

“GAZÂLÎ: MUHAFAZAKÂR VE MODERN”

Cağfer KARADAŞ*

İslâm düşüncesindeki belirleyiciliği hâlâ sürmekte olan Gazâlî'nin kelâm, tasavvuf ve İslâm felsefesi ile ilgili verdiği malûmât hâlâ önemini korumakta ve ilgili alanlarda çalışma yapan bilim adamlarınca göz önünde bulundurulmaktadır. Bunun yanında o, sadece malûmât adamı değil, kendisine belli bir kaygı ve hedef edinmiş, bunları gerçekleştirmek için bir metot ve yaklaşım geliştirmiş ve uygulamasını yapmış bir şahsiyettir. Kanaatimizce o, hem kendi düşüncesinin hem de İslâm düşüncesinin daha iyi anlaşılması için, hedefi, kaygısı, metodu, yaklaşımı ve içinde bulunduğu ortamı göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. İşte bu türden bir değerlendirme U.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Dr. Yaşar AYDINLI'dan gelmiştir: *Gazâlî Muhafazakâr ve Modern*. (Bursa 2002, Arasta Yayınları) Gazâlî muhafazakâr yanıyla teolojik kesinliği benimserken, modern yanıyla gerçek hayattaki değişime ayak uydurmaya, çağın problemlerine çözüm getirmeye yönelmiştir. Bu anlamda o, arka planda teolojik aklın bulunduğu modern bir tavır ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle sahnede dikkat çekici, çağdaş bir söylem ortaya koyarken perde gerisindeki suflörün teolojik hatırlatmalarını zihninin bir köşesinde diri tutmaktadır. Yazarın ifadesiyle “Gazâlî bütün çalışması boyunca mütekellimin sorumluluğunu daima hisseden ve her zaman iş başında tutan birisi olarak faaliyetlerini sürdürmüştür.”(s. 23) O bir kelâmcı, bir sûfî veya Nizamülmülk'ün görevlendirdiği devlet adamı rolünü oynarken de bu kaygı ve misyon bütün bu konumları için belirleyici olmaktadır. Çünkü “Gazâlî her şeyden önce ve kelimenin tam anlamıyla bir din âlimi ve gayretli bir mümin kimliği ile karşımıza çıkmaktadır.”(s. 22) “Bilindiği gibi Gazâlî'nin temel sorunu dînî akideyi korumak ve savunmaktır ve bu akidenin temelinde de Ehl-i Sünnet inancının Allah'a yüklemiş olduğu mutlak irade kavramı bulunmaktadır. O, Eş'arîliğin teolojik tezlerine bağlı kalarak, evrendeki bütün etkilerin nedenini Allah'ın mutlak kudreti ve mutlak iradesine bağlamaktadır.” (s. 28).

Burada Gazâlî'nin bir misyon adamı olduğu gerçeğini gözden ırak tutmamak lazımdır. Zaten Gazâlî'nin bu şekildeki tavır alışının o dönemin toplumsal ve siyasal gelişmelerinden bağımsız olduğu düşünülemez. Onun, ünlü Selçuklu veziri Nizâmülmülk tarafından ortaya konulan, Sultan Melikşah ve Bağdat'taki Abbasî halifesinin de desteklediği “Sünnî dünyanın birlik ve bütünlüğünü oluşturma” diye nitelen-

* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ckaradas@hotmail.com

dirilebilecek bir siyasî-toplumsal projenin içerisinde yer aldığı bir gerçektir. Bu proje kapsamında Gazâlî'nin de içinde yer aldığı ilmiye sınıfına. "Sünnî ilkeleri toplum nezdinde güçlendirme ve dışardan gelebilecek zararlı fikirlere karşı, düşünce düzeyinde savunma mekanizması oluşturma" rolünün verildiği görülüyor. Yine bu kapsamda Sünnî mezhep ve topluluklar arasındaki ihtilafların giderilmesi veya en azından asgarî düzeye indirilmesinin yanı sıra, Hz. Peygamber devrindeki ruhî halin, canlılığın ve derünlüğün tekrar dinî ilimlere ve ilim sahiplerine kazandırılması hedefleniyordu. Gazâlî'nin bu projede yer alması, dışardan bakıldığında resmî bir görev gibi görülüyorsa da, Nizâmülmülk öldükten sonra hatta Bağdat Nizâmiyesi'ndeki görevinden ayrıldıktan sonra yaptığı bilimsel ve toplumsal faaliyetlerle bu projeyi devam ettirmesi, onun bunu benimsediğini, şahsî meselesi olarak gördüğünü ve bir nevi gönüllü yürütücüsü olduğunu göstermektedir.¹ Yazar bunu şöyle ifade etmektedir: "Gazâlî, hemen hemen hiçbir alanda kelimenin dinî muhtevasından soyutlanmış anlamıyla 'hasbî' değildir. O genellikle önceden belirlenmiş amaçlara ulaşmak ve bu amaçları gerçekleştirmek için çalışmaktadır. Şunu söyleyebiliriz ki, o, bir proje üreticisinden ziyade belli bir proje üzerinde yürüyen ve onu gerçekleştirmeye çalışan bir insanın tavrını sergilemektedir."(s. 60) "Bu yönüyle Gazâlî'nin eleştirisi, Bâtınîlere yönelik olanları da hesaba katarak söylersek, daha çok dinî-sosyolojik bir içeriğe sahip görünmektedir. O, bu anlamda teologun tipik tavrına sahiptir."(s. 146) "Gazâlî'nin... felsefeye karşı yönelmiş olduğu eleştiri... toplumsal içeriklidir ve Müslüman toplumun inanç esaslarını korumaya yöneliktir."(s. 148)

Gazâlî, siyaseten ve toplumsal olarak tehlike arz ettiği düşünülen felsefe ve Bâtınîliğe karşı yürütülen politikanın entelektüel ayağını oluşturuyordu. Bu bağlamda onun, felsefî akli ve bâtınî te'vili (ezoterik yorumu) sorgulayan ve yargılayan bir yaklaşım ortaya koyduğu görülür. Ancak bu yaklaşımı yazarın belirttiği gibi kendiliğinden (hasbî) değil, oluşmuş bir politikanın bilimsel alandaki temsilcisi olarak ortaya koyar. Yargılayıcı yaklaşımı da bu politikanın doğal uzantısı olarak görülmelidir. Yazdığı *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *Fadâihu'l-Bâtıniyye* bu gözle değerlendirilmeli ve okunmalıdır. Ancak sahip olduğu bilimsel birikim ve kıvrak zeka sayesinde anılan kitaplar bir yargıcın "gerekçeli raporu" gibi değil, bilimsel eleştiri kitapları tarzında ortaya çıkmıştır.

Yazar, İslam felsefesi uzmanı olması dolayısıyla Gazâlî'nin özellikle felsefe ile olan münasebetlerini ele almakta ve o yönde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Gazâlî'nin felsefeyle olan mücadelesindeki hedefi "felsefî akıl"dır. Felsefecilerin akla yüklediği anlam ve görevi, sahip olduğu dinî değerlere zarar verici olarak bulduğundan ya tamamıyla reddetme veya sınırlandırma yoluna gitmektedir. Görülen o ki Gazâlî'nin akli tamamen reddettiğini söylemek mümkün değildir. Zira ona göre "akıl insanî varlığın kendine has cevherini meydana getirmektedir"(s. 74) ve "insan olmanın en temel özelliklerindedir"(s. 75). "Allah kendisine akıldan daha kıymetli görünen başka bir şey yaratmamıştır"(s. 76). "Bu çerçevede akıl bütünüyle İslam dininin taleplerine göre düzenlenmiş bir hayatın motor gücü olarak görülmektedir. Bu meyanda akla göre yaşamak dinin taleplerine uygun olarak yaşamaktır ve böyle bir yaşayış, Allah'a giden yolun ana muhtevasını oluşturmaktadır."(s. 76) Diğer bir ifadeyle akıl, "insanî varlığın bilgi üreten ya da bilen birimidir"(s. 76). Bu rasyonalist açıklamalar Gazâlî'nin "bütün eserlerinde akli sınırlayan"(s. 80) tavrıyla karşılaştırıldığında yazar tarafından çelişki

¹ bk. Çağfer Karadaş, "Çok Yönlü Bir Âlim Portresi: Gazâlî", *Divan İlmî Araştırmalar*, s. 10, İstanbul 2001/1, s. 216-220.

olarak değerlendirilmektedir.(s. 79) Ancak Gazâlî'nin yücelttiği aklın "vahye muhatap akıl" olduğunu da unutmamak gerekir. Onun kastettiği 'akıl', vahyin taleplerini karşılayan ve hayata geçirmekle görevli ve sınırlı bulunan bir akıldır ve Gazâlî bu akılı yüceltmektedir. Çünkü "Gazâlî insanın varlık yetileriyle varlık mertebeleri arasında bir tetâbuk görmektedir. Buna göre her bir idrak yetisi sadece kendine has idrak alanını algılayabilecek bir güçte yaratılmıştır."(s. 80-81) Yazar akıl neyi algılamaktadır sorusunun cevabını bizzat Gazâlî'nin ifadesiyle verir: "O, zorunlu olanı, mümkün olanı, imkansız olanı ve daha önceki aşamalarda bulunmayan bir takım durumları idrak eder"(s. 81). Ancak "aklın ötesinde başka bir aşama daha bulunmaktadır; bu aşama gaybı ve gelecekte olanı ve aklın kavramaktan aciz olduğu bir takım başka durumları gören... peygamberlik aşamasıdır"(s. 81). Aslında Gazâlî, "metafiziksel varlık alanının bilgisini insan için imkansız görmüyor"(s. 82). "O'nun (imkansız gördüğü), kabul etmediği husus, bağımsız aklın kendi başına bu alana nüfuz etme ve bu alanla ilgili doğru sonuçlara ulaşma imkanına sahip olduğu"(s. 82) iddiasıdır. Son merhalede denilebilir ki, Gazâlî "özellikle metafizik alana nüfuz etme konusunda akla hemen hemen hiçbir yetki tanımamaktadır"(s. 82). Bu bilgilerden Gazâlî'nin niçin felsefenin metafizik alanla ilgili kısmını reddettiği de anlaşılmaktadır. Çünkü o, akli, fizik âlemi kavrayan ve bu alanla ilgili konularda diğer algı yetileriyle ortaklaşa hüküm verebilen bir yeti olarak görmekte, metafizik âlemi aklın erişemeyeceği bir alan olarak değerlendirmektedir. Bu tür değerlendirmeye onu sevk eden metafizik âlemler insanlığın iribatını sağlayan peygamberlik kurumu gibi bir olgunun var olmasıdır. "Bazı araştırmacıların da ifade ettiği gibi aslında Gazâlî, dinin esaslarıyla çatışmadığı sürece filozofların ilmî görüşlerini kabul etmeye her zaman açık görünmektedir"(s. 146).

Gazâlî'yi rahatsız eden bir diğer konu, felsefecilerin tabiatta ontolojik zorunluluk görmeleridir. "Ona (Gazâlî) göre tabiattaki olağan akışı, olmazsa olmaz bir zorunluluk olarak değerlendirmenin hem mantıksal açıdan hem de dînî açıdan makul bir temeli yoktur"(s. 92), "olaylar arasında nedensellik ilişkisini kabul etmenin temeli 'müşâhede'ye dayanmaktadır. Müşâhede, Gazâlî'ye göre, bilindiği gibi, bilgide kesinliğin temel kaynaklarından bir tanesini oluşturmaktadır. Ona göre neden-sonuç bağlamında bir delil olarak ileri sürülmesi muhtemel olan 'müşâhede'de biz, nedenin sonucu belirlediğine dair bir olguyu değil sadece pamukta yanmanın ateşin ilişkisi esnasında meydana geldiğini gözlemlemekteyiz. Yoksa yanmanın ateş tarafından meydana getirilmiş olduğuna dair bir müşâhededede bulunmuyoruz"(s. 94). Onu bu sonuca götüren ise "Tanrı-evren ilişkisini zorunlu Tanrı kavramı çerçevesinde değil, mutlak irade sahibi Tanrı kavramı içerisinde ele alma(sı ve) bu hususta (kelâm) geleneğinin görüşünü takip etmesidir" (s. 95). Gazâlî felsefecilerin sudûr teorisinde öngördükleri evrenin zorunlu olarak Tanrı'dan taşınarak geldiğinin aksine kelâmcıların savunduğu irade sahibi Tanrı'nın kendi iradesi ile evreni yarattığı tezi lehine bir tavır ortaya koymaktadır. Nasıl ki, evren O'nun iradesiyle yaratılmış ise, evrende olan şeyler de onun iradesiyle yaratılmaktadır. Verilen 'ateş-pamuk' örneğinden hareket ettiğimizde, Gazâlî'ye göre "ateş cansız ve dolayısıyla iradesiz bir nesnedir ve bundan ötürü fiilde bulunamaz" ve "onun nedensellik ilişkisi içerisinde yanma olayını determine etmesi de mümkün değildir"(s. 94).

Aslında buradaki temel anlaşmazlık felsefecilerin "mümkün" kavramına yükledikleri anlam ile Gazâlî'nin şahsında temsil edilen kelâmcıların "mümkün" kavramına yükledikleri anlamda yatmaktadır. Zira "Gazâlî, mümkün ve zorunlu (vâcib) kavramlarını Aristotelesçilerde olduğu gibi ontolojik kategoriler olarak değil mantıksal kategoriler olarak değerlendirmektedir. Ona göre varlığı aklen tasavvur edilebilen her şey

mümkün, tasavvur edilemeyen ise imkansızdır (muhal). Aklın yokluğunu farz edemediği şey ise zorunludur (vacib)" (s. 109). Bu durumda felsefecilerin ontolojik olarak mümkün gördükleri kelâmcıların yaratılmış (muhtes/hadis) gördüklerine denk gelmektedir ve bu tür bir 'mümkün'de felsefecilerin iddia ettiği gibi sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak ya da illet-ma'lul ilişkisi çerçevesinde bir zorunluluktan söz edilemez. Bizim "ateş-pamuk-yanma" örneğinde olduğu türden sebep-sonuç ilişkisi olarak gördüğümüz, 'müşâhedelerimiz' sonucunda oluşan 'âdet'ten yani 'alışıl gelmiş' olmaktan öte bir şey değildir. Aslında 'âdet' kavramı hem sebep-sonuç ilişkisi olarak görülen olayların peş peşe sıralanışı ile düzenlilik olgusunu bünyesinde barındırırken hem de her an dışardan müdahaleye yani Allah'ın iradesine açık anlamını içinde barındırmaktadır. Yazarın ifadesiyle "Gazâlî'de 'âdet' kavramı bir yönüyle Tanrı'nın iradesinin olağan tezahüründeki düzeni ve bir bakıma sabit gibi duran unsuru dile getirirken, bir taraftan da Tanrı'nın yaratmasının zorunluluk içermeyen yapısını ifade etmektedir"(s. 98).

Sonuç olarak denilebilir ki, yazara göre, felsefe ile münasebet kurarken hatta mantık, matematik gibi bazı felsefî branşlara meşruiyyet kazandırırken Gazâlî'nin felsefeye karşı samimi ve iyi niyetli olduğu söylenemez. Onun yegane amacı, sahip olduğu teolojik geleneği ve inancı korumak ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'de belirttiği gibi felsefecilerin "tutarsızlık yönlerini açıklamak suretiyle filozoflar hakkında iyi niyetler besleyip, öğretilerinin çelişkiden uzak olduğunu sananları uyarmaktır"(s. 146). Aslında o, bir taraftan da bir kısmını meşrulaştırarak felsefeyi etkisizleştirme amaç ve gayreti içerisindedir. Onun bu amaca isteyerek gittiği/yöneldiği de söylenemez. Daha önce işaret edildiği gibi dinî-sosyolojik konjonktür bu tavrın ve yönelişin sâiki ve belirleyicisidir. Gazâlî'nin tavrı bu konjonktür içerisinde düşünüldüğünde anlam kazanır. Onu kendiliğinden felsefeye karşı biri olarak değerlendirmek, su, toprak ve hava gibi unsurları ve şartları gözetmeksizin bir bitkinin yetişmesini mümkün görmek gibidir. Ancak şartlar oluştuğunda böyle bir yönelişe meyilli bir özelliğinin bulunduğunu da göz ardı etmek gerekir.

Daha öncede belirtildiği gibi yazarın konumu gereği Gazâlî'nin Batınlığa yönelik eleştirileri ve sūflığa meylediş şartları ve ortamı kitapta yer almamıştır. Bu bir eksiklik olarak değerlendirilebilir, zira anılan hususlar da dikkate alındığında Gazâlî'yi tüm yönleriyle bütüncül olarak tanımak mümkün olur. Fakat samimiyetle belirtmek gerekir ki, üslubu, yöntemi ve konuları ele alış biçimi ile yazar, zevkle okunacak, âdeti roman tadında bir eser ortaya koymuştur. Yazarın mensubu bulunduğu branşın özelliği gereği yoğun olarak kullanılan felsefî terminoloji sebebiyle kitap, bu branşın terimlerine âşinâ olmayan okuyucu için bir ölçüde sıkıcı görünebilir, ancak yazarın akıcı üslubu bunu problem olmaktan çıkartacak mahiyettedir. ♦