlere dayanak oluşturmaktadır. Nitekim Delfina Serrano, Gazâlî'nin *İhyâ'*'sında bir kategori olarak bulunan "evliyaullah"ın hüviyeti konusunda İbn Rüşd el-Cedd'e sorulan bir fetvayı çalışmıştır. Gazâlî, Tanrı'nın bilgisi ve bunun ilmi (marifetullah) ile ilgili olarak bir hiyerarşi kurmuş, en üstte evliyaullah tarafından takip edilen peygamberler, üçüncü bölgede arifler, ardından ulema ve son olarak salihler yer almıştır. Serrano'ya göre İbn Rüşd el-Cedd'in görüşünü isteyenler, evliyanın, evliyayı sufi ile özdeşleştiren ve eseri İberian yarımadasında iyi bilinen Kuşeyrî gibi başka bir seçkin yazar tarafından atıfta bulunulanlarla aynı olup olmadığını öğrenmek istiyorlardı. Kuşeyrî'nin iddiasına göre Tanrı bu grubu Allah dostlarının en mükemmel örneği yaptı ve onları peygamberlerden sonra kullarının geri kalanlarına öncelikli kıldı. Eğer Gazâlî'nin evliyası sufiye eşitse Gazâlî tarafından kurulan hiyerarşi sufiyi ulema ve fukahâdan daha üstün yapar ki bu durum İbn Rüşd el-Cedd'in görüşünü talep edenlerin kabul etmeyi zor bulduğu bir şeydi (Fierro, 2012: 12; Ruano, 2006: 140-142). İbn Rüşd el-Cedd, cevabında Gazâlî'nin buradaki hiyerarşisini ikiye düşürdü: "Allah'ı bilenler" ve "Allah'ın hükümlerini bilenler". Gazâlî ve Kuşeyrî gibi İbn Rüşd el-Cedd de öncekinin sonrakinden üstün olduğunu kabul etti zira ulemanın karşısında Allah dostlarının üstünlüğünün tercihine dair kanıtlardan biri onların mucizelerin gerçekleşmesine dair kabiliyetleriydi (Fierro, 2012: 12; Ruano, 2006: 142). Dolayısıyla bu konuda İbn Rüşd el-Cedd, Mâlikî ve bir fakih olmasına rağmen Gazâlî ve Kuşeyrî ile esasta aynı fikirdedir. Eğer Gazâlî peygamberler karşısında evliyaya öncelik vermiş olsaydı İbn Rüşd el-Cedd bunun karşısında olacaktı; çünkü bu, İslam hukukunun Hz. Muhammed'in şahsına dayandığı haliyle kesin bir reddine kapı açmak olarak yorumlanabilirdi. Bu tehlikenin farkındalığı Mâlikî fakihi İyâz'ın *eş-Şifâ bi t'arîfi hukûki'l-Mustafa* adlı Müslüman topluluklarda



en etkili çalışmalardan birini yazmanın gerekli olduğuna karar vermesinden anlaşılabilir (Fierro, 2012: 12-14; Ruano, 2006: 147, 150, 140; Fierro, 2009: 347-348).

Dolayısıyla İbn Rüşd el-Cedd'in Gazâlî'nin bazı fikirlerini eleştirmiş olması yanında bazı konularda haklılığını kendisine verdiğini görmekteyiz. el-Cedd'in Gazâlî'yi tekfir ettiği noktaları, onda kabul edilebilir yönleri – ki bunlar dinde karşılığı olan ve dönemindeki kanaatlerle çok fazla ters düşmeyen hususlardır- hesaba katıldığında esasında onun genel manada Gazâlî'ye yönelik olumsuzu yakın bir algıya sahip olduğu söylenebilir.

2.3.2. *Ebu Bekr İbn Arabî (ö.1148)*

Makkarî *Nefbu't-tıb'*da Endülüs'ten Doğu'ya seyahatte bulunan ve bu şekilde Gazâlî ya da onun dostlarıyla karşılaşan isimlerden söz etmektedir. Bunlardan birisi kadı Ebu Bekr İbn Arabî'dir. Makkarî, Ebu Bekr İbn Arabî'ye dair bölümde, onun Bağdat'ta Gazâlî ile karşılaştığı ve Gazâlî'den birtakım bilgiler aktardığını kaydetmektedir (el-Makkarî, 1988: II/29; bu karşılaşmaya dair daha fazla bilgi için bkz. Griffel, 2015: 118-129). Makkarî diğer eseri *Ezbâru'r-riyâd'*da Ebu Bekr İbn Arabî'nin hayatı hakkında bilgi verirken onun Gazâlî ile arkadaşlık ettiğini söylemekte (el-Makkarî, 1942: III/62) ve Gazâlî ile olan karşılaşmasını şöyle anlatmaktadır:

İbn Arabî şeyhi büyük danışmend [entellektüel, hakim] İsmail et-Tüsî ve küçük danışmend Ebu Hamid Gazâlî et-Tüsî ile karşılaştı. İbn Arabî *Kânûnu't-te'vîl* adlı eserinde şöyle demektedir: Danışmend yani Gazâlî bize ulaştı ki Ebi Sa'd'ın ribatında [konaklama yeri] -Nizamiye Medresesi'nin karşısında- dünyayı terkedip Allah'ı ister bir şekilde kaldı. Biz de ona gittik. Ona güvenimizi sunduk ve ona şöyle dedik: Sen arayıp sorduğumuz yitiğimizisin. Kendisiyle irşad olunacağımız imamımızsın. Bizi bilgi ile karşıladı. Saflığın fevkinde bir durumu onda müşahade ettik. Bize ulaşanı tahkik ettik, ki gya-ben söylenen, gözle görülenden daha fazlaydı. (el-Makkarî, 1942: III/91).

Nubâhî'nin ifadesine göre de Ebu Bekr İbn Arabî, hicri 489'da Hicaz'a gitmiş, Bağdat'a iki defa uğramış, Ebu Bekr eş-Şâşi, Gazâlî ve başka âlim ve edebiyatçılarla dostluğu olmuş, onlardan ilim almıştır (Nubâhî, 1983: 105). Hatta Ebu Bekr İbn Arabî'nin Doğu seyahatı dönüşü esnasında 1101-2 yıllarında ilk defa *İhyâ* kitabını Endülüs'e getirenlerden olduğu da dile getirilmiştir (el-Menûnî, 1988: 126-127).



Dolayısıyla Endülüs'ün önemli Mâlikî fakihlerinden biri olan Ebu Bekr İbn Arabî Gazâlî'den çok etkilenmiş, ondan övgüyle bahsetmiş (Ebu Bekr İbn Arabî, 1990: 120), *Kânûnu't-te'vîl* adlı eserinde Gazâlî'nin bazı eserlerine doğrudan ve dolaylı olarak atıfta bulunmuştur. Bunlardan bir tanesi uyku ve rüya bağlamında nebilerin geleceği bilmesi konusunda *Munkız*'daki ifadelerle benzer ifadeler kullanmasıdır (Ebu Bekr İbn Arabî, 1990: 137). Yine İbn Arabî Fatiha Suresi'nin tasavvufi hikmetleriyle ilgili olarak Gazâlî'nin *Cevâbiru'l-Kur'ân*, Bakara Suresi 120. ayetin tefsiri ile ilgili olarak *Mizânu'l-amel* adlı eserlerinden alıntı yapmıştır (Ebu Bekr İbn Arabî, 1990: 236-237, 341; Gazâlî'den yapılan bazı alıntılar için bkz. Ebu Bekr İbn Arabî, 1990: 252-253). O, Gazâlî'ye ait fakat ismi ve varlığı konusunda şüpheler olan bazı eserlere de atıfta bulunmuş (Ebu Bekr İbn Arabî, 1990: 334), Gazâlî'ye nisbet ettiği beyitler aktarmıştır (Ebu Bekr İbn Arabî, 1990: 340). Ayrıca İbn Arabî te'vîl konusundaki tartışmalarda Gazâlî'ye göndermeler yapmıştır (Ebu Bekr İbn Arabî, 1990: 358-359, 185).

Bunların yanı sıra Ebu Bekir İbn Arabî'nin *Kânûnu't-te'vîl*'de bazı şahıslara dair ifadelerinde kast edilen kişinin Gazâlî olduğu anlaşılabilir. Örneğin filozofların nebilerin kaynaklarından bilgi edindiği ve aklın kullanımı konusunda görüş alışverişinde bulunduğu âlimler ifadesinden kastettiğinin Gazâlî olduğu muhtemeldir (Ebu Bekr İbn Arabî, 1990: 353). Yine küsuf hadisi konusunda da bazı şahıslarla aralarında konuşma geçtiğini belirtirken yaptığı açıklamalarda bu kişinin Gazâlî olduğu söylenebilir (Ebu Bekr İbn Arabî, 1990: 355-356). Ebu Bekir İbn Arabî'nin anlattığı bir olay -ki olayda sözü edilen şahıs büyük ihtimalle Gazâlî'dir- onun Gazâlî'ye bakışını göstermesi açısından dikkate değerdir:

Bir gün bazı şeyhlerimin (Gazâlî olduğu *Sirâcu'l-mürîdîn*'de geçmektedir) huzuruna girdim ve kolumda kayıt aldığım evraklar, üzerinde istinsahlarda bulunduğum defterler vardı. Bana dedi ki: 'Onu (ilmi) çok fazla istediğini görüyorum. Şunu bil ki, sen ancak kendisiyle amel edileceğini istediğin bir harfi kaydet, bir kelimeyi not et ki, kıyamet günü senin için bir hüccet olsun. Ben buna güç yetiriyorum. Sen de nefsinizi değerlendir. İlmi talep etmeye olan hırslarınızı kaydetmede aşırıya götürdü. Ve şimdi kendimi uyardığım şeye düş-tüm. Ben öğrendiğim şeyleri amel etmeye güç yetiremiyorum. Allah yardım istenendir. Denilse ki bildiğini amele geçirebilen biri var mıdır? Deriz ki, Allah Subhane kullarını ancak güç yetirdikleri ile sorumlu tutar, güçlerinin



yetmediği şeyleri kendilerine yüklememelerini ondan isterler. Ve derler ki Rabbimiz! Gücümüzün yetmediği şeyleri bize yükleme (Ebu Bekr İbn Arabî, 1990: 369-370).

Ebu Bekir İbn Arabî'nin Gazâlî'yi eleştirdiği bir iki değerlendirmesi söz konusudur. Bunlardan birine göre Ebu Bekr İbn Arabî'nin *Sirâcü'l-mürîdîn* adlı eserinde şeriatla herhangi bir esas olmayan aşk ve şevk gibi tasavvufi istihlaları kullandığı gerekçesiyle Gazâlî'ye saldırdığı ifade edilmiştir (Fierro, 2009: 344-345; İbnu'l-Arif, 1993: 47). Yine İbn Arabî'nin Gazâlî'nin İbn Sina'yı tenkid etmek için onun eserlerini okuduğu ama sonunda ondan birşeyler almak zorunda kaldığı şeklindeki değerlendirmesi ve Gazâlî için "Şeyhimiz Ebu Hamid felsefeyi yuttu, kusmak istediye de buna gücü yetmedi" şeklinde bir hükümde bulunması da kaydedilen eleştirileri arasındadır (Karlığa, 2004: 368-369; Griffel, 2015: 120).

Ebu Bekr İbn Arabî *el-Avâsım mine'l-kavâsım* adlı eserinde Gazâlî hakkında daha az coşkulu bir anlatım ve öğretilerine karşı daha eleştirel bir tavır ortaya koymuştur. Bu eserde İbn Arabî Gazâlî kelamının ağırlıklı olarak felsefe okumalarından etkilendiğini anlamış durumdadır. Her ne kadar bu eserde İbn Arabî özellikle Gazâlî'nin nefis öğretilerine dair görüşlerini tetkik edip bu konuda bazı tereddütlerini dile getirirse de büyük oranda Gazâlî'nin *Mekâsîdu'l-felâsife*, *Tebâfütü'l-felâsife* ve *Fedâihul-Bâtmiyye* gibi bazı eserlerine dayanmaktadır (Griffel, 2015: 120 vd.).

Yine Ebu Bekr İbn Arabî'nin Gazâlî'nin *İhyâ* ve diğer eserlerine yönelik eleştirilerde bulunduğu, bunları reddettiğine dair ifadeler sarf ettiği kaynaklarda belirtilmiş olup şu sözlerine de yer verilmiştir: "Allah konuşmalarımı bilir, ele aldığım konular ve yazdığım kitaplarda bana şahitlik eder. Şu farkla ki, ben, toplumun maksatlarını iyi bilen birisiyim. Hocam olan Gazâlî toplumun büyük âlimlerinden biriydi. Yemin ederim ki, ben, ona hürmet ediyordum ancak kendisinden razı değildim. Gücüm nisbetinde onu reddettim." (el-Menûnî, 1988: 131).

Ebu Bekr İbn Arabî'nin Gazâlî'ye bakışına dair farklı rivayetler onun yaklaşımını netleştirmede sorun oluştursa da, kendi eserlerine ve hakkındaki yazılanlara bakıldığında Gazâlî'ye yönelik genel anlamda olumlu bir yaklaşım sergilediği ileri sürülebilir. Herşeyden önce o, bazı eleştirilerine rağmen, Gazâlî'yle görüşmüş, ondan eğitim almış, onun öğrencisi olmuştur. Yusuf b. Taşfîn'in Gazâlî'den istediği fetvayı getiren, onun *İhyâ*'sını



Endülüs'e taşıyan, eserlerinde onun görüşlerine başvuran ve ondan yararlanan biri olduğu hesaba katıldığında (Griffel, 2015: 114-128) Gazâlî'ye yönelik algısının olumlu olduğu rahatlıkla söylenebilir.

2.3.3. Ebu İshak eş-Şâtîbî (ö.1388)

Nasrî döneminde Gırnata'da etkili bir isim olan Mâlikî fakihî Ebu İshak eş-Şâtîbî üzerinde Gazâlî etkilerini rahatlıkla görmek mümkündür. Şâtîbî, Gazâlicî ilkelerin fıkhî uygulanmasının iyi bir örneğini temsil etmektedir. Nitekim o, burada ilk sırada ele alacağımız *Muvâfakât* adlı ünlü eserinde Gazâlî'nin ismini sık sık fikirlerine destek olarak belirtmiş, onun bazı eserlerini zikretmiş, "En çok ismine atıfta bulunduğu müellif Gazâlî" olmuştur (Griffel, 2015: 145; Erdoğan, 2015: 784). Şâtîbî *Muvâfakât*'ta Gazâlî'nin *İbyâ* (Şâtîbî, 2010: I/226, II/214, III/218, 227), *Kitabul-Muztazbirî* (Şâtîbî, 2010: II/15), *Mişkâtul-envâr*, *Cevâbirul-Kur'ân* (Şâtîbî, 2010: III/392), *Şifâul-galîl*, *el-Muztazber* ve *el-Munkızu mine'd-dalâl* (Şâtîbî, 2010: IV/94, 130, 330) gibi eserlerine atıflarda bulunmuştur. Gazâlî'nin yaptığı gibi Şâtîbî de *Muvâfakât*'ta Bâtınîleri örnek göstererek bunların Kur'ân te'vîli karşısındaki tutumlarını eleştirmiştir. Bu noktada Gazâlî, İbn Arabî ve daha başkalarının Bâtınîlerin iç yüzlerini ortaya koyduklarını belirterek düşüncelerine Gazâlî'yi destek olarak getirmiştir (Şâtîbî, 2010: I/76).

Şâtîbî, gerçek anlamda zühdün, arzu ve rağbetin bir şeyden daha hayırlısına çevrilmesi, mübah olan bazı işlerin devamlı işlenmesi halinde sahibini zedeleyici bir özelliğe dönüşeceği, hırsızlığın büyük günahlardan sayıldığı, fiillerin küllî veya cüz'î olmaları bakımından farklılık gösterebilecek bile hüküm açısından aynı oldukları, abidlerin nefsin bir hazzı olmayan ya da nefse daha ağır gelen amelî tercih ettikleri, insanın bir iyiliğe öncülük ettiğinde ya da bir kötülüğü başlattığında bunun kıyamete kadar onun lehinde ya da aleyhinde işleyeceği ve "sahih amel" kavramı gibi konularda Gazâlî'nin fikirlerini kendi düşüncesine dayanak yapmıştır (Şâtîbî, 2010: I/114, 122-124, 126, 127, 190-191, 226-228, 292).

Yine Şâtîbî, zorunluluğu gerektiren bazı durumlarda ibadetlerin rükünlerinin bazen yerine getirilemeyebileceği, dinen yasaklanan bazı kötü huyların asılları itibariyle değil de günah işlemeye sebep oldukları için yasaklandıkları, insana haz veren bir mekruhun terki daha büyük bir mekruhun işlenmesine neden olarsa daha hafif gelen mekruhun tercih edil-



mesi gerektiği, ihlaslı amel, kulun ne dünya ne de ahiretle ilgili hazlardan bütünüyle soyutlanamayacağı, Kur'ân'da mevcut bulunan ilimler vb. gibi konularda da Gazâlî'ye başvurmuştur. (Şâtîbî, 2010: II/14-15, 110-111, 145, 214, 216-217, III/367).

Şâtîbî'nin *Muvâfakât*'ının kaynak listesinde Gazâlî her zaman önemli bir yer işgal etmiş ve olumlu bir algıyla karşılanmıştır. Nitekim taassup konusunda da Gazâlî'nin yaklaşımlarına yer veren Şâtîbî, şu ifadelerle Gazâlî'ye verdiği önemi açıkça göstermektedir: "Onun dedikleri böyle. Yaşadığımız sosyal gerçeklerin tanıklık ettiği hak ve hakikat da işte budur." (Şâtîbî, 2010: IV/269-270).

Diğer bir önemli mevzu da felsefenin konumuyla ilgili olup Şâtîbî burada Kur'ân'ın anlaşılmasında felsefenin alet ilmi olup olmadığı meselesini tartışmıştır. Bu konuda Razi'nin astronomi bilmenin gerekli olduğuna dair söylemini belirten Şâtîbî, İbn Rüşd'ün *Faşlı'l-makâl*'de bu hususta felsefenin gerekli olduğu zannına kapıldığını dile getirmiş (Şâtîbî, 2010: III/361) bu konuda en doğru yaklaşımın ise Gazâlî'ye ait olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir:

Razi ve İbn Rüşd gibilerle onların bu görüşüne katılmayan kimseler arasında hakem, selef-i salihinin bu ilimler karşısındaki durumu olacaktır. Acaba onlar sözü edilen bu ilimleri öğrenmişler midir? Ya da onları terk mi etmişlerdir? Veya onlar bu gibi ilimlerden gafil mi bulunuyorlardı? Hâlbuki biz onları Kur'ân'ı gerçek anlamda anlamış kimseler olarak bilmekteyiz ve buna hem Resulullah hem de ulemanın kahir ekseriyeti şahitlik etmektedir. Bu durumda şimdi kişi ayağını nereye koymalı? Daha başka ne'iler de vardır ki uğraşanlar onları bilmektedir. Otorite olan kimsenin açıklaması gibisi yoktur. İşte Ebu Hamid tecrübe sonrasında bu iddiaların asılsızlığını ortaya koyan bir kimse olarak kitaplarının birçok yerinde konuyla ilgili yeterli açıklamalarda bulunmuştur. (Şâtîbî, 2010: III/361).

Şâtîbî'nin *el-İtisâm* adlı yapıtına geldiğimizde burada da Gazâlî'nin etkileri açıkça görülür. Şâtîbî bu eserde de Bâtınîlerle ilgili eleştirilerini sunarken Gazâlî'nin *Fedâibu'l-Bâtıniyye*'de bu düşüncedeki çelişkileri belirttiği bölümü fikirlerine destek olarak kullanmıştır (Şâtîbî, (trs.): II/69). Gazâlî'nin Bâtınîlerle ilgili görüşünü aktaran Şâtîbî, Gazâlî'nin bu eserinde anlattığı bilgilerin yeterli olduğunu da ifade etmiştir (Şâtîbî, (trs.): III/93).



Şâtıbî *el-İ'tisâm*'da birçok fıkhi meselede Gazâlî'ye atıflarda bulunmuştur. Oldukça uzun anlatımları gerektiren bu hususlardan bir kısmına değinmekle yetineceğiz. Söz gelimi, Şâtıbî, Gazâlî'nin bazı imamlardan naklettiği, halku'l-Kur'ân'ı kabul edenin katline dair olan bir hikâyeyi kendi fikirlerine destek getirmiştir (Şâtıbî, (trs.): II/81). Kötü zamanda zahitliğin mendup olup olmadığı mevzusunda okurları *İhyâ'*nın uzlet faslına ve adab-ı nikâh kitabına yönlendiren Şâtıbî, Gazâlî'nin bu hususu mendup gördüğünü belirtmiştir (Şâtıbî, (trs.): II/215). Şâtıbî, belli şartlarda uzlete çekilme ve evlenmemeyi Gazâlî'nin uygun bulduğunu belirterek onun bu durumları Hristiyanlıktan dolayı değil, İslam'da yerinin bulunmasından dolayı kabul ettiğini de söylemiştir (Şâtıbî, (trs.): II/220-224). Herşeyin haram ya da haramla karışık olduğu bir durumda ne yapılacağı ile ilgili olarak ise Şâtıbî, Gazâlî'nin *İhyâ'*sında bunu güzel bir şekilde açıkladığını, *el-Menhûl* ve *Şifâu'l-galîl*'de bunu dile getirdiğini belirtmekle yetinmiştir (Şâtıbî, (trs.): III/39).

Şâtıbî *el-İ'tisâm*'da çeşitli yollarla işkence yapılarak gizli bir olayın ortaya çıkmasını sağlamanın cevazı tartışmasında yine Gazâlî'nin görüşlerine dikkat çekmiştir ki genel manada Gazâlî bu konunun icthadi bir mesele olduğunu beyan etmiştir (Şâtıbî, (trs.): III/24-25). Şâtıbî yöneticinin bazı cinayetler sebebiyle mal ile cezalandırma meselesini de Gazâlî'nin görüşleri üzerinden anlatmıştır. Onun aktarımına göre Gazâlî bu konuda âlimlerin ihtilaf ettiğini söylemiş, bu durumun hüküm ve illet arasındaki ilişkinin açık olmamasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Gazâlî bunun, şer'i hükümlere ve İslam'ın genel prensiplerine uygun olmadığını bu şekildeki mal ile cezalandırmanın bedensel cezalarla ilişkisinin bulunmadığını ileri sürmüştür. Şâtıbî Gazâlî'ye ait bu görüşü makul görüp bu fikri kabul etmiş, konuya Halid b. Velid ve Hz. Ömer örneğini vermiştir (Şâtıbî, (trs.): III/30-31). Şâtıbî halkın ehil olmayan kişinin hâkim ve idareci olmasında karar kılması durumunda bunda devam mı edileceği yoksa ehil olanın mı getirileceği hususunda da Gazâlî'nin görüşünü aktarmıştır. Gazâlî'ye göre halkın istediği durumun kabul edilmesi gerekir. Şâtıbî de halkın maslahatı için bunun olması gerektiği görüşündedir (Şâtıbî, (trs.): III/44-45). Memleketin bekası için savaş zamanlarında yöneticinin zenginlerin malından bir kısmını kullanması konusunu tartışırken Şâtıbî bunun olabileceğini ileri sürmüş ve buna Gazâlî'nin *Mustasfâ* ve *Şifâu'l-galîl*'indeki bilgileri



harmanlayarak dayanak getirmiştir. Yalnız imamın adil olması ve alınan malın doğru yerde kullanılmasını şart koşmuştur (Şâtîbî, trs.: III/227-29).

Şâtîbî *el-İ'tisam*'da usul-ü fikhın teknik bazı konularını da ele alırken Gazâlî'ye atıflarda bulunmuştur. Bu konulardan biri “mesalih-i mürsele” meselesi olup Şâtîbî bu konuyu ele aldığı babta Gazâlî'nin görüşlerini aktarmıştır. Şâtîbî'nin anlatımına göre mesalih-i mürsele konusunda tahsiniyât durumunda onu destekleyici bir nas olmalıdır. Zaruriyyât durumunda da bu konu şartlara bağlı olarak kabul edilir. Hacıyât durumunda ise Gazâlî *Mustasfa*'da bunu nihai kanaat olarak reddederken *Şifaul-galîl*'de ise bunu kabul etmiştir. Burada Şâtîbî mesalih-i mürseleyi reddedenleri kabul etmediği gibi kabul edenleri de dışlamamaktadır. Sonuç itibarıyla onun bu konuda Gazâlî'nin görüşlerine herhangi bir eleştirisi olmamıştır (Şâtîbî, (trs.): III/6-7).

Görüldüğü üzere Endülüslü fakih Ebu İshak eş-Şâtîbî'nin Gazâlî'ye yönelik oldukça olumlu bir bakışı bulunmakta, neredeyse her konuda onu otorite görmektedir. Esasında Şâtîbî'nin tasavvufi yönünün bulunduğu dair iddialar olmasına rağmen bu konuda çok az bilginin olduğu da söylenmektedir. Şâtîbî'nin hocaları arasında da sayılan fıkıh bilgini Ebu Abdillah el-Makkari'nin (ö.1357) fıkıh dersleri yanında talebelerini tasavvufi yönden de eğiten bir şahsiyet olduğu söylenmektedir. Makkarî bu yönüyle fukahâ ve sufiler arasındaki uzlaşmanın en önemli göstergesi de olmuştur. Tasavvufa dair *el-Hakâik ve'r-rakâik* adlı eserinin Şâtîbî tarafından okunduğu, Şâtîbî'nin hocalarından birinin de diğer ilimler yanında felsefeye olan ilgisiyle de tanınan Ebu Ali Mansur b. Muhammed ez-Zevvâvî olduğunu (Baltacı, 2009: 225-226, 227) düşündüğümüzde onun özellikle *Muvâfakât* adlı eserinde neden Gazâlî'ye ve eserlerine sık sık vurgu yaptığını daha iyi anlayabiliriz.

3. Endülüslü Filozof ve Düşünürlerin Gazâlî Algısı

Endülüs'te büyük çoğunluğu Muvahhidler döneminde yaşamış olan filozof ve düşünürlerin de Gazâlî'ye bakışı onun Endülüs'te algılanışına dair eksik kalan tabloyu tamamlamaktadır. İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Arabî, İbn Seb'in ve Mağribli İbn Haldûn bu konuda bize yeterli düzeyde bir bakış açısı sağlamaktadır. Ancak Endülüs'te önemli düzeyde Yahudi ve Hıristiyan düşünürün bulunduğu ve İslam medeniyetine



ilgi duydukları da bilinmektedir. Bunların Gazâlî'ye yönelik bakışlarının da Endülüs'ün gayrimüslim entelektüel yapısının Gazâlî algısını tespit etmede önemli katkıları olacaktır.

3.1. İbn Bâcce

Murâbitlar dönemi düşünürü İbn Bâcce'nin (ö.1139) Gazâlî'ye dair şu ifadeleri onun bakış açısının önemli bir tablosunu bizlere sunmaktadır:

Ebu Hamid Gazâlî diye bilinen şahsın *el-Munkız* adlı kitabı bize ulaştı. Orada hayatının bir dönemini anlatmakta ve inzivaya çekildiği sırada birçok ilahi (ruhani) olaylara şahit olduğunu ve onlardan çok büyük haz aldığını söylemekte, nihayet 'Anlatamayacağım haller yaşadım (...)' demektedir. Oysa bunların hepsi gerçeğin görüntüsü/sembölü kabilinden zanna dayalı şeylerdir. Bu adam kendi durumunu açıklamakta ve bu sınıftan (sufiler) ve önceki halinden hiç ayrılmadığını söylemekte, böylece o, gerçeğin hayaliyle avunmakta veya demagoji (muğalata) yapmaktadır. (İbn Bâcce, 1991a: 121).

İbn Bâcce'nin *Risaletü'l-vedâ* eserinde Gazâlî'nin bazı tasavvufi halleri yaşadığına dair ifadelerine yönelttiği bu eleştiriler onun Gazâlî'ye çok da olumlu bakmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Bâcce'nin aktarımıyla, Gazâlî, akıl âlemini müşahede etmeyi ve insanın o âlemde hayranlık uyandıran şeyleri görüp onlardan haz almasını başlıca gaye bilmekte ve bu olaya büyük şehirler örneğini vermektedir. Bu örneğe göre ilk kez büyük bir şehre giden ve ayrıntılara varıncaya kadar o şehri ve içindekileri gören insan, bundan zevk alırken akıl âlemini müşahede edenin durumu bundan daha da ileri bir düzeydedir. Elbette ki akıl âleminin vereceği zevk çok daha büyük olacaktır. İbn Bâcce bu sözlerden hareketle Gazâlî'ye göre gerçeğin bilgisine ulaşmanın nihai gayesinin haz almak olduğunu ifade etmektedir (İbn Bâcce, 1991a: 121). Ancak İbn Bâcce Gazâlî'nin bu görüşüne katılmaz ve şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Bu görüşün doğruluğu *Nikomakhos*'ta yer alan bir ifadeyle kanıtlanabilir. Orada denilmektedir ki, kötü kişiler günlerini lakırdı ve eğlence ile geçirirler, ancak kendileriyle başbaşa kaldıklarında kötü hallerinden ötürü vicdanlarında bir acı duyarlar. Seçkinler ise tam tersi bir durumdadır, onlar (daima) kendileriyle barışırlar. O, eserin on birinci bölümünde şöyle demektedir: 'Mutlu gerçekten mutlu olduğu ve mutluluğa yaraşan işler yaptığı zaman sürekli bir haz içinde ilahi lütuf ve armağanlara kavuşur.' Gazâlî de inzivaya çekildiği sırada aynı şekilde ilahi mertebeleri müşahede ettiğini ve ilahi sesler duy-



duğunu söylemekte, nihai olarak bunu hazza bağlamaktadır. Fakat o, on birinci bölümdeki 'ruh orada sükûnete erer' ifadesini görmezden gelmiştir. Dolayısıyla Gazâlî bu ifade üzerinde durup diğer kitaplarında bunu nasıl kanıtlayacağını düşünmemiştir." (İbn Bâcce, 1991a: 121-122).

İbn Bâcce'nin Gazâlî'ye yönelik eleştirileri onun *Tedbiru'l-mütevabbid* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bu bağlamda Gazâlî'nin ve sufilerin es-saâdetu'l-kusvâ (en yüce mutluluk) amaçlarının üç kuvvetin biraraya getirilmesi ve idrak edilmesi düşüncesine karşı çıkan İbn Bâcce, Gazâlî'nin "Gaye, ruhani idrak edilenleri idrak etmek, ruhani cevherleri müşahede etmek, şahit olunanların yüceliğine maruz kalmaktır." ifadesini eleştirmektedir (İbn Bâcce, 1991b: 55). İbn Bâcce'nin Murâbitlar döneminde yaşadığını düşündüğümüzde onun Gazâlî karşıtı bu yaklaşımlarının dönemindeki muhalefetle uyum arz ettiği açıkça görülmektedir. Burada dikkat çeken bir husus, İbn Bâcce'nin eleştiri noktalarının Gazâlî'nin tasavvufi yönüyle ilgili olmasıdır. Murâbitlar dönemi Gazâlî karşıtlığında da Gazâlî'nin sufi kimliği ön planda olmuştur.

3.2. İbn Tufeyl

Muvahhidler dönemi filozoflarından İbn Tufeyl (ö.1185) ise Gazâlî'nin tasavvufi yönüne vurgu yapmakta fakat İbn Bâcce'nin aksine onun bu yönünü eleştirmemektedir. Gazâlî'nin dini ve kevnî ilimlerdeki mahareti sayesinde tasavvufta belli bir dereceye ulaştığını belirten İbn Tufeyl *Hayy İbn Yakzan*'a başlamadan önce yazdığı bölümde şu ifadeleri sarf etmektedir: "İmam Gazâlî dini ve kevnî ilimlerdeki mahareti sayesinde bu makama ulaştığında (sufilerin şatahat durumuna girdikleri makam kastedilmektedir.) benzeri şatahat sözlerinden nefsini muhafaza etmeye güç yetirdiği halde şu beyiti söyleyerek halini bildirmekten kendini alıkoynamamıştır: Söylenmesi müşkül haller sadır oldu benden - Hüsn-i zanla hayra yor, sorma mahiyetinden." (İbn Tufeyl/İbn Sina, 2000: 12).

Bununla birlikte İbn Tufeyl Gazâlî'nin sıklıkla tenkit edildiği farklı ve hatta aynı eserlerindeki tutarsız ve uyuşmaz yaklaşımlarını görerek eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştiriler daha sonra İbn Rüşd başta olmak üzere birçok filozof ve düşünür tarafından dile getirilecektir. İbn Tufeyl'in bu konudaki ifadeleri şöyledir:

İmam Gazâlî kitaplarıyla genele ve çoğunluğa seslenmeyi amaçladığı için



bunları yerine göre gizler, yerine göre gösterir. Bir yerde küfrü gerektirdiğini söyler, diğer bir yerde mübah kılar. *Tebafütü'l-Felasife* adlı kitabında felsefecileri cismani haşrı inkâr edip, mükâfat ve cezayı sadece ruha ait kıldıkları için küfürle itham ettiği halde, *Mîzânu'l-Amel* adlı kitabın baş tarafında felsefecilerin bu konudaki yorumlarına mutasavvıfların yaklaşımlarının da uygun düştüğünü, *el-Munkızu mine'd-Dalâl* adlı kitabında ise kendi anlayışının dahi tasavvuf büyüklerinin yorumlarına uygun düştüğünü, bu hakikate uzun araştırma ve düşüncelerden sonra derinlemesine bir kavrayışla ulaştığını söyler. Gazâlî'nin eserlerini inceleyerek içeriklerini hakıyla gözden geçirenler sözlerindeki bu gibi zıtlıkları görürler. (İbn Tufeyl/İbn Sina, 2000: 17).

İbn Tufeyl'e göre Gazâlî'nin kendisi de eserlerindeki bu zıtlıkların farkındadır. O, *Mîzânu'l-amel* adlı kitabında bu şekilde davranmasından dolayı şu ifadelerle adeta özür dilemiştir: “Yorum ve düşünceler üçe ayrılır: 1. Geneli ve çoğunluğu oluşturan halkın görüş ve inanışlarına katılarak ifade edilenler. 2. Soru soranın, bir konuda aydınlanmak isteyen vaziyetine göre ifade edilenler. 3. Düşünen kimsenin kendi vicdani kanaatine göre ifade edilenler. Bu üçüncü kanaati ancak kendisiyle ortak görüşü paylaşanlar anlarlar.” (İbn Tufeyl/İbn Sina, 2000: 17-18). Buradaki kapalı durumu açarcasına İbn Tufeyl, Gazâlî'nin manaca birbiriyle zıtlık oluşturan bu sözlerinin hiç bir faydası olmasa bile muhatabı atalarından taklit yoluyla miras aldığı inanış ve düşüncelerinde şüpheye düşürmek gibi bir faydası olduğunu söylediğini dile getirmektedir. Gazâlî'ye göre bu fayda insanı doğru yola ve hakikate yönlendirmek için yeterlidir. Çünkü şüphesi olmayan kimse bakmaz, bakmayan görmez, görmeyen kör ve şaşkın kalır (İbn Tufeyl/İbn Sina, 2000: 18).

Ancak İbn Tufeyl Gazâlî'nin bu düşüncesine katılmaz ve içerisinde zıtlıkları barındıran bu yöntemini benimsemez. İbn Tufeyl'e göre “Gazâlî'nin öğretim ve izah metodu burada görüldüğü gibi çoğunlukla sembolik ve simgeseldir. Onun sözlerini anlamak için ya kendisinden dinlemek veya kalp gözüyle anlamak ya da küçük bir işaretle anlayacak kadar fitraten zeki olmak lazımdır. *Cevâbirü'l-Kur'ân* adlı eserinde bazı kitaplarının ehil olmayanlardan esirgendiğini hâlbuki bu kitaplarda söylenenlerin hakikatin açıkça ifade edilmişinden başka bir şey olmadığını söylemektedir. Ben bunlardan bir tanesinin bile Endülüs'e geldiğini duydum. Bazılarının geldiği zannedilirse de bu doğru değildir. Elimize ulaşan



kitaplar *Kitabul-Maârifil-akliye, en-Nefb ve't-tesviye* ve *Mesâil Mecmualarından* ibarettir. Gerçi bunlarda da bazı imalı göndermeler ve simgeler vardır. Fakat bunlar meşhur eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan açıklamalardan fazla bir şey ifade etmez.” (İbn Tufeyl/İbn Sina, 2000: 18).

Bütün bu eleştirilerine rağmen İbn Tufeyl, Gazâlî'yi tasavvufi mertebeleri katetmiş ve mutluluğun en yüce derecesine ulaşmış bir kişi olarak da görmekte ve ona karşı genel manada olumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Üstelik İbn Tufeyl, Gazâlî'nin tasavvufla ilgili kitapları ellerinde olmadığı için bu hakikatin tam anlamıyla kendisine görünmediğini de sözlerine eklemektedir. Çünkü İbn Tufeyl'in ifadelerine göre Gazâlî'nin *el-Maksadu'l-esna* adlı kitabında sembolik ve gizemli zannedilen kitaplarındaki manalardan daha derin ve ince manalar olduğu halde bu kitabın sembolik ve gizemli olmadığını kendisi açıklamıştır. Bundan anlaşıldığı üzere bize ulaşan kitaplarının hiçbir ehli olmayanlardan esirgediği kitaplardan değildir. Gazâlî *Mişkâtul-envâr*'ın son kısmında ilahi nurlar ile aralarında perde bulunanların konumunu ve hakikate ulaşanları açıklar. Sonra onların yaratılmış hiçbir şeyin dışında kalmadığı vahdaniyet dairesine zıt bir sıfatla sıfatlanmış büyük bir varlığı kavradıklarını söyler. Bu görüşünden dolayı bazı âlimler Gazâlî'nin içinden çıkılmaz derin bir çukura düştüğü kuruntusuna kapılmışlardır. Bu vehimleriyle Gazâlî'yi Allah'ın tek ve eşsiz olan Zatı hakkında kesrete inanmakla suçlamak istemişlerdir. Oysa İbn Tufeyl'e göre Gazâlî şüphesiz mutluluğun en yüksek derecesine ermiş, şerefli ve kutsal mertebelere ulaşmıştır. Fakat mükaşefe ilmine dair olan (sırrı ve remzi) kitapları elimize ulaşmadığından hakikati tam olarak görememekteyiz (İbn Tufeyl/İbn Sina, 2000: 18-19).

İbn Tufeyl'in bu yaklaşımlarından onun Gazâlî'nin sufi yönünü yücelttiği, bu yönüyle birleşmiş şahsiyetinin kıymetine vurgu yaptığı görülmektedir. İbn Tufeyl'in Gazâlî'ye en büyük eleştirisi farklı eserlerinde farklı konular edinmiş olması ve bu nedenle tutarsız bir çizgi sergilemesi olmuştur. Ancak o, Gazâlî'nin bütün eserlerinin elimizde olmaması nedeniyle çok iyi bilinmediğini, eldeki eserlerin bile tam olmadığını söyleyerek hem bu eksiklik gibi görünen yönünün sebebine dikkat çekmiş, hem de onun esasında keşfedilecek birçok yöne sahip olduğuna vurgu yapmış olmaktadır. Bu bakımdan İbn Tufeyl'in Gazâlî algısı oldukça olumlu bir tavırla kendisini göstermektedir.



3.3. İbn Rüşd

Muvahhidler döneminin bir diğer önemli düşünürü İbn Rüşd'ün Gazâlî algısı ülkemizde Atilla Arkan ve Hüseyin Sarioğlu tarafından kayda değer çalışmalarla ele alınmıştır (Arkan, 2013; Sarioğlu, 1996). Bu çalışmalar bizim için önemli bir rehber olmakla birlikte, eksik kalan yönler ile diğer filozof ve düşünürlerle mukayese yapılmasının gerekliliği bizim için ağırlıklı ilgi noktaları olmuştur.

Öncelikle vurgulamamız gerekmektedir ki; Gazâlî'nin din-felsefe ilişkileri üzerine yapmış olduğu çözümler, İslam toplumu üzerinde kalıcı etkiler bırakmış, bu etki İbn Rüşd'e de sirayet etmiştir. Hatta İbn Rüşd, *Faşul-makâl*, *el-Kesf an minbâcil edille* ve *Tehâfütü't-tehâfüt* isimli eserlerini, sırasıyla, Gazâlî'nin *el-Munkız mine 'd-dalâl*, *Faysalu't-tefrika* ve *Tehâfütü'l-felâsife* isimli üç eserine cevap olarak yazmıştır. İbn Rüşd'ün bu eserlerinde Gazâlî'ye dair bol miktarda değerlendirme görmek mümkündür (Arkan, 2013: 124). İlaveten İbn Rüşd Gazâlî'nin *Mekâsidü'l-felâsife*, *Cevâbirü'l-Kur'ân*, *Mişkâtü'l-envâr*, *Ibyâ* ve *Kimyau's-saâde* isimli eserlerine farklı bağlamlarda atıflarda bulunmuştur. Dolayısıyla İbn Rüşd, Gazâlî'yi yakından takip etmiş, ondan yararlandığı gibi ona eleştirilerde de bulunmuştur. İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye verdiği önem, Gazâlî'nin fıkıh usulü kitabı olan *Mustasfâ*'ya bir *Telhîs* yazmasından da anlaşılabilir ve İbn Rüşd'ün dini ilimler alanında şerh türü olarak sadece ve sadece Gazâlî'nin *Mustasfâ*'sına *Telhîs* yazması Gazâlî'nin onun yanındaki değerini göstermek bakımından önemlidir. Yine İbn Rüşd, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yöneltmiş olduğu eleştirilerde çoğu zaman Gazâlî ile aynı fikirde olabilmıştır (Arkan, 2013: 124-125).

Elbette burada İbn Rüşd'ün Gazâlî'nin fikirlerine yönelik bütün eleştirilerini sunacak değiliz. Zira bu durum oldukça uzun ve birçok tartışmayı içinde barındıran bir metnin ortaya çıkmasına yol açacaktır. Bu nedenle daha çok İbn Rüşd'ün Gazâlî algısına dair noktalar üzerinde durmanın çalışmamızın sınırları açısından daha doğru olacağını düşünmekteyiz.

Bu bağlamda İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye yöneltmiş olduğu eleştiriler, metot üzerine yoğunlaşmaktadır. Metotla ilgili olarak da akla ilk gelen husus te'vîl meselesidir. İbn Rüşd Gazâlî'nin te'vîli sıradan insanlara açmasını eleştirmiştir. İbn Rüşd'e göre Gazâlî te'vîli gerektiren konularda şiir, hitabet veya cedel metodunu kullanarak yalnızca burhan kitaplarında yer



alması gereken konuları burhan ehli olmayanlara açarak onların yanlış yola düşmelerine neden olmuştur (İbn Rüşd, 1992: 97). Buna ilave olarak İbn Rüşd *el-Keşf an minhâci'l-edille* adlı eserinde de şeriat karşısında te'vîl yolunu tutan fırkaların kötü durumunu belirtmiş ve bunlardan sadece bir tane sinin şeriatın zahirine göre bir yol tutup, halka açıkça malum olmayacak şekilde şeriatı te'vîl etmeyen fırka olduğunu ifade etmiştir (İbn Rüşd, 2013: 195-196). İbn Rüşd, te'vîl konusundaki tutumundan dolayı Gazâlî'yi net bir biçimde hatalı bulur. Çünkü İbn Rüşd'e göre bu konuda yapılması gereken şey, şeriatı zahiri üzere takrir ve tesbit etmek, şeriatla felsefenin telifi konusunda da halka açıklama yapmamaktır. Bu husustaki bir izah, hakkında burhana ve delile sahip olmadıkları halde felsefenin neticelerini halka açıklamak anlamına gelir. Bu ise ne helaldir ne de caizdir. Elinde burhan bulunmayan kimselere hikmetin sonuçlarını açıklamanın hükmü de budur. Çünkü bu durumda kalanlar, ne şeriatla akli telif edebilen ulema zümresine dâhil olabilirler ne de şeriatın zahirine tabi olan halk zümresine dâhil olurlar (İbn Rüşd, 2013: 197; Arkan, 2013: 132; Sarıoğlu, 1996: 95-96). İbn Rüşd'e göre Gazâlî'nin "bu davranışı sebebiyle bazı kimselere göre hikmete ve şeriata halel gelmiştir. Diğer bazı kimselere göre de bu hareketiyle o, her iki tarafı muhafaza etmiş ve tutmuş olmaktadır. Açıklanmaması icab eden te'vîli açıklamış olması bakımından şeriatı ihlal ettiği gibi burhana dair yazılan eserlerin dışında tasrih edilmemesi gereken felsefi manaları ortaya atması itibariyle de hikmeti ihlal etmiştir." (İbn Rüşd, 2013: 197-198; Bozkurt, 2013: 199-218.).

İbn Rüşd'e göre Gazâlî *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde de yöntemsel olarak hatalar içerisindedir. Ona göre Gazâlî'nin bu kitabındaki görüşleri kesin kanıta dayanmayan; çoğu safsataya dayanan ve en geçerli olanları da cedeli olan görüşlerdir. Kesin kanıta dayanan görüşler çok azdır. Bunlar da "öteki madenlere oranla salt altın ve öteki değerli taşlara oranla salt inci durumundadır." (İbn Rüşd, 1998: I/386-387, II/478). Yine İbn Rüşd'e göre Gazâlî bütün söylediklerinde arızı olanı zati olanın yerine koymuş ve filozofları imkânsızlığını kabul ettikleri bir şeyi kabule zorlamıştır. İbn Rüşd'e göre *Tehâfütü'l-felâsife*'nin içerdiği görüşlerden çoğu bu şekildedir ve bundan dolayı bu esere Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife) değil, Mutlak Tutarsızlık Kitabı (Kitabu't-Tehâfüt el-mutlak) ya da Ebu Hamid'in Tutarsızlığı (Tehâfütü Ebi Hamid) (İbn Rüşd, 1998: I/171-172) ya



da tek başına Tutarsızlık (Tehâfüt) kitabı demek daha doğru olacaktır. Çünkü İbn Rüşd'e göre bu kitap, onu okuyan kimseye tutarsızlıktan başka bir yarar sağlamamaktadır (İbn Rüşd, 1998: I/71, 422).

Dolayısıyla her ne kadar Gazâlî *Tebâfütü'l-felâsife* adlı kitabını sadece filozofların görüşlerini eleştirmek için yazdığını ve bu hususta tüm akımlardan istifade edeceğini söylese de, bu İbn Rüşd için kabul edilemez yöntemsel bir hata oluşturmaktadır. Zira İbn Rüşd'e göre teorik araştırmaların amacı sadece hakikate ulaşmak olmalıdır. Ayrıca İbn Rüşd bunun da ötesinde *Tebâfütü'l-felâsife*'de Gazâlî'nin kendi amacına ulaşmak için ifade ve argümanları bağlamlarından kopartıp sunduğunu da belirtir ki yapılması gereken, filozofları bu görüşlere götüren sebepleri de sunmaktır. İbn Rüşd'ün bu değerlendirmeleri Gazâlî'nin felsefeye araçsal baktığını göstermektedir. Zira Gazâlî için, İbn Rüşd'ün tersine, felsefe-bilim geleneği bir hakikat kaynağı olarak gözükmekte, ulaşılacak amaçlar için bir araç olarak belirlemektedir. İbn Rüşd'ün yöntem bakımından Gazâlî'ye yönelttiği diğer bir eleştiri de Gazâlî'nin filozofları insan düşüncesine yaptıkları katkıyı önemsemeden sadece kendi ideolojik öncelikleri sebebiyle ve sadece yıkmak için eleştirmesidir (Arkan, 2013: 131-132).

İbn Rüşd Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meselede de hem içerik hem de metodik bir hataya düştüğünü ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün de belirttiği üzere Gazâlî, filozofları cesetlerin değil ruhların haşri, Allah'ın tikelleri bilmediği ve âlemin ezeliği meselerinde küfre düşmekle itham etmiştir. İbn Rüşd'e göre bu üç meselede de Gazâlî yanılmakta hatta ikinci meselede itham etmektedir. İbn Rüşd bu içeriksel hataya ilaveten Gazâlî'nin bu konudaki tekfirini sanki herkesin birleştiği bir hususmuş gibi devam ettirmesini metodik bir hata olarak ileri sürmüştür. O bu durumu şöyle özetlemektedir: "Gördüğün gibi işte bütün bunlar karışıklığa düşmekten başka bir şey değildir. Kuşkusuz, bu adam, felsefe (hikmet) konusunda yanıldığı gibi şeriat konusunda da yanılmıştır." (İbn Rüşd, 1998: II/715).

Gazâlî'nin hem metodik hem de içeriksel olarak hataya düştüğü konulardan birisi de İbn Rüşd'ün değerlendirmesiyle, onun sürekli konum değiştirmesi, çelişkilere düşmesi, çizgisini sürdürememesi ve kitaplarında mezheplerden herhangi birini benimsemediğini söylemesidir. Hâlbuki



İbn Rüşd, Gazâlî'nin sufilere ve filozoflardan yararlandığını ve mantığı kullandığını, hatta Es'arîliğinden gelen entelektüel köklerinin onun yönteminin ve felsefeye karşı tavrı alışıının temelinde yer aldığını bilmekte ve ifade etmektedir. Nitekim İbn Rüşd, *Tebâfütü'l-felâsife*'yi kast ederek "Gazzâlî'nin bu kitapta belli bir mezhebe yardım etmeyi amaçlamadığını söylemesi, ancak Es'arîye mezhebine yardım etme amacını gizlemek içindir." diyerek bu durumu göstermektedir (Arkan, 2013: 127-128). Gazâlî'nin bu durumu ve değişken tavrı, İbn Rüşd'ün ifadesiyle, "Eş'arîler ile Eş'arî, sufilerle sufi, felsefecilerle filozoftur. Hatta o, bu özelliği nedeniyle 'Yemenliye rastlarsam bir gün Yemenliyim, Maad'lıya rastlarsam da Adnan'a mensubum.' mısrasında ifade edilen bir niteliğe sahiptir." (İbn Rüşd, 1992: 98). Diğer yandan Gazâlî'nin, *Tebâfütü'l-felâsife*'de üç meselede Fârâbî ve İbn Sina'yı tekfir etmesi ve bunu İslam âlimlerinin kat'i icmalarına ters olarak göstermesi, İbn Rüşd'e göre Gazâlî'nin diğer eserlerindeki ifadeleriyle çelişmiştir. Nitekim İbn Rüşd Gazâlî'nin *Faysalu't-tefrika*'da te'vîllerin çeşitlerini saydığını ve sonra da 'yapmış olduğu te'vilde icma aşsa bile te'vîlci kâfir olmaz.' diye bir ifade sarf ettiğini ve *Tebâfüt*'ün tersine hareket ettiğini belirtmiştir (İbn Rüşd, 2013: 197-198; Arkan, 2013: 133). Esasında Gazâlî'nin bu sürekli konum değiştirmesi ve çelişkileri İbn Rüşd tarafından şu özet ifadede açık ve net bir biçimde kendisini göstermektedir:

Bahis konusu harika ilacı ilk defa bozan ve terkiğini değiştiren Hariciler, sonra Mu'tezile, sonra Eş'arîler ve onlardan sonra da mutasavvıflardır. Daha sonra Gazâlî geldi ve bu kapıyı ardına kadar açtı. Çünkü o, anlayışının ulaşabildiği kadarıyla filozofların görüşlerini ve bütünü ile felsefeyi halka açıkça anlattı. Bunu, *el-Makâsüd* isimli eserinde yaptı ve sonra da bu kitabı filozofları reddetmek için yazdığını iddia etti. Daha sonra *Tebâfütü'l-Felâsife* diye bilinen eserini ortaya koyarak, iddiasına göre 'icma'ı aştılar' diye üç meselede filozofları tekfir etti, diğer birtakım meselelerde ise onların bid'atçı olduğundan dem vurdu, iddiasını ispat etmek için bu kitapta insanı tereddüte düşüren deliller, şaşırtıcı şüpheler ve itirazlar zikretti. Bu suretle birçok kimseyi hikmetten de şeriatından da (felsefeden ve dinden) uzaklaştırarak dalalete düşürdü. Sonra *Cevâbiru'l-Kur'an* diye bilinen eserinde *'Tebâfüt'*te yazdığım şeyler birtakım cedeli sözlerdir, hak ve doğru olan sözler, *el-Maznûn bibi alâ gayri eb-libî* (Ehli olmayandan kısıncılan ve esirgenen bilgiler) adlı eserimdedir.' dedi.



Bundan sonra *Miřkātu'l-envâr* diye bilinen eserini yazdı. Burada arif-i billah olanların mertebelerini anlattıktan sonra şöyle dedi: 'Allah Teala birinci semayı hareket ettirmemektedir. Allah, kendisinden bu muharrik yani birinci sema zuhur etmiş olan varlıktır. Bunun böyle olduğuna itikad edenler müstesna, diğer insanlar mahcupdur, yani önlerinde perde bulunduğu için hakkı ve hakikatı göremezler.' dedi. İşte bu söz, ulûm-u ilahiyede (metafizikte) filozofların mezheplerindeki itikadın onun tarafından tasrih ve ikrar edilmesidir. (Bu suretle filozofların itikadını kabul etmiştir.) Diğer taraftan birçok yerlerde filozofların diğer ilimlerdeki durumun aksine 'ulûm-u ilahiyeye birtakım tahminlerden başka bir şey değildir.' dedi. *el-Munkırz mine'd-dalâl* ismini verdiği eserinde hükemaya hücum etti. İlmün, ancak halvet ve tefekkürle hâsıl olacağını, bu mertebenin de peygamberlerin ilimdeki mertebeleri nev'inden olduğuna işaret etti. Bu hususu aynen *Kimyau's-saâde* ismini verdiği kitapta da ortaya koydu. Bunun neticesi olarak meydana getirdiği ihtilaflar ve teşvişler sebebiyle halk iki fırkaya bölündü. Bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötüleme işine koyuldu, diğer kısmı şeriatı te'vîl etme yolunu tutarak onu felsefeye yöneltme maksadı peşinde koştu. (İbn Rüşd, 2013: 196-197; krş. İbn Rüşd, 1998: I/140).

İbn Rüşd kuru bir eleştiriyi yetinmez ve Gazâlî'deki metodik sorunlar ve farklı eserlerindeki farklı yaklaşımların sebebini de sorgular. O bu konuda üç ihtimal olabileceğini belirler: Bunlardan birincisi kötü niyet, ikincisi bilgi eksikliği ve üçüncüsü yaşadığı dönemin şartlarıdır (Sarıoğlu, 1996: 93-100). Bunlara dair İbn Rüşd'ün değerlendirmeleri şöyledir:

Esasında İbn Rüşd Gazâlî'yi önemli bir âlim olarak görmektedir. Bölünmenin ancak niceliğe sahip olan şeyde düşünülebileceği biçimindeki sözünü ele aldığı bir yerde İbn Rüşd Gazâlî hakkında şunları söylemektedir: "Onun böyle safsatallı sözler ileri sürmesi çirkindir; çünkü onun böyle bir şeyi kabul eden birisi olmadığı sanılabilir. O, bu sözleriyle ancak kendi zamanında yaşayan kitlelere hoş görünmeyi amaçlamıştır; oysa kendisi böyle yapmakla gerçeği ortaya çıkarmayı amaçlayanların tutumlarından alabildiğine uzaklaşmış olmaktadır. Belki bu adamı (Gazâlî'yi), içinde yaşadığı zaman ve mekânı düşünerek mazur görebiliriz." (İbn Rüşd, 1998: I/43-44, 29). Benzer bir biçimde İbn Rüşd nefsin sonradan yaratılmış olup olmadığı konusunda ilgili yaptığı kısa bir açıklamanın ardından da Gazâlî hakkında aynı tutumu sergilemiştir. Ona göre Gazâlî bu gibi konuları,



kendisinden beklenmeyen bir biçimde ele almıştır. Bu da ya bilerek sap-tırmak (kötü niyetli kişilerin işi) ya da gerçek biçimiyle anlamamış veya anlayamayacağı şeylere temas etmesi (bilgisizlerin işi) nedeniyle olabilir. İbn Rüşd'e göre Gazâlî bu iki niteliğe sahip olamayacak kadar üstün olsa da kimi zaman iyi bir at da tökezleyebilir kuralından hareketle Gazâlî'nin tökezlemesi de bu *Tebâfüt*'ü yazmış olmasıdır. İbn Rüşd burada da Gazâlî'nin bu farklı yaklaşımlarını yine onun yaşadığı zaman ve mekânın şartlarına bağlı olarak yazmış olma olasılığına bağlamıştır (İbn Rüşd, 1998: I/129-130, 284, II/584). İlginç bir biçimde bu ifadeye benzer bir ifade İbn Rüşd'ün Gazâlî'nin gerçek fiilin ancak iradeye dayandığına dair düşüncelerine verdiği karşılıklı da kendisini göstermektedir. İbn Rüşd burada Gazâlî'nin cevabı için şöyle demektedir: "Bu cevap, yanlış üzerine yanlış yapan kimselerin vereceği bir cevaptır. Gazâlî ise bu bakımdan en üstün yeri işgal etmektedir. Bununla birlikte belki de çağdaşları onu, kendisinden filozofların görüşünde olduğu sanısını ortadan kaldırmak için bu kitabı yazmaya zorlamışlardır." (İbn Rüşd, 1998: I/188; bu konudaki tartışma ve tahliller için bkz. Sarioğlu, 1996: 97-100).

İbn Rüşd bu yaklaşımlarında sürekli olarak Gazâlî'yi tezkiye etmekte, onun bu tutarsız ve metodik yaklaşımlarını dönemindeki şartlarına ve içinde bulunduğu duruma bağlamakta ve onun esasında kötü niyetli olmadığını ima eder görünmektedir. Ancak bu olumlu tutumun nadiren de olsa yerini kötümser bir yaklaşıma bıraktığı durumlar da yok değildir (İbn Rüşd, 1998: II/471). İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye olumsuz baktığı bir yer de Gazâlî'nin amacının bilmek olmayıp yalnızca filozofların sözlerinin geçersizliğini ortaya koymak ve onların geçersiz iddialarını meydana çıkarmak olduğunu söylemesidir. İbn Rüşd'e göre böyle bir amaç ona değil, kötülükte ileri gidenlere bile yaraşmaz. Çünkü Gazâlî hem filozoflardan yararlanmış hem de filozoflar aklımızın zorlandığı hususlarda üstünlük göstermişlerdir; hatta filozofların mantık sanatı bile bu üstünlüklerini göstermeye yeterdir. Gazâlî bile bu sanatın Kur'ân'dan çıkarıldığını söylemiştir. Gazâlî hem bunlardan yararlanmış hem de bunları kötülemiştir. Diğer yandan filozoflar da hata yapabilir ama Gazâlî'nin onlar hakkında bu kötü sözleri söylemesi anlaşılır gibi değildir. (İbn Rüşd, 1998: I/408-410).

İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye dair bu yaklaşımını *Tebâfüt*'ün muhtelif yerlerinde görebilmekteyiz. Nitekim İbn Rüşd, Gazâlî'nin, filozofların savları-



nı kuşkulu bir duruma sokmak şeklindeki amacının kendisine yakışmadığını ve bunun bilgindeki bir sürçmeye işaret olduğunu ifade etmektedir. Çünkü İbn Rüşd'e göre bilgin, bilgin olması bakımından kuşkuları uyardırmayı ve akılları şaşkınlığa düşürmeyi değil, yalnızca gerçeğe ulaşmayı amaçlamalıdır (İbn Rüşd, 1998: I/287). Üstelik Gazâlî'nin söylediklerinin, filozofların aldatmalarının açıkça ortaya konmasıyla hiç bir ilgisi yoktur. Tersine asıl aldatmayı Gazâlî, filozoflara söylemedikleri sözleri isnad etmekle yapmaktadır (İbn Rüşd, 1998: I/190). Ayrıca filozoflar Gazâlî'nin söylediği ölçüde yetersiz değillerdir ve Gazâlî onların görüşlerini doğru biçimde yansıtmamaktadır (İbn Rüşd, 1998: I/283). İbn Rüşd'ün bu konudaki sözleri şu şekilde devam etmektedir: "Gazâlî filozoflara yanlış bir görüşü mal etmek suretiyle bu konuda başarıya ulaşır, kendisine doğru yanıtı verebilecek bir kimseyi bulamayınca, bu durumdan sevinç duymuş ve dolayısıyla filozoflar için bağlayıcı birçok imkânsızlıklar ortaya çıkmıştır. Boş bir alanda serbestçe hareket eden kimse elbette sevinç duyacaktır. Eğer Gazâlî bu suretle filozofların görüşlerinin reddedilemeyeceğini bilmiş olsaydı, bundan bir sevinç duyamazdı." (İbn Rüşd, 1998: I/279; benzer ifadeler için bkz. İbn Rüşd, 1998: I/401). Benzer durum, akılların kavradığı ve kavrayamadığı hususlarla ilgili tartışmada da karşımıza çıkmaktadır. İbn Rüşd'e göre akıllardan çıkan şeylerle ilgili olarak Gazâlî'nin filozoflardan aktardığı görüşü kabul eden yalnızca İbn Sina'dır. Burada Gazâlî sadece İbn Sina ve yandaşlarının görüşlerini reddettiği halde, bütün filozofların görüşlerini reddettiği izlenimini uyandırmak istemiştir. Ancak bu, kendisinin de ifade ettiği gibi, bilgisizliğin en son derecesidir (İbn Rüşd, 1998: I/267; Bozkurt, 2009).

İbn Rüşd Gazâlî'ye yönelik bu düzeyde eleştirilerde bulunsa da fikirsel anlamda onun haklı olduğu konularda hakkını vermeyi de bilmiştir. Örneğin Aristotelesçi bir filozof olması hasebiyle İbn Rüşd, filozofların "Bir'den ancak bir çıkar." ilkesi noktasında Gazâlî'nin eleştirilerine hak vermektedir. Hatta İbn Rüşd bu durumun Fârâbî ve İbn Sina'ya gizli kalmasını anlayamamakta, onların birden bir çıkar ilkesini kabul etmelerini boş bir söz olarak görmekte ve bu konuda Gazâlî'nin, onların metafizikle ilgili bilgilerinin sanıya dayandığını söylemesinde haklılık payı olduğunu belirtmektedir. (İbn Rüşd, 1998: I/275-276).

Bütün bu tabloya bakıldığında her ne kadar İbn Rüşd Gazâlî'yi eleş-



tirmişse de genel manada Gazâlî'yi büyük bir âlim olarak gördüğünü ve ona yönelik olumlu bir bakış açısı içerisinde bulunduğunu savunan araştırmacılarla (Sarioğlu, 1996: 99-100) hemfikir olduğumuzu söylebiliriz. Elbette İbn Rüşd, Gazâlî'yi farklı eserlerdeki farklı tutumları, tev'îli halka açması, tev'îli uygulamadaki tutarsızlığı, felsefede cedele yönelmesi, tartışma konusu meselelerde içerik ve yöntemsel açıdan yanlışları, hakikat arayışında yapıcı değil yıkıcı olması vb. gibi nedenlerle ağır bir şekilde eleştirmiştir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, İbn Rüşd'ü şekillendiren, onu *Tebâfüt, el-Keşf* ve *Faslul-makâl* gibi eserleri yazmaya iten ve adeta İbn Rüşd'ün felsefe inşasında büyük rol oynayan da Gazâlî olmuştur. İbn Rüşd Gazâlî'nin fıkıh, tasavvuf ve felsefedeki değerini ve önemini bilmekte ama ona yönelik en ciddi ve yapıcı eleştirileri de yapmaktadır.

3.4. *Mubyiddin İbn Arabî*

Mürsiyeli filozof-sufi Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö.1240) gözünde Gazâlî genellikle tasavvufi yönüyle ön planda olup, oldukça olumlu bir algıyla bilinmektedir. Zira İbn Arabî, ünlü eseri *Fütûbât-ı Mekkiyye*'de Gazâlî'ye sık sık atıfta bulunarak onu tasavvuf yolu içerisindeki birisi olarak nitelemiştir (İbn Arabî, 2006b: IV/436, İbn Arabî, 2007a: V/167). İbn Arabî'nin ifadelerine göre, "Onların [sufilerin] yerleri siddiklik ve şeriat getiren Peygamberlik arasındadır. Bu makam, tasavvuf yolunun mensuplarının büyük kısmının bilemediği yüce bir makamdır. Örnek olarak Ebu Hamid ve benzerlerini verebiliriz. Çünkü bu makamı tecrübe etmek güçtür." (İbn Arabî, 2007b: VI/149).

Gazâlî'ye bu üst değeri veren İbn Arabî *Fütûbât-ı Mekkiyye*'nin başka bir bölümünde Allah ehlinin içinden keşf sahibi olan kimselere örnek olarak Gazâlî'yi vermiş; böyle kimseler hakkında da "Bunlar, Allah'ın, haklarında 'kendisine yaklaşanların içtiği pınar' dediği kimselerdir." ifadesini kullanmıştır. Yine eserinin başka bir yerinde Allah ehlinde olan kimselere örnek olarak verdiği isimlerden biri de Gazâlî'dir (İbn Arabî, 2007b: VI/104; İbn Arabî, 2008b: IX/239).

İbn Arabî'nin kaynak listesinde de Gazâlî'nin bazı eserleri yer bulabilmektedir. İbn Arabî onun eserlerine atıflarda bulunmuştur. *Fütûbât-ı Mekkiyye*'de Bâtınîleri konu alan bir bölümde Gazâlî'nin *Fedâibul-Bâtmiyye* adlı eserinde onlara karşı çıktığını ve Bâtınîlerin hatalarını bu eserinde açıkladığını ifade etmiş, peygamberlikle ilgili bir konuda



Gazâlî'nin *Kimyau's-saâde* adlı eserini zikretmiştir (İbn Arabî, 2006a: III/65; İbn Arabî, 2007b: VI/105). Ayrıca, bir şeyin başka bir şeyle ancak aralarındaki bir ilişki nedeniyle biraraya gelebileceği, eksikliğin yokluğa ait bir nitelik olduğu, Allah ve ahiretle ilgili ilim şeklindeki düşüncesini İbn Arabî, Gazâlî'den yaptığı alıntılara dayanarak açıklamıştır (İbn Arabî, 2006a: III/137; İbn Arabî, 2006b: IV/319; İbn Arabî, 2007a: V/167-168).

İbn Arabî Gazâlî'den sonraki kelamcılarını Allah'ın birliğini gösteren delilin bağlamını anlamamış, böylelikle bu delili zayıflatmış ve delile zarar veren şeyleri delile sokarak itiraz etmiş olduklarını söyleyerek eleştirmiştir. O, bu şekilde Gazâlî ve ondan önce gelen kelamcılarının bu konudaki fikirlerinin doğru olduğunu göstererek onu öven sözler sarfetmiştir. İbn Arabî'nin bu konudaki sözleri şu şekildedir: "Ebu Hamid, İmamul-Harameyn, Ebu İshak İsferyânî, Şeyh Ebu Hasen gibi önceki kelamcılar ise (ayette serdedilen) bu delilin dışına çıkmamış, onu tam açıklamak için çalışmış, Allah karşısında saygıdan ve bu delilin bağlamını bildiklerinden onun doğruluğunu açıklamışlardır." (İbn Arabî, 2008a: VIII/82).

İbn Arabî'nin Gazâlî'ye verdiği değer, dönemindeki sufilerin hayat hikâyelerine dair aktarımlarından da anlaşılmaktadır. *Rûbu'l-kuds* adlı eserinde İbn Arabî, Evoralı (Portekiz) Ebu Abdullah b. Zaîn el-Yâberî'nin kendini Gazâlî'nin kitaplarını okumaya adanmış ve onun Ebu'l-Kasım b. Hamdin'in Gazâlî reddiyesine dair yazdığı kitabı okuduktan sonra başına gelenlerden söz eder. İbn Arabî'nin anlatımıyla hikâye şöyledir: "O (Yâberî) İşbiliye'dendi, sadeliğe önem veren çok erdemli bir insandı. İşbiliye el-Adis Camii'nde Kur'an ve nahiv okurdu. Neredeyse bilinmeyen ve çok az farkına varılan birisiydi. Kendisini Gazâlî'nin kitaplarını okumaya adanmıştı. Bir gece Gazâlî'yi eleştiren Ebu'l-Kasım b. El-Hamdin'in kitabını okuyordu, ansızın kör oldu. Derhal secdeye kapandı ve yalvardı, bu kitabı bir daha asla okumayacağına yemin etti. Onu kendisinden uzaklaştırdığında Allah yeniden görmesini sağladı. O, en saygıya değer insanlardan birisiydi. Hatta ben ona benzeyen kardeşiyle karşılaştım. Öldüğünde ağlayan biri şöyle söylendiğini duymuştum: 'Zeynoğulları için iki cennet var!'" (İbn Arabî, 1988: 136-137; İbn Arabî, (trs.): 172).

İbn Arabî *Durratu'l-fâbire* adlı eserinde de aynı şahıstan söz eder. Yâberî'nin Gazâlî'nin eseri hakkında yaşamış olduğu olayın aynısını Kurtuba kadısı İbn Hamdin'in de yaşadığını şu şekilde ifade eder: "O (Yâberî),



günümüzde Franklar'ın ellerindeki bir şehir olan Evora'dan geldi. Aynı şekilde Kurtuba kadısı İbn Hamdin Gazâlî'nin kitaplarını yaktırdı ve ona karşı lanetli olduğunu dile getirdi. Daha sonra İbn Hamdin Gazâlî'yi bir rüyada ellerinde demir bir zincirle bir domuzu çekiyorken gördü. İbn Hamdin Gazâlî'yi selamladığını ve domuz hakkında konuştuğunu belirtir. Gazâlî ise domuzun İbn Hamdin olduğunu ve onun lanetlerini nasıl hak ettiğini gösterene kadar onun etkisinde kalacağını söyledi.” (İbn Arabî, 1988: 137).

Gazâlî'ye yönelik bu olumlu ve hatta kutsayıcı ifadelerinin yanı sıra İbn Arabî *Fütûbât-ı Mekkiyye*'de Gazâlî'ye dair az da olsa eleştiri mahiyetinde ifadeler de sarfetmiştir. Bu ifadelere göre, keşf ehlinde farklı olarak Allah'ın zatı hakkında düşünenler bilgiden mahrum kalmış, bu konudaki yasaklarında Allah'a ve Peygamberine asi olmuş, kelamın ve onun tek ilah olmasını incelemenin sınırlarını aşarak gereksiz konuları incelemeye varmışlardır. Allah'a yönelenlerin bir kısmı da bunu yapmıştır. Gazâlî de bunlardan biridir. Burası ayakların kaydığı bir yerdir. Ancak Gazâlî, bunu kendisi için bir perde yapmış olabilir. Çünkü o, bazı yerlerde ortaya koyduğu bu düşünceden farklı birtakım söylemler içerisine girmiştir (İbn Arabî, 2008a: VIII/360-361). Buna ilave olarak İbn Arabî, *Fütûbât-ı Mekkiyye*'nin başka bir yerinde de Gazâlî ve benzerlerinin yanıldığı bazı konular bulunduğundan söz etmiştir (İbn Arabî, 2008c: X/147).

İbn Arabî'nin Gazâlî'ye dair oldukça olumlu bir algısının olduğu onun ifadelerinden açıkça görülmektedir. Onun hakkında olumsuz düşünenlerin başına gelen ilginç olaylara kadar giden bu olumlu ve yüceltici bakış, dikkate değerdir. Diğer yandan çok az sayıda da olsa eleştirileri vardır fakat bu eleştirilerinde dahi İbn Arabî'nin Gazâlî'ye hep olumlu bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir. Bunda Gazâlî'nin tasavvufi yönünün etkili olduğu söylenebilir.

3.5. *Abdülhak İbn Seb'in*

Mürsiyeli diğer bir filozof-sufi Abdülhak İbn Seb'in'in (ö.1270) ise Gazâlî'ye karşı tutumu bir temellendirmeden uzak, oldukça olumsuz bir niteliğe sahiptir. İbn Seb'in her şeyden önce tasavvufi bir kavram olarak gördüğü “tahkik”e çok önem verir ve yapmış olduğu hakikat sınıflandırmasında filozofları tahkik derecesine ulaşamayan gruplar içerisinde değerlendirir. Bunlardan biri de Gazâlî'dir (İbn Seb'in, 1956: 6-7).



İbn Seb'in'in Gazâlî'ye dair şu sözleri ise hakaret boyutlarına varmaktadır: "O, açıklamasız bir dil, konuşmasız bir ses, zıtların biriktirdiği bir karmaşa ve insanın içine işleyen bir tuhafıktır. Bir kez sûfi, bir kez filozof, bir kez kelamcı, bir kez fakih, bir kez "muhayyer" halinde görülmektedir. Kadim ilimler konusundaki idrakı, örümcek ağından daha zayıftır. Tasavvuf konusunda da aynıdır. Çünkü o, sûfi yola mecburen girmiştir. Anlattıklarının hepsi boş, saçmalık ve dikkate değer olmayan faydasız şeylerdir. Şayet zamanım olsaydı bütün bu durumlar için eserler yazardım." (İbn Seb'in, 1978: 144-145; İbn Seb'in'in filozoflar ve Gazâlî'ye dair eleştirilerinin ayrıntıları için bkz. Bozkurt, 2009: 283-309; Bozkurt, 2014: 441-453).

İbn Seb'in'in Gazâlî'ye yönelik bu ağır eleştirileri bir yana Fas'lı biyografi yazarı Abdülhak el-Bâdisî (ö.1322) onun "fakr" kavramıyla ilgili bilgileri Gazâlî'nin küllî ruh hakkındaki *Kitabu'n-Nefh ve't-tesviye* eserindeki sözlerinden aldığını ifade etmektedir. Ona göre İbn Seb'in *Risaletul-fakiriyye* adlı eserinde "fakr" kavramıyla ilgili bazı tanımlamalar yapar. Bunlardan birine göre fakr, muhdes ruha sahip muhdes bir cisimdir. O, âlemin bir parçası olup, ona dâhildir, bitişiktir. Gazâlî'ye göre de ruh, âleme dâhil değildir, ondan hariç değildir, ona bitişik ve ondan ayrı değildir. Çünkü dâhil olmanın, bitişmenin, ayrılmanın şartı cismaniliktir. Küllî ruh ise cismani değildir ve bunlarla sıfatlanmayı kabul etmez. Nitekim taş için cahil ve âlim denmez. Çünkü ilim ve cehaletin şartı diri olmaktır. Küllî ruh basit cevher olup, onun nurundan beşeri cisimlere atılmıştır. Bu durum güneşin ışıklarını parlak aynaya düşürmesi gibidir. O, özü itibariyle tek, gayri itibariyle çoktur (el-Bâdisî, 1982: 32-33).

Dolayısıyla İbn Seb'in'in Gazâlî'ye yönelik oldukça olumsuz bir algısı olsa da Bâdisî'de geçen ifadelerle göre onun Gazâlî'yle benzer fikirler barındırdığı görülmektedir. Ancak İbn Seb'in'in ünlü eseri *Büddü'l-ârifte* diğer Müslüman filozoflara yönelik benzer ifadeler kullandığı da söz konusudur. Ayrıca bu ifade tarzı İbn Seb'in'e özgü bir tutumdur. İbn Seb'in'in, her ne kadar eleştirse de, Gazâlî'nin fikirlerinden faydalanması onun yönteminin ve metodunun bir gereğidir. Çünkü İbn Seb'in'in eserlerinde çok geniş bir kaynak yığını bulunmaktadır. Fakat onun bunları aktarması kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Onun nazarında bütün bu bilgiler muhakkik ve mukarreb yol dediği hakikat yolunun negatif izahın-



da kullanmış olduğu ve çoğunlukla kabul etmediği, kendi fikrinin bir ön açıklaması mahiyetindeki bilgi yığınlarıdır (Bozkurt, 2008a: 37-48; Bozkurt, 2008b: 357-364). Dolayısıyla İbn Seb'in'in Gazâli'den faydalanmış ve onun fikirleriyle benzer yaklaşımlar içerisinde bulunmuş olması, Gazâli'ye olumlu baktığı anlamına gelmez.

3.6. İbn Haldûn

Yaşantısının belli dönemlerinde Endülüs'te bulunmuş ve Endülüslü hocalardan ders almış olan Mağribli düşünür İbn Haldûn (ö.1406) özellikle Gazâli'nin kelamcı yönüne vurgu yaparak onun filozofların iddialarına cevap vermesini övmektedir. İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde kelamda mütekaddimûn ve müteahhirûn ayırımına dikkat çekerek müteahhirûn yolunun farklılık arz ettiğini ifade etmektedir. İbn Haldûn'a göre bunlar, filozofların inanç esaslarına aykırı olan iddialarına verdikleri cevapları kelam ilminin konuları arasına katmış, filozoflar ile bid'atçıların çoğu görüşlerinin uyum içinde olmaları nedeniyle filozofları da inanç esaslarının hasımları arasında kabul etmişlerdir. İbn Haldûn kelam ilminde bu yaklaşımla eser yazanların ilkinin Gazâli, sonra onu izleyen İbn Hatîb (Fahreddin Razi) olduğunu ifade eder. İbn Haldûn'a göre bu yolda ilerlemek isteyenler yani kelam ilminde inanç esaslarının yanına, filozofların iddialarına verilen cevapları da katmak isteyenlerin Gazâli'nin ve İbn Hatîb'in kitaplarını okumaları gerekir. Çünkü onlar önceki kelamcıların usulünden farklı bir usül takip etmişlerse de, sonraki kelamcıların yaptığı gibi, kelamın konuları ile felsefenin konularını birbirine karıştırmamışlardır (İbn-i Haldûn, 2004: II/647).

Gazâli'nin kelamdaki metodunu bu şekilde öven ve onun okunmasını tavsiye eden İbn Haldûn, tasavvuf söz konusu olduğunda Gazâli'yle birlikte tasavvufun bir ilim haline geldiğini düşünmektedir. İbn Haldûn'un ifadelerine göre, ilimler tedvin edilmeye ve yazılmaya başlanıp, fakihler fıkıh, fıkıh usulü, kelam, tefsir ve diğer sahalarda kitaplar telif etmeye koyulunca, tasavvuf ehlinen bazı kimseler de kendi yollarıyla ilgili kitaplar yazmaya başlamışlardır. Bunlardan bazıları Allah korkusu, takva, yapılan ve terkedilen şeyler üzerinde nefis muhasebesi yapmak gibi konularda eser telif etmişlerdir. Muhasibi'nin *er-Riâye* kitabı bunlardan birisidir. Bazıları Kuşeyri'nin *er-Risale* ve Sühreverdi'nin (ö.1234) *Avârifü'l-meârif* kitapları gibi tarikat adabı ve tarikat ehlinin manevi zevkleri ve vecd halle-



ri konusunda yazmışlardır. Sonra Gazâlî gelmiş olup *İbyâ* isimli eserinde her iki hususu da bir araya getirmiştir. Gazâlî bu eserinde Allah korkusunun ve din büyüklerinin yoluna uymanın hükümlerini yazmış; sonrasında tasavvuf ehlinin adabını, adetlerini ve ibarelerindeki terimlerini açıklamıştır. Böylece tasavvuf ilmi önce sadece bir ibadet yolu ve usulü olduktan sonra ve yine tefsir, hadis, fıkıh, usul ve diğer ilimler gibi sadece sözlü olarak öğrenilen bir ilim olduktan sonra kitaplarda yazılan bir ilim haline gelmiştir (İbn-i Haldûn, 2004: II/671).

İbn Haldûn'un bu ifadeleri Gazâlî'ye verdiği değeri göstermek bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca İbn Haldûn *Mukaddime*'de Gazâlî'yi yüksek idrak sahibi bir düşünür olarak da nitelendirmektedir. Zira eski haliyle kimya ilmi konusunda yazılmış bazı eserlerin Gazâlî'ye nispetini kabul etmeyen İbn Haldûn, onun engin entelektüel düzeyinin kimyacıların tuttıkları yolun yanlışlığını anlamayacak ve böylece onların yoluna tabi olacak durumda olmadığını belirterek bu durumu göstermiştir (İbn-i Haldûn, 2004: II/748). Dolayısıyla İbn Haldûn'un algısında Gazâlî olumlu bir yere sahiptir.

3.7. *Endülüs'lü Yahudi Düşünürler*

Endülüs'te Yahudilerin Talmud araştırmalarını yapmaya başlamaları ve Endülüs'ün İbranice araştırmaların merkezi haline gelmesi, III. Abdurrahman'ın kültür politikasına dayandırılmıştır. Siyasi sebeplerle mi tesadüfi bir şekilde mi olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte, bu gelişmeye III. Abdurrahman'ın, dönemin tanınmış doktoru Yahudi Haseday b. Şabrot'u kendine yakın tutması ve özel meclislerine sürekli davet etmesinin neden olduğu ileri sürülmüştür. Zira bu konumu vesilesiyle Haseday'ın Talmud ve İbranice araştırmalarını gözettiği ve böylece dindaşlarının rahata kavuşmasını sağladığı belirtilmiştir. Bu durum Yahudilerin Endülüs medeniyetine büyük katkılar sağlamasına (Cabiri, 2001: 342) ve daha sonra İslam medeniyetine ilgi duyup bunu Batı'ya aktarmalarına yol açmıştır. Yahudilerin İslam düşüncesi araştırmalarında ise elbette Gazâlî'nin önemli bir yeri olmuştur. Bu nedenle Yahudilerin Gazâlî'ye nasıl baktıkları Endülüs'te Gazâlî algısını bütünsel olarak netleştirmede önemli katkılar sağlayacaktır.

Gazâlî'nin özellikle XII. ve XIII. yüzyıl Yahudi düşünürleri üzerinde derin etkileri olmuştur. Bunlardan biri Kuzey İspanya'da dünyaya gelen



Yehuda Halevi'dir (ö.1141). Halevi hem Arapçayı hem de Batı dillerini konuşan bir bilgin olarak Gazâlî'nin Batıda tanınmasına büyük katkı sağlamıştır. Üstelik Halevi'nin Aristotelesçi akılcı felsefeye karşı takındığı tavrın arkasında Gazâlî'nin özellikle *Tebâfütü'l-felâsife* adlı eserinin olduğu söylenmektedir. *Book of the Kibzar (Kuzari)*⁶ diye bilinen eserin yazarı olan Halevi Gazâlî gibi Aristotelesçi rasyonalizmi eleştirme girişiminde bulunmuş, Gazâlî'nin filozofları kendilerinin yöntemiyle eleştirmesini benimsemiş, fakat filozofların iddialarını çürütmeyi ortaya koyma konusunda Gazâlî'nin düzeyine ulaşamamıştır (Irmak, 2015: 502; Hyman, 2001: 684-685; Kogan, 2003: 133; Zaferanî, 2000: 215). Bütün bunlarla birlikte Halevi, Gazâlî ve fikirleriyle büyük bir bağlantı ve ilişki içerisinde olup özellikle felsefe eleştirisi, kelim ve tasavvuf konularında Gazâlî'den açıkça etkilenmiştir (el-Lavi [Halevi], 2012: 86 vd.).

Musa İbn Meymun (ö.1204) da Gazâlî'den oldukça istifade etmiş bir filozoftur. Shlomo Pines'in tespitine göre *Tebâfütü'l-felâsife*'yi okuyup ondan yararlanmış olan İbn Meymun *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinde Gazâlî'nin adını zikretmekle beraber "mütekellim" ya da "mütekellimün" veya "Eş'ariler" diyerek onun görüşlerinden iktibaslar yapmıştır (Karlığa, 2004: 442; Pines, 1964: 74-81; Zaferani, 2000: 73). Yine Pines'e göre İbn Meymun'un bütünüyle farklı bir bakış açısına sahip olmasında Gazâlî'nin fikirlerinin onun için bir kibrit (aydınlanma) olmasının etkisi büyüktür. Nitekim İbn Meymun özgür bir iradeyi elinde bulunduran dinin Tanrı'sı ile Aristotelesçi filozofların Tanrı'sı arasında kurduğu antitezi büyük oranda Gazâlî'ye borçludur. Bu antitez *Delâletü'l-hâirîn*'de bir pasajda yer almaktadır. Buna ilaveten Gazâlî'nin iradenin doğası kavramı *Delâletü'l-hâirîn*'de ifade edilmektedir. Kelamda geleneksel olan bu irade kavramının savunusu Gazâlî'nin *Tebâfüt*'ünün ana konularından bir tanesidir (Pines, 1964: 77-78).

Endülüs'teki gayrimüslimlerde Gazâlî'nin etki bıraktığı bir alan da tasavvuftur. Nitekim İspanya ve Katalonya'da XIII. yüzyıldaki büyük çeviri hareketi boyunca bazı sufi kavramlar İbranice çeviriler vasıtasıyla Yahudi literatürüne girmiştir. Bunlar içerisinde özellikle Gazâlî'nin eserleri yer

⁶ Eserin İspanyolca bir nüshası için bkz. Ha-Levi, Yehuda, *Cuzary, Dialogo Filosofica*, por y del Hebreo al Castellano por R. Jacob Abendana, Publicalo don Adolfo Bonilla y San Martin, Con un Apendice de Don Marcelino Menendez y Pelayo.



almıştır (Fenton, 2003: 213). İslam dünyasında ilk dönem sufilerden sonra gelen sufiler Gazâlî'nin eserlerinde görüldüğü üzere geleneksel kuralları sıkı sıkıya kabullenmeyle oluşan mirastan şüphe duymuşlardır. İbn Meymun'un düşünceleri de bu doğrultuda olmuştur (Fenton, 2003: 202). Gazâlî'nin bu etkisi bu noktada İbn Meymun'a da yansımıştır. İbn Meymun Gazâlî'nin *İhya'sında* olduğu gibi ilkelerin manevi değerine vurgu yapmış ve gizemli olan şeylerin gizliliğini tartışmıştır (Fenton, 2003: 209). Diğer yandan Gazâlî'nin ahlak ve tasavvufla ilgili görüşlerinin, *el-Hidâye ilâ ferâidil-kulûb* isimli kitap üzerinde belirgin bir etkisi vardır. Bu kitabı Arapça olarak İbn Cabiro'l'un (ö.1070) çağdaşı Bahya b. Yusuf b. Fakuda (Paquda) (ö.?) yazmış olup insanlar onu Yahudi Thomas de Kempis olarak isimlendirmişlerdir (Palencia, (trs.): 494; eserin İngilizce çevirisi için bkz. İbn Paquda, 1970).

Bu bağlama dâhil edilebilecek bir durum da Gazâlî'nin *Mizânu'l-amel* adlı eseridir. Gazâlî'nin bu eseri XIII. yüzyılın ortalarına doğru (1225-1240) Barcenola'lı Abraham ben Hasday ben Samuel ha-Levi (ö.1240) tarafından İbranice'ye çevrilmiştir. Bu eserin önsözünde ha-Levi Gazâlî'yi öven ifadelere yer vermekle birlikte bu eseri Yahudi inancına uyarlamış ve ele alınan konularla ilgili olarak Kur'ân ve Hadis yerine Tevrat ve Talmut'tan kanıtlar getirmiştir (Zaferanî, 2000: 217). Endülüs Yahudileri arasında Gazâlî algısını göstermek bakımından oldukça önemli olan bu ifadeler şu şekildedir: “Şu bunalımlı yıllarda Doğu topraklarında saygıdeğer bir bilge ve ünlü büyük bir bilgin çıktı. Onun her bilimde derinliği ve her fende güç ve kudreti vardır. Bu kişi Ebu Hamid el-Gazâlî'dir. O, bu kitabını (*Mizânu'l-amel*) en mükemmel biçimde telif etmiş ve en güzel biçimde tefsir ederek eylemlerin ve erdemlerin ölçüsü adını vermiştir. Bu erdemlerle insan hayat bulur. (...) O, büyük bir âlim ve mütefekkindir.” (Karlığa, 2004: 443).

Endülüs'te Gazâlî'ye ilgi gösterenlerden biri de XIII. yüzyılın ikinci yarısında Provence'da ya da Katalonya'da yaşayan Isaac Albalag (ö.1270) olup Gazâlî'nin *Filozofların Maksatları'nı* İbranice'ye tercüme etmiştir. Eserin İbranice ismi *Kawwanod ha Filozofim*'dir (Vajda⁷, 1960: 7). Albalag bu metinde Gazâlî'nin filozofların öğretilerinden ziyade ilimleri ve bunla-

⁷ George Vajda'nın 1960'da yayımladığı çalışma (Introduction. *Isaac Albalag Averroiste Juif Traducteur et Annotateur d'al-Ghazali*) Fransızca olup projemiz kapsamında çeviri hizmetiyile tercüme edilmiştir.



rın tutarsızlıklarından çok kendi ya da kelamcı “meslektaşları”nın tutarsızlıklarını ortaya koyduğunu söylemektedir. Bunun yanısıra Albalag Gazâlî'nin “zaten filozofları anlamadığını” da ifade etmiştir. Albalag kendi görüşlerini daha ziyade *Sefer Tiggun ha Deot (Correction of the Intentions)* olarak isimlendirdiği bir şerh içerisinde sunmuştur (de Libera, 2005: 210-211; Hyman, 2001: 691). Albalag'ın *Mekâsîd* tercümesinin üzerine İbranice notlar olarak oluşturduğu bu eser Gazâlî'nin *Mekâsîdu'l-felâsîfe*'sinin İbranice bir değişiksinden ve bu değişikde araya soktuğu birkaç gözlemden ibarettir. Albalag, felsefesinde bütünüyle İbn Rüşd'ün yanında yer almış, İbn Sina ve Gazâlî'ye karşı bir tutum sergilemiştir. İbn Rüşd'ün kararlı bir müridi olan Albalag gözü pek ve tehlikeli bir rasyonalist olarak bilinmekteydi. (Vajda, 1960: 7-9; Zaferani, 2000: 216).

Katalan filozoflardan bir diğeri de Moise de Narbonne (ö.1362) olup *Mekâsîdu'l-felâsîfe*'nin yorumuna dair çalışmasında Gazâlî hakkında şu görüşleri ileri sürmüştür: Ebu Hamid, hükümdarın felsefenin öğretilmesini yasakladığı bir dönemde açıkça felsefi görüşlerini ortaya koyamadığı için doğruluktan ayrılmayan tabiatından dolayı hikmet kavramlarıyla bildiklerini başkalarına aktarmak istemiştir; böylece kendisini felsefenin muhalifi olarak göstererek başına dert açmadan gizemleri açıklamak için dehaca bir yol bulmuştur. *Tehâfüt*'ü yazdığına yalnızca Tanrı, Ebu Hamid'in hedeflediği gerçek amacın ne olduğunu ve iki eserden hangisinin onun gözünde önem taşıdığını bilebilir (de Libera, 2005: 221; Zaferani, 2000: 216).

Gazâlî'nin *Mekâsîdu'l-felâsîfe* adlı eseri Batı'da her kesimden düşünür için ilgi odağı olmuştur. Nitekim bu eser 1145 yılında Toledo'da Dominicus Gundissalinus (ö.1190) tarafından *Logica et Philosophia Algazelis Arabis* adı altında Latince'ye çevrilmiştir. Fakat bu çeviriyi yaparken Gundissalinus'un İbn Davud'dan (ö.1180) yardım alıp almadığı tartışılmalıdır. D'Alverny her iki ismin birlikte bu eserin mütercimi olduğunu savunmaktadır. Diğer yandan bu eserin mukaddimesi ve sonuç bölümü çevrilmediğinden Gazâlî'nin önce filozofların görüşlerini açıklayıp sonra onlara itiraz yönelttiği Latince çeviri de anlaşılardan kalmış, bu eser dolayısıyla Gazâlî, Latin Skolastikleri nazarında Fârâbî ve İbn Sina'nın yoldaşı bir filozof sanılmış, böylece Arap filozoflara yöneltilen münazara çevresine Gazâlî de dâhil edilmiştir (Corbin, 1994: 320; Puig, 2001: 29-30).



Harvey'in yorumuna göre 1340 yıllarında Gazâlî'nin Aristotelesçi İbn Sinacı bilimi yeniden işlediği *Mekâsidu'l-felâsife*'nin iki ya da üç çevirisi Yahudi okuyuculara ulaşmış durumdaydı. Bununla beraber Hasdai Crescas'tan (ö.1411) önce İbn Sina ve Gazâlî Aristotelesçi bilimi araştırmak ve anlamak isteyen bu Yahudi okuyucular üzerinde az bir etkiye sahip olarak görülüyordu. Crescas'tan sonra XV. yüzyılda Gazâlî'nin *Mekâsidu'l-felâsife*'si Yahudiler arasında Aristotelesçi bilimin en meşhur tek çalışması olarak ortaya çıkmıştı (Harvey, 2003: 272).

İbn Tibbon ailesi ve Kalonymus ben Kalonymus (ö.1328) gibi başta gelen mütercimlere gelince, bunlar İbn Sina'nın bilimini ve Gazâlî'nin buna dair farklı açıklamalarını İbranice'ye çeviri konusuna ilgi duymadılar. Bunun nedeni Kalonymus'un Joseph İbn Kaspi'ye (ö.1340) gönderdiği açık mektubundan anlaşılabilir. Nitekim Kalonymus bu mektubunda İbn Sina ve Gazâlî'yi, "önemli filozoflar" olarak nitelendirdiği Alexander Aphrodisias, Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'den ayırmıştır. Bu görüşler Gersonides (ö.1344), Gazâlî ve İbn Sina'nın bilimle ilgili yazılarını kullanmayan Joseph İbn Kaspi gibi Aristotelesçi bilginler tarafından paylaşıldı. Aslında Isaac Albalag, Moses Narboni ve Moses ben Judah gibi Aristotelesçi filozoflar Gazâlî'nin İbn Sina'nın bilimine dair açıklamalarına yöneldiklerinde bunu özellikle İbn Rüşd'ün biliminin öğretilmesinde bir basamak yaptılar. Onlara göre en iyi bilim İbn Rüşd tarafından yorumlanmış olan sadece Aristoteles'e ait bilimdi. Doğa biliminin ciddi öğrencileri için başkasına bakmak için neden yoktu (Harvey, 2003: 269-270).

Özellikle Endülüs'teki Yahudiler üzerinde etkileriyle karşımıza çıkan Gazâlî'nin aynı bölgede Hıristiyan düşünürlere de etkileri olmuştur. Bu noktada Asin Palacios, Katalan Dominiken rahibi Raimond Martin'in (ö.1284) *Hanceru'l-imân* ve *Şerbu'r-Remz* adlı eserlerinden övgüyle söz etmekte, Gazâlî'nin *Tebâfüt*, *Mekâsid*, *Munkız* ve *İhyâ* gibi eserlerinden alıntılar yaptığını metinlerle göstermektedir (Palencia, (trs.): 541-542). Bunlara rağmen elimizdeki kaynaklar Endülüslü gayrimüslimler içerisinde Gazâlî'ye en çok ilgi gösterenlerin Yahudiler olduklarını ve büyük çoğunluğunun Gazâlî'ye yönelik olumlu bir bakışa sahip olup ondan yararlandıklarını göstermektedir. Gazâlî'nin *Tebâfüt*, *İhyâ* ve *Mekâsid* eserleri başta olmak üzere birçok eseri özellikle Endülüslü Yahudilerin dikkatini çekmiş, Yahudiler bu eserleri çevirmiş, şerh etmiş veya bunlara başvurmuş-



lardır. Bütün bunlar da Gazâli'nin Yahudi düşünürler nezdinde genel olarak olumlu bir algıya sahip olduğunu göstermeye yeterlidir.

Sonuç

Bütün bu aktarımlar, değerlendirmeler ve tahliller, çalışmamızın giriş bölümünde belirtmiş olduğumuz Gazâli'nin Endülüs siyasi, sosyal ve entelektüel boyutları üzerinde etkili olduğuna ve hatta bunları şekillendirdiğine dair varsayımımızı doğrulayacak niteliktedir. Gazâli'nin Yusuf b. Taşfin'in Mulûku't-Tavâif'i ortadan kaldırma girişimine cevaz veren fetvasında, İbn Tumert'in veya yanlılarının onu Muvahiddî devletini meşrulaştırmaya dayanak göstermelerinde, diğer halifelerin fıkıh ve siyaset sarmalından kurtulma ve devletin bekasını sürdürme çabalarında (olumlu ya da olumsuz) Gazâli hep belirgin şekilde bir role sahip olmuştur. Entelektüel açıdan ve özellikle fıkıh bağlamında Gazâli idareye yakın kişilerce bir düşman, ancak cesur fakihlerce de hep hakkı verilen biri olmuştur. Elbette bazı fakihlerce onun *İbyâ'*sı başta olmak üzere diğer kitaplarının yakılması gerektiği hükme bağlanmıştır, ancak buna karşı çıkanlar ve ona ilgi gösterenler hep olmuştur; hatta bu ilginin bilimsel bağlamda daha fazla olduğu da söylenebilir. Nitekim birçok fakihle birlikte özellikle İbn Rüşd el-Cedd, Ebu Bekr İbn Arabî ve Ebu İshak eş-Şâtîbî gibi isimler ona kendilerince haklı olduğu yerlerde hakkını vermişlerdir. Bu noktada ilk iki ismin eleştirileri de yine bilimsel açıdan olmuştur. Endülüs'te tasavvufi isimler ve hareketler ise genelde güçlerini Gazâli'den almışlardır. Araştırdığımız kadarıyla tasavvuf noktasında ona ufak tefek eleştiriler dışında ağırlıklı olarak bir ilginin olduğu göze çarpmaktadır. Felsefe açısından Endülüslü filozoflardan İbn Bâcce'nin eleştirilerini onun Murâbitlar dönemindeki siyasi havayla uyumlu hareket etmesine bağlamak mümkün olabilir. İbn Tufeyl, Muhyiddin İbn Arabî, İbn Haldûn ve bölgedeki Yahudi düşünür ve filozoflar ise adeta Gazâli'yi otorite görmüşler ve ondan istifade etmişlerdir. İbn Seb'in'in eleştirileri ise açıktır ve çok serttir. Bunu onun yöntemiyle de izah etmek mümkündür. İbn Rüşd ise Gazâli'nin büyüklüğünün farkında olarak onu bilimsel açıdan ayrıntılı bir şekilde ele alıp kritik etmekte, onu zihni arkaplanı ve dönemsel şartlarla ilişkisine kadar irdelemekte ve bu bağlamlarda eleştirmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün kendisini entelektüel açıdan kurmasında Gazâli'nin rolü inkâr edilemez bir gerçektir. Dolayısıyla Gazâli, Endülüs'te özellikle Murâbitlar dönemi-



nin önemli bir kısmı istisna edilecek olursa genel manada ilgiye ve etki gücüne sahip olmuştur. Gazâlî nasıl ki Doğu İslam dünyasında kendi döneminde siyasi, sosyal ve entelektüel açıdan belirleyici ve etki edici güçte olmuşsa Endülüs'ün şekillenmesi ve gelişmesinde de aynı açılarda ve boyutlarda bir yer almıştır diyebiliriz.

Gazâlî Endülüs siyasi, sosyal ve entelektüel yapısını şekillendirecek düzeyde olmuştur. İster ona karşı mukavemet isterse de ona olan ilgi biçiminde olsun, Gazâlî'nin etkisiyle koca bir medeniyetin seyrinde oynamalar, entelektüel yapısında değişimler, yaşam biçiminde kırılmalar gerçekleşmiştir. Böyle bir etkiyle şekillenen Endülüs kendi seyrine ve etkide bulunduğu ardıllarına doğal olarak bu değişim mirasını aktararak tarihsel değişimlere katkıda bulunmuştur. Tarih, felsefe, tasavvuf, fıkıh, siyaset ve sosyoloji bağlamında kendisinden sonrasına farklı bir bakış bırakma amacındaki bu çalışmamızla malumatların, verilerin, bilgilerin ve teorilerin sosyolojik bağlamları, etkileri ve etkilenimleriyle beraber bir tür felsefelerin sosyolojisine ve belki de felsefelerin felsefesine kapı aralanmış olacaktır.

Kaynaklar

- Abdülmelik b. Sahibu's-Salat, (1987). *el-Mennu bi'l-İmâme* (thk. A. Tazi). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî.
- Arkan, A. (2013). Bir Meşşai Filozofun Gazzali Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzali. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 121-142.
- Azimli, M. (2009). İbn Rüşd Çağında Endülüs. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek* (ed. B. A. Çetinkaya), vol. I, 81-87. Sivas: Asitan Yayınları.
- Baltacı, B. (2009). Ebu İshak eş-Şâtıbî ve Yaşadığı Dönemde Gırnata. *İSTEM*, 14, 221-238.
- Bardakçı, M. N. (2009). İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23, 325-355.
- Bilgin, F. (2014). İkinci Endülüs: Girit İslam Devletinin Kuruluş ve Yıkılış Süreci (827-961). *History Studies International Journal of History*, 6, 1-16.
- Bozkurt, B. (2008a). *İbn Seb'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Bozkurt, B. (2008b). İbn Seb'in, Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII (2), 347-380.
- Bozkurt, B. (2009). Endülüslü Filozof-Sûfi İbn Seb'in'e Göre Hakikati Arayanlar. *İSTEM*, 14, 283-309.
- Bozkurt, B. (2014). İbn Seb'in'in Felsefe ve Filozoflara Bakışı. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* (ed. M. Demirkol & M. E. Kala). Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 441-453.
- Bozkurt, Ö. (2009). *Gazâli ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bozkurt, Ö. (2013). Gazâli ve İbn Rüşd'de Dışlayıcı Bakış ve Temelleri (Eleştirel Bir Yaklaşım). *Kaygı (Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi)*, 20, 199-218.
- Cabanelas, D. (1952). Notas para la Historia de AlGazel en Espana. *Al-Andalus*, XVII, 223-232.
- Cabirî, M. A. (2001). *Arap İslam Aklının Oluşumu* (çev. İ. Akbaba). İstanbul: Kitabevi.
- Corbin, H. (1994). *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar* (çev. H. Hatemi). İstanbul: İletişim Yayınları.
- De Libera, A. (2005). *Ortaçağ Felsefesi* (çev. A. Meral). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Dozy, R. (1995). *El-Muslimûn fi'l-Endelüs*, vol. 3 (çev. H. Hubaşı). Basım yeri yok.
- Ebu Bekr İbn Arabî, (1990). *Kânûnu't-Te'vîl* (thk. M. Süleymani), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî.
- el-Bâdisî, Abdulhak b. İsmail, (1982). *El-Maksadu's-Şerîf* (thk. Said A'rab). Rabat: Matbaatu'l-Mülkiyye.
- el-Lavi [Halevi], Samuel, (2012), *Kitabu'l-Hazerî: Kitabu'r-Red ve'd-Delîl fi'd-Dini'z-Zelîl* (trc. N. Beşir). Bağdad-Beyrut: Menşûratu'l Cemel.
- el-Makkari (Şihabuddin) (1988). *Nefbu't-Tıbb min Gusni'l-Endelüsü'r-Ratîb*, vol. II & V (thk. İhsan Abbas). Beyrut: Dar-u Sadır.
- el-Makkari (Şihabuddin) (1942). *Ezbâru'r-Riyâd fi İbbâri'l-İyâd*, vol. III (thk. M. es-Seka & İ. el-Ebyari, Abdulhafız Şibli). Kahire: Matbaatu'l-Cennetü't-Te'lif ve'l-Tercüme ve'l-Kasr.



- el-Makkari (Şihabuddin) (1980). *Ezbâru'r-Riyâd fi İbbâri'l-İyâd*, vol. V (thk. S. A. A'rab & A. Hiras). Basım yeri yok.
- el-Menûnî, M. (1988). İhyâu Ulûmu'd-dîn fi Manzûru'l-Garbi'l-İslâmî Eyyâmu'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn. *Ebu Hamid el-Gazzâlî Dirasetu fi Fikrihi ve Asrihi ve Te'siribi*. Rabat: el-Memleketu'l-Mağribiyye Camiatu Muhammed el-Hamis Menşuratu Külliyyeti'l-Adab ve'l-Ulûmu'l-İnsaniyye.
- Erdoğan, M. (2015). Eş-Şâtîbî ve el-Muvafakât. *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, vol. VII (ed. B. A. Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Erkaya, M. E. (2016). Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelil El-Kasri (ö.608-1211) ve Müteşâbih Hadislere Dair Şerhu Müşkili'l-Hadis Adlı Eseri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (42), 1823-1831.
- Faure, A. (1986). Ibn Hirzihim. *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III (ed. B. Lewis & V. L. Menage & C. H. Pellat & J. Schacht). Leiden: E. J. Brill / London: Luzac & Co.
- Fenton, P. B. (2003). Judaism and Sufism. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (ed. D. H. Frank & O. Leaman). Cambridge University Press.
- Ferhad, Y. Ş. (1993). *Garnata fi Zilli Beni Abmer*, Beyrut: Daru'l-Ceyl.
- Fierro, M. I. (1992). Heresy in Al-Andalus. *The Legacy of Muslim Spain* (ed. S. K. Jayyusi). Leiden & New York & Köln: E. J. Brill.
- Fierro, M. (2009). Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet (çev. Ss Ceyhan). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 327-359.
- Fierro, M. (2012). Between the Maghreb and al-Andalus: Political and Religious Authority under the Almoravids (trans. & ed. Mc Allister). *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*. Farnham-Burlington: Ashgate.
- Gribetz, A. (1991). The Sama Controversy: Sufi v.s. Legalist. *Studia Islamica*, 43-63.
- Griffel, F. (2015). *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı* (çev. İ. H. Üçer & M. F. Kılıç). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Ğinan, M. A. (1990a). *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs* (Asru's-Sâlis-Kısmu'l-Evvel). Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- Ğinan, M. A. (1990b). *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs* (Asru's-Sâlis-Kısmu's-Sâni). Kahire: Mektebetu'l-Hanci.



- Ğinan, M. A. (1997). *Devletül-İslam fi'l-Endelüs (Asru'r-Râbi)*. Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- Ha-Levi, Y. (1910). *Cuzary, Dialogo Filosofica* (por. R. J. Abendana). Madrid: Liberia General de Victoriano Suarez.
- Harvey, S. (2003). Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and The Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (ed. D. H. Frank & O. Leaman). Cambridge University Press.
- Hasan, H. A. (1980). *Hadâratu'l-İslamiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs Asrul Murâbitîn ve'l-Muvabbidîn*. Mısır: Mektebetu'l-Hanci.
- Haurani, G. F. (2000). Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi (çev. M. Özdemir). *Dini Araştırmalar*, 6, 199-211.
- Himyerî, (1988). *Kitabu'r-Ravdîl-Mitâr fi Haberî'l-Aktâr* (tsh. E. L. Provençal). Beyrut: Daru'l-Ceyl.
- Hyman, A. (2001) Jewish Philosophy in the Islamic World. *History of Islamic Philosophy* (ed. S. H. Nasr & O. Leaman). London & New York: Routledge.
- Irmak, A. (2015). Yehuda Halevi ve Ahiret Düşüncesi. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, vol. VII (ed. B. A. Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Arabî, M. (1988). *Sufis of Andalusia The Rub al-Kuds and al-Durrat al-Fakbirah of Ibn Arabî* (trans. R. W. J. Austin). Sherborne-Gloucestershire: Beshara Publications.
- İbn Arabî, M. (2006a). *Fütübât-ı Mekkiyye*, vol. III (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2006b). *Fütübât-ı Mekkiyye*, vol. IV (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2007a). *Fütübât-ı Mekkiyye*, vol. V (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2007b). *Fütübât-ı Mekkiyye*, vol. VI (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2008a). *Fütübât-ı Mekkiyye*, vol. VIII (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2008b). *Fütübât-ı Mekkiyye*, vol. IX (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.



- İbn Arabî, M. (2008c). *Fütübât-ı Mekkiyye*, vol. X (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (trs.). *Risaletu Rubî'l-Kuds fi Mubasabati'n-Nefs* (trc. V. İnce). İstanbul: Kitsan.
- İbn Bâcce (1991a). *Risaletü'l-Veda'. Resailu İbn Bâcce el-İlahiyye* (thk. M. Fahri). Beyrut: Daru'n-Nehâr li'n-Neşr.
- İbn Bâcce (1991b). *Tedbîru'l-Mütevabbid, Resailu İbn Bâcce el-İlahiyye* (thk. M. Fahri). Beyrut: Daru'n-Nehâr li'n-Neşr.
- İbn Hatîb, L. (1973). *El-İbâta fi Abbâri Garnata*, vol. I (thk. M. A. Ğınan). Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- İbn İzârî (el-Merrâkûşî) (1983). *El-Beyânu'l-Muğrib fi Abbâri'l-Endelîs ve'l-Mağrib*, vol. IV (thk. İ. Abbas). Beyrut: Daru's-Sekafe.
- İbn Kattan (el-Merrâkûşî) (1990). *Nuzumu'l-Cemân* (thk. M. A. Mekki). Beyrut: Daru'l-Garbi'i-İslami.
- İbn Paquda (Bachya ben Joseph) (1970). *Duties of the Heart*, vol. I (trans. M. Hyamson). Jerusalem & New York: Feldheim Publishers.
- İbn Rüşd (el-Cedd), (1987). *Fetevâ İbn Rüşd* (thk. M. el-Tuleyli). Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami.
- İbn Rüşd (1992). *Faslu'l-Makâl: Felsefe Din İlişkisi* (çev. B. Karlığa). İstanbul: İşaret Yayınları.
- İbn Rüşd (1998). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tebâfüt et-Tebâfüt)* (çev. K. Işık & M. Dağ). İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- İbn Rüşd (2013). *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makâl & el-Keşf an Minbâci'l-Edille* (haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Seb'in, (1956). *Risaletu'l-Fakiriyye, Resâilu İbn Seb'in* (thk. A. Bedevî). Kahire: Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme.
- İbn Seb'in, (1978). *Büddü'l-Ârif* (thk. G. Ketture). Beyrut: Dâru'l-Endelus-Daru'l-Kindî.
- İbn Tufeyl / İbn Sina (2000). *Hayy İbn Yakzan: Rubun Uyanışı* (çev. Y. Ö. Özburun vd). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn-i Haldûn, (2004). *Mukaddime* (çev. H. Kendir). Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı.



- İbnu'l-Arif (Ebu'l-Abbas) (1993). *Miftabu's-Saâdeti ve Tabkiku Tariki's-Saâdeti* (thk. İ. A. Dandaş). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî.
- Karlığa, B. (2004). *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Kaya, E. S. (2003). Mâzerî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 28. İstanbul: T.D.V. Yayınları, 193-195.
- Kılıç, M. (2012). Turtûşî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 41. İstanbul: T.D.V. Yayınları, 430-431.
- Kogan, B. S. (2003). Judah Halevi and His Use of Philosophy in the Kuzari. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (ed. D. H. Frank & O. Leaman). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kufralı, K. (1964) Gazzâlî. *MEB İslam Ansiklopedisi*, vol. 4. İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- Makkı, M. (1992). The Political History of Al-Andalus. *The Legacy of Muslim Spain* (ed. S. K. Jayyusi). Leiden & New York & Köln: E. J. Brill.
- Merrâkûşî, A. (1881). *el-Mû'cib fi telhîsi abbâri'l-Mağrib*. Leiden: Brill.
- Mesud, M. H. (2009). Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış (çev. M. T. Kılıç). *İSTEM*, 14, 403-432.
- Munis, H. (1992). *Meâlimu Taribi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Usreti'l-A'mâli'l-Fikriyye.
- Nubâhî, (1983). *Taribu Kudâti'l-Endelüs*. Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedide.
- Özdemir, M. (1995). Endülüs. *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 11. İstanbul: T.D.V. Yayınları, 211-225.
- Özdemir, M. (2006). Muvahhidler. *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 31. İstanbul: T.D.V. Yayınları, 410-412.
- Özdemir, M. (2012). İbn Rüşd'ün Yaşadığı Asırda Endülüs. *Diyanet İlmî Dergi*, 48 (3), 7-30.
- Özdemir, M. (2013). *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: TDV Yayınları.
- Palencia, A. G. (trs.). *Taribu'l-Fikri'l-Endelüsi* (trc. H. Munis). Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye.
- Pines, S. (1964). Translator's Introduction: The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed. M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (trans. S. Pines).



Chicago: The University of Chicago Press.

- Puig, J. (2001). İslam Felsefesinin Hristiyan İspanya'daki Serüveni (1200'e Kadar). C. E. Butterworth & B. A. Kessel (ed.). *İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* (çev. Ö. M. Alper & A. Meral). İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Ribeira, H. (1994). *Et-Terbiyyetü'l-İslamiyye fi'l-Endelüs* (trc. T. A. Mekki). Kahire: Dâru'l-Mearif.
- Ruano, D. S. (2006). Why Did the Scholars of Al-Andalus Distrust al-Ghazali? Ibn Rushd al-Jadd's Fatwa on Awliya Allah. *Der Islam*, 83 (1), 137-156.
- Sarıoğlu, H. (1996). İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzali ve Felsefe. *İlmi Araştırmalar*, 3, 87-100.
- Şâtîbî, (2010). *El-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi* (çev. M. Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şâtîbî (Ebu İshak) (trs.). *El-İ'tisâm* (tkd. H. A. Süleyman). Mektebetu't-Tevhid.
- Urvoy, D. (1993). Notes et Documents Le Manuscrit ar 1483 de L'Escurial et la Polemique Contre Gazâli dans Al-Andalus. *Arabica*, XL, 114-119.
- Vajda, G. (1960). Introduction. *Isaac Albalag Averroiste Juif Traducteur et Annotateur d'al-Ghazali*. Etudes de Philosophie Medievale (ed. E. Gilson). Paris: Place de la Sorbonne.
- Zaferanî, H. (2000). *Yabûdu'l-Endelus ve'l-Mağrib*, vol. 1 (trc. A. Şehlan). Libya: Matbaatu'n-Necâh.

Öz: Bu makalenin temel amacı Endülüs'te Gazâlî algısını ortaya koymaktır. Gazâlî, Doğu İslam dünyasında ortaya çıkan ve kelamdan felsefeye, fıkıhtan tasavvufa kadar çok sayıda alanda eserler bırakan önemli bir düşünürdür. Doğu İslam dünyasında aynı zamanda büyük bir otorite olan Gazâlî'nin Endülüs'teki durumu merak uyandırmaktadır. Fıkıh, tasavvuf ve siyaset bağlamındaki ilişkiler üzerine şekillenen Endülüs düşünce dünyasında, Gazâlî neredeyse merkezi bir konuma sahiptir. Zira Endülüs entelektüeli fıkıh, tasavvuf ve felsefe arasındaki tartışmaların ortasındadır. Bu çalışmada Endülüslü fakihler, sufiler, filozoflar ile tarihçilerin kitaplarındaki bilgilere göre Endülüslülerin Gazâlî'yi nasıl gördüklerini ortaya koymaya çalıştık. Buna ilave olarak bu çalışma,



Gazâlî'nin bu farklı açılardan Endülüs'te nasıl algılandığını gözler önüne serme, bu konudaki önemli bir açığı kapatma, Gazâlî'ye dair Endüslülülerin algısını bütünlükçü bir biçimde ortaya koyma çabasıdır. Yakın zamanda dikkatleri celbeden felsefenin ve bilginin sosyolojik ve siyasi boyutlarına inecek bu çalışmanın Endülüs düşüncesine dair yapılacak diğer çalışmalara zemin hazırlamak bakımından katkıları olacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Gazali, Endülüs, İslam felsefesi, fıkıh, tasavvuf, mağrib, meşrik.

