



S.D.Ü.
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

**ULUSLARARASI MODERN ÇAĞ
VE
GAZZÂLÎ SEMPOZYUMU**

**International Symposium on Modern Age
and al-Ghazzali**

12-14 Mayıs/ May 2011

BİLDİRİLER KİTABI

ISPARTA 2014

DİNİ İHYA VE ISLAH DÜŞÜNÇESİNDE GAZALİ'NİN ÖNEMİ

Mehmet Zeki İŞCAN*

Özet

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

Gazali, Felsefe ile Kelam ilmi arasında birliktelik kurma çabası içine girmiştir. Gazali, felsefeden hareket etmek suretiyle dini akideye ters düşen bazı felsefi görüşleri, özel olarak da Yunan felsefesini eleştirmiştir. Bu nokta, Gazali'nin felsefeyi dışlaması olarak algılanır ve bu açıdan o tenkit edilir. Gazali'nin bu çabası İktbal tarafından ise Batı Rönesans'ının ilk öncülerinden biri ve eleştirel düşüncenin öncüsü kabul edilen Kant'ın çabasına benzetilmiştir. Çünkü İktbal'e göre Rönesans'ın en önemli özelliği Yunan felsefesine başkaldırıdır. Batı, fikrî rönesansını Yunan felsefesine karşı çıkmakla gerçekleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İhya, Fıkıh, Ehlü'l-Hadis, Kelam, Felsefe, Determinizm, Sufilik

Importance of Ghazali in Terms Of Religious Revitalization And Improvement

Abstract

Revitalization movement fort he history of Islam is generally initiated with Ghazali's synthesis Sunni improvement. Because it is accepted that He constitutes a perfect synthesis between theoretical sciences and heart technique. Correspondingly it is stated that Ghazali tries to cluster guidance of mind and the role of heart in terms of finding the truth.

Ghazali strives to associate philosophy and Kalam science. Ghazali 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. However Ghazali's this effort was compared with Kant's effort who

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

was one of the initiators of Western Renaissance and the pioneer of the critical thinking by Iqbal. Because according to Iqbal, the most important feature of Renaissance is its rebellion to Greek philosophy. West has fulfilled renaissance through opposing the Greek philosophy.

Key Words: Revitalization, Fıqh, Ahl al-Hadith, Kalam, Philosophy, Determinism Sufism

Gazali hakkında yazmak ve konuşmak zordur. Oberman, Wensinck, M. Smith, yaptıkları eleştiri ve yorumlarla bu zorluğu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunun birçok nedeni vardır. Öncelikle velut bir yazardır Gazalî. Ona ait olmayan eserlerin kendisine mal edilmesi keyfiyeti de söz konusu olabilir¹. Eserlerinin aynı düşünce düzlemini temsil etmemesi de, başlı başına bir sorun teşkil etmektedir. Adeta birbirine zıt düşünceler bu eserlerde, eklektik bir yapı içinde değerlendirilmekte ya da düşünceleri kategorilere ayıran ve her kategoriye kendi başına tahlil edip değerlendiren, dolayısıyla bütünlükten yoksun bir bakış açısı bulunmaktadır.

Önemli zorluklardan biri de Gazalî'nin ikinci bir din kurucusu olacak derecede etkili bir şahıs olarak görülmesidir. Gazalî Kuran ve sünnet hakkında 'derin' bilgisi ile İslami ilim geleneğini hatta İslami kültürü 'yeniden' 'ihya' eden biri olarak değerlendirilir. Gazalî en azından yeni bir uyanış ve diriliş hareketi başlatan öncü bir şahsiyet olarak anılır. Gazalî'den öncesi mütekaddiminindir, sonrası müteahhirin ulemadır.

Bunun yanında Gazalî, bir başka açıdan da İslam dünyasındaki düşünce gerilemesinin sorumlularından biri olarak addedilir.

Bu zorlukları aşabilmek için öncelikle işlevselci analiz yöntemine ihtiyaç vardır. Buna göre Gazalî'nin bizzat yaptıklarıyla (açık işlev ya da amaç) insanların, taraftarlarının, araştırmacıların onun ne yaptığını 'kararlıştırdıkları', ya da yaptığına 'inandıklarını' (gizli işlev) birbirinden ayırmak gerekmektedir.² Elbette tarih, tarihsel kanıttan yola çıkan akıl yürütme faaliyetini de içine almaktadır. Bu anlamda bilimsel bir faaliyet olarak tarihi 'özerk' kabul etmek mümkündür. Bir tarihçinin 'ayrıldığı nokta', kaynakların bildirdiği değil, onların bildirdikleri hakkında kendi söylemeye hazırlandığı şeydir³. Ama tarih, görünmesi gerektiğini düşündüğümüz şekilde görünene kadar ruhunu sömürecek bir 'varlık' olarak anlaşılmalıdır. 'Ölümler haykırmazlar'. Bu durumu, onları suistimal edebileceğimizi haklı çıkarmaz. Geçmişin, geçmiş olduğu için esnek olan karakteri, onu, şekil verilebilir bir 'nesne' kılmamalıdır.

Kategorik 'suçlamalardan' ya da 'övmelerden' kaçınabilmek için görüşlerin altında yatan nedenlerin sosyolojik olarak irdelenmesi de önemlidir. Bunu yapmanın

¹ Bkz. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazalî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1989, s. IX.

² İşlevselci metod hakkında bkz. Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri Sosyolojik Bir Perspektif*, çev. Gamze Türkoğlu, İletişim Yay., İstanbul 2006, s. 17.

³ Bkz. R. G. Collingwood, *Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üstüne Başka Yazılar*, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, Y.K.Y., İstanbul 2005, s. 97-100.

bir yolu karşılaştırmalı bakış açılarının geliştirilmesidir. Böyle geniş bir perspektif içinde artık ‘şeytanlar’ ya da ‘melekler’ kalmaz, ‘normal insanlar’ belirirler⁴.

Normal insanları incelemek, araştırmaya doktriner açıdan değil, sosyal tarih perspektifinden bakmayı gerektirmektedir. Dünyaya sosyolojik bakıldığında her dini söylem için şu tespiti yapmak mümkündür: Dini söylem, ‘yukarıdan’ alınan bir hakikat değil, insanoglunun burada yaşayarak ürettiği bir şeydir. Sosyolojik araştırmalar, dini tercihlerin ve insanların devam ettikleri dini rotanın, birlikte iştirak edilen sosyal ağlar, kurulan ilişkiler ve kişisel duygusal münasebetlerle alakalı olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarmıştır. Dini tercih ve kabuller, genellikle bir inancın veya yüksek duygunun tercihi meselesi olmaktan çok, mesleki ya da sivil aktivitelerle ve siyasetle ilgili olmaktadır. Bu yüzden dini kimlik, büyük oranda zaman ve mekân faktörleri tarafından tayin edilir ve daima zaman ve mekan faktörlerine dayanır. Bir kişi veya grubun nerede ve ne zaman yaşadığı parametrelerinin, o kişinin dini kimliğini büyük oranda belirlediği gerçeği, din sosyolojisinin başlangıçtaki temel ilkelerinden birisidir⁵.

Gazali 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 görüntüsündedir⁶. Yerli 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.

Buna bağlı olarak XI. asrın son yarısında Bağdat’ta göze çarpan durumun, Hanbelilik ile Eşarilik arasındaki rekabet olduğu söylenebilir. Bağdat halkının önemli bir bölümü Hanbelilerin arkasındadır⁷. Bağdat’ın yarım asırdan fazla bir zaman Şii Büveyhi sultanlarının idaresi altında kalmış olması da konumuz açısından önemlidir. Yine bu dönemde Selçuklu sultanın gücü Bağdat’la o derece birleşmiştir ki Fatimiler lehine başarılı bir isyanın imkânı zayıflamıştır. Buna rağmen Fatimiler, Abbasi ülkesine yaygın bir şekilde nüfuz etmeyi başarmışlardır.

Bundan başka tasavvuf da toplumun genel yaşantısının bir parçasıdır; izole edilmiş bir şey değil Müslümanların normal yaşantısına aittir⁸. Bütün bu karışıklık içinde Selçuklu devletinin Şafii fihhi, Eş’ari akaidi ve tasavvufu birleştirme yolunda bir arzu taşıdığı da ifade edilmelidir⁹.

Özetlemeye çalıştığımız bu ‘zaman’ ve ‘mekan’ın Gazali düşüncesinde temel belirleyici bir özelliğe sahip olduğu söylenmelidir. Gazali’nin ‘düşünce sistemi’ aslında bu iktidar ilişkilerine yapılan atıftan ibarettir. Gazali var olan düşünce sistemlerin tekellerini kırmak ve bunlardan bir sentez oluşturmak peşindedir. O bilgi üretmek için

⁴ Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri*, s. 52.

⁵ Bkz. Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 55,73,91-92.

⁶ Bkz. Muhammed Abid el- Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, s. 400.

⁷ M.G.S: Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, çev. B. Çetinkaya-M. Şeviker, İz Yay., İstanbul 1995, c. II, s. 212.

⁸ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, s. 59-60, 82, 98-99.

⁹ Bkz. Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 402.

değil var olan 'bilgilerin' belli kısımlarını savunup belli kısımlarını 'inkar' etmek niyetindedir. Tehafütte bizzat kendisi 'inkâr için' yapıyorum' (radden ala'l-felasife)¹⁰ demektedir. Gazali filozoflara karşı dururken Şia'yı, Bâtınlılığı de inkâr etmektedir. Bu düşünsel yapılar aracılığı ile bağımsızlık elde etmeye çalışan İran Horasan tandanslı hareketleri reddetmeye çalışıyor gibidir. Ama aynı zamanda Hanbeli katılığını, şeriâtın dar kalıplarını, tasavvufî heyecanla aşmaya çalışırken de hâkim dini paradigmalardan dışlamacı özelliklerini törpülemek ister gibidir.

Gazali'nin el-Munkız'da bahsettiği 'korkmadan daldığı derin deniz' bu olsa gerektir; 'Batın ehlinin batınlık, zahir ehlinin zahirilik sırrını; felsefecilerin felsefelerinin özünü, kelimcilerin kelamının gayesini, sufilerden tasavvurlarının sırrını, abitlerden ibadetlerinin hâsılasını, muattıladan cüretlerinin sırrını hep öğrenmek istemişimdir'¹¹ der Gazali. Gazali'nin bu hali, 'Müslüman zihnin' ortaya koyduğu bütün düşünce modellerinin genel olarak gözden geçirilmesi halidir¹².

Tebliğim bu 'gözden geçirme' halini birkaç örnek eşliğinde değerlendirme üzerine kuruludur.

I. İlimleri Sınıflandırmak

Gazali'nin en büyük kitabının adı 'Dini İlimlerin İhyası'dır. Gazali, dini ilimlerde bir 'bozulma'ya inanmakta ve bu konu üzerinde yoğunlaşmak istemektedir. Bu yüzden İhya'nın girişi, 'ilim adamlarının, bilhassa fakihlerin hatalarını eleştiriye hasredilmiştir.

Bu anlamda onun en etkili adımlarından birinin, ilimleri sınıflandırmak olduğu söylenebilir. O, ilimleri genel itibarıyla dini ve dünyevi ilimler şeklinde iki kısma ayırmıştır. Gazali'ye göre 'Fıkıh' ilmi dahi dünyevi ilimlerdenidir. Fıkıh bir dünya ilmidir, fakihler de dünya âlimidir. Çünkü fıkıh, yöneticilere halkı idare etme yollarını göstermektedir. Siyaset ise bizzat dinle ilgili değildir.

Gazali belirtmektedir ki ahiret ameli olmaya en yakın amellerde bile fakihler, dünyayı ilgilendirdiği ölçüde karar vermektedirler. Örneğin onlar, İslamiyet'in sıhhati için insanların diline bakarlar. Ona göre hüküm verirler. Kalp, fakihin ilgi alanında değildir. Namaz kılan bir 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 zekâtı alsa, fakih bu zengin için, 'beraati zimmet etmiştir' demekten başka bir şey yapamaz.

Gazali burada Ebu Yusuf ile ilgili bir hikâyeye başvurmaktadır. Ebu Yusuf zekât borcunu düşürmek için sene tamamlanacağı sırada malını karısına hibe eder, sonra da karısı aynı dönemde Ebu Yusuf'a hibe eder. Böylece mal, zekâtın şartı olan bir senelik mülkiyet özelliğine sahip olmazmış. Ebu Hanife'ye bu durum sorulduğunda da 'bu onun fıkıh bilgisindedir' demek suretiyle talebesinin davranışını uygun bulduğu da

¹⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 3. (Arapça metin kısmı)

¹¹ Bkz. Gazali, *el-Munkızu min-Ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yay., İstanbul 1990, s. 15.

¹² Cabiri, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 400.

bu hikâye sonunda rivayet edilmiştir. Gazali bu aktarımı yaptıktan sonra şöyle demektedir: ‘Evet bu, dünya fıkhındandır. Fakat bu âlimin ahirete zararı, her cinayetten fazladır¹³.

Gazali’ye göre ‘fıkh’ın anlamı değişmiştir. İlk 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’dır¹⁴.

Fıkıhın dini ilimler sadedinde sayılmaması aslında onun olguyu esas alarak problemlere cevap bulma özelliğine bir vurgu olabilirdi. Gazali’nin böyle bir maksadı olduğu söylenemez. İmam-ı Muhammed gibi, dünya ahkâmı ve takva arasında bir ayrımı mümkün kılacak düşünce ortaya koyamamıştır Gazali. İmam Muhammed’e göre din ve takva, ahiret işlerindedir, kesinlikle dünya ahkâmı bunlar üzerine bina edilemez’. (Li ennehû min umûri’l-âhireti felâ yebtenâ aleyhi ahkâmü’d-dünya)¹⁵

Böyle bir ayırımda dünyevi ilimlerin dini ilimler karşısında bir kimlik kazanması da söz konusu olmamıştır. Gazalinin ilimler sınıflandırması bunun tam aksini sonuç olarak vermiştir. Dini ilimler yani Kur’an ve hadis ilimleri karşısında diğer ilim türlerinin önemsiz olduğu kanaati güçlenmiştir.

Ama fıkıhı eleştirirken Gazali’nin maksadı, nas karşısında reyî, görüşü, fikir yürütmeyi temelsiz görmek de değildir. O, Ehlü’l-Hadis gibi fıkıhı, ‘görüş’le dini konular anlaşılırsa insan düşüncesi, Allah ile insan arasında hüküm verici bir pozisyon kazanmış olur. Bu noktada artık, dini tahliye, Allah’ı ihmal, kulu ise ön plana çıkarma; Allah’ın dilemediği konularda bile kulu ‘fail’ yapma söz konusu olur¹⁶ anlayışı ile ele almamıştır. Ehlü’l-Hadis fıkıhı görmezlikten gelmek ister çünkü reyî, görüşü, insani oluşu görmezlikten gelir. Ehlü’l-Hadis’e göre ‘dinde konuşma’ (rey ve kelâm), ‘gölge’ özelliği taşımaktadır. Sonradan zail olacak bir şey için tartışma, bunun için gereksizdir¹⁷.

¹³ Gazali, *İhyau Ulumi’d-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1974, c.I, s.51-54. Gazali Başka bir yerde Ebu Hanife hakkında çok olumlu cümleler kurmuştur. Örneğin İbn Mübarek’in yanında Ebu Hanife’nin aleyhine söz olunca onun şöyle dediğini aktarmaktadır: ‘Bütün varlığı ile dünya kendisine arz edildiği halde ondan kaçan bir zatın aleyhinde nasıl konuşuyorsunuz!’ Bkz. *İhya*, c. I, s. 74.

¹⁴ Gazali, *İhyau Ulumi’d-Din*, c. I, s. 83-84. Aslında Gazali’nin birçok konuda olduğu gibi burada da bir çelişkisi söz konusu edilebilir. Çünkü daha önce fıkıhın dünyevi ilim olduğunu ortaya koymak için ilk asırdan, Abdullah b. Ömer’den bir rivayet üzerinde durmaktadır. Buna göre Abdullah İbn Ömer kendisinden fetva isteyene; ‘sultana git bunu onun boynuna geçir’ demiştir. Bkz. *İhya*, I, s. 64. Fazlur Rahman’a göre de Gazali İhya adlı eserinde fıkıhı, tamamen bu dünyaya ait bir ilim olduğu gerekçesiyle reddetmiş olmasına rağmen aynı eserde ona temel bir dini konum da tayin etmiştir. el-Mustasfa’da da fıkıh, yalnızca bu dünyanın iyiliğini değil gelecek hayatın iyiliğini de paylaşır. Bkz. Fazlur Rahman, *İslam’da İhya ve Reform, Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 158.

¹⁵ Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Mevdud el-Mavsili, *el-İhtiyar Li Ta’lîli’l-Mubtar*, ta’lik: es-Şeyh Muhammed Ebu Dakika, c. III, s. 99 (Beş cildi bir arada).

¹⁶ Bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi’l-Lafẓ ve’r-Red ale’l-Cehmiyye*, tashih ve ta’lik: M. Zahit Kevseri, Mektebetü’l-Kutsi, Kahire tsz., s. 12-13.

¹⁷ İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelefi’l-Hadis*, tashih; Muhammed Zühri en-Neccar, Daru’l-Ceyl, Beyrut 1976, s. 62-63.

Gazali'nin, fıkıhı, dünyevi ilimler sadedinde göstermesinin maksadı, dinin ahireti esas alan temel yönü üzerinde ısrar etmektir. O, fıkıhı dünyevi bir ilim gösterirken, dinin gerçek görevinin insanı ahiret hayatına hazırlamak olduğuna inanmaktadır.

Gazali belirtmektedir ki fakihlerin 'farzı ayn' dediği dünya işlerini tanzim içindir. Halbuki farzı ayn, ahiret işlerini düzeltmenin yoludur. Yaşayış, ahiret yaşayışıdır. Nitekim Allah 'Eğer bilseler, yaşayış şüphesiz ahiret yaşayışıdır' (29/64) buyurmuştur¹⁸.

Onun bu duruşu, dünyaya karşı retçi bir tavır takınmasının sonucudur. Gazali, İhya'sında genelde 'öte dünyacı' bir din anlayışına bağlıdır¹⁹. En azından şunu söyleyebiliriz: Gazali'nin yaptığı iş, dine, sosyal ilişkilerde feridin manevi yönünü temsil edebilen bir boyut kazandırmaktır.²⁰

II. Selef Mezhebinin Esasları

Gazali'nin düşünce sisteminde Ehli Hadis'in vahiy ve sünnetle karizmatik cemaat arasında kurduğu ilişki büyük ölçüde muhafaza edilmiştir. Gazali, 'ilk dönem', 'sahabe zamanı', 'selef mezhebi' gibi deyimler üzerinde oldukça sık durmaktadır. Kendi zamanında maruf olarak bilinenlerin, sahabe döneminin 'kötülükleri' olduğunu da belirlemek suretiyle, zamanın bozulmasından, bidatlerin ne kadar fazla yayıldığından üzüntüyle söz etmektedir.

Hatta İhya'da bu konuda öyle bir örnek vermektedir ki bu örnek onun nazarında 'bidat' kelimesinin alanın çok geniş olduğunu göstermektedir. Rivayete göre Mervan, hutbe okumak için minber yaptırmıştır. Gazali, bunu, 'dinimizde olmayan bir şeyi icat eden merduttur' hadisine dayanmak suretiyle lanetlendiğini ifade etmektedir. Aynı yerde 'sünnetten ayrılan kimseye Rasulullah'ın şefaati ulaşmaz' hadisine yer vermek suretiyle bidatleri terk ve sünnetlere ittibanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Gazali aynı zamanda insanın işlemiş olduğu türlü türlü günahların Allah tarafından affedileceğini ama bidat çıkarıp dinin saffetini karıştırmak isteyenlerin asla affedilmeyeceğini ısrarla savunmaktadır²¹.

Bunlara rağmen bu mutlakıyetçi geleneğin dağılması konusunda da Gazali'nin çabaları bulunmaktadır. Onun 'selef mezhebinin esasları', selef mezhebi üzerinde esaslı bir ıslah çalışmasıdır. Ona göre selef mezhebi, Kitap ve sünnette geçen isimleri Allah'ın şanına ve yüceliğine uygun manalara sahip olarak nitelendirmekteydi. Bu anlayışa göre, Allah, şanına uygun olmayan şeylerden, özellikle cismiyetten tenzih edilmeliydi. Müteşabihlerdeki manalar, Allah'a bırakılmıyordu. Bunların manalarının bilinmeyeceği itiraf edilmeliydi. Anlamlarına dalınmamalıydı. Kalben de olsa bunlarla meşgul olunmamalıydı²².

Gazali'nin bu ıslah faaliyeti, selef mezhebinin, zamanımızda bile 'ehlisünneti hasse' olarak anılmasını beraberinde getirmiştir. İzmirli İsmail Hakkı, 'ehlisünneti

¹⁸ Gazali, *İhya*, I; 58, 74.

¹⁹ Bkz. Mustafa Özmen, *Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara 2005, s. 143-146.

²⁰ Watt, *Müslüman Aydın*, s. 85-88.

²¹ Gazali *İhya*, I, 203-205.

²² Bbkz Gazzâlî, *İlcâmu'l-avam*, Beyrut 1406/1985, s. 53-54.

hasse' anlamında Selefililiğin yolunun Kur'an yolu olduğunu söylemiştir²³. Kıvameddin Bursan, Selefililiğin Kur'an'ın sinesinden doğduğunu ve İslam'ın saf ve nezih şeklini temsil ettiğini kabul etmiştir²⁴.

Halbuki Ehlü'l-Hadis (selef mezhebi), akait alanında cahiliye döneminin kalıntılarının hakim olduğu primitif, animist bir karaktere sahiptir. Bu zihniyette tanrı fikri yerel surette inşa edilmiştir. Antropomorfik özelliklerden sıyrılmış aşkın boyutun ortaya koyacağı tanrı fikrinin evrensel karakterine geçit verilmemiştir. Tanrı, bütünüyle maddi güç içinde ifadelendirilmiştir.

Aslında burada etkili olan, dinin bir hayat modeline göre anlaşılması olgusudur. Çünkü Tanrı inancı ile cemaatçi yapının yasallaştırılması sağlanmakta beşeri olarak kurulmuş düzene kozmik bir statü verilmektedir²⁵. Yerel tanrı anlayışı, yerel kültürün hegemonyasını meşrulaştırma amacına yöneliktir. Bu yüzden bu zihniyetin 'dışlama gücü' çok fazladır. Dışlama iktidarı var ama erişim iktidarı minimum düzeyde kalmaktadır. Katılma, erişme, ulaşma gibi kelimeler fazla yer tutmamaktadır.

Gazali, 'selef mezhebi'nin sahip olduğu dışlamacı dili, kabile dini seviyesinde kalan din anlayışını aşmak istemektedir. Böylece ana dini akımlardan birinin kapalı yapısını kırma girişiminde bulunmakta onun daha dışa dönük bir özellik kazanmasını arzulamaktadır.

III. Felsefenin Yunancasına Eleştiri

Gazali'nin bir başka önemli özelliği İbn Sina ve Farabi özelinde felsefi düşünceye getirdiği şiddetli eleştirilerdir. Bazılarına göre bu eleştiriler felsefenin İslami düşüncede dışlanmasını beraberinde getirmiştir. Bazılarına göre ise Gazali mutlak olarak felsefeyi değil, felsefenin 'Yunancasını' eleştirmiştir.

Gazali'nin Aristo merkezli Yunan felsefesine karşı çıktığı elbette doğrudur. Fakat buradan hareketle düşünürümüzün sadece Yunan felsefesine karşı çıktığı, diğer felsefe türlerine ilkeli yaklaştığı söylenemez. Zaten o dönemde bilinen tek felsefe Yunan felsefesidir.

Yunan felsefesi ve özellikle Aristo mantığı eleştirisi, Rönesans ve Reform'un hareket noktalarından biridir. Batı'nın Rönesans ve Reform'unun Aristo'ya karşı çıkışla başladığı ifade edilmiştir.

İkbal, Gazali'nin Yunan eleştirisini, Batı Rönesans'ının ilk öncülerinden biri ve eleştirel düşüncenin öncüsü kabul edilen Kant'ın çabasına benzetmiştir. Çünkü İkbal'e göre Batı, fikrî rönesansını Yunan felsefesine karşı çıkmakla gerçekleştirmiştir. Gazali kendi döneminde Kant'ın üstlenmiş olduğu rolü üstlenmiştir. Fakat onun fikirleri

²³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339–1341 (iki cilt bir arada) c. I, s. 97–100.

²⁴ Kıvameddin Bursan "İslam'ın En Kadim İki Mezhebinin Münakaşası" (İmam Ahmed'in Bir Eseri adlı çevirinin ön sözü), *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene:1, sayı: 5–6, 1927.

²⁵ Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik'in Taribi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 248-249.

Kant'inki gibi toplumda bir aksülâmel bulamamıştır. Bu yüzden Gazali, bir İslâm rönesansına imza atamamıştır.²⁶

İkbal'in bu değerlendirmesinin isabetli olduğu söylenemez. Kant'ın Aristo karşıtlığı ilk önce kurumsallaşmış din karşıtlığıdır. Zira kilise o gün din anlayışını Aristo üzerine temellendirmiştir. Gazali'nin Yunan felsefesi eleştirisinin egemen din anlayışına bir başkaldırı olduğu söylenemez. Yine Kant'ın Aristo eleştirisi aslında bir skolastisizm eleştirisidir. Gazali'nin düşünceyi hürleştirme gibi bir maksadı da yoktur. Gazali, aklın düşünce üretebileceğini bile neredeyse kabul etmeme eğilimine girer bazen. Filozofların, aklın maddeden soyutlanmış bir yönü olduğu fikrine karşı o, aklın cisim olduğunda ısrar etmektedir. Bu fikirleriyle filozoflar, akıl zaruri bilgi verir görüşünü savunurlar. Gazalinin maksadı ise onun zaruri bilgi vermeyeceğini kanıtlamaktır²⁷.

Gerçi İbn Teymiye'ye göre Gazali'nin 'hakikatın sırları' diye kitaplarına yazdığı şeylerin birçoğu, filozoflardan alınmıştır²⁸. Ebu Bekr b. Arabî de Gazali'nin filozoflardan çok etkilendiği kanaatindedir. Hatta o şöyle demektedir: 'Şeyhimiz Ebu Hamid, filozofları yuttu sonra da kusup çıkarmak istedi ama başaramadı. Cabiri buradan hareketle Gazali'nin filozofları tekfir ettiği fikirlere bile etkilendiğini ifade etmiştir. Ama bu durum 'aklın zaferi' olarak görülemez. Olsa olsa 'atıl aklın'ın zaferi olarak nitelenebilir²⁹.

Felsefi düşünceleri ihtiva ediyor diye Gazali'nin eserlerinin Endülü's'te ateşe verildiği de ifade edilmiştir³⁰.

Watt'a göre de felsefenin 'çökmesi' konusunda Gazali hücumlarının etkili olduğu söylenemez. Ama Gazali ile birlikte felsefenin bölümlerinin İslam kelamına sokulması hakkında hiçbir şüphe yoktur. İşte bu durum, kelam'ın kemikleşmesine sebebiyet vermiştir. Kelam'ın dinamik gücü kaybolmuştur. Ama her halükarda felsefenin zayıflaması da kelam'ın kemikleşmesi de İslam kültürünün genel zayıflamasının bir sonucudur³¹.

Gazali'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 nizamı 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. Yaratamı ona yaptırır. Güneş, ay, yıldızlar ve diğer yaratılanlar Allah'ın emrine tabidirler. Hiçbiri

²⁶ Bkz. Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984, s. 21.

²⁷ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 199.

²⁸ Bkz. İbn Teymiye, *el-Fetava*, Mektebetu Darü'l-Mearif, c. IV, s. 63–66.

²⁹ Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 411.

³⁰ Bkz. Nihat Keklik, *Filozofların Özellikleri*, Doğuş Yay., İstanbul 1983, s. 151.

³¹ Watt, *Müslüman Aydın*, s. 129–130.

kendiliğinden bir iş yapacak değildir.³² Örneğin suyun hareketinin bizzat suyun fiili olduğu söylenemez. O nasıl olursa olsun şanı yüce Allah'ın bir fiilidir³³.

İbn Sina'nın bir Tanrı'nın olmaması farz edilse bile kâinat yine böyle olurdu fikri³⁴, Gazali'yi oldukça etkilemiştir. Âlem Allah'ın fiili değilse, Allah, âlemde meydana gelen şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşecektir³⁵. Bu yüzden Gazali, 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. Gazali 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, Kuranda ölümlerin diriltilmesiyle ilgili ayetleri, Asa'nın sihribazların iplerini yutmasını anlatan ayetleri, hep tevil etmişlerdir³⁶.

Tabiat ilimleri, tabiat kanunlarına dayanır. Kanun olacak ki ilim olsun. Her an tabiata müdahale eden, tabiatı her an var eden, her an yok eden bir Tanrı anlayışı ile en azından, tabiat bilimlerini temellendirmek mümkün değildir. Ateşle pamuğun birbirine dokunduğu halde yanmamasını mümkün görmekle³⁷ tabii düzen arasında bir zıtlık bulunacaktır. Bu yüzden sebep sonuç ilişkilerini reddeden bir anlayışın İslam düşüncesinde önemli etkileri olduğu söylenebilir. Burada sosyal sahada gayri devri tarih anlayışı nasıl etkili olmuşsa, tabiat ve varlık sahasında da bu anlayış o derece etkili olmuştur. Sonuçta ister sosyal ister tabii olayların nedenleri üzerinde, bunları ortaya çıkaran tamamen dünyevi etkiler üzerinde durmak, abesle iştilgal olarak değerlendirilmiştir. Eğer tabii ve sosyal düzeni sadece Allah yapıyorsa insani iradenin rolü üzerinde durmak gereksizdir. Fazlur Rahman'ın ifadesiyle böyle bir tez, İslam düşüncesinde Allah'ı bir kudret ve irade konsantresi haline getirmiştir³⁸

IV. Sufilik Sünniliğin İçinde

Gazali'nin en önemli başarısının, sufiliği ıslah ve onu yeniden ihya etmek olduğu söylenir. Bu görüş, Gazali'nin ıslah edilmiş haliyle sufiliğe Sünnilik çatısı altında yer bulduğunu da savunur. Böylece o, katı skolastisizme ağır darbe indirmiş, akidenin dogmatik yapısını hafifletmiştir.³⁹ Ama Gazali'nin bu 'ıslah'ı, sufilik kadar Sünni İslam'ı da güçlendirmiş ve ölçülemez derecede yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur⁴⁰.

³²Bkz. Gazali, *el-Munkızu min-Ad-Dalâl*, s. 34.

³³ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 65.

³⁴ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 63.

³⁵ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*

³⁶ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 163.

³⁷ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166. Gazali bu eserinin bir yerinde mucizeyi, doğal düzenin bozulması olarak anlatmamakta, doğal düzende var olan aşamaların sadece 'hızlandırılması' olarak tarif etmektedir. Bkz. *age.*, s. 172.

³⁸ Bkz. Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 157.

³⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, cev. M. Dağ-M. Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1981, s. 119–120.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *İhya ve Reform*, s. 169.

Güngör'e göre Gazali'nin başarısı, nazari ilimlerle kalp tekniği arasında kurduğu mükemmel sentezdir. O, aklın rehberliği ile kalbin hakikati bulmadaki payını bir araya getirmiştir.⁴¹ Gazali bir taraftan Sünni Müslümanlığın bütün esaslarını kabul ederken, diğer yandan dinin kuru bir iman ikrarından ve ibadetleri yerine getirmekten ibaret olmadığını belirtmiş, imanın kalbin derinliklerinde yaşanan bir şey olduğunu ortaya koymuştur. Bu bakımdan onun en orijinal tarafı, İslâm'da Sünnilik ve tasavvufu uzlaştırması değil, bu ikisinin zaten birbirine zıt olmadığını göstermesidir.⁴²

Gazali el-Münkız adlı eserinde 'bilme durumu' ile ilgili tespitler yaparken, duyguların elde ettiği bilgiden, aklın elde ettiği bilgiden bahsetmektedir. Fakat güvenilir olduğuna emin olunan bilginin, 'Allah'ın kalbe attığı bir nur' sayesinde oluşacağını ifade etmektedir. Ona göre bilgeliğin anahtarı bu nurdur. Hakikatlere vakıf olmayı bu nurdan beklemek gerekir. Sadece delile bağlı bir hakikat taraftarlığı, Allah'ın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmak demektir. Hadiste ifade edildiği gibi aslında tüm insanlar karanlık içinde yaratılmışlardır. Sonra Allah yarattıkları üzerine nurundan serpmiştir. İşte bu nur sayesinde hakikate erişmek mümkün olur.⁴³

Gazali'nin bilgiyi elde etme konusunda söyledikleri zımnen bir ahlaki fonksiyon ayırımına da işaret etmektedir. Çünkü her sınıf, kendinden alttakine bir şeyler öğretebilir.⁴⁴ Hadis (fıkıh da diyebiliriz), kelim ve tasavvuf arasındaki bu farklar, muhaddis-fakih, mütekellim ve mutasavvıf arasındaki farka da bir göndermede bulunmaktadır.

'Kalpteki nurun' dini ilimlerde bir hikmet kaynağı, İslami fikir yapısında yenilikler yapma gücüne sahip, çağın koşulları arasında bir uyum meydana getirmeye müsait bir zemin yaratıp yaratmadığı ise çok fazla açık değildir.⁴⁵ Gazali'nin bu 'sentezinin' de düşünsel bir canlılığı beraberinde getirdiği söylenemez.

Genel bir değerlendirme olarak şunu söylememiz mümkündür: Gazali'nin İslami ilimleri 'gözden geçirme' hali, başarılı bir çaba halini alamamıştır. Elbette toplumsal geleceği tasarlama pratiği olarak Gazali'de bir takım 'eşik olgulardan' söz etmek mümkündür. Bu eşik olgular, Müslümanların toplumsal hafızalarını etkilemiştir. Ama entelektüel bir emek, entelektüel yeniden doğuş, entelektüel büyüme ve gelişmeyi kapsayan İslami bir vizyon Gazali eliyle gerçekleşmiş midir? Buna olumlu bir cevap veremeyiz.

Bunun nedenlerinden biri şu olabilir: Tarih boyunca oluşturulmuş en verimsiz dil, her türden iktidarın gölgesinde oluşturulmuş dildir; çünkü bu dil, sınırlı bir zaman için üretilmiştir ve iktidar sahiplerinin ihtiyaç hissettiklerinde yaslanarak iktidarlarını okşamalarından başka bir işe yaramamıştır. Paslı bir dildir iktidar gölgesinin dili; hem bir o kadar da gelip geçicidir.

⁴¹ Bkz. Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1989, s. 84.

⁴² Bkz. Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, s. 79.

⁴³ Bkz. Gazali, *el-Munkız min-Ad-Dalâl*, s. 17-21.

⁴⁴ Hodgson, *İslâm'ın Seriveni*, c. II, s.210.

⁴⁵ Watt, *Müslüman Aydın*, s. 125.

Gazalî'nin kelim, felsefe, tasavvuf anlayışı Fazlur Rahman'ın ifadesiyle onun Eş'arîliğinin yeniden canlanmasına vesile olmuştur. Eş'arîlik, hakiki failin Allah olduğu gerekçesiyle insanların gerçek anlamda fiil ortaya koyduklarının söylenemeyeceğini öğretmektedir. Tasavvuf da yalnızca Allah'ın var olduğunu beyan etmektedir. Hem Eş'arîlik hem tasavvuf, Allah karşısında edilgenlik telkin etmişlerdir⁴⁶. Fazlur Rahman'a göre bu yaygınlaşma, Maturidîliğin etkisini de büyük ölçüde öldürmüştür⁴⁷.

Fazlur Rahman'ı haklı çıkaracak temel argümanları Gazalî hem Sünnilik hem kelim hem de tasavvuf adına fütursuzca kullanmıştır. Ona göre Allah'ın güç yetiremedikleri şeyleri kullarına teklif etmesi caizdir. Allah, herhangi bir neden olmadan kullarına sıkıntı verebilir. Allah'ın insanlara teklifte bulunması bir faydaya yönelik değildir. Allah isteseydi teklifte bulunmaksızın da kullarını sevaba nail kılabilirdi. Kölesini hizmetinde kullanan bir efendinin bu hizmete karşı kölesine bir ödül vermesi zorunluluğu yoktur. Köle karşılıksız olarak efendisine hizmet etmek zorundadır⁴⁸. Yine Gazalî'ye göre kıyamete kadar olacaklar, Levhi mahfuz'da yazılmış, 'mürekkep kurumuştur'⁴⁹.

Gazalî'nin sentezci Sünnî 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 var. Sentezlenmiş düşüncelerle 'kültürel kibirler' aşılabılır.

Bu sentez çabası ile Gazalî, 'kabile merkeziliğinin' ürünü düşünceleri ıslah etme çabasıdadır. Ama bu çaba, farklı entelektüel ilgi alanlarını bir araya getirip herkesin çok şey öğrenebileceği sürekli bir diyalog projesi olamamıştır. Gazalî metodu 'olumsuz imaja' dayalı tanımlamaları esas aldığı için dinamik bir dönüşümün fikri altyapısını karşılamaya yeterli olamaz. Bu yüzden günümüzde 'engellemelere' dayalı sentez geliştirmek, 'özcü metafizik' denemeleri ile aynı anlama gelebilir.

Gazalî'de olduğu gibi, bugün Tanrı ile insan arasındaki ilişki erkle yüklü bir ilişki olarak, bir efendi köle ilişkisi olarak anlaşılabilir. Eski dönemlerde insanlar, geleceklerini, eylemlerini kaderin hükmüne terk etmekten memnun olabiliyorlardı. Oysa biz yapamayız. Artık bu yol, sudan bahaneler uydurma kabilinden sayılır. Zamanımızda bu tür fikirleri benimsemek, bilgisizliğimize, zayıflıklarımıza, korkularımıza çocukça mazeretler bulmaktan başka bir şey değildir. Bunlar, güçsüzlüğümüzün, var olan aklımızı harekete geçirmek, daha iyi bir geleceğe doğru mantıklı bir yol izlemek için gereken iradeyi toplamaktaki isteksizliğimizin itirafıdır⁵⁰.

⁴⁶ Watt, da Gazalî'yi 'ikinci Eş'ari olarak kabul etmektedir. Çünkü Eş'ari, Mu'tezili ve Hanbeli görüşleri bir araya getirerek 'ilk Yunan tesir dalgasını' önleyen kişidir. Gazalî de, İbn Sina'da zirveye ulaşan felsefi ekolün 'ikinci dalgasını' yenmiştir. Eş'ari, ana Sünnî akideyi Mu'tezili metotlarla savunduğu gibi Gazalî de bu akideleri Eflatuncu (Aristo'yu da içine alan) metotla ve İbn Sina'dan öğrendiği usullerle savunmuştur. Bkz. M. Watt, *İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s. 108-109.

⁴⁷ Fazlur Rahman, *İhya ve reform*, s. 90.

⁴⁸ Bkz. Gazalî, *el-İktisat Fi'l-İtikad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1983, s. 195-223.

⁴⁹ Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 156.

⁵⁰ Bkz. Leslie Lipson, *Uygurhân Ablaki Bunahları*, çev. Jale Çam Yeşiltaş, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2003, s. 35-36.

Din denildiğinde bugün bilgi kaynağı, güç kaynağı değil, benlik oluşumu, kendine güven, irade eğitimi, zihni, ahlaki, manevi gelişim anlaşılmalıdır. Tanrı ile insanın karşı karşıya geldiği bir durum değildir din. Tanrı'nın olduğu yerde insan, insanın olduğu yerde Tanrı bulunmaz şeklindeki bir önerme ancak inkârın bir zaafı olarak ele alınabilir. Eğer Tanrı ile insan karşı karşıya getiriliyorsa insandan yana tavır almak gerek çünkü burada tanrı artık bir vehim olmuştur. İnsan, hırsına, eksikliklerine, başarısızlıklarına, iradesinin zayıflığına Tanrı kılıfı giydirebilir.