

Yazeed Said, *Ghazâlî's Politics in Context*, Londra ve New York: Routledge, 2013. Culture and Civilization in the Middle East 34. 204 sayfa. ISBN 978-0-415-62513-5.

Frank Griffel*

Yazeed Said'in kitabı, 2010 yılında Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Corpus Christi College'de bitirdiği doktora tezinin bir meyvesidir. Çalışma, "Gazzâlî'nin yazılarında hukuk ile siyaset arasındaki ilişki (...)" (1) konusundaki boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Henry Laoust, Leonard Binder, Ann Lambton, Carole Hillenbrand ve Patricia Crone gibi Batılı yazarlar, Gazzâlî'nin siyasi fikirleri üzerine çalışmış; isimlerini zikrettiklerimden çok daha fazlası ise fıkhi görüşleri üzerine yazmışlardır. Fakat pek az araştırmacı, Gazzâlî'nin ahlâki olanla siyasi olanı mezcetmesi ile ilgili kapsamlı bir çalışma yapmıştır. Ovamir Anjum'un okunması ve kışkırtıcı çalışması *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge University Press, 2012), Said açısından oldukça geç bir zamanda neşr olundu. Anjum, Gazzâlî'nin geliştirdiği Eş'arî siyaset teorisine karşı eleştirel bir tutum geliştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, "iyiden iyiye seçkinci ve hiyerarşik bir düşünce sistemi" ortaya koymaktadır ve "sıradan insanların sağduyularını ve pratik akıl yürütmelerini hakir görmekte, hatta onlardan tiksiniyor" (Anjum, 166). Anjum'a göre bu sistem, Fahreddin er-Râzî tarafından (ö. 1210) daha da geliştirildikten sonra Memlûkler yönetimi altındaki Müslüman toplumun "kriz"ine sebebiyet vermiştir (Anjum, 173-177).

Said, Gazzâlî'nin hem seçkinci hem de otoriterci özelliğinin farkındadır. Gazzâlî'ye göre yönetici, "toplumsal maslahatın oluşmasında Tanrı'nın fiilinin vasıtası (...)" olup tebaası ise "konumlarını bilmek, kabullenmek ve tabii aidiyetlerini değiştirmeye çalışmamakla" yükümlüdür (111). Said, Gazzâlî'nin siyaset felsefesinin "modern medeniyet ile uyumlu olmayabileceğini" teslim etmektedir (111). Bununla birlikte o, Gazzâlî'nin ne siyasal teorisi ne de içinde bulunduğu gündelik politikaya dair normatif yargılar peşindedir, bilakis siyaset ve ahlâk teorisinin felsefi bir analizini yapmayı amaçlamaktadır. Kitabının ilk yarısında Said okurlarını, Gazzâlî'nin bir tür doğal hukuk teorisini

* Prof. Dr., Islamic Studies, Yale Üniversitesi, New Haven, USA.

savunduğuna ikna etmeye çalışır. Kendisinin imalı bir biçimde ifade ettiği üzere, “John Finnis’in ayrıntılı bir biçimde ortaya koyduğu doğal hukuk teorisi ile Gazzâlî’nin metinleri arasında bir ilişkinin imkânını” iddia etmektedir (s. 8). Anladığım kadarıyla doğal hukuk teorileri, insan doğası fikrine dayanmaktadır. Said bu tür bir görüşün “oldukça basit” (58) olduğunu söylemekte ve Katolik ahlâkı filozofu John M. Finnis’in (*Natural Law and Natural Rights* [Oxford 1980]) çizgisinde, toplum menfaatini vurgulayan bir hukuk fikrinin doğal hukuk teorisine denk geleceğini öne sürmektedir (52-63). Bu iddiayı şahsen oldukça karmaşık buluyor, insan doğası ile doğal hukuk arasında irtibat var olduğu fikrini tercih ediyorum. Finnis ve Said, “doğal hukuk”un çağdaş hukuk teorilerinde olumlu çağrışıma sahip olmasının cazibesi ile kendilerinin ve Gazzâlî’nin hukuk teorilerini bu kavram ile ilişkilendirmeye çalışmaktadırlar. Said’e göre Gazzâlî, doğal hukuk teorisini kabul etmektedir; zira o, “insan teamülleri ile inşa edilmeyen, doğal ve ezeli bir düzen olduğu şeklinde bir tektanrıci görüşe” sahiptir (63). Said’i doğru anladığımdan emin değilim, fakat söylemek istediği muhtemelen şu (bunu Said’in ifadeleri ile harmanlayarak kendi sözlerimle ifade edeyim): Hiç şüphe yok ki Gazzâlî, iyi ile kötünün, Tanrı’nın ahirette mükâfat ve ceza vereceği şeylere göre belirlendiği “ilahî buyruk ahlâkını” savunmaktadır (102). İnsan fiillerinin ahlâki değerine ilişkin ipucunu bize sadece vahiy vermektedir. Bununla birlikte Gazzâlî’nin meseleyi ele alış biçimi, Eş’arî ekolüne mensup kendisinden önceki pek çok âlimden daha derinliklidir. Gazzâlî, felsefi literatürden hareketle, Tanrı’nın kurallarının keyfi olmadığını, tam aksine bir amaca matuf olduğunu kabul etmektedir. Tanrı dilediği fiile dilediği şekilde mükâfat veya ceza verebilecekken O’nun kurallarına dair incelemelerimiz durumun böyle olmadığını göstermektedir. Aksine Tanrı’nın buyurduğu kurallar, toplumun gelişmesini sağlayacak, dünyada ve ahirette insanın menfaatine olacak şeylerin artmasına yol açacak kurallardır. “İlahî kuralın maksatları” (*makâsıdu’ş-şerîa*) vardır ve bunlar insanlar tarafından belirlenebilir. Bu ise bir sonraki adımda, Tanrı’nın fiiline öykünen insanın kanun yapması durumuna götürebilir ve böylece insanların maslahatlarını artıran yeni hükümler ortaya konabilir. Fakat bu ancak Tanrı’nın vahyettiği kuralların işaret etmediği durumlar için geçerlidir. Kısacası Tanrı’nın kanunları sadece, kendisine uyulması neticesinde ahirette mükâfata vesile olacağı için değil, aynı zamanda insanı gözetmesi ve müreffeh toplumlar oluşturması bakımından da, insanı için iyidir.

Said buna Gazzâlî’nin “pastoral fıkıh anlayışı” demektedir (85). Ayrıca belirtmek gerekir ki, *makâsıdu’ş-şerîa* fikrini ve bunun sonucu olarak da maslahat teorisini Eş’arî fıkıhına ilk dâhil eden kişi Gazzâlî’dir. Fakat bu, doğal hukuk teorisi anlamına gelir mi? Yakın zamanda Anver Emon, benzer bir iddia ortaya koydu ve Gazzâlî ile diğer Eş’arî fukahasının maslahat teorilerinin bir doğal hukuk teorisi olduğunu savundu (Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories*, Oxford: Oxford University

Press, 2010). Mezkur çalışma üzerine yazdığım değerlendirmede,¹ bu yoruma itiraz etmişim; çünkü maslahat teorileri, insan topluluklarının kendi başlarına bir hakkaniyet hukuku (*just law*) geliştirebilecekleri fikrine müsaade etmemektedir ve bu nedenle de doğal hukuk değildir. Örneğin, Gazzâlî de dâhil olmak üzere bütün Eş'arîler, ıssız bir adada kendi başlarına bulunan ve vahiy bilgisine sahip olmayan bir insan topluluğunun kaçınılmaz olarak güçlünün zayıfı istismar etmesine müsaade eden baskıcı bir hukuk sistemi oluşturacağını savunmuşlardır. Gazzâlî sonrası Eş'arî fıkında maslahat sadece vahiy hukukunun mevcut olmadığı durumların üstünü örten bir tür yama hüviyetindedir. Bu ise, Batılı hukukçuların geliştirdikleri ve örneğin İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'ne vesile olan doğal hukuk teorisi değildir.

Said, Gazzâlî'yi Finnis'in doğal hukuk anlayışı cihetinden okuyup farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Kitapta, Gazzâlî'nin fikirlerinin Finnis'in cümleleri ile ifade edildiği pek çok pasaj, Gazzâlî ile Finnis'in düşüncelerinin aynı olduğunu ima etmektedir. Örneğin Said, Finnis ve Gazzâlî'nin cümlelerini aynı yerde bir araya getirmek suretiyle sanki her ikisinden yapılmış bir alıntı şeklinde okunmasına sebebiyet vermektedir (77). Said, Ortaçağ İslâmî ahlâk teorilerini, Batılı ahlâk fikirlerinin birer ifadesi şeklinde anlama temayülündedir. Mu'tezililer Kantçı (100), Gazzâlî ise aralarında Thomas Aquinas (86, 141), Karl Barth (85) ve en çok da John Finnis'in olduğu muhtelif Hristiyan düşünürlerin bakış açılarını birleştiren isimdir. Said kitap boyunca, İslâm, İslâm hukuku, Gazzâlî, ahlâk teorileri ve Katolik ahlâkı üzerine yapılan Batılı çalışmalara şaşırtıcı düzeyde atıfta bulunmaktadır. Fakat bunlar ekseriyetle özümsemiş gözükmemekte, kimi yerde okuyucuyu etkilemeye yönelik salt isim zikretmenin ötesine geçmemektedir. Örneğin, insan fiilleri üzerine Eş'arî teorilerine dair anlayışını ortaya koyarken, kaynakları yeterince kullanmamaktadır (68-72). Said, Eş'arîlikte insan iradesinin özgürlüğü ile ilahî kudret arasında, ikincisinin ağır bastığı bir çatışma olduğunu düşünmektedir: "İnsanın, belirli bir seviyede, her şeyi olurluna bırakması gerekir" (72). Hâlbuki Gazzâlî ve diğer Eş'arîler, özgür iradeye hiçbir şekilde inanmadılar; çünkü onlara göre, insan fiilleri de dâhil olmak üzere meydana gelen her şey, ancak Tanrı dilediği için gerçekleşmektedir. Benzer bir karışıklık Said'in Gazzâlî psikolojisini açıkladığı bölümde de bulunmaktadır (93-97). O, Gazzâlî'nin ayrı bir cevher olarak Aristotelesçi nefis teorileri ile gerçek anlamda bir nefis teorisi bulunmayan erken dönem Eş'arî atomculuğu arasındaki gerilimi fark etmiştir. Bununla beraber Said, Gazzâlî'nin neticede Aristotelesçi teoriye sadık kaldığının farkında değildir. Gazzâlî'nin İslâm medeniyetindeki felsefe geleneğine kar-

1 Frank Griffel, "Anver M. Emon: *Islamic Natural Law Theories*. Oxford: Oxford University Press, 2010", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164 (2014): 261-264.

şısı tutumunu, “Yunan felsefesi ile İslâm arasında bir denge” bulma çabası şeklinde karakterize etmektedir (97). Denge ancak iki aşırı uç arasında olabilir. Eğer felsefe ve İslâm iki aşırı uç ise, Said bu noktada ne söylediğini tekrar düşünmelidir: Gazzâlî, İslâm’dan uzaklaşarak felsefeye mi yakınlaşmıştır? Kanaatimce, İslâm ile felsefenin karşıtlığı düşüncesi, Gazzâlî üzerine yapılan daha önceki çalışmalarda yaygın olsa da yanıltıcıdır ve kaçınılmaz olarak Gazzâlî’nin hem felsefeye hem de İslâm’a dair tutumunun yanlış değerlendirilmesine yol açar. Gazzâlî düşüncesinin orta yol olduğu fikri kitap boyunca işlenmiştir, fakat Eş’arî propagandanın bir unsurunu tekrar etmenin haricinde bu orta yolun hangi iki uç arasında olduğu hususu belirsizliğini korumaktadır.

Gazzâlî’nin çalışmalarının analizine merak duyan okurların, bunun için kitabın sonlarına kadar beklmeleri gerekecektir. Said, kafa karıştırıcı bir şekilde “birincil çalışmalar” dediği ikincil kaynaklarla birlikte siyaset ve hukuk teorileri ile uzun süre uğraştıktan sonra, sadece beşinci ve altıncı bölümlerde gerçek anlamda Gazzâlî’nin yazılarına yoğunlaşmaktadır. Bu bölümler, Gazzâlî’nin *İhyâ’sının* 15. kitabı olan ve toplumsal birliktelikler, kardeşlik ve arkadaşlık değerlerini işleyen bölüm ile geç dönem eserlerinden olan *Faysalü’t-tefrika* ve *İlcâmü’l-avâm* hakkında ilginç tahlillere yer vermektedir (131-137). Birinci bölümdeki aşırı teorileştirme (*over-theorizing*), son bölümde özgün katkıların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Burada, Said’in politik olana dair geniş bakış açısı, Gazzâlî ve onun siyaset anlayışı üzerine yazarların dikkate almadıkları metinlere yeni açılımlar getirmesine vesile olmuştur. Örneğin, Said, Gazzâlî’nin selef-i sâlihîn hakkındaki duruşunu açıklığa kavuşturmakta ve İslâm’da rasyonalistler ile gelenekçiler arasındaki çatışmanın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır (124-125). Gazzâlî, selefin dinî hakikatlere ulaşmakta özel bir konuma sahip olduklarına dair pek çok gelenekçinin savunduğu görüşü kabul etmektedir. Bununla birlikte, hakikate bir anlama süreci sonucunda (*fehmi*) erişilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu sebeple, selefler hakkındaki rivayetler âdeta vahiy gibi değerlendirilir ve vahiyde olduğu gibi bu rivayetleri anlamak kaçınılmaz olarak rasyonalizmi gerektirir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel de dâhil olmak üzere kutsal kitabı okuyan herkes az ya da çok rasyonalisttir (134). Said tüm bu öğretileri, büyük bir uzlaştırıcı olarak Gazzâlî’nin görüşünün içine yerleştirmektedir. O, Gazzâlî’nin siyaset anlayışının, şeriat düzeninin sadece otoriter bir savunusundan başka bir şey olmadığı şeklindeki önceki görüşleri reddetmektedir. Gazzâlî’ye göre Müslüman toplumun “gayesi, iyi bir tasavvufi yolla Tanrı’ya yaklaşmak; sosyal bağlarının amacı ise, Gazzâlî’nin tasavvur ettiği şekliyle Tanrı’nın kendi birliğine (*own unity*) katılmaktır” (136).

Said’in üslubu ekseriyetle muğlak olsa da, özellikle son iki bölümü olmak üzere kitabı tutarlıdır ve alanımızdaki akademik literatür standardını karşılamaktadır.

Standardı “karşılmaktadır” fakat onun en üst seviyesi değildir. Said, orijinal Arapça metni vermesi gerektiği yerlerde, mevcut İngilizce tercümelere oldukça fazla atıfta bulunmaktadır. Modern standart Arapçanın çağdaş anlayışının engeline takıldığı birkaç yer dışında kendi tercümelere iyidir. Örneğin, Gazzâlî'nin *İhyâ*'nın 15. bölümünde bahsettiği *suhbetun bi-ittifâkinin* çevirisi, komşular ya da iş arkadaşlarıyla “karşılıklı arkadaşlık” şeklinde değil, “kazara arkadaşlık”, yani arkadaşlığını irademizle tercih etmediğimiz kimselerle arkadaşlık şeklinde olmalıydı.

Said'in kitabı, Gazzâlî külliyyatının siyaset hakkında olanlarına dair az sayıdaki eserin arasına değerli bir ilave olmuştur. Kitabın temel katkısı, başkalarının bu tartışmada henüz dikkate almadığı birtakım metinleri ve öğretileri dâhil etmesindedir. Bu çalışmaların sayısı arttıkça, ileride Eş'arî siyasi teorisi üzerine daha bağlamsal bir analiz yapılabilir, Anjum'un ortaya koyduğu ve krize neden olan siyasete elitist yaklaşım iddiasını ve sair görüşleri sınavabilir olacağız.