

# GAZÂLÎ'NİN İHYÂ VE ISLAH DÜŞÜNÇESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Mehmet Zeki İŞCAN\*



## Özet:

İslâm tarihinde ihya hareketleri, genel bir eğilim olarak Gazâlî'nin sentezci Sünni islahatıyla başlatılır. Çünkü onun nazari ilimlerle kalp tekniği arasında mükemmel bir sentez oluşturduğu kabul edilir. Buna bağlı olarak Gazâlî'nin aklın rehberliği ile kalbin hakikati bulmadaki payını bir araya getirmeye çalıştığı ifade edilir.

Gazâlî, felsefe ile kelim ilmi arasında birliktelik kurma çabası içine girmiştir. Gazâlî, felsefeden hareket etmek suretiyle dini akideye ters düşen bazı felsefi görüşleri, özel olarak da Yunan felsefesini eleştirmiştir. Bu nokta, Gazâlî'nin felsefeyi dışlaması olarak algılanır ve bu açıdan o tenkit edilir.

**Anahtar Kelimeler:** İhyâ, Fıkıh, Kelam, Felsefe, Determinizm, Sufilik.

## An Overview of al-Ghazzali's Understanding of Religious Revitalization and Improvement

### Abstract:

The revitalization movement in the history of Islam is generally initiated with al-Ghazzali's synthesis of Sunni improvement. This is because it is accepted that al-Ghazzali constitutes a perfect synthesis between theoretical sciences and the technique of the heart. Correspondingly it is stated that al-Ghazzali tries to cluster guidance of mind and the role of the heart in terms of finding the truth.

Al-Ghazzali strives to associate philosophy and the science of Ka-

---

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

lam. Al-Ghazzali criticizes some philosophical thoughts which are contrary to religious faith, especially Greek philosophy. This point has been perceived as his exclusion of philosophy and he is censured for this.

**Key Words:** Revitalization, Fiqh, Kalam, Philosophy, Determinism Sufism

## Giriş

Dinî düşünce ya da toplumsal dinî hayat, bazen ana gelişme eğilimlerine ya da ahlaki gevşeme iddialarına karşılık periyodik 'itirazlarla' yüz yüze gelmektedir. Değişik zaman ve yerlerde ortaya çıkan dinî-ahlaki gelenekleşme, gevşeme ve çözümler karşısında devamlı gelişen ihya hareketleri, dinin devamının sağlanmasına ve iç hayatietini muhafaza etmesine işaret etmektedir.<sup>1</sup> Bunları temelde, dinin doktriner özelliklerinden ayrılma, ayin ve ibadet usullerinin şekillerinin eleştirilmesi ve teşkilat yapısının gelişimi ve mahiyetine yapılan itirazlar olarak üç grupta toplamak mümkündür. Ferdi veya kolektif olarak görülen bu itirazlarda genellikle ilk dinî topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanmaktadır.<sup>2</sup>

Ihyâcılar, öncelikle dinin inanç ve uygulamada temel dinî esaslardan uzaklaşmış olduğunu iddia ederler. Din nazariyesi ile ilgili bu itiraz, onu, sonradan yapılan ilave ve tahriflerden temizleyerek eski saf haline irca etme gayesini güder. Kısaca her dinî ihya hareketinin ilk safhası, tartışmasız inancın aslına dönmeyi savunur.<sup>3</sup> Dinî ıslahçıya göre kurtuluş yolu, sonradan karıştırılmış her inanç unsurunun atılması ile mümkündür.<sup>4</sup>

Ihyâ hareketlerinde ikinci itiraz, ayin ve ibadet usullerine yöneltiştir. Bir din geniş alanlara yayılarak evrensel mahiyet kazandığında, ibadet ve ayinlerinde, dinî merasimlerin icrasında çok zengin bir tören şekli alır. Bu durum ayin ve ibadetlerin yeniden asli ve basit şekline döndürülmesi çağrısına vesile olur. Hıristiyanlıktaki bütün Protestan reformları bu noktaya yönelmiş olup, ayin ve ibadet usullerinin, Katolik kilisesine nispeten esaslı surette basitleştirilmesini sağlamıştır.<sup>5</sup>

- 1 Bkz. Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhyâ Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986, s. 1.
- 2 Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944, s. 156. Türkçe tercüme için bkz. Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Ünver Günay), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995, s. 216.
- 3 Amiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1985, s. 278.
- 4 H. Frayer, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: T. Kalpsüz), Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1964, s. 60-61.
- 5 Frayer, *Din Sosyolojisi*, s. 61.

Dini itirazlara konu teşkil eden bir diğer husus da teşkilat meselesidir. Karışık bir teşkilat ve hiyerarşinin söz konusu olduğu hallerde, ilk cemaatin sadeliğine dönme gereği ikaz konusu olmaktadır. Ayrıca dini liderlerin maddi-manevi bir otorite elde etmesi ve siyasi meselelere fazla müdahale etmeleri de itiraz konusu olabilmektedir.<sup>6</sup>

İslâm düşünce tarihinde ihya ya da ıslah, genel itibariyle yeni durumları anlama çabası olarak ortaya çıkmamış, aksine bir 'geriye dönme' sadedinde kalmıştır. İslah projeleri, her yeniliğin 'saflığı' bozduğu, her türlü değişikliğin İslâm kimliği üzerinde krizlere yol açtığı inancını taşımıştır. İslah veya ihya, kendinden bilinçli bir yenilenme isteği ya da gelecekteki bir ütopya ümidinin itmesinden ziyade, geçmiş bir deneyimin örneğinden esinlenmek olarak anlaşılmıştır.<sup>7</sup>

İslâm tarihinde ihya hareketleri genel bir eğilim olarak Gazâlî'nin (ö. 505/1111) sentezci Sünni ıslahatıyla başlatılır.<sup>8</sup> Gazâlî, İslâm görüntüsü altında inanca sızmaya çalışan gayri İslâmi unsurların varlığına dikkat çekmiştir. İslâm'ın esaslarına bağlı kalmak şartıyla fıkhi meselelerde teferruata ait farklılıkların pek önemli olmadığını belirtmiş, mezhep mensupları arasındaki sürtüşmelerin vahametini dile getirmiştir. Hiçbir delile dayanmadan bilinçsizce kabul edilen imanın şüphelerle dolu olacağını, insan için en önemli özellik olan imanın bilinçli bir şekilde oluşması gerektiğini beyan etmiştir. Ayrıca mezheplerin zayıf taraflarını göstermek suretiyle içtihat ruhunun yeni baştan canlanması için çalışmıştır. Etkinliğini kaybetmiş eğitim sistemini yeniden düzenleme yoluna gitmiştir.<sup>9</sup>

Gazâlî, ihyacı bir düşünür olmayı bazen aşmakta, tecdit taraftarı gibi düşünceler de ileri sürmektedir. Örneğin o, katı mezhepçiliğin her zaman karşısında olmuştur. Filozoflara reddiye yazarken sadece bir mezhepten yola çıkmadığını, Mutezile başta olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerinden de faydalandığını ifade etmiştir. Ona göre mezhepler arasındaki farklar, dinin esasları ile ilgili olmayıp teferruatı kabilindedir.<sup>10</sup> Gazâlî filozofları eleştirirken bile haklı yönlerini de dile getirmiş; 'şu noktalarda onlara katılmamak mümkün değildir' gibi cümleler sarf etmiştir.<sup>11</sup> Bazen 'on-

6 Frayer, *Din Sosyolojisi*, s. 61.

7 Örnek olarak bkz. Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991, c. XII, s. 349-350, c. XVI, s. 471-476.

8 Bkz. T. Waardenburg, "Official and Popular Religion in Islam", *Social Compass*, V. XXV, no. 3-4, 1978, s. 316.

9 Bkz. Mevdudî, *İslâm'da İhyâ Hareketleri*, Türkçesi: A. Ali Genç, Pınar Yayınları, İstanbul 1986, s. 82-85.

10 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev.: M. Kaya), Hüseyin Sanoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 9.

11 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 144.

ların bu konudaki görüşleri doğrudur, fakat bunu sadece akılla ortaya koymaya çalışmaları, dinden de hareket etmemeleri yanlışır' şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>12</sup>

Bütün bu özelliklerden dolayı Gazâlî'nin ihya düşüncesi, sadece geçmiş bir örneğe yeniden dönme sadedinde kalmamış, yeni durumları anlama çabasını da zaman zaman temsil etmiştir. Buradan hareketle Triton, 'İslâm düşüncesinde yeni bir şey, çoğunlukla eskiyle uzlaşmamasına rağmen Gazâlî hem geleneğe bağlı hem de yenilikçi birdir' demektedir.<sup>13</sup> Gazâlî'nin 'ihyası, örneğin Hanbelî ihya hareketlerinde olduğu gibi sert ve kırıcı değildir. De Boer, onun 'imana dönüşünü', sevgi ve kalp merkezli bir ihya olması bakımından, Ciceronian safsatlarından, rüyasında gerçek Hıristiyanlığa dönmesi ilham edilen St. Jerome'a benzetilebileceğini ifade etmektedir.<sup>14</sup>

Gazâlî devrinin belki en önemli özelliği, bugün kimlik diyebileceğimiz bir takım unsurların, düşünsel yapılar aracılığı ile çatışmasıdır. Cabiri'nin de ifade ettiği gibi bu çatışma, ikişerli çatışmadan çok, bütün yapıları kapsayan genel bir çatışma görünüşündedir.<sup>15</sup> Yerlici kültürel iddiaların şekillendirdiği dinselilikler, özcü metafizikler, homojenleştirici ve tahakkümcü teolojiler üretmiştir. 'Kültürel çatışma'larda fikir değil retorik çatışması söz konusudur. Söylemlere, insan gerçeği kavranamadığı için, 'belagat' hâkimdir.

Selçuklu devleti, hâkim olduğu coğrafyanın özelliği gereği çok dinli ve çok mezhepli bir yapıya sahiptir. Mezhep ve tarikatlar, bu dönemin politik partileri hüviyetine bürünmüştür. Büyük çatışmalar yaşanmaktadır. Bu yüzden 'orta bir yol' inşasına ihtiyaç duyulmaktadır. Nizamiye medreseleri bu niyetle eğitim faaliyeti yapmaktadır.<sup>16</sup> Gazâlî'nin ihya ya da ıslah düşüncesi, 'orta yol' inşasını hedeflemiş 'Nizamiye ekolünün' bir parçasıdır. Bu yüzden farklı toplumsal yapıların, siyasal, dinsel, kültürel grupların 'karşılaşmalarına' verilen bir 'cevap'tır. Bu cevap, 'dışlama' ağırlıklı değil, 'dâhil etme' ağırlıklıdır. Gazâlî ihya anlayışının dili bazen hegemonik olmasına rağmen, temsil ettiği 'sosyal özne', daha çoğulcu bir yapı sergilemektedir. Belki bunun için Watt, İslâm düşüncesindeki ihya ya da ıslah faaliyetleri içerisinde Ga-

12 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 181.

13 A.S. Triton, *İslâm Kelamı*, (Çev.: Mehmet Dağ), Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1983, s. 200.

14 Bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (Çev.: Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matbacılık, Ankara 1960, s. 111.

15 Bkz. Muhammed Abid el- Cabiri, *Arap Akılının Oluşumu*, (Çev.: İbrahim Akbaba), İz Yay., İstanbul 1997, s. 400.

16 Bkz. Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti ve İslâm Alemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1999, s. 77-79.

zâlf söyleminin, 'modern Avrupa' görüşüne yakınlığından bahsetmekte, Avrupalıların Gazâlf'i daha kolay anlayabildiklerini ifade etmektedir.<sup>17</sup>

Gazâlf döneminde Selçuklu idaresi, Sünni İslâm âleminin siyasi otoritesini temsil etmektedir. Selçuklu idaresi çevre sultanlıklarla mücadele içindedir. Sünniliği yaygınlaştırma, Şiilik, Batınlık gibi akımların siyasi tesirlerini önleyebilme ve böylece 'birliği sağlama' amacına yöneliktir.<sup>18</sup>

Gazâlf'nin eserlerinin böyle bir misyon üzerine inceleme olduğu söylenebilir. Gazâlf'nin eserleri, Selçuklu idaresi altındaki çeşitli 'kültürel unsurların', 'toplumun' içine oturtulma biçimi üzerine bir çalışmayı da kapsamaktadır. Gazâlf, eserleriyle, insan hayatına bir şekilde anlam veren, farklı geleneklere ait olma 'sorununu' aşmak isteyen 'aydın' görünümündedir. Gazâlf bunu, bazen İslâm'ın entegratif gücüyle bazen de mezhebi anlayışın hegemonik' diliyle yapmaya çalışmaktadır.

## GAZÂLÎ'NİN İHYÂ VE ISLAH DÜŞÜNCESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

### I. Ahlaki Çözölmeyi Önleme

Gazâlf'nin ihyayı esas aldığı temel alan ahlaktır. Onun ihyası, öncelikle ahlaki alandaki gevşekliğe bir itiraz sadedindedir. Bu anlamda Mehmet Ali Ayni'nin de ifade ettiği gibi, İslâm âleminde görölmüş olan 'ahlak okullarından' biri Gazâlf'ye aittir.<sup>19</sup> Gazâlf'de ahlak, iki yönlü bir derinliğe sahiptir. Bunlardan biri züht diğeri riyazettir. Bir ölçüde ahlak ilmi, riyazeti nefis ilmidir.

Gazâlf züht üzerinde oldukça önemle durmaktadır. Öyle ki bazen mutaassıp bir din anlayışına sahip olup olmadığı konusunda insanı kuşkuya düşürmektedir. Ona göre cehennem arzuların hemen yanındadır. Hâlbuki cennet, zorluklarla kuşatılmıştır. Cebrail, arzularla süslenen cehennemi görünce 'korkarım kimse buradan kurtulamayacak, herkes buraya girecek'; zorluk ve güçlüklerle çevrelenen cenneti gördüğünde de; 'buraya da kimse giremeyecek' demiştir.<sup>20</sup>

Gazâlf, Eş'arî kelamına da uygun olarak iman amel bütünlüğü üzerinde sıklıkla durmaktadır. Çünkü ahlaki etkinlik ancak amelle mümkün olacaktır. Ahlaki gevşeklik, amellerdeki gevşekliğin bir sonucudur. Bu yüzden 'Onların çoğuna karşı Al-

17 Bkz. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın* (Gazâlf Hakkında Bir Araştırma), (Çev.: Hanîfi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1989, s.9.

18 Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1973, s. 132; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 112.

19 Bkz. M. Ali Ayni, *Gazâlf*, haz. Erol Kılınç, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 155.

20 Gazâlf, *İhyâ ulumi'd-din*, (Çev.: Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yay., İstanbul 1974, c. IV, s. 106.

lah'ın sözü gerçekleşecektir. Çünkü onlar iman etmezler. Boyunlarına çenelerine kadar varan demir halkalar geçirdik ki kafalarını dik tutmak zorunda kalsınlar. Önlerine ve arkalarına setler çektik' (Yasin, 36/8-10) ayetlerine, 'inanmazlar' kısmına bakıp da sadece kâfirler için geçerlidir demek yanlış olacaktır. Çünkü ameller de imanın dallarıdır. Azalarını kaybeden kimsenin canını da kolaylıkla kaybedeceği gibi şubelerden mahrum kalan imanın da, son nefeste de olsa zayi olacağından korkulur. İman sahiplerinin bu ayetten ibret almaları gerekir.<sup>21</sup> Ona göre kalp hastalıklarının doktorları olan âlimler, nasihat ve konuşmalarında hep ümit sebeplerini ve rahmet vesilelerini çoğaltmaya uğraşmaktadırlar. Hâlbuki mücrimleri korkutacak ayet ve hadisler üzerinde de durmak gereklidir. Hatta beden doktorlarının tedavisini kabul etmeyen cinnet gibi hastalık sahipleri, zararlarından korunmak için nasıl hükümete teslim edilmekteyse, âlimlerin tedavi tavsiyelerine uymayan kalp hastaları da kötülüklerinden korunabilmek için aynı şekilde hükümete teslim edilmelidirler.<sup>22</sup>

Gazâlî'ye göre günahlara sadece uhrevi ceza açısından bakmamak gerekir. Örneğin bir insanın dostlarıyla arası mı bozulmuştur, günahları yüzündendir. Ya da evini fareler mi istila etmiştir, isyanının cezasıdır. Süleyman peygamber, evindeki kadınlardan birinin isteği üzerine babasının resmini yaptırdığı için itap edilmiş, kırk gün mülkünden uzaklaştırılmış, el açıp dilenir bir vaziyete düşürülmüştür.<sup>23</sup>

Bu derece katı bir dindarlık anlayışının nedenini Gazâlî'nin din anlayışında aramak gerekmektedir. Zira İhyâ adlı eserinin değişik yerlerinde Allah'ın rahmetinden, müminlere verilen müjdelere de bahsetme yolunu seçmiştir. Bunun nedeni büyük ölçüde zaten parçalanmaya doğru gitmeye çok müsait olan cemaati, bir arada tutabilecek sıkı bir ameli bütünlük peşinde koşmak olabilir. Gazâlî, cemaatin hayatıyla kolektif bir organizma olarak dini hayatı özdeşleştirmek istemektedir. Gazâlî'nin züht anlayışı, 'sınırları korumaya' yöneliktir. Artık cemaatin birliğini temsil edecek 'çadır' hazırlanmıştır.

Gazâlî'nin 'ahlak ilminin' ikinci ayağı, sufilerin, 'benliğin Tanrı'da yok olması' adını verdikleri durumu yansıtmakta, Allah'a ruhi yakınlığı esas almakta, dolayısıyla özgürlükçü bir teolojiiyi haber vermektedir. Başka bir ifade ile Gazâlî'nin ihyası bir taraftan ameli yönden sık dokulu bir nizam tespit ederken diğer taraftan ruhun imkânlarını neredeyse sonuna kadar açan manevi bir hayatı salık vermektedir.

21 Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 19.

22 Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 93.

23 Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 96-99.

Watt'ın da belirttiği gibi Gazâlî ihya anlayışının en önemli özelliklerinden biri, dini ilimlerin ahiret mutluluğunu elde etmedeki rolü üzerinde durmasıdır. Gazâlî'ye göre insan hayatının gerçek amacı olan bu mutluluk, şeriata ayrıntılarıyla suffi ferasetinin birleştirilmesi ile mümkündür.<sup>24</sup> Ahiret mutluluğuna kavuşmak için tek yol, takva ile yaşayarak nefsi heva ve hevsten men etme yoludur. Bu hareketin başı, gurur diyarından uzaklaşmak, ahiret diyarına bağlanmak, Allah'a yönelmek suretiyle kalbin ilgisini dünyadan kesmektir.<sup>25</sup> İnsanlar dünya hayatında uykudadırlar, öldüklerinde uyanırlar. Nitekim Allah, öldüğünde insana şöyle seslenmektedir: 'Üzerinden örtünü kaldırdık; bugün gözlerin daha keskin' (Kaf, 50/22). İnsan ruhunu karanlıklara boğan şey, günah ve kötülüklerin asıl kaynağı, dünya sevgisidir. Dünya sevgisi gömülden çıkarılmalıdır ki kalp, cehaletin örtülerinden kurtulabilsin.<sup>26</sup>

'Bizim yolumuzda mücahede edenleri yollarımıza eriştireceğiz' (Ankebut, 29/69) ayeti, Gazâlî nazarında riyazete dayalı irade eğitiminin teolojik temelini oluşturmaktadır.<sup>27</sup> Nefis terbiyesi bu anlamda dünya nimetlerine göz dikmekten ve onlarla ünsiyet edip zevk almaktan kaçınmak, ölüm ile yok olup gidecek her şeyden uzaklaşmak anlamına gelir.<sup>28</sup>

Bir ruh ilmi, bir kalp tekniği olarak ahlak, Gazâlî'nin ihya anlayışında önemli yer tutmaktadır. Ama Gazâlî, ahlakın ne olduğu ile ilgili kayıtlar ortaya koymak amacıyla değildir; o, ahlaktan söz ederken, insanın özgürlüğü, kâinattaki yeri gibi konularda yoğunlaşmaz. Gazâlî'nin 'ihya' açısından en büyük önemi, derin şefkat, saffetle birlikte dini hissi iç dünyada ihya etmektir.<sup>29</sup>

Gazâlî'ye göre kişi ya dünya zevklerine meyleder ya da ahiret hayatını gözetir. Gerçek muvahhit, tek olandan başkasını sevmez. Bu yüzden dünya sevgisi kalbin şirki anlamını taşıyabilir.<sup>30</sup> Haddizatında 'takva', kalbi, şirkten ve günahlardan koruma anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Kalbe etki etmeme yönünden dünya hayatını terk etmek asil olmalıdır. Ama bu, insanı ruhbanlığa götürmemelidir. Zaten her şeyde ifrat ve tefritten uzaklaşıp itidali seçmek esas olmalıdır. Din ve dünya ölçülerine gereği gibi riayet etmek, kişiyi yeryüzünde Allah'ın halifesi yapar.

24 Watt, *Müslüman Aydın*, s.124.

25 Bkz. Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, (Çev.: Hilmi Güngör), MEB Yay., İstanbul 1990, s. 57.

26 Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, s. 19-20.

27 Gazâlî, *Mizanu'l-âmel*, (Nşr., S. Selim el-Bevvâb), Beyrut 1986, s. 50.

28 Bkz. Bedriye Reis, *Gazâlî'de Ahlak-Marifet İlişkisi*, Emin Yay., Bursa 2011, s. 65.

29 Bkz. Ayni, *Gazâlî*, s. 95, 153.

30 Gazâlî, *Minhacu'l-abidin*, Daru'l-Beşâiri 'l-İslâmiyye, Beyrut 2001, s. 99.

31 Gazâlî, *Mizanu'l-âmel*, s. 155.

Gazâlî ‘dünyayı terk’ konusunda Hasan Basri’nin fikirlerini takip ediyor gibidir. Çünkü onun ahireti esas alan ihya düşüncesinde dünyanın sadece ilgi tarafı reddedilmektedir. Ona göre kirlî ve günahkâr dünya, eşyanın maddesinden kişinin iç âlemine aktarılmış olan dünyadır. Dünya, kibir, gurur ve tahakküm aracı olarak kişinin iç dünyasına hükmetmeye çalışan güçtür. Onunla ‘dıştan doğru’ ilişki kurmanın sakıncası yoktur. Gazâlî’nin ‘dünya’ dediği, bütün his, arzu, emel ve ihtiras taşkınlığının bir yerde soyut halden çıkıp, gövde ve cisim halinde ‘dışarılaşmasından’ ibarettir.

Gazâlî genelde ‘öte dünyacı’ bir din anlayışına bağlıdır.<sup>32</sup> Bundan kastımız, Gazâlî’nin sosyal ilişkilerde dine, ferdin manevi yönünü temsil edebilen bir boyut kazandırmak<sup>33</sup> gibi bir amaç taşıdığını vurgulamaktır. Bu yönden Gazâlî’de sufi yönelişin, aslında dünyevîliğe karşı bir protesto özelliğinde olduğu ifade edilebilir. Bizzat kendisi siyaset ve mevki makam hevesinin dini ilimleri dünyevîleştirdiğini, artık bu tür yönelişlerden kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Munkız’da bütün samimiyetiyle şöyle demektedir: ‘İlme davet ediyordum ama maksadım, mevki kazanmaktı, şeref elde etme. Fakat şimdi mevkileri geride bırakan, rütbelerden uzaklaşmayı öğreten ilme davet ediyorum’.<sup>34</sup>

Bu dünyayı ret ve öte dünya üzerinde yoğunlaşmayı, zahit ve mistik duruşu, dünya saltanatına ve tüketim ekonomisine karşı güçlü bir tepki ve protesto hareketi olarak yorumlamak mümkündür. Gazâlî’ye göre metafizik olarak inanarak yaşamak, bu dünya karşılıklarından arınmayı gerektirir. Siyaset, mevki ve iktidar hırsı, metafizik ve maneviyat bırakmamaktadır. Gazâlî’nin ihyası, bir ölçüde siyaset ve mülkiyet dışı bir dini düşünce inşa edebilme denemesidir.

Gazâlî’nin mistisizmine de bu açıdan yaklaşmak mümkündür. Ona göre gerçek tevhid, göğsün genişleyip açılması ve hak nurunun orada parlaması ile meydana gelen ‘keşf’ ve ‘müşahade’ye dayanan imandır. ‘Allah kime doğru yolu gösterir, imana muvaffak ederse onun göğsünü İslâm’a açar’ (En’am, 6/125) ayeti ile ‘Allah’ın, göğsünde Müslümanlık için inşirah verdiği bir kimse Rabbinden bir nur üzerinedir’ (Zümer, 39/22) ayeti, bu duruma delalet etmektedir.<sup>35</sup>

Gazâlî’nin mistisizmi, insanın kendini kendinde değil, kendini Tanrı’da bulması anlamına gelmektedir. İnsanın kendini kendinde bulması, siyaset ve mülkiyet talep-

32 Bkz. Mustafa Özmen, *Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 143-146.

33 Watt, *Müslüman Aydın*, s. 85-88.

34 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 79.

35 Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 451-453.



leri de dâhil tüm maddi durumları kapsayan güçlü bir bedensel inşa anlamına gelebilmektedir. Oysa insanın kendini Tanrı'da bulması, daha iddiasız, daha manevi, güç temelli olmayan bu yüzden daha eşitlikçi, özgürlükçü bir inşa tarzına işaret etmektedir.

Gazâlî'nin ihyası, siyasi gerçeklik dışında da din için belli hayat alanları olduğunu keşfetmesine, dünyevileşme ve siyasallaşmaya karşı bir teolojik dil edinmesine de işaret etmektedir. Onun mistisizme yönelmesi bir ölçüde orta yol inşasının sonucu olarak görüleceği gibi, tarafsız zihinsel faaliyetin nitelik kaybını telafi etme çabası olarak da görülebilir.

## II. Dünya İlimi Halini Alan Fıkha İtiraz

İhyâ hareketlerinde dinî itirazlara konu teşkil eden bir konunun, teşkilat meselesi olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu bapta, dini liderlerin maddî-manevi bir otorite elde etmesi ve siyasi meselelere fazla müdahale etmeleri de itiraz konusu olabilmektedir.<sup>36</sup> İslâm'da bir dinî teşkilat söz konusu olmadığı için Hıristiyan ıslah hareketlerindeki yoğunlukta teşkilata yapılan itirazlar, Müslüman ihyacılar da görülmemiştir. Şu kadar var ki, eski âlimlerin otorite olarak kabulü, maddî-manevi 'yüksek' konumları, İslâm ihyâ hareketleri için belli başlı itiraz maddelerini teşkil etmiştir. Gazâlî'nin 'öte dünyacı din anlayışı, bir bakıma dini dünyevileştiren fıkıhçılara da bir itiraz kabilindedir.

Gazâlî'nin 'Dini ilimlerin İhyâ'sı, âlimleri, daha çok fakihleri eleştirmekle başlamaktadır. Burada Gazâlî, âlimlerin, kendi mesleki nitelikleriyle serveti, iktidarı, güç kazanmayı birleştirmelerini, ilmin siyasetin bir aleti haline gelmesini, âlimlerin siyasetçilerle içli dışlı olmalarını eleştirmektedir. Ona göre gerçek ilim adamlarının idarecilerle, siyasi entrikalarla hiçbir ilişkisi olamaz. Bu açıdan 'Dini ilimlerin İhyâ'sı' adlı eserin önemli özelliklerinden biri, ulemanın toplumdaki fonksiyonu ile aklın, ferdin ve toplumun hayatındaki fonksiyonu arasındaki paralelliğe dikkat çekmesidir. İhyâ'ya göre birçok sıkıntı, hükümdarların ulema üzerindeki tahakkümünden ve ulemanın hükümdarlara boyun eğmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>37</sup>

Gazâlî'ye göre fıkıh, 'dünyevi bir ilim' cinsindedir. Çünkü fıkıh, yöneticilere halkı idare etme yollarını göstermektedir. Belki bu özelliğinden dolayı ahiret ameli olmaya en yakın amellerde bile fakihler, dünyayı ilgilendirdiği ölçüde karar vermektedirler. Örneğin onlar, İslâmîyet'in sıhhati için insanların diline bakmaktadırlar. Ona göre hüküm vermektedirler. Kalp, fakihin ilgi alanında değildir. Namaz kılan bir

36 Frayer, *Din Sosyolojisi*, s. 61.

37 Bkz. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 85-86, 117-119.

kimse, Allah'ın huzurunda olduğunu unutarak zihni ile çarşı pazarda vakit geçirirse dahi, namazın zahiri şartlarına riayet ederse, fakih onun namazının sahih olduğu ile hüküm verecektir. Zekât da bundan farklı değildir. Zekât vermeyen bir zengin için fakihin yapabileceği onun ödeyip ödemediğine bakmaktır. Eğer sultan ondan zorla zekâti alsa, fakih bu zengin için, 'beraatı zimmet etmiştir' demekten başka bir şey yapamaz.<sup>38</sup> Hâlbuki ilk asırda fıkıh, ahiret nimetlerine bağlanma anlamına gelmekteydi. 'Anlayamayan kalpleri var' (Araf 1179) ayetinde geçen 'fıkh'ın manası, 'fetvaları anlamazlar' değil, 'imanın ne demek olduğunu anlamazlar' dır.<sup>39</sup>

Gazâlî, dünya ile aşkın tarzda konuşmak taraftarıdır. Fıkıhın uhrevi yönünden bahsederken Gazâlî, aslında bedensel olanın bile ruhsal bir tarzda değerlendirilmesi gereğine işaret etmek istemektedir.

Fıkıhın 'dünyevi ilim' olarak görülmesi aslında bir gerçeğe işaret etmektedir. Çünkü İslâm'a özgü olan dinsel ve zamansal olanın kaynaşması, hiçbir yerde fıkhıta olduğu kadar açık değildir. Gazâlî'nin fıkıh eleştirisi, değişmez ahlaki ilkelerle zaman ve mekânın ortaya koyduğu olgu arasındaki ayrımı akla getirecek kuvvettir. Ama maalesef Gazâlî'den sonra bu ayrım, değişmez ahlaki ilkeler ışığında zamanı yeniden yorumlama gibi canlı bir fikri harekete geçit vermemiştir. Gazâlî'nin bu ihtiyası, zaman zaman yeni durumları değerlendirme çabası olarak yer tutsa da sistemli bir yenilik çağrısına dönüşmemiştir.

Fıkıhın dini ilimler sadedinde sayılmaması aslında onun olguyu esas alarak problemlere cevap bulma özelliğine bir vurgu olabilirdi. Böyle bir ayırımda dünyevi ilimlerin dini ilimler karşısında bir kimlik kazanması da söz konusu olabilirdi. Gazâlî'nin bu ayrımının bir din ve dünya ayrımına oradan da dinin ve aklın alanının özenle ayrılmasına tekabül edip etmediği konusu önemli bir tartışma konusudur.

Burada en azından şu söylenebilir: Gazâlî'nin dini ilimler ve dünyevi ilimler ayrımı ve bu ayırımdan esinlenen ilimler sınıflaması, verimli bir gelişme tohumunu ihtiva etmektedir.<sup>40</sup> Cündioğlu'na göre felsefe konusunda görüşleriyle birlikte değerlendirdiğimizde Gazâlî düşüncesinin aklın alanı ile dinin alanını özenle ayırmak ko-

38 Bkz. Gazâlî, *Ihyâ*, c.1, s. 51-54

39 Gazâlî, *Ihyâ ulumi'd-din*, c. I, s. 83-84. Fazlur Rahman'a göre Gazâlî *Ihyâ* adlı eserinde fıkhı, tamamen bu dünyaya ait bir ilim olduğu gerekçesiyle reddetmiş olmasına rağmen aynı eserde ona temel bir dinî konum da tayin etmiştir. el-Mustasfa'da da fıkıh, yalnızca bu dünyanın iyiliğini değil gelecek hayatın iyiliğini de paylaşır. Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm'da Ihyâ ve Reform, Bir İslâm Fundamentalizmi İncelemesi*, (Çev.: Fehrullah Terkan), Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 158.

40 Bkz. Roger Arnaldez, 'İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürülmüştü', *İslâm Felsefesi Üzerine*, (Çev.: Ahmet Arslan), ed. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 60.

nusunda hassaslaştığı söylenebilir. Ne din, gelişigüzel bir surette akli alana (bilim) müdahale etmeli ne de akli alan dini yargılar alanına tecavüz etme hakkını kendinde görmelidir.<sup>41</sup>

### III. Din Nazariyesinde Bir Sapma Olarak Kelama İtiraz

Gazâlî'nin dini naslardan, dinî şuurdan ve kalp yolundan ayrılmaya delalet etmesi bakımından bilhassa kelimine ve felsefeye de itirazı bulunmaktadır. Ona göre 'ahiret ilmine' sahip sahabede bu ve benzeri ilimlerin hiçbiri yoktu. Gerçekte insan bir haftalık ömrü kaldığını öğrense fıkıhla kelamla meşgul olmayı bırakır, kalbine bakar, ibadete yönelir, bilir ki artık bu ilimlerin bir faydası yoktur.<sup>42</sup>

Aslında Gazâlî, el-İktisat ve'l-İtikat adlı eserinin başlangıcında kelimine önemini vurgulayan bir üslup sergilemektedir. Kelam önemlidir, çünkü bu ilmin amacı, Allah'ın varlığını, sıfat ve fiillerini, peygamberlerin doğruluğunu ispat etmektir. Fakat aynı eserde, bu ilme dalmanın zararlarından da bahsetmektedir. Elbette taklitle Allah'ı bilmektense akılla, kelam ilminin sağladığı delillerle Allah'ı bilmek daha iyidir. Ama şüpheleri giderecek kadar delile başvurulmalıdır. Kelamın bundan ötesi, haramdır. Allah'ın huzuruna her çeşit günahla çıkmak, kelamcı olarak çıkmaktan daha iyidir. Bidatlerin ve ihtilafların olmadığı yerlerde delile başvurmayaya ise gerek yoktur.<sup>43</sup>

Aklın dindeki önemini kelama kıyasla söyleyecek olursak, kelam, tıpkı akıl gibi bizim elimizden tutacak, şefkatli tabiplere teslim eder gibi nübüvete teslim edecek ama bundan ötesine karışmayacaktır.<sup>44</sup> Bu yüzden Gazâlî'ye göre inancı sağlam olan birine kelamın bir faydasından söz edilemez. Kelamın inançları düzeltici fonksiyonu sınırlıdır. Kelamın tali bir lüzumundan söz edilebilir.<sup>45</sup>

Gazâlî'nin kelam ilmine 'itirazı'nın ana nedeni, Allah, ahiret vb. konularda akla dayanarak fikir beyan etmeyi doğru bulmamasıdır.<sup>46</sup> Gazâlî'ye göre kelamcı, münazaracı ve müdafaacıdır, cedele dayanır. Cedelin kalbin ıslahında rolü olduğu söylemez.<sup>47</sup> Akait esasları Kur'an'da ve hadislerde zikredilmiştir. Bunların dışındakiler,

41 Bkz. Dücan Cündioğlu, 'Bir Hakikat Arayıcısı: Gazâlî', *Yeni Şafak*, 28 Mart 2010.

42 Bkz. Gazâlî, *Cevahiru'l-Kur'an*, Mısır 1964, s. 26. Aynı zamanda bkz. Reis, *Gazâlî'de Ahlak-Marifet İlişkisi*, s. 229.

43 Gazâlî, *el-İktisat fi'l-İtikad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1983, s. 5-18; İhyâ, c. I, s. 247-249.

44 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 72.

45 Bkz. M.G.S: Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, (Çev.: B. Çetinkaya-M. Şeviker), İz Yay., İstanbul 1995, c. II, s. 198. Hodgson'a göre Eşariler bile kelam konusunda bu kadar ağır yargılara varmamışlardır.

46 Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1994, s. 150-159.

47 Gazâlî, *Cevahiru'l-Kur'an*, s. 26.

'iştirilmeyen', Kur'an ve hadiste belirtilmeyen konular ise, 'kıstas-ı müstekîm' ile yani Allah'ın Kur'an'da zikrettiği 'doğru mizan' ile tartılarak anlaşılır.<sup>48</sup>

Kelam ilmi dini, bir dogmalar sistemi haline getirmiştir. Kelamcılar arasındaki mücadele, dini hayatla ilgisi olmayan kelime oyunlarından ibarettir.<sup>49</sup> Selef döneminde tevhit kelimesi, Allah'ın birliğini bilmek, Allah'ı, teşbihi gerektirmeyecek sıfatlarıyla bilmek, her şeyi Allah'tan bilmek, her şeyi Allah'ın emrine boyun eğmiş kabul etmek olarak anlaşılışken; kelamla birlikte tevhit, cedel yollarını bilmek, hasmın delillerini çürütmeyi bilmek anlamlarını kazanmıştır. Buna bitişik olarak 'ilim' tabiri de değişikliğe uğramıştır. Selef döneminde ilim, Allah'ın zatını, ayetlerini ve varlığa olan muamelesini bilmeye denirken; sonra karşılıklı münazara manasına kullanılır olmuştur.<sup>50</sup>

Zaten Gazâlî'ye göre eşyanın bilgisi de Allah'ın bilgisi de ancak kalp ile elde edilebilir. İnsanlar karanlıkta yaratılmışlardır ve Allah kendi nurundan onlara serpmiştir. Hakikate vakıf olmak işte bu serpilene 'nur' sayesinde olur. Bu nur, 'Üzerinden örtüyü kaldırdık' ayetindeki 'örtüsüzlüğü' temsil eder.<sup>51</sup>

Aslında Gazâlî'nin üzerinde durduğu şey, dinsel bilgi sorunu ve onun bilişsel değeridir. Ona göre kelam, dinsel bilgi olarak ele alınmamalıdır. 'Söz', insanın kalbine nakşedilen bir söz olarak kalmalıdır. Din, teolojiye veya ahkâma kurban edilmemelidir. İlahi gerçekliğe iştirak kalple olur. Hakikate ulaşma yolunda kalbi tahtından indirmemek gereklidir. Din, Allah ile dostluk doğurucu aşkın adıdır. Din başka teoloji başkadır.<sup>52</sup>

Teolojisiz din, belki Gazâlî'nin önemli görüşlerinden birini oluşturmaktadır. Bu noktada kelamın sadece teoloji değil, spekülâtif teoloji olduğu da hatırdâ tutulmalıdır. Gazâlî Kelam'ın zaafalarını tespit etmektedir. Gazâlî dinsel düşünceyi cedel mantığından, diyalektik boş 'inceliklerden'(subtilite) kurtarmaya çalışıyor gibidir. Belki bu yüzden o, şu kanaati de dile getirmektedir: Tanrı konusunda insanın idrak gücünü aşan nitelik, nicelik ve mahiyet üzerinde araştırma yapmayı tercih etmemek, Allah'ın fiilleri, yarattıkları üzerinde kafa yormak gereklidir.<sup>53</sup>

48 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 45-48.

49 Bkz. M. Said Şeyh, 'Gazâlî I', *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, (Çev.: Mustafa Armağan), ed. M. M: Şerif, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 158.

50 Gazâlî, *lhyâ*, c. I, s. 87-100, 190.

51 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 21.

52 Günümüzde de 'teolojisiz din' anlayışları söz konusudur. Örneğin Holland'a göre din, Tanrı'yı konuşmaktır. Teoloji ise Tanrı hakkında konuşmaktır. Teoloji, ya yarı estetik ya da yarı bilimseldir. Burada Tanrı, ya bir çalışma objesi ya da estetik bir zevk objesi olarak konu edilir. Bkz. William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. Tuncay İmamoglu, Ataç Yay., İstanbul 2005, s. 108-113.

53 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 78.

Burada üzerinde durulması gereken konulardan bir tanesi de Gazâlî'nin 'gerçek kelam'ın kalpte olan mana' olduğu, 'dil'in kalbin delili olmaktan başka bir fonksiyona sahip olmadığı<sup>54</sup> yönündeki fikirlerinin tabii sonuçlarıdır. Eğer gerçek kelam kalpte ise, o zaman 'dil', akide oluşturmada ikincil bir öneme sahiptir. Tanrısal olanı dilin sınırları içinde tutamazsınız. Bu görüş, dini fanatizmi, dini köktenciligi tam manasıyla reddeden bir görüştür. Çünkü dil, Tanrı tarafından insana 'yapıştırılan' yegâne hakikat olarak görülür, insanın psikolojik-ruhi ihtiyaçları dikkate alınmazsa, artık insan, aciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyetsiz, yeni bir şey söyleyemeyen, sadece geçmişe uyan (mübtedi' değil müttebi' olan) bir taş parçası haline gelir. Dili birincil unsur kabul etmek, mutlak lafızcılığı; lafızcılık da maddi bir din anlayışını sonuç olarak verir. İnsanı ihmal, mutlak lafızcılık ve maddi bir din anlayışı, köktencilğin en önemli özellikleridir.

Gazâlî, kelam eleştirisi ile Tevhit üzerine dayanan dinsel bir düşüncenin taleplerini iyi görmüş bir düşünür olarak addedilebilir. Fakat Arnaldez'e göre Gazâlî, çok erkenden, ortaya koyduğu problemlerin mistik çözümüne yönelmiştir. Böylece bu eleştirisinden felsefi bir öğretinin meyvelerini çıkaramamıştır.<sup>55</sup>

De Boer'e göre ise Gazâlî'nin maksadı, dini akaide akli bir veçhe vermektir. Fakat bu bahiste akli yol ve delil kullanmayı kabul etmeyen Sufiyye yolu vardı. İtikat alanında akli veçheye dayanmak birçok soruyu peş peşe beraberinde getiriyordu. Gazâlî bu sorulardan ve şüphelerden kurtulmanın yegâne yolunun, itikat sistemini deruni aydınlanmaya bağlama olduğuna inanmıştır.<sup>56</sup>

Watt'a göre de Gazâlî ile birlikte kelam, dinamik gücünü kaybetmiştir. Çünkü felsefenin 'çökmesi' konusunda Gazâlî hücumlarının etkili olduğu söylenemez. Ama Gazâlî ile birlikte felsefenin bölümlerinin İslâm kelamına sokulması hakkında hiçbir şüphe yoktur. İşte bu durum, kelamın kemikleşmesine sebebiyet vermiştir.<sup>57</sup> Bu teze göre kelamın salt bir İslâm dogmalarını savunma çabası olarak nitelendirilmesini engelleyen özellikleri söz konusudur. Kelamı felsefi bir hareket olarak kabul etmemek için hiçbir ciddi neden yoktur.<sup>58</sup>

54 Bkz. Gazâlî, *el-İktisat*, s. 73-78.

55 Arnaldez, 'İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?', *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 61.

56 De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 109.

57 Watt, *Müslüman Aydın*, s. 129-130.

58 Bkz. Ahmet Arslan, 'Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?', *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 42. Arslan, kelama felsefi anlayışın girmesini, düşüncede bir gelişme olarak kaydetmektedir. Hâlbuki Watt bunun, kelam ilmini donuklaştıran bir gerileme olduğunu kabul etmektedir.

#### IV. Din Nazariyesine Bir Tehdit Olarak Felsefeye İtiraz

Gazâlî'nin felsefe eleştirilerini de ilk etapta dinin asli unsurlarından ayrılmaya bir protesto olarak kabul etmek mümkündür. Gazâlî birçok önemli noktada Aristo metafiziğinin prensipleriyle İslâmi nasrlara uygun bir metafiziğin kurulamayacağını düşünmüştür. Gazâlî'nin bu başlangıç noktası, Aristo'dan (bir bütün olarak Yunan felsefesinden) gelen unsurlarla İslâm'dan gelen unsurları ayırmak, bunların değerlerini ortaya koymak, dolayısıyla yeni sentezlere zemin hazırlamak yolunda bir çabayı temsil etmektedir.<sup>59</sup>

Gazâlî, Tanrı'yı gerçek fail kılmada Yunan felsefesinin tamamen başarısız olduğuna inanmıştır. Felsefe, Tanrı'yı dünyada ne olup bittiğinden habersiz bir ölümlü durumuna yakın hale getirmiştir.<sup>60</sup> Hâlbuki gerçek fail Tanrı'dır.<sup>61</sup> Filozoflar, Tanrı'yı 'düşünce' ya da 'akıl' olarak anarlarken Gazâlî, 'Tanrı'nın bir 'irade' olduğunu kuvvetli bir sesle haykırmıştır. Çünkü irade, 'saf akıl'dan daha belirleyicidir.<sup>62</sup>

Gazâlî'ye göre dogmatik kelimeler gibi felsefe de insandan hayli uzak bir Tanrı anlayışını beslemektedir. Bu düşüncede Tanrı-insan arasındaki ahlaki ilişkiyi temellendirmek mümkün değildir. Allah'ın sıfatları vardır ve bu sıfatlar gerçekte, Tanrı-insan ilişkisini açıklamaya yöneliktir. Kâinat 'irade ile yaratılmıştır, zorunluluk söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı, zatını bildiği gibi zatından başka olan âlemdeki tek tek varlıkları ve olayları da bilir. Allah tek tek her bir insanı bulunduğu hal üzere bilir.<sup>63</sup>

Gazâlî'nin, İslâm filozoflarıyla, özellikle Tanrı'nın cüzler hakkındaki bilgisi konusunda mücadeleye girmesinde etkili nedenlerden biri, Eşarilik'ten devraldığı teistik iradecilik olduğu gibi azabıyla, gazabıyla ve elbette rahmetiyle insanın hemen yan başında olan bir Tanrı imajını güçlendirmek olduğu söylenebilir. Çünkü filozofların bu konudaki tutumları, kişilerle spesifik ilişkisi olan bir Tanrı anlayışını redde dayalıdır.

Gazâlî, Yunan felsefesinin temel özelliğini keşfettiği kanaatindedir. Bu felsefe ona göre, âlemin kademine kaidir. Bu ise İslâm düşüncesiyle taban tabana zıttır. Örneğin Farabi'de bu özellik, Yunan felsefesiyle İslâm düşüncesi arasında esaslı bir

59 Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*; Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1993, s. 12.

60 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 72.

61 Therese-Anne Druart, "Metafizik", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, (Çev.: M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2005, s. 378-379.

62 Bkz. M. Said Şeyh, 'Gazzali II', *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 203-205.

63 Bkz. Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Farabi II Farabi Sonrası İslâm Felsefesi*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2004, s. 27.

farkı temsil etmemesine rağmen Gazâlî, bu özelliğe sahip felsefeyi, zararlı bir 'ideoloji' olarak görmüş ve çok ciddiye almıştır.<sup>64</sup> Âlem ezeli ise kendi başına var demektir, artık Tanrı'ya ihtiyacı yoktur.

İbn Sina'nın bir Tanrı'nın olmaması farz edilse bile kâinat yine böyle olurdu fikri,<sup>65</sup> Gazâlî'yi oldukça etkilemiştir. Sebepliliği reddedişinin altında yatan neden de budur. Gazâlî'ye göre sebeplerin var olduğunu savunmak, Allah'ın iradesine ve hürriyetine sınır koymaya yol açar.<sup>66</sup> Gazâlî, kâinatı, İbn Sina'nın görüşünün aksine, merhameti ile gazabı ile peygamberlerine gönderdiği mucizeleri ile her an Tanrı'nın gücüne bağlı 'Tanrılı bir kâinat' olarak resmetmiştir. Bunu yaparken bir varlık felsefesi geliştirme niyetinde değildir. Gazâlî ontoloji sorunu üzerinde durmaz. O, determinizmi reddettiği yerde mucize üzerinde durur. Mucizeyi temellendirmek, tabiatta bir kanun olduğunu reddetmekle mümkündür. Ona göre sebep sonuç ilişkisini vazgeçilmez bir zorunluluk sayan kimse, mucizeyi imkânsız görmüş olur. Nitekim filozoflar, Kur'an'da ölümlerin diriltilmesiyle ilgili ayetleri, Asa'nın sihirbazların iplerini yutmasını anlatan ayetleri, hep tevil etmişlerdir.<sup>67</sup>

Gazâlî mucizeyi ısrarla savunmaktadır çünkü buna dayanarak 'Allah'ın her şeye gücü yeter' anlayışını bütün ihtişamıyla ortaya koymak istemektedir. Amacı budur. Bunu sağladığında bazen mucizeyi bile 'olağanüstü' bir durum olmaktan çıkarmaya başlamaktadır. Örneğin mucizeyi 'güçlerin işlevlerinin hızlandırılması' olarak açıklamaktadır.<sup>68</sup> Belki buradan hareketle Marmura, Gazâlî'nin sebeplilik ilkesini reddetme amacını taşamadığını, sadece İbn Sina'nın sebeplilik ilkesini haklı çıkarma yolunu eleştirdiğini ifade etmektedir. Ona göre Gazâlî'nin sebepliliği reddedişi, oluşun tüm zıtlıklarıyla beraber imkân halinde olduğunu savunma üzerine kurulmamıştır. Sebepliliği reddediş, ilahi kudretin mucizelere imkân tanımak için tabiata müdahale edebilmesi durumunda söz konusudur.<sup>69</sup>

64 Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, (Çev.: A. Said Aykut), Kitabevi Yay., İstanbul 2003, s. 65.

65 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 63.

66 İbn Rüşd bu konuda Gazâlî'nin hareket noktasının yanlış olduğunu ile sürmektedir. Çünkü sebebiyet prensibi, ontolojik ve epistemolojik bir prensiptir. Bilgi elde edebilmek için sebeplere ihtiyaç bulunur. Sebeplerin inkâr, ilmin inkârı anlamına gelir. Sebepler değil de Gazâlî'nin dediği gibi 'alışkanlıklar' söz konusu edilirse, eşyanın obje olarak varlığı şüpheli hale gelir. Eşyanın varlığı, birbiriyle kurduğu irtibatla sahihtir. 'Alışkanlık' iddiası, bütün varlığı sadece terim ve konumlandırılmadan ibaret kılacaktır. Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuzmayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986, s. 292-297.

67 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 163.

68 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 172.

69 Bkz. Michael E. Marmura, 'Gazâlî', *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, (Çev.: M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2005, s. 162-169.

Kanaatimize göre Gazâlî'nin felsefe eleştirisinin en önemli ve etkili yanı, sebep sonuç ilişkisini kabul etmeyen bir anlayışı teolojik çerçevede sunmuş olmasıdır. Ona göre, Allah'ın mutlak gücü, O'nun yarattığı kâinatta belli kanunları olan bir nizamı geçersiz kılacaktır. Çünkü kanunlar, Allah'ın gücünün sınırlılığine işaret etmektedir. Allah her an kâinata müdahale etmektedir. Tabiat olayları arasında görülen düzen, doğrudan doğruya ilahi bilginin bir sonucudur. İki olay veya iki varlık arasındaki bağlantı, ilâhî iradenin tecellisinden ibarettir. Bu sebeple tabiat olayları arasında varlık itibarıyla bir zorunluluk yoktur. Tabiat Allah'ın emri altındadır. Kendiliğinden bir şey yapamaz. Yaratana ona yaptırır. Güneş, ay, yıldızlar ve diğer yaratılanlar Allah'ın emrine tabidirler. Hiçbiri kendiliğinden bir iş yapacak değildir.<sup>70</sup> Örneğin suyun hareketinin bizzat suyun fiili olduğu söylenemez. O nasıl olursa olsun şanı yüce Allah'ın bir fiilidir.<sup>71</sup>

Gazâlî'nin amacı, teistik iradeciliğin bir sonucu olarak, kâinatın Tanrı karşısında herhangi bir ontolojik kendiliğindenliğe sahip olmadığını göstermektir.<sup>72</sup> Bu yüzden mesele, Marmura'nın yorumunu aşacak derecede önemlidir. Eğer tabii ve sosyal düzeni sadece Allah yapıyorsa insani iradenin rolü üzerinde durmak gereksizdir. Fazlur Rahman'ın ifadesiyle böyle bir tez, İslâm düşüncesinde Allah'ı bir kudret ve irade konsantresi haline getirmiştir.<sup>73</sup> Çünkü hem insani oluşun hem de âlemin 'mümkünlüğünü' aşırı derecede vurgulamak, bütün oluşu, gerçekliği olmayan bir gölge oyununa dönüştürür. Burada tüm 'gerçeklik' Tanrı'nın varlığı tarafından 'yutulur'.

Buna rağmen, Gazâlî'nin felsefe eleştirisinin İslâm dünyasında bir düşünce geriliği oluşturduğu iddialarını ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Özellikle Gazâlî'nin İbn Sina okulunu 'çökertmeye' çalışmasıyla aklın ve bilimin ortadan kalktığı iddiasını<sup>74</sup> düşünce tarihi teyit etmemektedir.<sup>75</sup>

70 Bkz. Gazâlî, *el-Mumkızı mine'd-dalâl*, s. 34.

71 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 65.

72 Bkz. Ahmet Arslan, 'İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu', *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 94.

73 Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm'da İhyâ ve Reform*, (Çev.: Fehruallah Terkan), Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 157.

74 Örneğin Cavit Sunar özetle şunları söylemektedir: Ehli Sünnet içinde imancılığın zirvesini temsil eden Eş'arî kelamı, İbn Sina okulunu çökertmeye çalışmıştır. Özellikle Gazâlî, akul ile vahyin birbirinin tamamıyla zıttı olduğunu ilan ederek din namına aklı yıkmıştır. Gazâlî'ye göre ilme ait bilgilerimiz, ispatlanmayan hipotezlere dayanır. Bu yüzden akıldan şüphe edilmelidir. Dogma, her halükarda bilgiden üstündür. Bu fikirleriyle Gazâlî, akla karşı amansız bir savaş açmak suretiyle İslâm medeniyetinin çöküşünde başlıca rolü oynamıştır. Gazâlî, büyük Türk filozoflarının ortaya koydukları büyük felsefi görüşlerin, bir dinsizlik olarak görülmesine ve bunun sonucunda İslâm'ın dini ve felsefi hâkimiyeti ile birlikte siyasi hâkimiyetinin de çöküşüne, İslâm medeniyetinin itibardan düşmesine başlıca amil olmuştur. Bkz. Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Farabi II Farabi Sonrası İslâm Felsefesi*, s. 23-33.

75 Bkz. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 120. De Boer bu tespiti yapmış olmasına rağmen şunları



Gazâlî'nin felsefe eleştirisi felsefe ve akli ortadan kaldırmamıştır. Ancak felsefenin ve aklın din alanındaki kullanımının meşruiyeti tartışmaya açılmıştır. Buradan hareketle belki şu düşünceyi savunmak isabetli olabilir: Gazâlî ile birlikte felsefe değil dini düşünce gerileme sürecine girmiştir. Çünkü metafizik olmadan, felsefe olmadan dini düşünceyi temellendirmek mümkün değildir.

Ama felsefenin metafiziğini reddetmek, felsefeyi ve akli reddetmek olarak görülmez. Buradan hareketle Gazâlî'nin ihya ve ıslah düşüncesinin en önemli yanı, din ile felsefe ilimlerinin birbirinin aynısı olmadığını, aralarında farkların bulunduğunu kabul etmesidir. Gazâlî açıkça, felsefenin yanıldığı meselelerin, 'ilahi ilimler' kısmına ait olduğunu belirtmektedir. Ona göre riyaziye, mantık, tabii ilimler, tıp ilimleri genel itibarıyla müspet ya da menfi yönden dine taalluku bulunmayan ilimlerdir. Bunlar, akli delillerle ispat olunan şeylerdir. Anlaşıp öğrenildikten sonra inkâra mahal kalmaz. İlahi ilimlerdeki hatalarına bakılarak felsefecilere ait bütün ilimlerin reddilmesi de cahillikten başka bir şey değildir. Bu, İslâm dininin cehalet üzerine kurulduğu, kesin akli delilleri kabul etmeye bile yanaşmadığı anlayışlarını kuvvetlendirmektedir. İnsanlar söz konusu aşırılık yüzünden İslâm'dan yüz çevirebilmektedirler.<sup>76</sup>

Gazâlî'ye göre filozofların, peygamberlerin doğruladığı şeylerle zorunlu ilgisi olmayan konularda yaptıkları tartışmalar, örneğin ay ve güneş tutulması ile ilgili görüşleri, dini açıdan bir değerlendirmeye tabi tutulamaz. Kim bu tür konularla ilgili hüküm vermek gerektiğini dini açıdan savunmaya kalkarsa, dini zaafa uğratmış olur. 'Güneş ve Ay Allah'ın ayetleridir' şeklindeki hadislerle de bakılmak suretiyle bu gibi konular dinleştirilemez. 'Allah bir şeye tecelli ederse o şey O'na boyun eğer' rivayetine dayanarak, Ay'ın tutulma olayını tecelliye bağlamamak gerekir. Çünkü bu rivayet doğrulanmamıştır. Bu rivayet sahih de olsa bu takdirde tevil etmek gereklidir. Filozoflarla ilgili tartışma, onların dini inanç esaslarıyla ilgili görüşleri üzerine olmalıdır.<sup>77</sup>

Gazâlî bu fikirleriyle dini kendi içinde, kendi verileri aracılığıyla, felsefe ve bi-

da söylemekten kaçınmaz: '...Ama bir zamanlar olduğu gibi felsefenin birinci derecede bir yer edinmediği söylenebilir. Bir Arap rivayetine göre hapisaneyeye düşmüş olan bir filozofa, onu köle olarak satın almak isteyen adam sorar: 'Niçin buraya düştün?' Şu cevabı alır: 'Buraya düştüm çünkü hür olmak istedim.' Felsefe hürriyete muhtaçtır. De Boer'e göre tasavvufun yaygınlaşmasının çöküşte daha önemli bir amil olduğu söylenebilir. Çünkü bu akımla birlikte fihri ve kelami nazariyeler önemlerini kaybetmişlerdir. İbn Sina'dan sonra hiç kimse kendine has bir görüş ortaya atmamıştır. Bkz. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 120.

76 Bkz. Gazâlî, *el-Münkız*, s. 30-32.

77 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 6-8.

limleri de kendi içinden kendi önermeleriyle ve gayeleri vasıtasıyla anlama ilkesine çağırıyor gibidir. En azından, dini esaslarla zorunlu ilgisi olmayan sahalardaki akli ve ilmi bulguların kabul edilmesi gerektiğini savunması söz konusudur.<sup>78</sup>

Arnaldez'e göre Gazâlî'nin bu duruşu, felsefi düşünceyi de içinde bulunduğu 'uyuşukluktan' kurtarma potansiyeline sahiptir. Çünkü felsefe, o dönemde iman ölçülerine göre ele alınmıştır. 'Felsefe kalplerdeki şüpheyi dağıtır' dediğinde Farabi'nin tonu, dinselidir. Bu yüzden felsefi kavram ve teoriler skolâstik bir gelenek içerisinde katılmışlardır. Bizzat filozoflar tarafından felsefe, 'hakikatler deposu' olarak ele alınmıştır. Burada teorik kavramlar, cansız, rutin etiketler haline geçmişlerdir. Aslında İslâm'da felsefi düşünceyi kötürümleştiren şey bu durum olmuştur.<sup>79</sup>

Gazâlî, eserlerinde aklın sınırlarından çok söz etmektedir. Ama dikkat edilirse Gazâlî aklın sınırlılığında söz ettiğinde ruhani âlemden söz etmektedir. Ona göre gayb âleminin anahtarları Allah'ın yanındadır. Akıl, Gazâlî anlayışında, metafizik alanda sınırlıdır. Tevhid, marifet, feraset, muhabbet gibi manevi ilimleri elde etmeye aklın gücü yetmez. Akıl eşyanın kendisini bilir. Eşyanın melekûtunu bilmek ise dinin işidir. Vahyin prensiplerini de akıl ile değerlendirmede aşırıya kaçılmamalıdır. Çünkü bu, öyle nazari problemler ortaya çıkarmaktadır ki bunları akıl ile çözmek mümkün değildir.<sup>80</sup>

Gazâlî'ye göre insanı bir şehir olarak düşündüğümüzde bu şehrin padişahı kalptir. Akıl da bu şehrin veziridir. Çünkü akıl, kendisiyle eşyanın hakikati idrak edilen bir nurdur. İlahi âlem konusunda akıl yetersizdir. Ama dini esasların teferruatının tamamının, nazari akıl ve ameli durum arasında doğan görüşlerden ibaret olduğu da dikkate alınmalıdır.<sup>81</sup> Sadece nakil yeterli olsaydı, 'her şeyi Allah yapıyor' mantığı, sorumluluk ve din arasında ilişki kurulmasına engel olurdu.<sup>82</sup>

Gazâlî'nin bu tarzı aslında klasik bilgi anlayışına getirilen bir yeniliktir. Çünkü bu tarz, bilginin farklı alanlarda nasıl kullanılması gerektiğine dair bir görüştür. Gazâlî, eşyaya ait mantuki bilginin teşekkülünde akla önem vermektedir. Fakat 'yakın bilginin' elde edilmesinde aklın rolünü adeta sınırlamaktadır. Öyleyse Gazâlî, dış âle-

78 Hodgson, *İslâm'ın Seriveni*, c. II, s. 199.

79 Arnaldez, 'İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleştirdi', *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 52-63.

80 Bkz. Gazâlî, *Mişkâtü'l-envar*, (Çev.: Yaman Arıkan), Uyanış Yay., İstanbul 1972, s. 145; *Ledün Risalesi*, (Çev.: Serkan Özburun), Yusuf Özkan Özburun, Semerkant Yay., İstanbul 2004, s. 13-14.

81 Gazâlî, *Kimya-ı Saadet*, (Çev.: Faruk Meyan), Bedir Yay., İstanbul 1969, c. I, s. 29; *Mearıcu'l-Kuds*, (Çev.: Yaman Arıkan), İstanbul 1971, s. 54-55.

82 Gazâlî, *Kimya-ı Saadet*, c. II, s. 714.

me dönük mantığın yanında insanın iç dünyasına, ilahi âleme dönük ikinci bir mantık kabul etmektedir. Bu, 'iki kılıç' teorisi gibi bir şeye benzemektedir.<sup>83</sup>

Gazâlî'nin 'ilimleri ihyası, onların sahalalarını birbirlerinden ayırması anlamına gelmektedir. Buradan hareketle bilim tarihçisi Fazlıoğlu, bilimin Gazâlî sonrası İslâm dünyasında ortadan kalktığı iddiasının bir oryantalist hikâye olduğunu belirtmektedir. Durum bunun tam aksidir. Gazâlî ile birlikte İslâm dünyasında rasyonel düşünce gelişme kaydetmiştir. Çünkü Gazâlî bilimle dini, bilimle mitolojiyi birbirinden ayırmıştır. Böylece İslâmi düşüncede akli ilimlerin, özelde fen bilimlerinin meşruiyeti oluşmuştur.<sup>84</sup>

Herhangi bir araştırmada objektif olabilmek için öncelikle kategorik 'suçlamalardan' ya da 'övmelerden' kaçınmak gerekmektedir. Konulara doktriner açıdan değil, sosyal tarih perspektifinden bakmak gerekmektedir. Karşılaştırmalı bakış açılarını geliştirmek önemlidir. Görüşlerin altında yatan sosyolojik nedenlerin irdelenmesi de ihmal edilmemelidir. Bu şartlar dâhilinde Gazâlî eleştirisi yapmanın elbette hiçbir sakıncasının olmadığı kabul edilmelidir. Fakat eleştirinin ideolojik yönelimlerden kurtarılması gerekmektedir. Görünen o ki Gazâlî eleştirilerinde, ideoloji daha baskın bir konumdadır. Zira bu eleştirilerin çoğu ya oryantalizm ya da Arap milliyetçiliği bakış açısına sahiptir. Batılılar, kendi tarihlerini tek taraflı inşa ettikleri için, İslâm tarihinde de aynı eğilimi gösterirler, Selçuklu ve Osmanlı yüzyıllarını hiç mesabesine indirmeye çalışırlar. Gazâlî Selçuklu dönemini temsil ettiği için değerini görmezlikten gelirler. Arap milliyetçileri için de Gazâlî, Abbasi hâkimiyetinin sonrasının, yani Arap siyasi hâkimiyetinin kaybedilmesinin sembolü gıhtır.<sup>85</sup> Gazâlî'nin felsefeye itirazlarının düşünceyi köreltmişti tezlerini bu açıdan da değerlendirmekte fayda bulunmaktadır.

### Sonuç

Gazâlî'nin ihyası, İslâmi ilimleri 'gözden geçirme' çabasıdır. Bu çabanın başarılı olup olmadığı tartışılabilir. Fakat Gazâlî ihya hareketini, Nizamiye medresesi misyonundan ayrı değerlendirmemek gerekmektedir. Gazâlî, bu misyona uygun olarak, var olan düşünce sistemlerin tekellerini kırmak ve bunlardan bir sentez oluşturmak peşindedir. O bilgi üretmek değil var olan 'bilgilerin' belli kısımlarını savunup belli kısımlarını 'inkar' etmek niyetindedir.

83 Bkz. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 5–6, 286–288.

84 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, 'İlim İlim Bilmektir, Bilim Neyi Bilmektir?' (Söyleşi), *Dergah*, c. IX, Sayı: 97, Mart 1998, s. 12–22. <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=28>

85 Bkz. Dücane Cündioğlu, 'Gazâlî Karşıtlığının Siyasi Anlamı Nedir?', *Yeni Şafak*, 4 Temmuz 2004, Pazar. [http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/temmuz/04/dcundioğlu.html](http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/temmuz/04/dcundioглу.html)

Gazâlî, iman, ilim ve vukufu (yakın tecrübe) birlikte ele alma peşindedir. Bunun manası, felsefe, kelim ve tasavvufun, birbirlerine yakınlaşmasıdır. Gazâlî, bu üç temel yönelimi bir sentez dâhilinde kucaklayan düşünürlerin önderidir. Felsefe, kelim ve tasavvufu birbirine yakınlaştırmak, akıl, inanç ve iştiyakı bir arada değerlendirmek demektir. Gazâlî'ye göre dini yaşam sadece akait ya da sadece mücerret ahkâm değildir. Dini yaşam aynı zamanda batini bir zevk veren ruhi yaşamdır.

Gazâlî, mezhepler arası farkları, kalbi selim ve içsel zenginlik karşısında fazlaca önemli görmemiştir. Bu yüzden ondan sonra sadece felsefe, kelim ve tasavvuf birbirine yakınlaşmamış aynı zamanda Eşarilik, Maturidilik, Hanefilik Şafilik ve Hanbelilik çatışmaları da asgariye inmiştir.

Bütün bunlardan dolayı, Gazâlî'nin ihya açısından en önemli yönü bir 'orta yol' bina etme çabasında kendini göstermektedir. Gazâlî, İslâm dünyasında ortak bir kültürün yetişmesine katkıda bulunmuş, onun bu katkısıyla, metafizik bütünlük sağlanmış, böylece ilmi sürekliliğin zemini oluşmuştur.

Sünni İslâm Gazâlî eliyle bir senteze tabi tutulmuş, onun tıkanan damarları açılmış, ona yeni bir nefes kazandırılmıştır. Böylece güçlenen, Eş'ari öğretilerin baskınlığında, yine Sünni İslâm olmuştur. Bu manada Gazâlî'yi Sünni İslâm'ı yeniden Kur'an isim olarak görmek mümkündür.

Gazâlî'nin sentezci Sünni ıslahı zamanımıza belli noktalarda ışık tutabilir. Çünkü zamanımızda da püritenlere değil, toplumsal çatışmaları desene dönüştürmeyi gaye edinmiş ve adeta 'paratoner' işlevi görebilecek sentezlenmiş, melezlenmiş düşüncelere ihtiyacımız bulunmaktadır. Ancak sentezlenmiş düşüncelerle 'kültürel kibirler' aşılabılır.