

Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri

M. Âbid el-CÂBİRÎ*

Çev. Mesut OKUMUŞ

Yrd. Doç. Dr., G.Ü.Çorum İlahiyât Fakültesi
E-mail: drmokumus@yahoo.com

-1-

Gazâlî düşüncesini inşa eden unsurları bir tek cümleyle özetlemek istersek, hiç kuşkusuz bu unsurların, gerek kendine özgü yöntemleri, gerekse değişik eğilim ve düşünce akımları ile bütün bir Arap-İslâm kültürünü oluşturan unsurlar olduğunu söyleyebiliriz. Böyledir; çünkü Gazâlî, yalnızca çağının kültürünü yansıtan bir ayna değil, aynı zamanda dönemine kadarki Arap-İslâm düşüncesinin tanıdığı, gelişme ve olgunlaşma aşamalarını tamamlamış çeşitli fikrî ve ideolojik akımların kendisinde bulunduğu bir alandır. Sonuçta [bütün bunlar] Gazâlî'nin yaşayışından, geniş ufuklu ve son derece çeşitli, ama aynı zamanda kriz sınırına varacak ölçüde de çatışma ve çelişkilerle dolu fikrî tecrübelerinden süzülerek onun ağzından dile getirilmişlerdir.

Gerçek şu ki, tedvin asrından günümüze kadar Arap-İslâm düşüncesini, (kendisinden) “önce ve sonra” şeklinde ayıran bir nokta belirlemek gerekirse

* Elinizdeki metin yazarın 1987 yılında Rabat Edebiyat Fakültesi'nde düzenlenen “Ebû Hâmid el-Gazâlî” sempozyumunda sunmuş olduğu “*Fikru'l-Gazâlî, Mükvevinâtuhu ve Tenakuzâtuhu*” başlıklı çalışmasının “*et-Turâs ve'l-hadâse*” (Merkezu'd Dirâsâtil Vahdeti'l Arabiyye, Beyrut, 1991, s.161-174) isimli eserde yayınlanan metnin çevirisidir. (ç. n.)

kuşkusuz bu nokta, bize göre Gazâlfî'den başkası olamaz. Gazâlfî'yi okumanın ve onunla ilgili yazmanın zorluğu da bu gerçekten kaynaklanmaktadır. Gazâlfî'yi okumak, ister anlama ve yorumlama düzeyinde; isterse yapıbozum veya yeniden inşa etme düzeyinde olsun, önce Arap, İslâm düşüncesinin çeşitli yöneliş ve akımlarına dair benzeri bir okuma çabasını gerektirir. Nitekim Gazâlfî üzerine yazmak da ister ondan başlayacak isterse onda sonlanacak şekilde olsun, yine önce benzer bir yazma faaliyetini gerektirmektedir. [Bu okuma veya yazma] kendinden önce belirlenmiş başlangıç noktalarından herhangi birine gitmek için Gazâlfî'den başlamalı veya kendi devrinden sonra tescili mümkün olan bitiş noktalarının birinden başlayarak Gazâlfî'de nihayet bulmalıdır. Gerçekten Gazâlfî kendisinden öncesini ve sonrasını açıklamaktadır, bu yüzden onun düşüncesini inşa eden unsurların bir bütün olarak iki tarihî devresi vardır: Gazâlfî'de biten devre, Gazâlfî'yle başlayan devre. Gazâlfî'yi okuma veya Gazâlfî'ye dair yazmanın zorluğunu artıran şeylerden birisi de şudur: Her ne kadar Gazâlfî ile belirlenen bir başlangıç ve bitiş noktasını kolayca telaffuz edebiliyorsak da, iki dönem arasını ayırmaya ve ikisi arasına net bir sınır çizmeye güç yetirememekteyiz. Zira bu başlangıç ve bitiş noktaları arasında bir "kopukluk" değil, aksine bir bağlantı ve süreklilik vardır; ancak bu doğrusal bir çizgi sürekliliğinden ziyade, kırılan bir çizgi sürekliliğidir. Hatta daha da ileriye gidecek olursak iki noktadan biri için muayyen bir başlangıç, diğeri için de belirli bir bitiş belirleme gücümüz yok: Yani bitiş noktası için başlangıç, başlangıç noktası için de bitiş tayin edemiyoruz.

-2-

Örneğin Mutezile ve Filozoflara karşı Eşâ'rî Kelâmı'nın teoremlerini destekleme konusunda Gazâlfî düşüncesinin oluşumunun hocası Cüveynî'nin düşüncesinin bittiği yerde başladığını söyleyemiyoruz. Aynı şekilde bazıları Gazâlfî'yi "İkinci Şâfiî" olarak lakaplandırırsa da "re'yi" kanunlaştırma ve usûl-ü fıkıhı temellendirmede onun "Birinci Şâfiî'nin" bittiği yerde başladığını da söyleyemiyoruz. Çünkü aralarında organik anlamda öğrenci-hoca ilişkisi bulunmasına rağmen, "İmamû'l-Harameyn" ile "Hüccetü'l-İslâm" arasında bizzat düşünce ufkuyla gerçekten büyük ve derin bir farklılık bulunmaktadır. Bu da alanlarındaki mücadele yöntemleri ve kullandıkları silahlar bakımından Cüveynî'nin filozoflara karşı kelâmî, dışarıdan ve cılız reddiyesi ile Gazâlfî'nin felsefî, içerden ve sağlam reddiyesinde kendini göstermektedir.

Aynı şekilde "er-Risâle" müellifi ile "el-Mustasfâ" müellifi arasındaki mesafe yalnızca oldukça uzun ve girift değil, neredeyse yöntem düzeyinde de "kopma" olarak nitelenebilecek ölçüdedir. Çünkü biz, İmam Şâfiî'de Arapça'yı bilmekle şeriat usûlünü bilmek arasındaki ilişkinin şart-meşrut ilişkisi olduğunu biliyoruz. O bu hususta şöyle demektedir: "Zîra hiç kimse, Arap dilinin genişliğini, vecihlerinin çokluğunu, anlamlarının farklılık ve ayniliklerini bilmeden Kitab'ın cümlelerinin izahını bilemez. Kim de bunları

bilirse ondan o dili bilmeyenlere arız olan şüpheler kalkmış olur¹". Bu, işin Şâfiî'yi ilgilendiren cephesidir. Diğer yandan Gazâlî'de de, aynı şekilde, Aristo Mantığı'nı bilmekle fıkıh ve diğer ilimleri bilmek arasındaki ilişkinin şart-meşrut ilişkisi gibi birbirine bağlandığını biliyoruz. Bilindiği gibi Gazâlî, *el-Mustasfâ*'ya mantık mukaddimesiyle başlamakta ve fukaha ile usulcülere şöyle demektedir: "Mantığı ihâta etmeyenin bilgilerine asla güvenilmez."²

Keza Gazâlî düşüncesinin oluşumunun, Gazâlî'nin doğumundan yalnızca on üç yıl önce Kuşeyrî'nin yazdığı ve kendisiyle tasavvufa yasal/sünnî meşruiyet kazandırma ameliyesini tamamlamış olduğu meşhur tasavvuf eseri *er-Risâle*'sinin bittiği yerde, veya Muhâsibî'nin yine mezkur olguya özellikle sülûk boyutuyla aynı meşruiyeti kazandırmaya çalıştığı yerde başladığını da söyleyemiyoruz. Çünkü, Kuşeyrî'nin "gizlilik" tavrı ile Gazâlî'nin "açıklık" tavrı arasındaki fark durumu açığa vuruyor ki, ikincisi birincinin tutumuna âdeta isyan etmektedir.

Kuşeyrî'nin *er Risalesi*'nin başlangıcında şu ifadelerle rastlıyoruz: "Kuşkusuz bu taifenin (=mutasavvıflar) ileri gelenleri, tevhit konusunda ilkelerini sağlam temellere dayandırmışlar, böylece inançlarını bid'atlerden korumuşlar, selef ve ehl-i sünnetin temessül ve ta'tîl bulunmayan tevhit anlayışına yaklaşmışlardır."³ Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'da -kendisini de onlar arasına dahil ederek- mutasavvıflardan "Havâssu'l-Havâss"ın "Varlık'ta, ayan beyan (*bi'l-müşâhedeti'l-ayâniyye*) Allah'tan başkasını görmediklerini"⁴ ve onların "Hakikat semasına yükseldikten sonra Varlık'ta, gerçekten bir olan Allah'tan başka bir şey görmedikleri konusunda ittifak ettiklerini"⁵ vurguladığına tanık oluyoruz. el-Muhâsibî'nin *er-Riâye li hukûkillah*'ı ile Gazâlî'nin *İhyâu ulûmu'd-dîn*'i arasında tamamen birbirinin aynımıışçasına organik bir ilişki bulunmaktadır. Ancak bu ilişki, Gazâlî'nin adı geçen *Mişkâtü'l-envâr*'la diğer kitaplarına yayarak işlediği ve "İlm-i mükâsefe" olarak adlandırdığı alanda sürekli tekrarlanan gönderme ve telmihler yüzünden sık sık kesintiye uğramaktadır.

Son fakat aynı derecede önemli bir nokta da şudur: Gazâlî düşüncesinin oluşumunun, Fârâbî'nin mantığı Arap-İslâm Kültürüne yerleştirme çabasının veya İbn Hazm'ın mantığı bu kültüre "yaklaştırma" ve "Araplaştırma"

¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş- Şâfiî , *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: el-Babi el-Halebi, 1940), s. 50.

² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1904-1906), s.10.

³ Ebûl-Kasım Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyrî, *er-Risâletül-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, (Beyrut:Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Trh.) s.3. Hamişinde Şeyh Zekeriyya el-Ensârî'nin şerhi vardır.

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebûl-Ala Afifi, (Kahire:Darul-Kavmiyye,1964), s.35.

⁵ Gazâlî, aynı kaynak, s. 57.

ameliyesinin bittiği yerde başladığını da söyleyemiyoruz. Bu, Fârâbî'nin mantığı salt "Mevcutatı bilmede insanı güçlendiren alet" olarak tanımlayarak daha sonra "Bu sanatın felsefenin bir parçası olduğuna inanmak gerekmez, aksine mantık başlı başına bir sanattır, diğer bir sanatın parçası değildir, mantık aynı anda hem alet hem de felsefenin bir parçası olamaz"⁶, demesi ve dahası "Mantık sanatının akıl ve makulâtlâ olan ilişkisi, nahvin dil ve sözcüklerle olan ilişkisi gibidir"⁷ şeklindeki vurgusu ile, Gazâlî'nin "Mantığın inkâr ve ispat açısından dinle bir ilişkisi yoktur; aksine mantık, delil ve kıyas yolları, burhan için gerekli öncüllerin şartları ve nasıl düzenleneceği, doğru tanım ve onun düzenlenme keyfiyetinin şartları üzerinde düşünmedir... bu nedenle onun inkârı gerekmez. Bilakis mantık kelâmcılarla ehl-i nazar'ın deliller konusunda zikrettikleri şeyler nev'indedir. Bunun dinin hangi önemli hususu ile ilgisi var ki inkâr veya reddedilsin! Mantık reddedildiğinde bu inkâr mantıkçılar nezdinde inkâr edenin akli ve hatta bu tür inkârlara zemin teşkil ettiği zannedilen dini konusunda kötü bir inançtan başka bir şey doğurmaz."⁸ şeklindeki ısrarlı vurgusu arasındaki ilişki sebebiyle böyledir.

Kuşkusuz bu iki duruş/tavır arasındaki ilişki aynı saiklerden kaynaklanmamakta ve aynı hedefe doğru yönelmemektedir. Fârâbî, mantığın -Aristo'nun istediği gibi- kesin ve doğru öncüllerden hareketle burhan yoluyla bilginin elde edilmesi için bir yöntem olmasını, Gazâlî ise mantığın belirli bir görüşü savunup diğerini çürütmek için yalnızca bir silah olmasını istiyor. Temeli iki bilgi veya "önerme" arasında özel bir eşleşme sağlayarak onlardan üçüncü bir "bilgi"nin üretilmesini sağlayan bir silah. Bu silahı, "karşıda hasmımız varsa 'da'va'; hasmımız yoksa 'matlûb' olarak adlandırırız."⁹

İbn Hazm "*et-Takrîb li haddi'l-mantuk ve'l-medhalu ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmîyyeti ve'l-emsileti'l-fikhîyye*" adlı eserini, Gazâlî'nin "Kuşkusuz tertibi, şartları ve ölçüleri bakımından fikhî konularda akıl yürütme ile akli konularda akıl yürütme farklılık arz etmez. Belki yalnızca öncüllerin kaynağında farklılık arz eder."¹⁰ şeklindeki yargısını içeren *Mi'yâru'l-ilm*'inden en az yarım asır önce yazmıştır. Gazâlî'nin projesini İbn Hazm ez-Zahirî'nin projesine bağlamak mümkün değildir. İki proje bir noktada

⁶ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantuk*, thk ve tkd. Muhsin Mehdi, (Beyrut; Darul-Meşrik,1968), s.108.

⁷ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Osman Muhammed Emin, (Kahire, Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1968), s.103-105.

⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Cemil Saliba, Kamil Ayad T. 10 (Beyrut; Darul-Endülüs,1981), s.103-105.

⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fil-i'tikâd*, thk.. Adil el-Avva, (Beyrut: Darul-Emane,1969), s.79.

¹⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm fi fenni'l-mantuk*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Darül-Maarif,1961), s.60.

birleşirken diğer bir noktada tamamen farklılık arz etmektedir: Her iki proje de, İsmailî İmamî irfan teorisinin dinî hakikatlerin bilinmesini “muallim”e bağlayan anlayışına karşı olma ve bunun tamamen aksini destekleme noktasında birleşmektedirler. İslâm Peygamberinin son mührü vurarak tamamladığı nebevî vahiyden sonra insan için mümkün olabilecek tek bilgi kaynağı, duyular, akıl ve bu ikisinin terki ederek/sentezleyerek oluşturduğu bilgidir. Bu bilginin doğruluğu da mantık ilkelerine uymasına bağlıdır. Her iki proje de bu noktada birleşiyor, ancak bundan sonra ayrılmaya başlıyorlar: İbn Hazm, adına ister ilham isterse keşif densin, Şifî ve Sûfî irfanın tümüne karşı çıkarken, Gazâlî sûfî irfanı koruyup onu savunmaktadır. Bu işin bir yönü. Diğer yandan her ikisi de Aristo mantığındaki kıyasın, beyanî kıyas yerine konulması gerektiği çağrısında birleşiyorlar. Ancak İbn Hazm’ın kıyası hem şer’î hem de aklî konulara teşmil etmenin zorunluluğunu desteklemesi, Gazâlî’nin ise bunu yalnızca aklî konuların temeline inmede gerekli görmesinde ayrılıyorlar. [Gazâlî’ye göre bunun] “Fıkîhî konularda re’sen terk edilmesi gerekir. Fıkîhî konularda muteber zanlar tercih edilir ki, iki şey/konu arasında cesaret veya çekingenlik noktasında tereddüt eden kişi onunla başarılı olsun.”¹¹ Bu nedenle fukahanın kıyası yeterlidir, “Zira fikhî konularda, belirli bir cüz’e dair hükmün, nitelikteki ortaklıkları sebebiyle diğer bir cüz’e de uygulanması caizdir.”¹²

“*el-Fasl fil-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*” müellifi ile “*el-İktisâd fi’l-ittikâd*” müellifi arasındaki bu farklılık, gerçekte bizim anlattığımızdan daha geniş ve daha derindir: Şöyle ki, İbn Hazm fıkîh alanında Şâfiî, itikad sahasında Eşâ’rî ile ilişkisini bir anda keserek yeni bir inşa ile beyanî bir yapı kurmak isterken, Gazâlî tam aksine, yeni bir silah olan mantık silahını kullanarak Şâfiî fikhîni merkezîleştirmeyi ve Eşâ’rî kelâmını üstün kılmayı hedeflemektedir.

-3-

Bu örneklerin, kendinden evvelki mezhepler ve şahsiyetlerle organik bağları olmasına rağmen Gazâlî düşüncesinin yalnızca mazinin bir devamı olmadığı konusunda bizleri yeterince ikna ettiğini umarım. Öyleyse burada düşünürümüzün düşüncelerinin, öncesine dönüşü mümkün olmayacak şekilde “başka” oluşturucu unsurları vardır. Bu “başka” oluşturucu unsurlar birinciyle/öncekiyle çelişmeyip onu tamamlamaktadır. Bu kez Gazâlî’ye daha önce yaptığımız gibi bir bitiş noktası niteliği ile değil de bir başlangıç noktasını şekillendirici vasfıyla bakarsak, bu “başkalık” daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Yine burada başlangıç noktasının karşısına belli bir bitiş de koyamıyoruz: Gazâlî, hicri beşinci yüzyılın seksenlerinde ömrünün otuzlu yıllarına ulaştığı tarihten bugüne kadar Arap-İslâm Kültüründe varlığını sürdürmüştür ve sanırım uzun zaman da sürdürecektir. Onu destekleyen ve

¹¹ Gazâlî, Aynı eser, s.176.

¹² Gazâlî, Aynı eser, s.170.

yüceltenlerin vicdanlarında olduğu gibi, ondan bir şekilde kurtulmayı isteyen karşıtlarının zihninde de var olmaya devam edecektir. Gazâlî'nin Arap-İslâm düşüncesindeki bu sürekliliği, onun yalnızca ileri gelen/seçkin şahsîyetlerden biri değil, bunun da ötesinde bu düşüncenin oluşturucularından biri olduğunun ve henüz eskimemiş yetkin otoritelerinden biri olmayı sürdürdüğünün de kanıtıdır. Bu sadece onun, -bir kısmına yukarıda değindiğimiz-kendinden önceki başlangıçların kendisinde toplandığı bir odak olmasından değil, söz konusu başlangıçların onda sonlandıklarında -doğrusunu söylemek gerekirse- henüz son aşamasına ulaşmamış olan yeni bir küllî başlangıca dönüşmesi sebebiyledir.

O hâlde ondan ayrı kaldığımız, aynı zamanda bizi ona onu da bize bağlayan aradaki dokuz asır boyunca Gazâlî'nin Arap-İslâm düşüncesindeki varlığının sürekliliğini nasıl açıklayabiliriz?

Açıktır ki bu soruyu ortaya atmakla dikkatleri Gazâlî'nin sonra gelenler üzerindeki etkisine çekmeyi hedeflemiyoruz. Konumuz, onun düşüncesinin kurucu unsurlarının sonra gelenler üzerindeki etkisi değil. Ancak Gazâlî öncesinin açıklığa kavuşturulmasının tek başına bu inşa edici unsurları açıklamaya yetmemesi sebebiyle kendimizi Gazâlî sonrasına yönelmeye de mecbur hissediyoruz.

O halde Arap-İslâm düşüncesinde yolculuğunu ve varlığını sürdürmeye devam eden Gazâlî düşüncesinin inşa edici unsurlarını aramanın yolu nedir?

Hakkındaki birbirinden farklı ve birbiriyle çelişen çok çeşitli görüş ve hükümlerden doğruyu bulabilir miyiz? Bazıları ona "Ebû Hâmid kesinlikle bütün fukahanın önderi, ittifakla bütün ümmetin mimarı ve devrinin müçtehid, zamanın gözbebeği" şeklinde yüksek ünvanlar verirken; bazıları buna ilavede bulunarak "Gazâlî'nin büyüklüğünü ancak akllî olgunluğa erenler veya ermek üzere olanlar bilebilir" demekte; bazıları da bu ikisinden de daha yüksek bir paye vererek "Gazâlî'den sonra gelen hiç kimse onun değerini takdir edememiş; onun ilmine ulaşamamış, çünkü ondan sonra onun dengi gelmemiştir." demektedir. Bir diğeri daha da ileri giderek sufi tahayyül ve irfanî "keşfi"nin örgüsüyle onu, Hz. Musa peygamberden daha faziletli kabul etmektedir. Hz. Musa ve Hz. Muhammed (a.s) arasında meydana gelen münazara hikayesinde Hz. Musa, Hz. Peygambere "Benim ümmetimin âlimleri Ben-i İsrail'in nebileri gibidir mi diyorsun?" diye sorunca, Hz. Muhammed "Evet" diye karşılık vermiş; Hz. Musa "Delilin nedir?" dediğinde Hz. Muhammed de "Gazâlî'nin ruhunu getirin" demiştir. Gazâlî'nin ruhu gelince ondan Hz. Musa'yla muhavere etmesini istemiş, Gazâlî de Hz. Musa ile muhavere ederek ona galip gelmiştir.

Bu bağlamda Gazâlî ile ilgili olarak bu tür görüş ve hikayelerden mi doğruyu bulacağız, yoksa tamamen bunlarla çelişen görüş ve yargılarda bulunan İslâm âlimlerinden başka bir grubun görüşlerini alarak mı? Onlardan biri şöyle diyor: "Ebû Hâmid, *İhya*'sını Allah Resulü hakkında yalan yanlış şeylerle doldurmuştur. Yeryüzünde ondan daha çok yalan içeren bir kitap bilmiyorum." Yine bazıları, İslâm'da ruhbanlığın olmadığı herkesin

malumu olmasına rağmen onun Mesih'in görüşleriyle delil getirmesini ve Hristiyanlıktaki ruhbanlığa benzeyen şeye çağrısını ayıplamaktadırlar. Bazıları onun cumhurun kabul ettiği konularda onlara katıldığı görüşlerle, muhatap ve hitabın konusuna göre kendisine sakladığı ve yine ancak kendisiyle aynı görüşü paylaşanların muttali olabileceği şekilde şahsına sakladığı görüşler şeklinde ayırım yaptığını ileri sürerek, Gazâlî'nin görünenin ötesinde gizlediği bir takım düşünceleri olduğunu söylemek-tedirler. Yine bazıları Gazâlî'de bir yerde haram kıldığı şeyi başka bir yerde helal kılarak kendisiyle çelişen bir insan görürler. *Tehâfütü'l-felâsife*'de bazı konularda filozofları tekfir ederken daha sonra yazdığı başka eserlerinde kendisinin de filozofların dediklerinin aynısını söylemesi, Eşâ'rî fakihî İbn Arabî'yi "Şeyhimiz Ebû Hâmid filozofları yuttu, sonra kusmak istedi fakat başaramadı" demeye zorlamıştır. İbn Teymiye de aynı görüşü başka bir cümleyle dile getirmektedir: "Şeyhimiz Ebû Hâmid filozofların arasına girdi, sonra çıkmak istedi ancak başaramadı."¹³

İslâm ulemâ ve mütefekkirlerinden Gazâlî'yi övenleri ve yerenleri bir tarafa bırakıp oryantalistlerden "objektiflik" ve "tarafsızlık" umabilir miyiz? Konumuzla ilgili olarak en fazla aydınlatıcı ve en güçlü olduğunu umduğumuz "oryantalist objektivite" örneklerinden yalnızca birini aktarmakla yetineceğiz.

"*Gazâlî Düşüncesi*" isimli eserinin sonuç kısmında Arent Jan Wensinck şöyle demektedir:

"Gazâlî düşüncesi ile ilgili araştırmamızın sonunda, onun etkilendiği üç büyük düşünce sistemi karşısındaki konumunu açıklamaya çalışalım: İlk olarak Gazâlî Müslümandır. Allah tasavvurunda, O'nu kaza ve kaderi elinde tutan, irade sahibi ve yaratıcı bir ilah olarak düşünürken Müslümandır. Kişiliğini yansıtan takvası ve dinî duyarlılığı gibi şahsî özellikleri noktasında da Müslümandır. İslâm dünyasında "akla dayanma" eğilimine yönelik mücadelede -ki öncülük Eşâ'rî'ye aittir- bütün gücüyle savaşmıştır. Aynı şekilde neredeyse dinî hayatı boğmak üzere olan taklit eğilimine karşı da savaş açmıştır. Yeni Eflatunculuk ve Hristiyanlık'la ilişkisine gelince, -ister kelâmcı ister mütefekkir isterse bir mutasavvıf olarak kabul edilsin- bu iki düşüncenin ondaki etkisi, onlarsız Gazâlî düşünülemez boyuta ulaşmıştır. Böylece şunu diyebiliriz, Gazâlî bir mütekellim olarak müslüman; ilim adamı ve düşünür olarak Yeni Eflatuncu; bir ahlakçı ve mutasavvıf olarak da Hristiyan'dır."¹⁴

Bu görüşe göre Gazâlî düşüncesinin kurucu unsurlarının sayısının üç olduğu açıktır: İslâmiyet, Yeni Eflatunculuk ve Hristiyanlık. Hristiyanlığı Gazâlî düşüncesinin kurucu unsurları arasına dâhil etme ve onu İslâmiyet ve

¹³ Bunlar ve benzeri görüşler için bkz: Ahmed eş-Şirbâsî, *el-Gazâlî ve't-tasavvufu'l-İslâmî*, (Kahire: Darul Hilal, 1976). s.125 vd.

¹⁴ Arent Jan Wensinck, *La Pensee de Ghazzali*, (Paris: Adrian; Maisonneuve, 1940), (14) s.199.

hatta Yeni Eflatunculuğun yanına bu şekilde yerleştirmenin itiraz konusu olacağı da açıktır. Gerçekten Gazâlî'nin küçük risalesi "*Eyyühe'l-veled*" ve bazı eserlerinde sıkça Hz. İsa'nın sözlerinin tanıklığına başvurması, onun İncil'e vakıf olduğunu göstermektedir. Buna Gazâlî'nin doğduğu, çocukluk ve gençlik yıllarının en güzel çağını geçirdiği Tûs şehrinde Hristiyanların yaşadığı gerçeğini de ekleyebiliriz. Yine o çağda diğer İslâm beldelerinde olduğu gibi Tûs'ta da çeşitli dinî gruplar arasında tartışma ve mücadeleler yaşanmaktaydı... Ancak bütün bunların Gazâlî düşüncesindeki Hristiyanî etkinin Yeni Eflatuncu ve İslâmiyet etkisi düzeyine kadar yükseltilmesi için yeterli olmadığına inanıyoruz.

Ne olursa olsun, Gazâlî düşüncesinin kurucu unsurlarını bu kadar "geniş" olarak belirlemek bize hiçbir yarar sağlamaz Gazâlî'nin kendine özgü anlayış veya anlayış türleri çerçevesinde İslâm dâhilinde hareket ettiğini ve bunların tamamının İslâmî olmaya devam ettiğini inkâr kim güç yetirebilir?

Yeni Eflatunculuğa gelince, özellikle Meşrikî Hermetik formuyla bu düşünce, Gazâlî'nin *Meâricu'l-kuds, el-Meârifu'l-a'kliyye, Mişkâtü'l-envâr, İhyâu ulûmid-dîn* ve diğer birçok eserinde güçlü ve açık bir biçimde mevcuttur. İncil, Tevrat ve bu ikisi dışındaki diğer dinî kitaplardan haberdar olma, yalnızca Gazâlî'ye has bir özellik değildir. Zerdüştlük, Maniheizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve başka bir takım din ve mezhep sahiplerinin görüşlerini incelemek, onların ileri gelenlerinin veya geçmiş peygamberlerin hikmetli sözlerine yer vermek, yahut onlara karşı reddiyeler yazıp iddialarını "çürütmek"... Bütün bunlar İslâmiyet'te Gazâlî'den önce de sonra da yaygın olan şeylerdi. Tıpkı, Hristiyan grupların doğuda bir çok şehirlerdeki mevcudiyeti ve onlarla bazı İslâm bilginleri arasındaki tartışma ve mücadelelerin Emevî döneminin başlangıcından beri aynen sürmesi gibi. Nitekim durum hâlâ da böyledir.

Burada yapmak istediğimiz şey, Gazâlî'ye hayranlık duyarak onu övenlerle peşin hükümlü olarak yerenlerin yargılarının konumuz için bir yarar sağlamadığını vurgulamaktır. Zira bütün bunlar, Gazâlî düşüncesini bir bütün olarak değil de yazdıklarının bir kısmından hareketle değerlendiren, duygusalılıklardan kaynaklanan yanlı görüşlerdir.

Oryantalistlerin "nesnellğine" gelince, her ne kadar onlar nesnel olduklarını iddia etseler de bize göre nesnel değildirlir. Zira tamamını itham edemesek de onlarda ya bilgi eksikliği yahut iyi niyet noksanlığı vardır. Dahası onların Gazâlî'yi okumalarını belirleyen veya kendisi sayesinde okumalarının belirlendiği referans çerçevesi ile bizim Gazâlî'yi bilinçli bir şekilde okumamızı belirleyen veya sayesinde okumamızın belirlendiği referans çerçevesi aynı değildir. Onlar Gazâlî ve diğer İslâm düşünürlerini incelerken her hangi bir şekilde gerek kökeni ve gerekse uzantıları bağlamında kendi fikrî ve dinî bilgilerini tamamlamanın yollarını arıyorlar. Onlar kasıtlı veya kasıtsız olarak böyle yapıyorlar. Çünkü insan nesnelere ancak kendisini(n) sınırla(n)dığı çerçeve içinde tanımlıyor. O halde bırak-

lım Gazâlî'yi kendi kaynak manzumelerinden hareketle diledikleri gibi okusunlar. Bizim onların yönelişlerini değiştirme gücümüz ve üstelik buna hakkımız da yok. Aynı şekilde biz de Gazâlî düşüncesinin kurucu unsurlarını kendi sınırla(n)dığımız çerçeveye, Gazâlî'nin kendisinin de dâhil olduğu, kendi kültürümüzün verilerine dayanarak inceleyelim.

-4-

Gazâlî düşüncesini oluşturan unsurların yalnızca geçmişle bağlantısı bulunmadığını bizim de bağlı bulunduğumuz dokuz asırlık kültürün de oluşturuca unsurları olduğunu; onu övenlerin görüşleri ile yerenlerin yargılarının, aynı şekilde oryantalistlerin yorumlarının ihtiyacımızı karşılamadığını saptadıktan sonra önümüzde bir tek yol kalmaktadır. Belki de mütefekkirimizin düşüncesine, bu düşüncenin esasını oluşturan unsurlara giden en kısa yol, onun Ebû Hâmid Zeyne'l-Abidin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (450/1058-505/1111) ismiyle, yahut -Tûs'ta ki dükkanında yün dokuyup sattığı için "el-Gazzal" olarak tanınan babasına nisbetle Gazzâlî, ya da Tûs şehrinin "Gazale" isimli köyüne mensup olduğu için Gazâlî -burada zikredemediğimiz gerekçelerle bizim tercihimiz budurlakabıyla meşhur olan bir düşünce adamı olması değildir. Bana göre Gazâlî düşüncesi ve onun kurucu unsurlarına giden en kısa yol, onun bizatihi bir düşünce adamı olma niteliği değil, aksine geçen dokuz asır boyunca Arap-İslâm düşüncesinde varlığını sürdürmeye devam eden fikrî bir olgu olma vasfıdır. O halde yüksek sesle şu soruyu sorabiliriz: *Gazâlî diye biri mevcut olmasaydı Gazâlî sonrası Arap-İslâm düşüncesi acaba nasıl olurdu?* Soruyu daha somut hale getirmek için şöyle de sorabiliriz: *Gazâlî hiç bir eser yazmamış olsaydı Arap-İslâm düşüncesi acaba ne kaybederdi?*

Hiç kuşkusuz Arap kütüphaneleri onun kendisine nispeti sahih, şüpheli ve başka kaynaklardan derlenen eserlerinden yoksun kalacaktı. Biz bazılarının sayısını artırarak dört yüzden fazlaya çıkardığı oldukça çok sayıdaki eserine rağmen şayet Gazâlî hiç yaratılmasaydı Arap-İslâm kültürünün bütün kaybedeceğinin üç eseri geçmeyeceğini düşünüyoruz. Bu üç eser de: *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Mi'yârü'l-ilm*'dir. Bunların dışındaki diğer eserlerine gelince onlar ya önemsizdirler, yahut öyle ya da böyle, içerikleri adlarını zikrettiğimiz bu üç eserde bulunmakta veyahut da onlardan önce veya daha sonra yazılan başka eserler onların kaybını telafi edecek durumdadır. Örneğin *el-Mustasfâ* usul-ı fıkha dair yazılmış son derece önemli bir eserdir, ancak bu eser Arap kütüphanesinde olmasa da Gazâlî'nin mevzularını oluştururken kendilerinden yararlandığı onun yerini dolduracak başka eserler mevcuttur. O hâlde değindiğimiz şekilde bu kültürdeki süregiden varlığına karşın Gazâlî'nin mevcut çok sayıdaki eseri arasında onun Arap-İslâm kültüründe yok olması sonucunu doğuracak olan eserlerinin sayısı üçtür, yalnızca üç.

Niçin özellikle bu üç eser?

İlk olarak şayet *İhyâu ulûmu'd-dîn* olmasaydı Arap-İslâm kültüründe tasavvuf, Gazâlî'den sonra sahip olduğu son derece önemli konumunda olmayacaktı. Evet, İbn Teymiyye'nin de dediği gibi bu eserin içeriği neredeyse tamamıyla el-Muhâsibî'nin *er-Riâye li hukûkillah*'ıyla, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'unda bulunmaktadır. Ancak "*İhyâ*"nın değeri, yalnızca konusunda değil, ele aldığı konunun sunuluşu, ona yüklenen misyon ve onunla elde edilmek istenen semerede/sonuçtadır. Gazâlî, Tasavvufu iki kısma ayırmaktadır: İlm-i muamele ve İlm-i mükâşefe. "*İhyâ*"yı yalnızca ilm-i muameleye ayırmış, ilm-i muameleyi de fıkıh ilmine paralel ve onu dengeleyen bir konuma yerleştirmiştir: Fıkıh ilmi taharet, oruç, zekat ve hac gibi dinin ameli farzlarının ifasını bedensel ve sosyal yönden açıklamaktadır. İlm-i muameleyi ise Gazâlî bu çeşit farzların ruhsal yönden nasıl edileceğini açıklayan ilim hâline getirmiştir. Böylece fıkıh iki kısma ayrılmıştır: Bedenî muamelat fıkıhı, ruhî/kalbî muamelat fıkıhı.

Bu şekilde Gazâlî tasavvufu geniş bir kapı olan fıkıh kapısından İslâm'ın merkezine dâhil etmiştir. Gazâlî bunu kasıtlı olarak yapmış ve planını da çizmiştir. Bunu yaparken oldukça stratejik, başarılı ve etkin bir yolda olduğunun da farkındadır.

"İlim talebi fıkıhta muteberdir, sevgilinin kıyafetini giymek de sevimlidir". Kendi ifadesiyle "Kitabın [*İhya*'nın] fıkıh formuyla şekillen-dirilmesi gönülleri cezbetmek içindir."¹⁵

İlm-i mükâşefeye gelince dediğine göre *İhyâ*'da bu konuyla ilgili olarak peygamberlerin halka karşı yetindikleri kadarıyla yetinmiş, onların yaptığı gibi "temsil ve icmal yollu kinayelerle, imalarla"¹⁶ sınırlı kalmıştır. Ancak içlerinde ayartma ve takiiye bulunan "*Mişkâtu'l-envâr, Cevâhiru'l-Kur'ân, el-Maksadu'l-esnâ, Meâricu'l-kuds medâricu ma'rifeti'n-nefs, el-Meârifu'l-a'kliyye ve el-Madnûnu bih alâ ğayri ehlih*" gibi diğer eserlerine geçildiğinde bu çarpıcı isimlerle nasıl bir "propaganda sahnelediği" anlaşılır.

Özetle Gazâlî tasavvuftan malum fıkıhla çelişmeyen, dahası ruhsal boyutlar katarak onu olgunlaştıran başka bir fıkıh tesis etmiştir. Şeriatın batını mesabesindeki bu ruhî fıkıh da, akîdenin batını mesabesindeki ilm-i mükâşefeye giriş yapmıştır. O halde Gazâlî, nazarî ve amelî bölümleri ile tasavvufu sünnet kapısı olan fıkıhtan gelenek dairesine dâhil etmiştir. İşte o zamandan beri de Arap-İslâm düşüncesinin mükevvin-i esasîsi [baş mimarı] olmuştur. İlk eser olan *İhyâ*'nın durumu kısaca bundan ibarettir.

İkinci eser olan *Tehâfütü'l-felâsife*'ye gelelim. Bu eseri sebebiyle Gazâlî'nin Arap-İslâm Düşüncesinde en azından iki şekilde var olduğundan söz edilebilir. İlk olarak Hüccetü'l-İslâm İmam Gazâlî, bilindiği gibi bu eseriyle felsefe ve filozoflara karşı güçlü/sağlam bir fikhî fetva vermiş, filozofları bazı konularda tekfir etmiş bazı konularda da bid'atçilikle suçlamıştır. İkinci olarak da fiilen dilediği şekilde filozoflara karşı isyan

¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhya*, (Beyrut: Daru'l-Marife, Trh.), s.4.

¹⁶ Gazâlî, Aynı kaynak, I, 4.

etmeyi, bunun da ötesinde İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozofların İlahiyât alanındaki açıklamalarıyla İslâm'ın inanç meselelerini ispatlamaktan âciz olduklarını delillendirmeyi başarmıştır.

Meşhur fukaha ve kelâmcılar tarafından Gazâlî'den önce de filozoflara karşı sert bir dille fetvaların verildiği, onun filozoflara yönelik reddiyesinden önce de benzer başka reddiyelerin bulunduğu, bunlardan bir kısmının İslâm bilginleri, bir kısmının da başkaları tarafından yazıldığı, örneğin Proklos'un âlemin kudemine dair delillerine Yahya en-Nahvî'nin eserlerinde itirazların yer aldığı ve denildiğine göre Gazâlî'nin de ondan büyük oranda yararlandığı söylenebilir. Ancak bütün bunlara rağmen *Tehâfütü'l-felâsife* Arap-İslâm Düşüncesi'nde ne Gazâlî'den önce ne de sonra emsali yazılmamış yegane eser olma özelliğini sürdürmektedir. *Tehâfüt*'ün Arap-İslâm Düşüncesi'ni felsefeden uzaklaştırmadaki etkisini, ancak *İhyâ*'nın aynı düşünceyi tasavvufa yönlendirmedeki etkisi dengeleyebilir. Gerçekten "Gazâlî felsefeye asla belini doğrultamayacağı öldürücü bir darbe indirmiştir." Bilindiği gibi Endülüs'te ortaya çıkan İbn Rüşd felsefesinin, felsefenin belini İslâm dünyasında değil de Hristiyan Avrupa'da doğrulttuğunu dikkate alırsak bu gerçekten doğru bir tespittir. Suhreverdf ile beraber yeniden canlanan ve bir "ışrak" ülkesi olan İran'ı yurt edinmiş olan İbn Sînâcılık, işrâkî tasavvuftan başka bir şey değildir. Şeriat düzleminde zahîrî, akide düzleminde batınî olan İbn Arabî'ye gelince, o da "ilm-i mükâşefe" alanında tam anlamıyla Gazâlî portresinin büyütülmüş bir kopyasıdır, tıpkı Gazâlî'nin "ilm-i muâmele" alanında İbn Arabî'nin büyütülmüş bir kopyası olması gibi. Rasyonalist felsefe Gazâlî'den sonra İslâm dünyasında belini doğrultmamıştır. Bu tarihf bir realitedir. Etkenler ve sebepler listesinin başına *Tehâfütü'l-felâsife*'yi koymadan -artık kararını vermiş olan- bu tarihf realiteyi açıklamak mümkün değildir.

Şayet Gazâlî herhangi bir şey yazmamış olsaydı Arap-İslâm düşüncesinin kaybedeceği üçüncü eser olan *Mi'yâru'l-i'lm*'e gelince, içerik ve etki düzeyinde *İhya* ve *Tehâfüt*'le aynı ağırlığa sahip olamayacağı gerekçesiyle bazıları onu bu iki eser seviyesine çıkarmada bizimle aynı kanaati paylaşmıyor olabilirler. Evet tek başına bu eseri kastediyor olsaydık bu doğru olabilirdi. Ancak biz yine de "*Mi'yâr*"ı seçtik, zira Gazâlî'nin mantığa dair yazdığı eserler listesinin başına konulmayı hak eden bir eseri varsa bunun *Mi'yâru'l-i'lm* olacağı tartışmasızdır. Bu durumda biz "*Mi'yâr*"la, onu aşan bir şeyi; Gazâlî'nin "Aristo" mantığını muştulamasını ve onun bir düşünce ölçütü olarak kullanılması çağrısını; dahası, bilginin tüm dallarında [bu mantığın] miyar kılınması için gösterdiği çabayı kastediyoruz. Gazâlî bu yaklaşımıyla İbn Haldun'un ifadesiyle kelâmda "müteahhirun yöntemi" olarak bilinen metodun kurucusu olmuştur. Müteahhirun yöntemi Eşâ'rf kelâmının, şahidden gaibe istidlali tercih eden ve mezheplerinin zaferi için "aklf" öncüller vaz'eden Mutezile yönteminden kurtulmasını sağlamıştır. Eşâ'rfiler, Ehl-i Sünnet mezhebinin aklf bir temel üzerine bina edilmesinde bu yöntemi alarak kullanmışlardır.

Sonuç olarak Gazâlî, Eşârî kelâmcılarına felsefî kavramları kendi mezhep problemlerinde kullanma kapısını açmış, özellikle Fahreddin er-Razî ile birlikte de kelâmın, -İslâm filozoflarının, [özellikle de] İbn Sînâ ilâhiyâtının yerine geçen, kavram ve yöntemlerini massettiği için de artık ona ihtiyaç duymayan- felsefî bir kelâma dönüşmesini sağlamıştır.

-5-

Bütün bunların konumuzla ne ilgisi var, diye sorabilirsiniz. Cevabım şu: Gazâlî düşüncesini oluşturan unsurların belirlenmesi, her şeyden önce bu düşüncenin kendisinin yani bizatihi Gazâlî düşüncesinin belirlenmesini / sınırlandırılmasını gerektirir. Eğer imkan dahilinde ise Gazâlî düşüncesinin belirlenmesinin de bu üç kitaptan hareketle yapılabileceğine inanıyorum. O zaman geriye şu soruyu sormak kalıyor: Gazâlî düşüncesini oluşturan unsurlar *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Mi'yâru'l-ilm*'den hareketle nasıl belirlenebilir? Başka bir deyişle tasavvufun yeniden inşası ve temellendirilmesi; felsefeye saldırı ve felsefî ilâhiyâtın çürütülmesi; mantığa çağrı yapılarak onun tek yöntem olarak kullanılmasında ısrardan hareketle nasıl?

Burada birbiriyle çelişen konular önünde olduğumuz, dahası kendi kendiyile çelişen bir düşüncenin önünde bulunduğumuz açıktır: Tasavvufa çağrıyla, filozofların ilâhiyâtına saldırı ve bu saldırıyı özellikle İbn Sînâ ilâhiyâtıyla sınırlama çelişkili bir durumdur. Tasavvuf, Gazâlî'ye göre yalnızca sülûktan ibaret değil onunla birlikte amacı mükâşefeye ulaşmak olan muâmeledir. Gazâlî'nin bize sunmuş olduğu keşfî bilgiler/meârif ister *İhyâu ulûmid-dîn*'deki gibi îmalar; isterse *Mişkâtü'l-envâr*, *el-Meârifü'l-a'kliyye* ve *Meâricul-kuds* adlı eserlerindeki gibi açık ifadelerle olsun; ister nefsin hakikati isterse uluhiyet âlemi ile ilgili olsun, bütün bunlar doğrudan doğruya çağının felsefesinin ilâhiyâtından, İbn Sînâ ve İsmâîlî filozofların ilâhiyâtından, özellikle de Yeni Eflatunculuğun Meşrikî Hermetik formundan elde edilmiş bilgilerdir. O hâlde Gazâlî'nin teşvik ettiği ve dinin batınını temsil ettiğini kabul ettiği "ilm-i mükâşefe" hakikati ile kendisine saldıran sahiplerinin küfrüne dair fetva verdiği filozofların ilâhiyâtı arasında ne bir çelişki ve tezat, ne de farklılık ve ihtilaf mevcuttur. Çelişki bizatihi onun kendi konumundadır. Daha önce değindiğimiz gibi bu, eskilerin de fark edip dikkat çektiği bir şeydir.

Bir yandan filozoflara saldırı diğer yandan mantığın kullanılmasına çağrıya gelince, bu da çelişkiden başka bir şey değildir. Özellikle konu, metafiziği ile organik bir bütünlük sergileyen Aristo mantığı ile ilgiliyse. Evet, Gazâlî daha önce değindiğimiz gibi mantığı yalnızca bir alet olarak kabul etmektedir. Yine açıkladığımız gibi aynı şekilde Fârâbî de mantığı bir alet olarak kabul etmektedir, ancak felsefe için bir alet, yoksa onun aleyhine kullanılan bir alet değil. Ne olursa olsun bir yandan felsefeyi çürütmeye çalışıp diğer yandan da mantık çağrısı yapmak doğru bir tavır olamaz. [Böylesi bir tutum] ancak amaç mutlak anlamda felsefeye hücum değil de

bizatihi belirli bir felsefeye saldırmak ise doğru olabilir. İşte gerçekte Gazâlî'nin tavrı tam da budur ve saldırısı için hedef aldığı felsefe türünü de birazdan göreceğiz.

Geriye en büyük çelişki kalmaktadır ki, o da aynı anda hem tasavvuf hem de mantık çağrısı yapmaktır. Evet, şayet Gazâlî tasavvufu bir sülûk, kişisel ve vicdânî bir tecrübe olarak kabul etmekle yetinseydi tavrının anlayışla karşılanması mümkün olabilirdi. Ancak onun keşf ve mükâşefe düşüncesiyle, mükâşefeyi tasavvufun gayesi ve nihâf amacı olarak kabulüyle, bilgiye ulaşmak için mantığı kullanmaya, doğru bilgi için mantığın yegane yöntem olduğuna dair çağrısının birbiriyle çelişmemesi imkansızdır. Gazâlî'nin bu çelişkili konumu son derece açıktır, o çoklarının yaptığı gibi bilgi için "keşf" yöntemi ile istidlal yöntemini birbirinden ayırmamakta, üstelik mantık ilkelerini "keşf" ameliyesine uygulamakta ısrar etmektedir. Ona göre "keşf" tam anlamıyla ancak Aristo mantığındaki kıyasın tahakkuk ettiği şekilde gerçekleşebilir: Şu anlamda ki, dediğine göre burada yani keşfte de iki esasın -veya öncülün- belirli bir şekilde eşleşmesi gerekir. Birinci esas veya büyük öncül, olmuş ve kıyamete kadar olacak olanların üzerine nakşedildiği levh-i mahfûz aynasıdır. İkinci esas veya küçük öncül ise kalp aynasıdır. Bu iki esastan bir sonucun çıkabilmesi için kalp aynasının tamamen levh-i mahfûzun karşısına tutulması gerekir, bunu da orta terim olan ilm-i muâmele tamamlar. İki ayna arasındaki perdenin kalkması ancak orta terim aracılığıyla tamamlanabilir.¹⁷

Gazâlî düşüncesi hakkında birçok İslâm âliminin verdiği gibi değişik yöntemler arasında mütereddit kaldığı ve belirli bir görüş üzerinde karar kılamadığı yargısında bulunabilir miyiz? İbn Rüşd'un ifadesini ödünç alarak Gazâlî'nin görüşleri için yalnızca tutarsız değil "Tutarsızlığın Tutarsızlığı"dır diyebilir miyiz? Bu tür yargıların bugün için fazla bir anlam taşımadığı, konumuz için de hiç bir yarar sağlamayacağı inancındayım: Yalnızca realiteyi tescil edip şu sözlerle yetiniyoruz: **Çelişki Gazâlî düşüncesinin temeli ve başlıca esasıdır.** O hâlde hemen şunu soralım: Niçin? Neden bir taraftan tasavvufa davet yapılırken aynı anda filozoflara saldırı ve akıl için ölçüt bilgi için mi'yâr olarak mantığın kullanılmasına çağrı yapılmaktadır?

Kuşkusuz Gazâlî'nin Arap-İslâm kültürünün önemli şahsiyetlerine, Arap-İslâm düşünce akımlarına ve mücadele yöntemlerine damgasını vuran çelişkiyi yansıttığını söylemekle yetinirsek büyük bir hata yapmış oluruz. Daha önce ilk paragrafta Gazâlî'yi yalnızca öncesiyle açıklamaya çalışmanın eksik bir açıklama olacağını, zira "Gazâlî öncesinin" bize yalnızca Gazâlî'nin yararlandığı/kullandığı malzemeyi verdiğini, ancak bunun malzemededen nasıl yararlandığını ve eserlerinin hedeflediği gayeleri veremeyeceğini anlatmıştık. Burada Gazâlî herhangi bir şey yazmamış olsaydı Arap, İslâm düşüncesinin kaybedeceklerine dair tartışmamızdan ortaya çıkan onun

¹⁷ Gazâlî, Aynı kaynak, III, 14-19.

düşüncesinin kurucu unsurlarındaki çelişkiyi de eklememiz gerekmektedir. **Gazâlî düşüncesinin oluşmasına dâhil olan bu çelişki yansımacı ve edilgen bir çelişki değil aksine mücadelecî ve etkin bir çelişkidir.** Gazâlî fildişi kulesinde yaşamıyor ve dünyaya da tepeden bakmıyordu. Tam aksine o, ruhsal krizden ve geçici uzlet döneminden önce de, bu ikisinden sonra da, kelimenin tam manasıyla ideolojik anlamda içinde yaşadığı devletin bir “filozofu” idi. Yirmi sekiz yaşından itibaren Selçuklu Veziri Nizâmülmülk’ün maiyetine dâhil olmuştu. Fıkha dair *et-Ta’lik* ve *el-Menhûl* adlı iki kitabı hariç, yazdığı tüm eserleri ileri gelen Selçuklu Devlet erkânı arasına girdikten sonra kaleme almıştır. Bilindiği gibi bu devletin en büyük ve en tehlikeli düşmanı da İsmâîliyye, yani Hasan b. Sabbâh’ın liderliğini yaptığı “Alamut” İsmâîliği idi. O devirdeki İsmâîliyye akımı da siyasî propagandasını “el-mua’llim” yani imamın zorunluluğu düşüncesi üzerine odaklandırmış, bundan dolayı da kendileri için “et-Ta’limiyye” adı daha yaygın olarak kullanılır hâle gelmişti.

Yine bilindiği gibi Gazâlî batınîliğe, yani Ta’limî İsmâîlî Batınîliği’ne karşı bir çok eser kaleme almıştır ki bunlar arasında en meşhuru “*Fedâihu’l-Bâtınîyye*”dir. Kendi ifadesine göre eseri, Abbâsî halifesi el-Mustazhir Billah’ın emriyle yazmış ve ona hediye etmiş, bu sebeple eser “*el-Mustazhiri*” olarak da adlandırılmıştır. İsmailiye mezhebi dinî, felsefî ve siyasî bir mezhepti, dolayısıyla dinî ve siyasî görüşlerinin çürütülmesi aynı zamanda felsefelerinin çürütülmesini de gerekli kılıyordu. Onların felsefesi ise, o asırda doğudaki filozofların da benimsedikleri Meşrikî Hermetizm formuna bürünmüş Yeni Eflatunculuktan başka bir şey değildi. Gazâlî’nin felsefeye saldırısı da bundan dolayı idi: *Tehâfütü’l-felâsife*, *Fedâihu’l-Bâtınîyye*’den dolayıdır. Bu meseleğin bir yönü. İkinci yönüne gelince, o dönemde İsmailiye ekolünün üzerinde odaklandığı şey “el-Mua’llim” ve “et-Ta’lim” propagandasıydı. Bu propagandanın çürütülmesi de ancak bir alternatifin sunulmasıyla mümkün olabilirdi ki, işte o alternatif de mantıktır. O halde Gazâlî’nin bilginin elde edilmesinde mantığın tek yöntem olarak kullanılmasının zorunluluğu konusundaki ısrarı, mantığın bizatihi kendinden dolayı değil, [bir yandan] İrfânî İsmâîlî “ta’lim” nazariyesine karşı [alternatif olması, diğer yandan da] kelâm ilminde vazedilen “aklî öncüller”in birbiriyle çelişmesi ve “ahvâl” probleminden kaynaklanan çelişki sebebiyle sarsıntı geçirmekte olan Eşâ’rî kelâmını dâhilî krizden kurtarmak içindir. Eşâ’rî kelâmının kurtarılmasının anlamı, rakip İsmailiye’ye karşı Selçuklu-Abbâsî devlet akidesinin de yeniden kurulması demektir.

Geriye üçüncü boyut olan tasavvufa çağrı kalıyor.

Bilindiği gibi tasavvuf, Selçuklu devleti varlığının idarî ve ideolojik temeli idi. Bu açıdan bakınca Gazâlî’nin tavrı anlaşılabilir ve bağışlanabilir. Bunun da ötesinde Gazâlî, genel anlamda Şif irfânının manevî boyutunun yalnızca mantığın kullanılmasıyla telafi edilemeyeceğini açıkça anlamıştı. Dolayısıyla bu durumda geriye yalnızca Şif İmâmî İsmâîliğin damgasını vurduğu batınî tasavvuf anlayışının siyasî boyutundan soyutlanması ve ona

Sünnî bir misyonun yüklenmesi kalıyordu. Açıkladığımız gibi Gazâlî de bunu “resmî” sünnî kapı olan fıkıh kapısından girerek gerçekleştirdi...

Üç yöneliş, yani tasavvufa çağrı, filozoflara saldırı ve mantığın kullanılmasına davet, fiilen açık bir çelişkiyi yansıtmaktadır. Ama yalnızca soyut düşünce düzleminde kalan bir çelişkiyi. Siyaset ve siyasî ideoloji düzleminde ise bunlar, o dönemde aynı hasma yöneltilmiş üç mükemmel silahtı. Ancak Gazâlî düşüncesinde soyut düşünce ile siyasî-ideolojik düşünceyi birbirinden ayırmak nasıl mümkün olabilir ki?

Şu sonuçla bitirelim: Geçmiş, siyasî ve ideolojik çekişmeleri ile birlikte, en azından Gazâlî'nin bu düşüncedeki varlığı oranında, Arap-İslâm düşünce-mize hükmetmeyi sürdürmektedir.