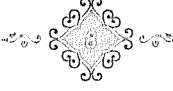


Vefatının 900. Yılı Anısına,
Büyük Mütefekkir Gazâlî



DİB
YAYINLARI



GAZÂLÎ'NİN İHYÂ VE ISLAH DÜŞÜNÇESİNE GENEL BİR BAKIŞ

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 hayatiyetini muhafaza etmesine işaret etmektedir.¹ 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.²

İhyâcılar, 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.³ Dinî islahçıya göre kurtuluş yolu, sonradan karıştırılmış her inanç unsurunun atılması ile mümkündür.⁴

* Prof. Dr. Mehmet Zeki IŞCAN, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

- 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.

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

Dinî 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 dinî liderlerin maddi-manevi bir otorite elde etmesi ve siyasi meselelere fazla müdahale etmeleri de itiraz konusu olabilmektedir.⁶

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

İslam tarihinde ihya hareketleri genel bir eğilim olarak Gazâlî'nin (ö. 505/1111) sentezci Sünnî ıslahatıyla başlatılır.⁸ Gazâlî, İslam görüntüsü altında inanca sızmaya çalışan gayri İslami unsurların varlığına dikkat çekmiştir. İslam'ın esaslarına bağlı kalmak şartıyla fıkhi meselelerde teferruata ait farklılıkların pek önemli olmadığını belirtmiş, mezhep mensupları arasındaki sürüşmelerin vahametini dile getirmiştir. Hiçbir delile dayanmadan bilinçsizce kabul edilen imanın şüphelerle dolu olacağını, insan

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

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.

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.⁹

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 tefferuatı kabilindedir.¹⁰ Gazâlî filozofları eleştirirken bile haklı yönlerini de dile getirmiş; 'şu noktalarda onlara katılmamak mümkün değildir' gibi cümleler sarf etmiştir.¹¹ Bazen 'onların bu konudaki görüşleri doğrudur, fakat bunu sadece akılla ortaya koymaya çalışmaları, dinden de hareket etmemeleri yanlış' şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur.¹²

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, 'İslam düşüncesinde yeni bir şey, çoğunlukla eskiyle uzlaşmamasına rağmen Gazâlî hem geleneğe bağlı hem de yenilikçi birdir' demektedir.¹³ 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 safsatalarından, rüyasında gerçek Hıristiyanlığa dönmesi ilham edilen St. Jerome'a benzetilebileceğini ifade etmektedir.¹⁴

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

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

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

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

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

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

Gazâlî devrinin belki en önemli özelliği, bugün kimlik diyebileceğimiz bir takım unsurların, düşünsel yapılar aracılığı ile çatışmasıdır. Cabirî'nin de ifade ettiği gibi bu çatışma, ikişerli çatışmadan çok, bütün yapıları kapsayan genel bir çatışma görüntüsündedir.¹⁵ 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.¹⁶ 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 'cevaptır. Bu cevap, 'dışlama' ağırlıklı değil, 'dâhil etme' ağırlıklıdır. Gazâlî ihya anlayışının dili bazen hegemonotik olmasına rağmen, temsil ettiği 'sosyal özne', daha çoğulcu bir yapı sergilemektedir. Belki bunun için Watt, İslam düşüncesindeki ihya ya da ıslah faaliyetleri içerisinde Gazâlî söyleminin, 'modern Avrupa' görüşüne yakınlığından bahsetmekte, Avrupalıların Gazâlî'yi daha kolay anlayabildiklerini ifade etmektedir.¹⁷

Gazâlî döneminde Selçuklu idaresi, Sünnî İslam âleminin siyasi otoritesini temsil etmektedir. Selçuklu idaresi çevre sultanlıklarla mücadele içindedir. Sünniliği yaygınlaştırma, Şiiilik, Bâtınilik gibi akımların siyasi tesirlerini önleyebilme ve böylece 'birliği sağlama' amacına yöneliktir.¹⁸

15 Blkz. Muhammed Abid el- Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev: İbrahim Akba-ba), İz Yay., İstanbul 1997, s. 400.

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

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

18 Blkz. İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1973, s. 132; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Türk

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

GAZÂLÎ'NİN İHYÂ VE ISLAH DÜŞÜNCESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

1. Ahlaki Çözölmeyi Önleme

Gazâlî'nin ihyayı esas aldığı temel alan ahlaktır. Onun ihyası, öncelikle ahlaki alandaki gevşeklige bir itiraz sadedindedir. Bu anlamda Mehmet Ali Aynî'nin de ifade ettiği gibi, İslam âleminde görölmüş olan 'ahlak okullarından' biri Gazâlî'ye aittir.¹⁹ Gazâlîde ahlak, iki yönlü bir derinliğe sahiptir. Bunlardan biri züht diğeri riyazettir. Bir ölçüde ahlak ilmi, riyazeti nefis ilmidir.

Gazâlî 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.²⁰

Gazâlî, Eş'arî kelamına da uygun olarak iman amel bütünlüğü üzerinde sıklıkla durmaktadır. Çünkü ahlaki etkinlik ancak amel ile mümkün olacaktır. Ahlaki gevşeklik, amellerdeki gevşekliğin bir sonucudur. Bu yüzden 'Onların çoğuna karşı Allah'ın sözü

Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 112.

19 Bkz. M. Ali Aynî, *Gazâlî*, haz. Erol Kılınc, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 155.

20 Gazâlî, *İhyâ ulumî'd-dîn*, (Çev.: Ahmet Serdaroglu), Bedir Yay., İstanbul 1974, c. IV, s. 106.

gerçekleşecektir. Çünkü onlar iman etmezler. Boyunlarına çenerlerine 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.²¹ 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.²²

Gazâlî'ye göre günahlara sadece uhrevi ceza açısından bakmak 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.²³

Bu derece katı bir dindarlık anlayışının nedenini Gazâlî'nin din anlayışında aramamak 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 dinî hayatı özdeşleştirmek istemektedir. Gazâlî'nin züht anlayışı, 'sınırları

21 Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 19.

22 Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 93.

23 Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 96-99.

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 teolojiyi 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.

Watt'ın da belirttiği gibi Gazâlî ihya anlayışının en önemli özelliklerinden biri, dinî ilimlerin ahiret mutluluğunu elde etmedeki rolü üzerinde durmasıdır. Gazâlî'ye göre insan hayatının gerçek amacı olan bu mutluluk, şeriata ayrıntılarıyla sufi ferasetinin birleştirilmesi ile mümkündür.²⁴ Ahiret mutluluğuna kavuşmak için tek yol, takva ile yaşayarak nefsi heva ve hevesten men etme yoludur. Bu hareketin başı, gurur diyarından uzaklaşmak, ahiret diyarına bağlanmak, Allah'a yönelmek suretiyle kalbin ilgisini dünyadan kesmektir.²⁵ 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 gönülden çıkarılmalıdır ki kalp, cehaletin örtülerinden kurtulabilsin.²⁶

'Bizim yolumuzda mücahede edenleri yollarımıza eriştireceğiz' (Ankebut, 29/69) ayeti, Gazâlî nazarında riyazete dayalı irade eğitiminin teolojik temelini oluşturmaktadır.²⁷ 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.²⁸

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.

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 dinî hissi iç dünyada ihya etmektir.²⁹

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.³⁰ Hadizatında 'takya', kalbi, şirkten ve günahlardan koruma anlamına gelmektedir.³¹ Kalbe etki etmeme yönünden dünya hayatını terk etmek asıl olmalıdır. Ama bu, insanı ruhbanlığa götürmemelidir. Zaten her şeyde ifrat ve tefritten uzaklaşıp itidalî seçmek esas olmalıdır. Din ve dünya ölçülerine gereği gibi riayet etmek, kişiyi yeryüzünde Allah'ın halifesi yapar.

Gazâlî 'dünyayı terk' konusunda Hasan Basrî'nin fikirlerini takip ediyor gibidir. Çünkü onun ahireti esas alan ihya düşüncesinde dünyanın sadece ilgi tarafı reddedilmektedir. Ona göre kirli 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.³² Bundan kastımız, Gazâlî'nin sosyal ilişkilerde dine, ferdin manevi yönünü temsil edebilen bir boyut kazandırmak³³ gibi bir amaç taşıdığını vurgulamaktır. Bu yönden Gazâlî'de sufi yönelişin, aslında dünyeviliğe karşı bir protesto özelliğinde olduğu ifade edilebilir.

29 Bkz. Ayni, *Gazâlî*, s. 95, 153.

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

31 Gazâlî, *Mizanu'l-âmel*, s. 155.

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.

Bizzat kendisi siyaset ve mevki makam hevesinin dinî ilimleri dünyevileştirdiğini, artık bu tür yönelişlerden kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Munkızda bütün samimiyetiyle şöyle demektedir: 'İlme davet ediyordum ama maksadım, mevki kazanmaktı, şeref elde etmektir. Fakat şimdi mevkileri geride bırakan, rütbelere uzaklaşmayı öğreten ilme davet ediyorum.'³⁴

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 dinî 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 İslam'a açar' (En'am, 6/125) ayeti ile 'Allah'ın, göğsünde Müslümanlık için inşirah verdiği bir kimse Rabbinden bir nur üzerindedir' (Zümer, 39/22) ayeti, bu duruma delalet etmektedir.³⁵

Gazâlî'nin mistisizmi, insanın kendini kendinde değil, kendini Tanrı'da bulması anlamına gelmektedir. İnsanın kendini kendinde bulması, siyaset ve mülkiyet talepleri 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 gö-

34 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 79.

35 Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 451-453.

rüleceği gibi, tarafsız zihinsel faaliyetin nitelik kaybını telafi etme çabası olarak da görülebilir.

2. Dünya İلمي Halini Alan Fıkha İtiraz

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

Gazâlî'nin 'Dinî ilimlerin İhyâsı', 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 'Dinî ilimlerin İhyâsı' adlı eserin önemli özelliklerinden biri, ulemanın toplumdaki fonksiyonu ile aklın, ferdin ve toplumun hayatındaki fonksiyonu arasındaki paralellige dikkat çekmesidir. İhyâ'ya göre birçok sıkıntı, hükümdarların ulema üzerindeki tahakkümünden ve ulemanın hükümdarlara boyun eğmesinden kaynaklanmaktadır.³⁷

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, İslamiyet'in sıhhati için insanların diline bakmaktadırlar. Ona göre hüküm vermektedirler. Kalp, fakihin ilgi alanında değildir. Namaz kılan bir kimse, Allah'ın huzurunda olduğunu unu-

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

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

tarak 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 zekâtı alsa, fakih bu zengin için, 'beraati zimmet etmiştir' demekten başka bir şey yapamaz.³⁸ Hâlbuki ilk asırda fıkıh, ahiret nimetlerine bağlanma anlamına gelmekteydi. 'Anlayamayan kalpleri var' (Araf 8/179) ayetinde geçen 'fıkıhın manası, 'fetvaları anlamazlar' değil, 'imanın ne demek olduğunu anlamazlar'dır.³⁹

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 İslam'a özgü olan dinsel ve zamansal olanın kaynaşması, hiçbir yerde fıkıhta olduğu kadar açık değildir. Gazâlî'nin fıkıh eleştirisi, değişmez ahlaki ilkelerle zaman ve mekânın ortaya koyduğu olgu arasındaki ayrımı akla getirecek kuvvettedir. Ama maalesef Gazâlî'den sonra bu ayrım, değişmez ahlaki ilkeler ışığında zamanı yeniden yorumlama gibi canlı bir fikri harekete geçit vermemiştir. Gazâlî'nin bu ihyası, zaman zaman yeni durumları değerlendirme çabası olarak yer tutsa da sistemli bir yenilik çağrısına dönüşmemiştir.

Fıkıhın dinî ilimler sadedinde sayılmaması aslında onun olguyu esas alarak problemlere cevap bulma özelliğine bir vurgu olabilirdi. Böyle bir ayırımında dünyevi ilimlerin dinî ilimler karşısında bir kimlik kazanması da söz konusu olabilirdi. Gazâlî'nin bu ayırımının bir din ve dünya ayırımına oradan da dinin ve aklın

38 Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c.I, s. 51-54

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

alanının özenle ayrılmasına tekabül edip etmediği konusu önemli bir tartışma konusudur.

Burada en azından şu söylenebilir: Gazâlî'nin dinî ilimler ve dünyevi ilimler ayrımı ve bu ayırmadan esinlenen ilimler sınıflaması, verimli bir gelişme tohumunu ihtiva etmektedir.⁴⁰ Cündioğlu'na göre felsefe konusunda görüşleriyle birlikte değerlendirdiğimizde Gazâlî düşüncesinin aklın alanı ile dinin alanını özenle ayırmak konusunda hassaslaştığı söylenebilir. Ne din, gelişigüzel bir surette akli alana (bilim) müdahale etmeli ne de akli alan dinî yargılar alanına tecavüz etme hakkını kendinde görmelidir.⁴¹

3. Din Nazariyesinde Bir Sapma Olarak Kelama İtiraz

Gazâlî'nin dinî naslardan, dinî şuardan ve kalp yolundan ayrılmaya delalet etmesi bakımından bilhassa kelim ilmine ve felsefeye de itirazı bulunmaktadır. Ona göre 'ahiret ilmine' sahip sahabe de bu ve benzeri ilimlerin hiçbirini yolştı. Gerçekte insan bir haftalık ömrü kaldığını öğrense fıkıhla kelamla meşgul olmayı bırakır, kalbine bakar, ibadete yönelir, bilir ki artık bu ilimlerin bir faydası yoktur.⁴²

Aslında Gazâlî, el-İktisat ve'l-İtikat adlı eserinin başlangıcında kelim ilminin 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, kelim 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, kelimci olarak çıkmaktan daha iyidir. Bidatlerin ve ihtilafların olmadığı yerlerde delile başvurmaya ise gerek yoktur.⁴³

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

41 Bkz. Düccane 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.

Akıl dindeki önemini kelama kıyasla söyleyecek olursak, kelam, tıpkı akıl gibi bizim elimizden tutacak, şefkatli tabiplere teslim eder gibi nübüvvete teslim edecek ama bundan ötesine karışmayacaktır.⁴⁴ 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.⁴⁵

Gazâlî'nin kelam ilmine 'itirazı'nın ana nedeni, Allah, ahiret vb. konularda akla dayanarak fikir beyan etmeyi doğru bulmamasıdır.⁴⁶ Gazâlî'ye göre kelamcı, münazaracı ve müdafaacıdır, cedele dayanır. Cedelin kalbin ıslahında rolü olduğu söylenemez.⁴⁷ Akait esasları Kur'an'da ve hadislerde zikredilmiştir. Bunların dışındakiler, 'işitilmeyen', Kur'an ve hadiste belirtilmeyen konular ise, 'kistas-ı müstekim' ile yani Allah'ın Kur'an'da zikrettiği 'doğru mizan' ile tartılarak anlaşılır.⁴⁸

Kelam ilmi dini, bir dogmalar sistemi haline getirmiştir. Kelamcılar arasındaki mücadele, dinî hayatla ilgisi olmayan kelime oyunlarından ibarettir.⁴⁹ 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 anlaşılmışken; 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.⁵⁰

44 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 72.

45 Bkz. M.G.S: Hodgson, *İslam'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, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1994, s. 150-159.

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

48 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 45-48.

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

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

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.⁵¹

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 tahından indirmemek gereklidir. Din, Allah ile dostluk doğurucu aşkın adıdır. Din başka teoloji başkadır.⁵²

Teolojisiz din, belki Gazâlî'nin önemli görüşlerinden birini oluşturmaktadır. Bu noktada kelamın sadece teoloji değil, spekülatif teoloji olduğu da hatırdan tutulmalıdır. Gazâlî Kelam'ın zaafılarını 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, yaratıkları üzerinde kafa yormak gereklidir.⁵³ 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 olmadığı⁵⁴ yönündeki fikirlerinin tabii sonuçlarıdır. Eğer gerçek kelam kalpte ise, o zaman 'dil', akide oluşturmakta ikincil bir öneme sahiptir. Tanrısal olanı dilin sınırları içinde tutamazsınız. Bu görüş, dinî fanatizmi, dinî köktenciligi tam manasıyla reddeden bir görüştür. Çünkü dil, Tanrı tarafından insana 'yapıştırılan' yegâne hakikat olarak görülür, insanın psikolojik-ruhi

51 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 21.

52 Günümüzde de 'teolojisiz din' anlayışları söz konusudur. Örneğin Hollanda'da 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 İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005, s. 108-113.

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

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

ihtiyaçları dikkate alınmazsa, artık insan, aciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyetsiz, yeni bir şey söyleyemeyen, sadece geçmişe uyan (mübtedî' değil müttebî' 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, köktencililiğin en önemli özellikleridir.

Gazâlî, kelimelerin 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.⁵⁵

De Boer'e göre ise Gazâlî'nin maksadı, dinî akaidi akli bir veçhe vermektir. Fakat bu bahiste akli yol ve delil kullanmayı kabul etmeyen Sufîyye 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.⁵⁶

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 İslam kelamına sokulması hakkında hiçbir şüphe yoktur. İşte bu durum, kelamın kemikleşmesine sebebiyet vermiştir.⁵⁷ Bu teze göre kelamın salt bir İslam dogmalarını savunma çabası olarak nitelendirilmesini engelleyen özellikleri söz konusudur. Kelamı felsefi bir hareket olarak kabul etmemek için hiçbir ciddi neden yoktur.⁵⁸

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

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

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

58 Bkz. Ahmet Arslan, 'Bir İslam Felsefesi Var mıdır?', *İslam 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.

4. 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 İslami nasrlara uygun bir metafiziğin kurulamayacağını düşünmüştür. Gazâlî'nin bu başlangıç noktası, Aristodan (bir bütün olarak Yunan felsefesinden) gelen unsurlarla İslam'dan gelen unsurları ayırmak, bunların değerlerini ortaya koymak, dolayısıyla yeni sentezlere zemin hazırlamak yolunda bir çabayı temsil etmektedir.⁵⁹

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

Gazâlî'ye göre dogmatik kelam 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.⁶³

Gazâlî'nin, İslam filozoflarıyla, özellikle Tanrı'nın cüzler hakkındaki bilgisi konusunda mücadeleye girmesinde etkili neden-

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

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

61 Therese-Anne Druart, "Metafizik", *İslam 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 İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 203-205.

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

lerden biri, Eşarilikten devraldığı teistik iradecilik olduğu gibi azabıyla, gazabıyla ve elbette rahmetiyle insanın hemen yanı 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 kanaatinde. Bu felsefe ona göre, âlemin kıdemine kaidir. Bu ise İslam düşüncesiyle taban tabana zıttır. Örneğin Farabî'de bu özellik, Yunan felsefesiyle İslam düşüncesi arasında esaslı bir farkı temsil etmemesine rağmen Gazâlî, bu özelliğe sahip felsefeyi, zararlı bir 'ideoloji' olarak görmüş ve çok ciddiye almıştır.⁶⁴ 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,⁶⁵ 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.⁶⁶ 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'anda ölü-

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 inkarı, ilmin inkarı 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.

lerin diriltilmesiyle ilgili ayetleri, Asa'nın sihribazların iplerini yutmasını anlatan ayetleri, hep tevil etmişlerdir.⁶⁷

Gazâli 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.⁶⁸ Belki buradan hareketle Marmura, Gazâli'nin sebeplilik ilkesini reddetme amacını taşımadığını, sadece İbn Sinâ'nın sebeplilik ilkesini haklı çıkarma yolunu eleştirdiğini ifade etmektedir. Ona göre Gazâli'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.⁶⁹

Kanaatimize göre Gazâli'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 kâinata belli kanunları olan bir nizama geçersiz kılacaktır. Çünkü kanunlar, Allah'ın gücünün sınırlılığına 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. Yaratanı ona yaptırır. Güneş, ay, yıldızlar ve diğer yaratılanlar Allah'ın emrine tabidirler. Hiçbiri kendiliğinden bir iş yapacak değildir.⁷⁰ Örneğin suyun hareketinin bizzat suyun fiili olduğu söylenemez. O nasıl olursa olsun şanı yüce Allah'ın bir fiilidir.⁷¹

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

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

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

70 Bkz. Gazâli, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, s. 34.

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

Gazâlî'nin amacı, teistik iradeciliğin bir sonucu olarak, kâinatın Tanrı karşısında herhangi bir ontolojik kendiliğindenliğe sahip olmadığını göstermektir.⁷² Bu yüzden mesele, Marmurâ'nın yorumunu aşacak derecede önemlidir. Eğer tabii ve sosyal düzeni sadece Allah yapıyorsa insanî iradenin rolü üzerinde durmak gereksizdir. Fazlur Rahman'ın ifadesiyle böyle bir tez, İslam düşüncesinde Allahî bir kudret ve irade konsantresi haline getirmiştir.⁷³ 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 İslam dünyasında bir düşünce geriliği oluşturduğu iddialarını ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Özellikle Gazâlî'nin İbn Sina okulunu 'çökertmeye' çalışmasıyla aklın ve bilimin ortadan kalktığı iddiasını⁷⁴ düşünce tarihi teyit etmemektedir.⁷⁵ Gazâlî'nin felsefe eleştirisi felsefe ve aklı

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

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

74 Örneğin Cavit Sunar özetle şunları söylemektedir: Ehli Sünnet içinde imancılığın zirvesini temsil eden Eşarî kelamı, İbn Sina okulunu çökertmeye çalışmıştır. Özellikle Gazâlî, akıl 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 İslam medeniyetinin çöküşünde başlıca rolü oynamıştır. Gazâlî, büyük Türk filozoflarının ortaya koydukları büyük felsefi görüşlerin, bir dinsizlik olarak görülmesine ve bunun sonucunda İslam'ın dini ve felsefi hâkimiyeti ile birlikte siyasi hâkimiyetinin de çöküşüne, İslam medeniyetinin itibardan düşmesine başlıca amil olmuştur. Bkz. Cavit Sunar, *İslam'da Felsefe ve Farabi II Farabi Sonrası İslam Felsefesi*, s. 23-33.

75 Bkz. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 120. De Boer bu tespiti yapmış olmasına rağmen şunları da söylemekten kaçınmaz: '... Ama bir zamanlar olduğu gibi felsefenin birinci derecede bir yer edinmediği söylenebilir. Bir Arap rivayetine göre hapishaneyeye 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, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 120.

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 dinî düşünce gerileme sürecine girmiştir. Çünkü metafizik olmadan, felsefe olmadan dinî düşünceyi temellendirmek mümkün değildir.

Ama felsefenin metafiziğini reddetmek, felsefeyi ve akli reddetmek olarak görülemez. Buradan hareketle Gazâlî'nin ihya ve islah düşüncesinin en önemli yanı, din ile felsefe ilimlerinin birbirinin aynısı olmadığını, aralarında farkların bulunduğunu kabul etmesidir. Gazâlî açıkça, felsefenin yanılttığı 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 reddedilmesi de cahillikten başka bir şey değildir. Bu, İslam dininin cehalet üzerine kurulduğu, kesin akli delilleri kabul etmeye bile yanaşmadığı anlayışlarını kuvvetlendirmektedir. İnsanlar söz konusu aşırılık yüzünden İslam'dan yüz çevirebilmektedirler.⁷⁶

Gazâlî'ye göre filozofların, peygamberlerin doğruladığı şeylerle zorunlu ilgisi olmayan konularda yaptıkları tartışmalar, örneğin ay ve güneş tutulması ile ilgili görüşleri, dinî açıdan bir değerlendirilmeye tabi tutulamaz. Kim bu tür konularla ilgili hüküm vermek gerektiğini dinî açıdan savunmaya kalkarsa, dinî zaafa uğratmış olur. 'Güneş ve Ay Allah'ın ayetleridir' şeklindeki hadislerle de bakılmak suretiyle bu gibi konular dinleştirilemez. 'Allah bir şeyi 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 tevیل etmek gereklidir. Filozoflarla ilgili tartışma, onların dinî inanç esaslarıyla ilgili görüşleri üzerine olmalıdır.⁷⁷

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

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

Gazâlî bu fikirleriyle dinî kendi içinde, kendi verileri aracılığıyla, felsefe ve bilimleri de kendi içinden kendi önermeleriyle ve gayeleri vasıtasıyla anlama ilkesine çağırıyor gibidir. En azından, dinî esaslarla zorunlu ilgisi olmayan sahalardaki akli ve ilmi bulguların kabul edilmesi gerektiğini savunması söz konusudur.⁷⁸

Arnaldez'e göre Gazâlî'nin bu duruşu, felsefi düşüncüyü de içinde bulunduğu 'uyuşukluktan' kurtarma potansiyeline sahiptir. Çünkü felsefe, o dönemde iman ölçülerine göre ele alınmıştır. 'Felsefe kalplerdeki şüpheyi dağıtır' dediğinde Farabî'nin tonu, dinseldir. 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 düşüncüyü kötürümleştiren şey bu durum olmuştur.⁷⁹

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.⁸⁰

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 dinî esasların teferruatının tamamının, nazari akıl ve ameli durum arasında doğan görüşlerden ibaret

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

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

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

olduğu da dikkate alınmalıdır. ⁸¹Sadece nakil yeterli olsaydı, 'her şeyi Allah yapıyor' mantığı, sorumluluk ve din arasında ilişki kurulmasına engel olurdu.⁸²

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 mantıki bilginin teşekkülünde akla önem vermektedir. Fakat 'yakın bilginin' elde edilmesinde aklın rolünü adeta sıfırlamaktadır. Öyleyse Gazâlî, dış âleme dönük mantığın yanında insanın iç dünyasına, ilahi âleme dönük ikinci bir mantık kabul etmektedir. Bu, 'iki kılıç' teorisi gibi bir şeye benzemektedir.⁸³

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

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

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

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

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

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

bir konumdadır. Zira bu eleştirilerin çoğu ya oryantalizm ya da Arap milliyetçiliği bakış açısına sahiptir. Batılılar, kendi tarihlerini tek taraflı inşa ettikleri için, İslam 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 gibidir.⁸⁵ Gazâlî'nin felsefeye itirazlarının düşünceyi köreltlediği tezlerini bu açıdan da değerlendirmekte fayda bulunmaktadır.

Sonuç

Gazâlî'nin ihyası, İslami 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.

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

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

85 Bkz. Dücane Cündioğlu, 'Gazâlî Karşıtlığının Siyasi Anlamı Nedir?', *Yeni Şafak*, 4 Temmuz 2004, Pazar. <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/temmuz/04/dcundioglu.html>

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

Sünni İslam Gazâlî eliyle bir senteze tabi tutulmuş, onun tıkanan damarları açılmış, ona yeni bir nefes kazandırılmıştır. Böylece güçlenen, Eş'ari öğretilerin baskınlığında, yine Sünni İslam olmuştur. Bu manada Gazâlî'yi Sünni İslam'ı yeniden kuran 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.