



AHLÂK ÇALIŖMALARI VE AHLÂK FELSEFESİ DERGİSİ

Cilt Vol. 2 **Sayı** No. 2

Yayın Tarihi / Publication Date

Aralık / December, 2022

Yazıların sorumluluğu yazarlara aittir.

CC BY-NC-ND 4.0

Makale

Bahadır Karadağ

Gazâlî'nin Felsefî Ahlâka Dair Görüşleri Hakkında İki Farklı Yaklaşım / 1

Onur Kabil & Tufan Çötök

Platon'un Kharmides'inde Ölçülülük (Sophrosyne) Kavramı /19

Çeviri & Transkripsiyon

Hüseyin Hüsnü Efendi ve Fihrist-i Ahlâk

Haz. Mükerrerem Bedizel Aydın & Ender Büyüközkara /36

Kitap Kritiği

Hasan G. Bahçekapılı

Ahlâktan Tanrı'ya Ulaşılabilir mi? Enis Doko'nun "Allah'sız Ahlâk Mümkün mü?" Kitabı
Üzerine Bir İnceleme / 55

Makale

Bahadır Karadağ

Gazâlî'nin Felsefî Ahlâka Dair Görüşleri Hakkında İki Farklı Yaklaşım

Onur Kabil & Tufan Çötök

Platon'un Kharmides'inde Ölçülülük (Sophrosyne) Kavramı

Gazâlî'nin Felsefî Ahlâka Dair Görüşleri Hakkında İki Farklı Yaklaşım

Bahadır Karadağ¹

Öz: Bu makale Gazâlî'nin filozofların ahlâk hakkındaki görüşleri bağlamında iki farklı yaklaşım örneğini ele almaktadır. Gazâlî fıkıh, kalam ve felsefe konularında döneminin etkili şahsiyetlerinden birisi olup hayatının bir safhasında, hakikî bilginin sûfîlerin yolundan gitmek suretiyle elde edilebileceğini savunmuştur. Bununla beraber Gazâlî, kitaplarını tetkik ettiği filozofların metafizik ve fizik öğretilerini eleştirmiş olmasına rağmen onların ahlâka dair söyledikleri şeylerin önceki zamanlarda yaşamış sûfîlerden gelen bilgiler olduğunu ifade etmiştir. Bu çalışmada Gazâlî'nin, filozofların ahlâk öğretilerine yaklaşımının mahiyeti üzerinde duran ve bu bağlamda Gazâlî'yi yorumlayan iki uzman görüşü ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Ahlâk, Felsefî Ahlâk, Tasavvuf, Ahiret Yolu İlmi, Ahlâkın Kökeni, Yeni-Platonculuk.

Two Different Approaches to Ghazali's Views on Philosophical Ethics

Abstract: This article deals with two different examples of approaches in the context of Ghazali's views on the morality of philosophers. Ghazali was one of the influential figures of his time in fiqh, kalam, and philosophy, and at one stage of his life, he argued that real knowledge could be obtained by following the way of the Sufis. However, although Ghazali criticized the metaphysical and physical teachings of the philosophers whose books he studied, he stated that what they said about morality was all taken from the Sufis who lived in previous times. In this study, two expert views on the nature of Ghazali's approach to the moral teachings of philosophers and interpreting Ghazali in this context are discussed and evaluated.

Keywords: Morality, Moral Philosophy, Sufism, The Science of the Path to the Hereafter, The Origins of Morality, Neo-Platonism.



DOI: 10.5281/zenodo.7239110
ahlak dergisi, 2022



Başvuru:06.09.2022
Kabul:07.10.2022

¹ Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, bkaradag@sakarya.edu.tr
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6776-0264>

Gazâlî ve Ahlâk

Gazâlî'nin (ö. 505/1111) eserleri felsefenin metafizik, epistemoloji ve ahlâk gibi hemen bütün ana unsurları ile kuvvetli bir bağa sahiptir. Bununla beraber denilebilir ki metafizik ve epistemolojiden farklı olarak ahlâk, Gazâlî'nin hayatı göz önüne alındığında, daha özel bir konu başlığı olup tercihlerinde belirleyici bir rol oynadığı açıktır. Gazâlî otobiyografik mahiyette kaleme aldığı *el-Munkız mine'd-Dalâil*² adlı eserinde makam ve şöhretinden vazgeçip Bağdat'ı terk edişinin sebebi olarak ahlâkî kaygılarını açıkça dile getirmektedir: Durumunu gözden geçirdiğinde gördüğü manzara, dünya meşgalelerine iyice dalmış ve ahireti unutmuş, yaptığı işleri Allah'ın rızasını kazanmak için değil, şan ve şöhret peşinde olduğundan ötürü yapan birisine dönüştüğü şeklindedir (1960, s. 59).

Gazâlî, içine düştüğü ahlâkî bunalımdan çıkış yolu olarak *Munkız*'da hem teorik planda hem de bunun kendi hayatındaki pratik izdüşümü olarak tasavvufu işaret eder. Hakikati arayan dört sınıf arasından mutasavvıfların yolunu hakikat yolu olarak resmetmekle³ birlikte Gazâlî, kendisi de zâhidâne bir hayatı tecrübe etmek üzere Bağdat'ı terk edişi ve inzivaya çekilişinin hikâyesini anlatır (1960, ss. 59-64). Bu bakımdan Gazâlî'nin ahlâk anlayışı denildiğinde tasavvufu dışarıda bırakmak zor görünmektedir. Gazâlî'nin gerçek anlamda bir mutasavvıf olup olmadığı, felsefe ile ilişkisinin boyutlarının ne olduğu meselesi⁴ bilhassa son on yıllar içerisinde yoğun olarak tartışılmış ise de (Janssens, 2011, s. 614) tasavvufun kelam ve fıkıh gibi ilimler seviyesinde kabul görmeye başlamasında büyük bir katkısı olduğu reddedilemez. Mesela İbn Haldun *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* bağlamında şöyle söyler:

Gazâlî bu eserinde takva ve şeriat hükümlerine uyma gibi konuları açıkladı, tasavvuf edep ve kaidelerini, âdet ve tarikatlarını ve kullandıkları terimleri anlattı. Tasavvuf, ilk önce, ibadet ve taatten ibaret olup şeyhler ve üstatlar ağzından nakledilmek suretiyle öğrenilen bir ilimken bu çalışmaların bir sonucu olarak tefsir, hadîs ve fıkıh ilimleri gibi İslâmlar arasında teşekkül etmiş bir ilim oldu (İbn Haldun, 1996, s. 545).

² Doğru tercümesi 'Dalaletten Kurtarıcı' şeklinde olsa da Türkçeye daha çok 'Dalaletten Kurtuluş' diye tercüme edilmiştir. Aynı şekilde başka dillerde de farklı tercüme biçimlerine rastlanır. Bu konuda bir analiz için Bkz. Garden, 2014, s. 3-4. Ayrıca *Munkız*'ın otobiyografi değil, bir savunma metni olduğu iddiası da aynı kaynaktan izlenebilir.

³ Gazâlî'nin *Munkız*'da ortaya koyduğu hakikati arayan dört sınıf bölümlenmesi aynıyle Ömer Hayyam'ın *Silsiletü't-Teratib* adlı eserinde mevcuttur. Bkz. Deniz, 2003, ss. 147-158. Gazâlî'nin *Munkız* ile yaptığı işin pek çok başka bakımdan orijinal olmadığına dair iddialar için Bkz. Ess, 1987, ss. 57-68.

⁴ Gazâlî'yi felsefeyi bitiren kişi olarak görenlerin yanı sıra, oldukça erken dönemlerden beri felsefeyle ilişkilendirenler de olmuştur. Gazâlî'yi felsefe ile ilişkili okumuş bu klasik düşünürler için Bkz. Griffel, 2009, ss. 61-95. Bu isimlerin en meşhurları arasında Turtûşî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye zikredilebilir. İbn Teymiyye alaycı bir ifadeyle İbn Sina'nın *Şifa*'sı Gazâlî'yi hasta etmiştir der (al-Akiti, 2004, s. 208).

Gazâlî'nin en önemli eseri sayılan *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'i her ne kadar çeşitli kelim, fıkıh ve tasavvuf konularını içerse de özünde bir 'ahlâk' kitabı olarak değerlendirmek mümkündür. *İhyâ*'nın önsözünde Gazâlî'nin (1975, s. 4) hem yaşadığı zamanı özetlemek hem de bu kitabı niçin telif ettiğini izah etmek üzere sunduğu malumat dikkate değerdir: Hakikî âlimler artık yok denecek kadar azalmış; ilim yalnızca kadıların verdiği fetva hükümlerinden, kelimcilerin hasımlarını ilzâm etmek üzere giriştikleri cedelden ve vaizlerin süslü sözlerinden ibaret zannedilir olmuştur. Gazâlî (1975, s. 4) peygamber ve ilk İslam büyüklerinden tevarüs eden hakikî ilmi 'ahiret yolu ilmi' diye adlandırır ve *İhyâ*'yı bu ilmi yeniden canlandırmak üzere yazdığını beyan eder. Ahiret yolu ilmi ise iki kısımdan oluşmaktadır: İlki muamele ilmi ikincisi ise mükâşefe ilmidir. Devamında Gazâlî'nin açıkladığı üzere (1975, s. 7) *İhyâ*'nın, kitaplara girmesinin yasak olduğunu söylediği mükâşefe ilmi ile değil, muamele ilmi ile alakalı olduğunu ve bu ilmin de zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayrıldığını görüyoruz. Zâhirî kısım azâlarla ilgili olup adetler ve ibadetleri, bâtinî kısım ise kalple⁵ ilgili olup insanı helâke götüren ve insanı necâta erdiren şeyleri kapsamaktadır. Böylece kitap ilk iki bölüm ilm-i muamelenin zâhirî kısmı, son iki bölüm de bâtinî kısmına denk gelecek şekilde dört bölüme ayrılmıştır (Gazâlî, 1975, s. 7).⁶ Gazâlî aynı zamanda kitabı dört bölüm hâlinde tanzim etmesinin sebebi olarak fıkıh ilminin de dört bölüm üzerine kurulmuş oluşunu gösterir ve bu yolla kitabını daha ilgi çekici kılmak istediğini söyler (1975, s. 8).

Gazâlî her ne kadar Bağdat'ı terk ederek tasavvufa yönelişinin henüz başlarında *Mîzânü'l-Amel* adlı bir ahlâk kitabı yazmışsa da hayatının ilk evreleri açısından ahlâk konusunun belirleyici olduğunu söylemek zordur (Quasem, 1974, s. 111). Gazâlî, tedrisatında öncelikle fıkıh ve kelamın daha sonra felsefe ve mantığın bulunduğunu ve bunların ardından tasavvufa yöneldiğini *el-Munkız*'da anlatır (1960, ss. 23, 26, 57). Tasavvufa yönelişinden⁷

⁵ Kalp azâlardan birisi değildir. Gazâlî *İhyâ*'da çeşitli yerlerde kalpten bahseder fakat *İhyâ*'nın kalp ile ilgili hususî bölümü için Bkz. Gazâlî, 1975b, s. 9.

⁶ Gazâlî kitaplara girmesinin yasak olduğunu söylediği ilm-i Mükâşefe'nin esasında asıl arzu edilen ilim olduğunu ve ilm-i Muamele'nin ona ulaşmada ancak bir yol sayılabileceğini belirtir (Gazâlî, 1975a, s. 7) Ancak peygamberler halk kitlelerine sadece, ilm-i Mükâşefe'ye bir yol olan ilm-i Muamele'yi öğretmişlerdir. Zira halk kitlelerinin idraki böylesi bir ilmin yükünü çekemez. Bunu bildikleri için de yalnızca bazı imalar ve işaretlerle ilm-i Mükâşefe'ye temas etmekle yetinmişlerdir. Âlimler de, der Gazâlî, peygamberlerin vârisleri olarak aynı usulü izlemekle yükümlüdürler (Gazâlî, 1975a, s. 7).

⁷ Esasında Gazâlî'nin, hayatının bir döneminde tasavvufa yönelmiş olması onun tasavvufu ilişkisi açısından yeni bir şey değildir. Zira Gazâlî daha çocuk yaşta iken yetim kaldığı zaman babası onu ve kardeşini bir sûfî dostuna emanet etmiştir ve Gazâlî ilk eğitimini bu şahsın nezaretinde almıştır (Quasem, 1978, s. 16). Yine Tus'ta fıkıh eğitimi aldığı yıllarda Yusuf en-Nessac isimli bir sûfiden dersler aldığı bilinmektedir (Quasem, 1978, s. 16; Zebidi, 1311, s. 9). Hatta Gazâlî'nin hocası Cüveynî de bir dönem ünlü tasavvuf âlimlerinden Ebu Nuaym el-İsfehânî'den ders almıştır (ed-Dib, 1993, s. 141). Cüveynî, sûfîlerin hikâyelerini anlattığı zaman insanların gözlerinin dolduğu

sonraki ahlâk eserleri ile *Mîzânü'l-Amel* arasında bir uyum olmadığı görüşü Watt'a aittir. Watt (1963, s. 67) Gazâlî'nin tasavvufa yöneldikten sonra *Mîzânü'l-Amel*'dekinden çok farklı bir ahlâk anlayışı geliştirdiğini söyler zira ona göre *Mîzân*'daki ahlâk Aristoteles'in 'îtidal olarak erdem' ahlâkı üzerine bina edilmiştir. Çünkü Gazâlî'nin (2013, s. 528) bizzat kendisi ilmin ölçütüne dair yazdığı *Mi'yarü'l-ilm* adlı eserinin sonunda 'amelin ölçütünü' ortaya koymak üzere *Mîzânü'l-Amel* adında bir kitap neşredeceğini bildirir. Dolayısıyla Watt (1963, s. 67) nasıl ki ilmin ölçütü için Aristoteles mantığı bir temel teşkil ediyor idiyse amelin ölçütünde de Gazâlî'nin felsefî ahlâkı esas alması gerektiğini söyler. Bu sebepten kitabın önemli bir kısmı bir taklitçi eliyle değiştirilmiştir. Zira ona göre Gazâlî sûfî hayatı tercih ettikten sonra felsefî ahlâkı dışlamış ve *Mîzân*'ın otantik kısımlarındaki fikirlerini de reddetmiştir. Watt (1952, s. 45) Gazâlî'nin sûfî dönem eserlerinde *Mîzân*'ın bahsinin geçmeyişi de iddiasına bir delil olarak gösterir.

Tasavvufa yönelişinin ardından Gazâlî'nin ıstılahında, yukarıda da değinildiği üzere, ahlâk disiplininin yerini tutacak *ahiret yolu ilmi*, *muamele ilmi* veya *din sırlarının ilmi* gibi ifadeler yer alır (1975, s. 4, 1994, s. 2). Quasem *Encyclopedia of Islam*'ın yeni edisyonunda Walzer ve Gibb tarafından yazılan ahlâk maddesinde Gazâlî'nin İbn Miskeveyh eliyle şekillenmiş felsefî ahlâkı *İhyâ*'da tamamiyle kabul ettiğinin söylendiğini belirtir (1974, s. 111). Diğer yanda ise yine aynı kaynağın Gazâlî maddesinde Watt'ın, Gazâlî'nin sûfîzme yönelmekle felsefî ahlâkı reddettiğini söylediğini nakleder (1974, s. 111). Dolayısıyla birbiriyle çelişen bu iki görüşün her ikisinin de tâdil edilmesi gerektiği neticesine ulaşarak konuya bir açıklık getirmeye çalışır (1974, s. 125).

Kukkonen ise Gazâlî'nin ahlâk anlayışının kökenine dair makalesinde (2016, s. 272) Gazâlî'nin, filozofların ahlâk öğretilerini sûfilerden aldığı iddiasını ele alır. Gazâlî'nin bu yaklaşımını geç dönem antik düşüncedeki benzeri yaklaşımlarla ilişkilendiren yazar (2016, s. 271) bununla birlikte böylesi bir köken düşüncesinin Gazâlî'nin ahlâk anlayışında merkezî bir yer teşkil ediyor oluşuyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Zira Kukkonen'e göre Gazâlî, dini doğru bir şekilde kavrayabilmek için 'kalbin arındırılması' (2016, ss. 271, 277-279) ve bununla beraber 'karakter inşası' meselesini (2016, ss. 274, 281, 288) düşüncesinin merkezine almaktadır. Dolayısıyla Kukkoken'e göre (2016, s. 272) vahiyden elde edilen

rivayet olunur (Hallikan, ts., s. 342). Nişabur'da öğrenim gördüğü yıllarda da Gazâlî, -kendisine intisap edip etmediği tartışmalı olsa da- Ebû Ali el-Fârmedî'den tasavvuf öğrenmiştir (Çağrı, 1996, ss. 490-491).

reçetenin insan saadetine götüren biricik yol olduğunu düşünen Gazâlî için, filozofların kendi bağımsız aklî yargılarıyla bu meseleye vakıf olmaları mümkün olamaz. Kukkonen (2016, s. 293) sonuç olarak meseleyi bir bütünlük içerisinde ele aldığı Gazâlî'yi geç dönem Platonculuğunun vârisi gibi kabul eder ve bu Platonculuk mührünün yine Gazâlî eliyle sonraki zamanlara aktarıldığını söyler.

Gazâlî ahlâk anlayışı bağlamında düşünüldüğünde hem geleneksel olanın hem felsefi olanın ve hem de tasavvufî olanın birleşim noktasında idi. Yani kelam, felsefe ve tasavvuf adeta Gazâlî'nin şahsında imtizaç etmiş gibidir. Her Gazâlî araştırmacısının Gazâlî'de kendi gördüğü veya görmek istediği resmi gördüğünü söylemek yanlış olmaz (Vasalou, 2020).⁸ Bununla beraber, genel olarak, Gazâlî'yi yorumlama biçimlerini şu şekilde sınıflandırabiliriz: Gazâlî a) felsefeyi bitirmiş bir kelamcıdır b) fıkıh alanında etkili olmuş bir fakihdir c) İslami ve kelami terminolojiyi kullanan bir filozoftur d) hakikati tasavvufta bulmuş bir sûfidir e) bu maddelerde dile getirilen unsurların bazısının bazısı ile bir araya getirilerek anlaşılması gereken bir düşündürdür (Sherif, 1975, s. 2)⁹. Birbirinden farklı bu Gazâlî anlayışları bir yana, bu makalede temas edilecek temel iki anlayış bir filozof Gazâlî ve sûfi Gazâlî şeklindedir. Gazâlî'nin ahlâk bağlamında filozoflarla ilişkisinin nasıl anlaşılacağı da bu bakış türlerinin hangisinin benimsendiğiyle yakın bir ilişkiye sahiptir.

Filozoflar ve Ahlâk

Gazâlî *el-Munkız*'da filozofların ahlâk anlayışlarına dair doğrudan bazı hükümler verir. Buna göre filozoflar ahlâka dair öğretilerinde kendi bâtıl fikirlerini¹⁰ kabul ettirmek üzere sözlerini hoşla gidecek bir biçime sokmak için mutasavvıflardan aldıkları görüşleri tekrar etmişlerdir (Watt, 1963).¹¹ Gazâlî filozofların ahlâka dair bütün söylediklerinin "nefsin sıfatlarını saymak, ahlâkını beyan etmek, bunların cins ve nevilerini anlatmak, fena olanların düzeltilmesi için lazım gelen tedbirleri almak ve mücahedede bulunmak" (1960, s. 37)

⁸ Vasalou, Gazâlî'yi sûfi olarak görenler olduğu gibi onun bir sûfi olmadığını söyleyenlerin de olması durumunu her bakanın farklı bir resim gördüğü Rorschach testine benzetmektedir (Vasalou, 2020).

⁹ Sherif bu ilk dördünden bahseder fakat sonuncu maddeyi zikretmez. Sonuncu madde makalenin yazarınca eklenmiştir.

¹⁰ Bu bâtıl fikirlerinin kapsamının ne olduğuna, bununla yalnızca, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin ardından *Munkız*'da tekrar dile getirdiği, filozofları küfre sürükleyen üç mesele (Gazâlî, 1960, s. 35) türünden metafizik iddialarını mı yoksa ahlâk konusunda söyledikleri şeyleri de mi kast edip etmediğine ileride değinilecektir.

¹¹ Gazâlî filozofları ele aldığı bölümde onların ilimlerini altı başlıkta değerlendirir. Bunlar: Riyaziye (hesap, hendese ve heyet ilimleri), mantık, tabiat ilimleri (fizik), ilahî ilimler (metafizik), siyaset ve ahlâk şeklindedir (1960, ss. 30-38). Ahlâk ile ilgili hükmünün aynısını Gazâlî, siyaset ilmi için de ifade eder yani filozoflar siyasete dair bütün bildiklerini yine geçmiş peygamberler ve velîlerin bildirdiklerinden almışlardır (1960, s. 37).

şeklinde özetlenebileceğini söyler. Allah'a iman eden bir zümre olarak mutasavvıflar bütün asırlarda var olmuş ve yeryüzünün manevî büyükleri olarak dünyadan yüz çevirmek suretiyle Allah'a giden yola girmişler ve böylelikle "nefsin ahlâkını, ayıplarını ve hareketlerinin kötü taraflarını" öğrenmişler, bu öğrendikleri bilgileri de açık olarak anlattıkları için filozoflar da ahlâka dair bütün bildiklerini bu yolla edinmişlerdir (Gazâlî, 1960, s. 37).¹²

Gazâlî filozofların, peygamberler ve tasavvuf erbabının sözlerini kendi eserlerine dâhil etmelerinin, biri onları reddedenler diğeri de kabul edenlerle ilgili olmak üzere iki tür sakıncasından bahseder (1960, s. 38): Bu sözleri reddedenler, onları, filozofların diğeri fikirleri gibi bâtil olduklarına hükmederek reddediyorlarken kabul edenlerse, bu kez, filozofların bâtil fikirlerini de kabul etme hatasına düşüyorlar (1960, ss. 38-43). Gazâlî bu iki hâli de sakıncalı bulur ve filozofların eserleri ile halkın irtibatının kesilmesi gerektiğini savunur (1960, s. 40,42). Gazâlî'ye göre bunları yalnızca hakikî olan ile kalp olanı birbirinden ayırt etmede mâhir kimseler inceleyebilirler (1960, s. 40). Bununla birlikte Gazâlî birtakım kimselerin kendisini filozofların bazı düşüncelerini almakla suçladıklarını ifade eder ve böylesi kimselerin ilim bakımından yetersiz ve incelikleri kavramada eksik olduklarını belirtir (1960, s. 40). Gazâlî kendisinin filozoflardan herhangi bir şey almadığını, benzer fikirlerin kaynağının ise kendi zihni veyahut tasavvuf kitapları olduğunu ifade eder (1960, s. 40). İnsanların aklî meselelerde birbirlerine benzer fikirler üretebilmelerinin olağan olduğunu söyleyen Gazâlî, filozoflardan bazı şeyler aldığı varsayılsa bile eğer bu şeyler *Kur'ân* ve sünnete aykırı değil ve dahi burhan ile desteklenebiliyorsa onları almaktan herhangi bir zarar doğmayacağını vurgular (1960, s. 41). Gazâlî'ye göre eğer bâtil muhteva sebebiyle hakikî şeyleri reddedecek olursak Gazâlî'nin bâtil fikirlerle dolu olduğuna hükmettiği *İhvânü's-Safâ* risalelerinin içerisindeki pek çok ayet ve hadisi de reddetmek durumu hâsıl olacaktır, bu ise makul bir şey değildir (1960, s. 41).

Gazâlî, filozofların ahlâka dair yeni bir şey söylemediğini, onların bu sahadaki bütün bilgilerinin mutasavvıflar kanalıyla ilahî bir kaynağa sahip olduğunu düşünmektedir. O hâlde bu bağlamda bazı sorular sorup muhtemel cevaplar üzerine tartışmak kaçınılmaz hâle gelmektedir. İlkin, Kukkonen'in yaptığı gibi (2016, s. 274) Gazâlî'nin neden mutasavvıfların filozoflardan bu bilgileri aldığını değil de tersini düşündüğünü sorabiliriz. Çünkü Fârâbî (ö.

¹² Gazâlî eski zamanlardan beri var olan bu zümreyi kastederek bir hadis zikreder: "Bunların yüzü suyu hürmetine insanlara yağmur yağar, rızık ihsan olunur. Ashâb-ı Khef bunlardan bir cemaat idi" (1960, s. 38). Görüldüğü üzere Gazâlî *Kur'ân*'da bahsi geçen Ashâb-ı Khef'i de zikrettiği gruba dâhil etmektedir.

339/950) ve İbn Sina (ö. 428/1037) gibi filozofların temel kaynaklarının Platon ve Aristoteles olduğu malumdur. Dolayısıyla buradan Gazâlî'nin, adı geçen Yunan filozoflarının ahlâk öğretilerinin kaynağının da yine eski mutasavvıflar olduğunu düşündüğü ortaya çıkar. Yine Kukkonen'in makalesinde (2016, s. 275) göreceğimiz üzere buna dair elimizde herhangi bir bilginin mevcut olup olmadığını değerlendirmek gerekecektir. Bir diğer husus Gazâlî'yi filozofların ahlâk teorilerinin doğru olduğunu düşünmeye sevk edenin ne olduğudur. Zira Gazâlî'nin onların vardığı metafizik hükümlerin belli başlılarına şiddetli bir biçimde, diğer pek çoğuna da daha makul biçimlerde eleştiriler getirdiğini biliyoruz (Watt, 1963, s. 67). Bununla birlikte Gazâlî'nin onların ahlâka dair bütün söylediklerini doğru kabul edip etmediği ve metafizik düşüncede olduğu gibi ahlâk alanında da benzer bir eleştirel yaklaşımın söz konusu olup olmadığı yine bir değerlendirme konusu olacaktır (Quasem, 1974).

Mutasavvıflar ve Filozoflar

-I-

Kukkonen, Gazâlî'de ahlâkın kökenini ele aldığı makalesinde (2016, s. 274) filozofların bütün etik öğretilerinin İslam öncesi yaşamış Sokrates, Platon ve Aristoteles üçlüsünden kaynaklanıyor olmasına rağmen Gazâlî'nin, sûflilerin keşiflerini sebep sonuç bakımından nasıl önceleyebildiğini sorar. Kaldı ki Kukkonen'e göre bu üç meşhur filozofun ahlâk konusunda yüksek bir mevkie konulduğunu İslamî literatürde izlemek de mümkündür (2016, s. 274) zira bu bağlamda görülecektir ki Sokrates ahlâkın güzelleştirilmesi (*tezhîbü'l-ahlâk*) ve nefsin terbiyesi (*riyadatü'n-nefs*) faaliyetinin öğretmeni olarak tasvir edilmektedir ve İslamî literatür açısından değerlendirildiğinde bir filozoftan daha çok bir ahlâk âbidesi gibi algılanmıştır (2016, s. 274).¹³ Platon'un keza *Devlet*, *Yasalar* veya *Timaeus* gibi bazı mühim eserleri üzerinden doksografik metinler yoluyla etik teorileri bilinen bir figür olduğu görülmektedir (Kukkonen, 2016, s. 274).¹⁴ Bunun gibi Aristoteles de bilhassa *Nikomakhos Ahlâkı* ile ahlâkî bir ruhbiliminin öğretmeni şeklinde anlaşılmıştır ve Kukkonen (2016, s. 274) Aristoteles'e atfedilen bazı eserler sebebiyle kendisinin zâhidane bir şahsiyet olduğunun dahi

¹³ İlk İslam filozofu olarak zikredilen ve Sokrates'ten etkilendiği bilinen Kindî'nin (ö. 252/866) filozof hakkında yazdığı beş ayrı risalesi olduğu söylenir. Bugün bunlar kayıptır (İbnü'l-Kıfti, 1903, s. 374, 5; İbnü'n-Nedîm, 2019, s. 838). Yine Cabir b. Hayyan (ö. 200/815) ve Ebubekir er-Razî'nin (ö. 313/925) de Sokrates ile ilgili müstakil eserleri mevcuttur (Alon, 2006, s. 317). Ayrıca Bkz. Alon, 2006, s. 327.

¹⁴ Platon'un da pek çok eseri İslam literatüründe tercüme edilmiş hâllerinde mevcut idi. Bunun bir listesi için bkz. (İbnü'n-Nedîm, 2019, s. 798). Fakat doksografik parçalar haricinde bu tercümelerin hiç birisi bugüne ulaşmamıştır (Endress, 2007, s. 332).

düşünüldüğünü aktarır. O hâlde, Gazâlî'den önceki İslam literatüründe bu üç Yunan filozofunun ahlâk alanındaki otoriteleri biliniyorken Gazâlî'nin niçin ahlâk öğretmenliği makamına mutasavvıfları oturttuğu sorusunu sormak meşru görünmektedir.

Kukkonen'e göre (2016, s. 274) ilk İslam düşünürleri Yunan filozoflarının etik mirasında bilhassa karakter oluşumu ve gelişiminin merkezî bir rol oynadığını görmüşlerdi ve bu bağlamda Galen'in (Câlinûs) *Kitabü'l-Ahlâk (peri ethon)* isimli eserinin İslam literatüründe daha sonra felsefî ahlâk esas alınarak yazılacak pek çok eser üzerinde etkisi olduğu söylenebilir. Kukkonen (2016, s. 274) bunların başında Yahya bin Adi (ö. 364/975) ve İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) eserleri zikredilmelidir der ve her iki ismin de ahlâka dair eserinin başlığının Yunan ahlâk teorilerinin etkisini görebileceğimiz şekilde "*Tehzibü'l-Ahlâk*" adını taşımakta olduğunu belirtir. Buradan hareketle Kukkonen (2016, s. 274) Gazâlî'nin iddiasının açık bir şekilde geçersiz olduğunu savunmaktadır çünkü ona göre, olsa olsa, filozoflar ahlâka dair öğretilerinde sûfîlere tesir etmiş sayılabilirler. Gazâlî'de sistemli bir şekilde geliştirildiğini gördüğümüz böyle bir iddiayı o hâlde Gazâlî neden ısrarla vurgulamaktadır? Bunun Kukkonen'e göre (2016, s. 275) bir cevabı Gazâlî'nin, kitabını kuvvetle muhtemel okumuş olduğu Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Lüma'sı* olabilir. Zira orada bir terim olarak sûfî ifadesinin İslam öncesi tarihe kadar izinin sürülebileceğini bazı önceki nesil Müslümanların aktardığı bildirilmektedir. Dolayısıyla Kukkonen'in yorumuna göre (2016, s. 275) bir ihtimal Gazâlî bu bilgiden hareketle sûfîliğin hem mana hem de terim olarak daha eski olabileceğini düşünmüş ve kendi projesi adına bu bilgiyi felsefesine uyarlamıştır. Fakat Kukkonen (2016, s. 275) bunun bir sebep teşkil edemeyeceğini söyler zira Gazâlî *el-Munkız'da*, dikkatle bakıldığında, ilkin sûfîleri zikretmesine rağmen daha sonra sûfî ismini kullanmaksızın bu kimselerin yalnızca Allah'a yakınlıklarını (*el-mute'ellih*) ifade eder ve hatta bir hadîse istinaden Ashâb-ı Kehf örneğini verir.¹⁵ Yazara göre, sûfîlik henüz tarihi ve sosyolojik bir olgu olarak ortaya çıkmamış ve bu isimle adlandırılmamış olduğu hâlde Gazâlî bu gibi sûfî-benzeri kimselerin yeryüzünde hep var olageldiğini söylemektedir (Kukkonen, 2016, s. 275). Kukkonen için (2016, s. 275)

¹⁵ Gazâlî sûfîlerden ilk cümlede de "*el-mute'ellih*" diye bahsetmektedir (1968, s. 86) Bu ise "Allah'a inanıcı, tapıcı" veya "Allah ehli" şeklinde tercüme edilebilecek bir ifadedir. Yalnızca ikinci kısımda sûfî lafzını zikretmeksizin "*el-mute'ellih*" diye ifade eder ve onların yeryüzünün direkleri (*evtâdü'l-ard*) olduklarını belirtir (1968, s. 86). Dolayısıyla Kukkonen'in tespiti yerindedir zira Gazâlî ilkinde doğrudan sûfîleri ifade eder gibi görünmekte iken ikinci kısımda yalnızca "*el-mute'ellih*" diyerek ve Ashab-ı Kehf'i örnek vererek adeta sûfîlikten önceki bir grubu belirtir gibidir. Zira Ashab-ı Kehf'in sûfî olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği tartışılabilir bir konu gibi görünmektedir.

Gazâlî'nin bu düşüncesinin kökeni hususunda asıl üzerinde durulması gereken nokta, filozof el-Âmirî'nin aktardığı bir anekdotta görülebilir: Buna göre *Kur'ân*'da adı, kendisine hikmet verilen bir kimse olarak geçen Lokman, Yunan filozofu Empedokles'in hocası olmuştur. Yine Pythagoras'ın bütün bilgisini Mısır'dan aldığı bir başka rivayet olarak karşımıza çıkmaktadır. Kukkonen (2016, s. 275) İslam literatüründeki bu gibi yaklaşımları Yahudî-Hristiyan dünyasındaki, Platon'un fikirlerinin kaynağı olarak Musa'yı görme geleneğinin bir benzeri şeklinde yorumlar ve genel olarak erken İslam kültüründe, Yunanlıların entelektüel başarılarının Doğu kaynaklarından geldiği görüşünün hâkim bir görüş olduğunu belirtir.¹⁶ Kukkonen (2016, s. 276) bu açıklama modelinin, geç antik dönem ve Yeni-Platonculuk ile ilişkili olduğunu ifade eder çünkü Yeni-Platonculara göre hikmetin aslı Mısır, Babil, İran gibi yakın doğu memleketlerine aittir. Kaldı ki Kukkonen'e göre (2016, s. 276) *Timaios ve Kriton* diyaloglarında Platon'un bizzat kendisi de Solon'un Atlantis mitini öğrenmek için Mısır'a gittiğini söyleyerek bahsi geçen yaklaşımı destekleyici bir malzeme sunmuştur.¹⁷ Dolayısıyla Gazâlî'nin yaptığı da aslında bu örneklerdeki yaklaşımın bir uzantısıdır.

Gazâlî (2016, s. 22) ahlâk konusundaki yaklaşımına paralel olarak, mantık için de benzeri bir tespitte bulunur: *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* adlı eserinde mîzân şekillerini¹⁸ *Kur'ân*'dan ilk defa kendisinin çıkardığını ve Yunanlıların bu ilkeleri İbrahim ve Musa'ya verilen kitaplardan gelen bilgilerle elde ettiklerini bildirir. İnsanoğlunun elindeki aklî çıkarım kaidelerine dair bütün doğru bilgi, Gazâlî'ye göre (2016, s. 40) Allah ve onun elçileri ya da melekleri kanalıyla insana ulaşmaktadır. Gazâlî'nin ahlâk için gösterdiği yaklaşımın bir benzerini mantık için sergilediği görülmektedir. Kukkonen (2016, s. 277) Gazâlî'nin herhangi bir kaynağa dayanmaksızın sûfleri filozoflara öncelemek gibi 'zorlama' bir yaklaşımı benimseyerek bunun tersinin de mümkün olabileceğini düşündürme riskini niçin aldığını sorar. Buna cevabı ise Gazâlî'nin "Biz her ümmete bir elçi gönderdik" (16:36) mealindeki ayetin bilinirliğine dayandığı şeklindedir.

Ahlâk konusunda felsefe ve tasavvuf arasındaki benzerliklerin Gazâlî'yi böylesi bir yaklaşım geliştirmeye mecbur ettiğini söyleyen Kukkonen (2016, s. 277) ilk zikredilmesi

¹⁶ Bu konuda Bkz. Rowson, 1988, s. 70; (Gutas, 1998, ss. 34-45); (Yücesoy, 2009). Ayrıca Hermes'in Batı kültüründe Enoch (Hanok) İslam kültüründe ise İdris ile özdeşleştirilmesi için Bkz. (Yücesoy, 2009); (van Bladel, 2009).

¹⁷ Bkz. (Platon, 2015, s. 30); (Platon, 2014, s. 27).

¹⁸ Bunlar Gazâlî'nin *Kur'ân*'dan bizzat kendisinin çıkarttığını söylediği ve iyice anlaşıldığı takdirde ne kelimalar ne de filozoflar tarafından tekzip edilmesi mümkün olan beş akıl yürütme biçimidir. Bu konuda Bkz. Gazâlî, 1960, ss. 50-55.

gereken ortak noktanın en temelde her iki disiplinin de insanı, biri hayvanî ve süflî diğeri ise melekûtî ve ulvî olmak üzere iki kutup şeklinde düşünmesidir ki bu ikisinin arasında da nefsin isteklerine 'riyazet' ile gem vurup onu 'tezkiye' ederek yükselebilmek söz konusudur.¹⁹ Kukkonen'in söylediği gibi (2016, s. 278) bu temel dışında ilk dönem sûfîzmi ile felsefeyi bağdaştırmak güç görünmektedir zira antik felsefedeki ruh ve ahlâka dair hemen hiçbir temel öğretisi ilk dönem sûfîzminde kendisini göstermez. Mesela ne Platon'un üçlü ruh bölümlenmesi ne Aristoteles'in itiyat teorisi ne de dört büyük erdem gibi fikirlerin hiç birisine ilk dönem sûfîzminde rastlarız. Bu sebepten sûfîzmin doğuşunda Neoplatoncu etki arayanlar anakronik bir projeksiyon hatasına düşmekle eleştirilmişlerdir. Fakat görünen o ki Gazâlî'nin zamanına yaklaştıkça felsefe ile tasavvuf arasındaki ilişki değişmiş ve ilk dönem sûfîzminden farklı olarak felsefe ve tasavvuf daha iç içe girmiş idi. Bunun en bariz misallerinden birisi olarak Kukkonen (2016, s. 279) İbn Sina'nın olgunluk eserlerinde kendi teorilerine İslamî bir veche kazandırmak üzere tasavvufî bir terminoloji kullanmış olmasını gösterir. Yine Ragıp el-İsfahanî'yi örnek göstererek onun, tasavvufu felsefî bir ahlâkî-ruhbilim ekseninde izah etmesinden bahseder. Gazâlî de, ona göre, 1095'te yazılmış ilk dönem eserlerinden *Mîzânü'l-Amel*'de bu iki ismin önemli ölçüde etkisi altındadır (Janssens, 2008, s. 123).

Gazâlî'nin ahlâk anlayışı Kukkonen'in yaklaşımları (2016, s. 281) bakımından Eş'arî bir ahlâk anlayışı ile sınırlı kalmamış hatta Eş'arîlikten oldukça farklılaşmıştır. Bu ahlâk anlayışı ahlâk ilmini *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de 'ahiret yolu ilmi' şeklinde sunmuş, fıkıh ve kelam gibi İslamî ilimleri aşan başka bir ilme, bir anlamda, 'ruh ilmine' doğru yönlendirmiştir. Bunun kaynağında ise karakter inşa etme anlayışını merkeze alan felsefî ahlâkın olduğu belirtilmektedir. Zira Gazâlî ruhun arındırılması fikri doğrultusunda tasavvuf birikimini de kullanarak İslam'ın özünü kavramış yeni bir karakter inşa etmek istemiştir. Böylelikle 'ahiret yolu ilmi' merkezde olacak şekilde artık ölü hâle gelmiş fıkıh ve kelam gibi diğer ilimleri de etrafında toplamayı yani İslamî ilimleri canlandırmayı hedeflemiştir (Kukkonen, 2016, s. 281).²⁰

¹⁹ Gazâlî'den önce nefis riyazeti konusunda akla gelen ilk isim Hâris el-Muhâsibî'dir. Hâkim el-Tirmizî de bu konuda Gazâlî'den önce yazanlar arasındadır (Kukkonen, 2016, s. 277). İslam'da nefis riyazeti konusu ve Muhâsibî-Gazâlî ilişkisi için Bkz. Picken, 2011, ss. 123-168; Smith, 1935, s. 269.

²⁰ Kukkonen (2016, s. 293,294) makalesinin sonunda Sühreverdî'ye ve onun meşhur rüyasına değinir: Aristoteles, Sühreverdî el-Maktûl'un rüyasına girer ve onun soruları üzerine hocası Platon'u öven ve Arap Aristocularını yeren bir konuşma yapar. Konuşmasındaki en dikkat çekici unsur ise Bâyezîd-i Bistâmî ve Tüsterî gibi sûfîleri övmesi ve onların hakikî filozoflar ve bilgiler olduklarını söylemesidir. Kukkonen buradan hareketle hakikî bilginin -tıpkı yeni Platonculuktaki gibi- dolayumsuz ve Tanrı'dan gelen bir bilgi olması gerekliliği

-II-

Gazâlî'nin felsefî ahlâk ile ilişkisi üzerine yazdığı makalede Quasem (1974) Gazâlî'nin ahlâk anlayışı bağlamında iki yaklaşımı ele alıp değerlendirir. Quasem'in (1974, s. 117) konu edindiği ilk yaklaşım, Gazâlî'nin, *İhyâ*'da -bilhassa İbn Miskeveyh eliyle son biçimini almış olan- 'felsefî ahlâkî' tamamen benimsemiş olduğu yönündeki yaklaşımdır. Dolayısıyla bu yaklaşımın, Gazâlî'yi bir filozof olarak görme temayülünü beslemekte ve onun tasavvufla kurduğu ilişkiyi bir ölçüde silikleştirmekte olduğu yorumunda bulunmak mümkündür. Bunun bir örneği olarak Quasem (1960, s. 326) *Encyclopedia of Islam*'ın 'ahlâk' maddesinde Walzer ve Gibb'in, Gazâlî'nin 'felsefî ahlâkî' tamamen benimsediğini söylemelerini zikreder.²¹ Bununla beraber yazarın konu edindiği ikinci yaklaşımın örneği ise yine aynı kaynaktaki 'Gazâlî' maddesinde Watt'ın, Gazâlî'nin sûfiliğe yönelmekle felsefî ahlâkî tamamen reddettiğini ifade etmesidir ki bu iki yaklaşım açıkça bir çelişki ortaya çıkarmaktadır (Quasem, 1974, s. 122).

Quasem (1974, s. 117) bu bağlamda önce Walzer'in iddiasını ele alır ve onun iddia ettiği gibi Gazâlî'nin felsefî ahlâkî tümüyle benimseyip benimsemediği sorusunu sorar. Bu bağlamda İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlâk*'ı ile Gazâlî'nin görüşlerini karşılaştırır. Quasem'in vardığı sonuç Gazâlî'nin felsefî ahlâkî tamamen benimsemiş olmadığı yönündedir (1974, s. 122). *Tehzibü'l-Ahlâk* ile *İhyâ*'nın bazı kısımları büyük oranda benzeşmekle beraber Quasem'in tespitiyle (1974, s. 121) kitabın ancak üçte ikisi bu benzerliğe sahiptir, geri kalan üçte biri ile Gazâlî'nin fikirleri uyuşmaz. Bu tablo Gazâlî'nin *Munkız*'da filozofların ahlâkından bahsederken sarf ettiği sözlerle de uyumludur. Gazâlî, filozofların ahlâk öğretilerini mutasavvıflardan aldıklarını söylerken onların kendi bâtil fikirlerini kabul ettirmek üzere bunu yaptıklarını belirtmekteydi. Quasem (1974, s. 113) buradaki bâtil fikirlerle kast olunanın hem onların metafizik ve fizik sahasındaki öğretileri hem de ahlâkî bazı öğretileri olabileceğini söyler. Zira metafizik öğretiler ile ahlâkî öğretileri birbiriyle belirli bir biçimde bağlantılı olabilirler. Örnek olaraksa Quasem, sudûr teorisi açısından ruhun varlığı, bedenî haşrın inkârı, şer'î kaidelerin sıradan insanlar için geçerliliği veya yıldızların bağımsız olarak iyi ve kötü

bağlamında Gazâlî'yi Sühreverdî ile birlikte Platonculuk eksenine yerleştirir ve Gazâlî'nin Sühreverdî'yi önelediğini ifade eder.

²¹ "Philosophic ethics in the form given to it by Miskawayh was fully accepted by ... al-Ghazali and this way was integrated with religious tradition" yani "İbn Miskeveyh'in şekillendirdiği felsefî ahlâk Gazâlî tarafından bütünüyle kabul edilmiş ve böylece dinî gelenekle entegre olmuştur" denilmektedir (Walzer ve Gibb, 1960, s. 326).

üzerinde etki sahibi olması türünden, filozofların -ahlâkla da ilişkilendirilmesi mümkün- metafizik ve fizik temelli bazı öğretilerini zikreder. Bunun haricinde filozoflar, aynı zamanda, mutasavvıflardan aldıkları ve Gazâlî'ye göre 'doğru' olan ahlâkî öğretilere kendileri de bir şeyler eklemiş olabilirler (Quasem, 1974, s. 114). Esasında zaten *Munkız*'daki ilgili kısımdan anlaşılıyor ki Gazâlî, bâtil fikirler ifadesiyle yalnızca onların vardıkları metafizik hükümleri değil, aynı zamanda ahlâk öğretilerindeki bazı düşüncelerini de kast etmektedir. Gazâlî (1960, s. 41) içinde *Kur'ân* ayetlerinin ve peygamber sözlerinin geçtiği fakat aynı zamanda bâtil fikirler de ihtiva ettiğini söylediği *İhvanü's-Safa* risalelerini zikreder ve bu risaleler ve benzeri kitapları bâtil sayarak içindeki doğru sözleri de bâtil görmek büyük bir tehlike, bunları içindeki bazı doğru sözler sebebiyle tamamen doğru bulmak ise başka büyük bir tehlikedir der (1960, ss. 38-42). Bu akıl yürütmeden anlaşılıyor ki Gazâlî filozofların ahlâk üzerine yazdıkları kitaplarda tasavvuf erbabından gelen doğrular olabileceği gibi başka bâtil şeyler de olabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla buradan Gazâlî'nin filozofların ahlâk eserlerini tamamen doğru kabul etmediği sonucu çıkmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi Gazâlî (1960, s. 40) *Munkız*'da filozofların öğretilerini kitaplarında zikretmekle kendisini itham edenleri cahil kimseler olarak vasıflandırmıştır. Bu iddiayı reddeden Gazâlî, onların bazısının kendi fikirleri olduğunu ve dolayısıyla bir atın bazen kendinden önceki başka bir at izine basabileceğini yani kendi zihnine gelen bir şeyin başkasının zihnine de gelmiş olabileceğini söyler. Diğer bazısının ise şer'î kitaplarda geçtiğini söyleyen Gazâlî (1960, s. 40) yine, lafzen olmasa da mana bakımından tasavvuf kitaplarında da bunların bulunabileceğini bildirerek kitaplarına filozofların sözlerini doldurduğu ithamını reddeder. Hem bu sözler yalnızca filozofların kitaplarında mevcut olsalar dahi aklen geçerli ve burhan ile de sabit iseler *Kur'ân* ve sünnete aykırı olmadıkları sürece doğru sayılmalıdırlar. Anlaşılıyor ki Quasem'in tesbit ettiği (1974, s. 123) *Tehzib* ile *İhyâ* arasındaki üçte ikilik benzerlik oranının tamamı da -Gazâlî'nin iddiasına göre- zaten sûfîlerin eserlerinde mana bakımından mevcut ve dolayısıyla onlardan alınmış düşüncelerdir.

Quasem'a göre (1974) Walzer, Gazâlî'nin yukarıdaki düşüncelerinden, Gazâlî'nin, bilhassa İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlâk*'ı üzerinden felsefî ahlâkı tamamen onayladığı sonucunu çıkarmış ve yanılıya düşmüştür. Quasem'in (1974, s. 119) karşılaştırmak üzere incelediği örneklerden ilki 'zühd' üzere yaşayanlarla ilgilidir. İbn Miskeveyh bu tür kimselerin yani insanlardan uzaklaşıp bir mağarada, dağda veya çölde bir hücrede veyahut da diyardan

diyara gezerek yaşayan kimselerin gerçek erdemi elde edemeyeceklerini söyler. Quasem ise bunun Gazâlî için kabul görecektir bir düşünce olmadığını belirtir. İkinci örnek ise İbn Miskeveyh'in namaz ve hac özelinde ibadet ritüeli hakkındaki yaklaşımıyla ilgilidir. İbn Miskeveyh bunun altında topluma ünsiyet ve sevginin yayılması maksadı olduğunu ifade eder. Bu da Quasem'a göre (1974, s. 120) ibadetlerin özünü oldukça 'bireysel' bir bağlamda ele alan²² Gazâlî için kabul edilmeyecek bir görüştür. Quasem bunlar gibi daha başka -hem ortak hem de uzlaşmaz- pek çok noktaları ele alır. Quasem (1974, s. 122) uzun alıntılar ile İbn Miskeveyh'in Gazâlî tarafından onaylanabilecek ve asla onaylanmayacak felsefi/ahlâkî görüşlerini sıraladıktan sonra Watt'ın görüşlerini eleştirmeye başlar.

Quasem (1974, s. 123) dikkatle incelendiğinde görülecektir ki der: Gazâlî her ne kadar pek çok tadilat söz konusu olsa da *Tehzib*'deki görüşlerin pek çoğunu *İhyâ*'da muhafaza etmiş ancak az bir kısmını reddetmiştir. Yine, Watt'ın temel iddialarından olan, Gazâlî'nin, 'îtidal olarak erdem' anlayışını²³ *Mîzân*'ın -Watt'a göre- otantik kısımlarında savunmuş olmasına rağmen sûfi dönem eserlerinde reddetmiş olduğu kanaatini eleştirir. Quasem (1974, s. 123) gerek *İhyâ*'da gerek *Kimya-yı Saadet*'te gerekse *el-Erbain fi Usulü'd-din* adlı eserde 'îtidal' kavramının Gazâlî'nin ahlâk anlayışının merkezinde olduğunu söyler. Watt, esasında, Gazâlî'nin felsefeden etkilendiğini çünkü İslam öğretisiyle felsefi düşünceleri bir araya getirebilmek için insan ve ruh anlayışını zamanla daha sofistike bir biçimde geliştirdiğini ifade eder. Fakat Quasem (1974, s. 122) Watt'ın bu konuyu ahlâk kategorisi içerisinde değerlendirmemiş olabileceğini söyler. Bu arada Quasem, Watt'ın *Mîzân*'ın orijinal olmayışına dair düşüncesine katılmaz ve metnin tamamen Gazâlî'ye ait olduğunu savunur (1974, s. 127).

Quasem'a göre (1974, s. 123) Gazâlî'nin sûfi metinlerinde karşımıza çıkan 'riyazet' kavramının asıl hedefi ruhun îtidali elde etmesiyle ilişkilidir ve *İhya*'da pek çok yerde îtidal kavramı vurgulanmaktadır. Quasem, Watt'ın bu düşüncede olmasının sebebini onun *Munkız*'daki felsefe eleştirisini fazla ciddiye alması olarak tespit eder. Watt, Gazali üzerine yazdığı kitapta onun, tıpkı filozofların metafizik iddialarının mantığın bir gereksinimi olmadığını tespit etmesi gibi felsefi ahlâk için de aynı noktayı fark etmiş olabileceğini söyler.

²² Gazâlî düşüncesinde bireysel olan ve toplumsal olan ilişkisinin bir analizi için Bkz. Garden, 2014, ss. 56,57.

²³ İtidal burada İngilizce 'mean' kelimesinin, Arapça orijinalinde ise 'vasat' kelimesinin tercümesi olarak kullanılmıştır. Her iki ifade de "orta, iki şeyin ortası" anlamına gelir. Felsefi terminolojide îtidal kavramının 'orta' veya 'vasat' anlamında kullanılması ile ilgili olarak Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, İtidal.

Fakat Quasem (1974, s. 127) *Munkız*'dan böyle bir sonucun çıkarılamayacağını, mantık ile filozofların metafizik iddialarının uyuşmamasının yerinde bir tespit olduğunu fakat bunun ahlâk konusunda geçerli olmadığını belirtir. Yine Quasem (1974, s. 123,124) Watt'ın, *Mîzân*'ın Gazâlî'nin sûfî dönem eserlerinde referans gösterilmemesi tezini ele alır. Bunun sebebi Watt'ın iddia ettiği gibi Gazâlî'nin tamamen felsefî ahlâkı reddetmiş olması değil, - *Mîzân*'daki görüşlerin çok azının reddedilmiş olmasıyla birlikte- Gazâlî'nin düşüncesi zamanla daha vahiy eksenli bir surette olgunlaştığı için diğer pek çok kısmının yeniden düzenlemeye ihtiyaç duymasından der. Quasem (1974, s. 124) Gazâlî'de değiştiğini tespit ettiği bazı düşünceleri şöyle sıralamaktadır: Hikmet erdeminin hakikî hikmet ve ahlâkî hikmet şeklinde ikiye ayrılması; erdemlerin, akıl ve idrakin mükemmelleştirilmesi ve karakterin iyileştirilmesi şeklinde ikiye bölünmesi; ahlâkın tanım ve kapsamı; bedensel duyuların derecelendirilmesi ve benzeri noktalar.

Quasem, Watt'ın yaklaşımındaki eleştirilerine son söz olarak şu cümleleri sarf eder²⁴:

Watt, Gazâlî'nin, sonraki hayatında vahye döndüğünü söylemekte haklıdır zira Gazâlî bu dönemde ahlâkî meseleleri geleneksel İslamî terminoloji içerisinde düşünmeye başlamıştır. Fakat Watt önemli bir noktayı kaçırmaktadır ki o da bu durumun Gazâlî'nin önceki felsefî fikirlerinin çoğunu veya hepsini reddetmesini zarurî kılmamasıdır. Aksine, bu durum Gazâlî'yi o fikirlerin çoğunu -çeşitli değişiklikler yapmak suretiyle- muhafazaya etmeye sevk etmiştir. Burada 'çoğu' ifadesiyle kast olunan şey zaten vahiyde ve sûfî metinlerinde şu veya bu şekilde bulunabilecek şeylerdir. Bu noktayı aydınlatmak için şu basit örneği verelim: İtidal (vasat) doktrini Aristoteles'in etiğinde geçer ve daha sonraki Yunan ahlâkçılarınca da kabul edilmiştir. *Kur'ân* ve Sünnet de Yunan düşüncesinden tamamen bağımsız bir şekilde bu doktrini öğretir²⁵. Sûfîler onu bu dinî kaynaktan almışlar, geliştirmişler ve mistik öğretilerle zenginleştirmişlerdir²⁶. Müslüman filozoflar Yunan ahlâkından İslamî dinî öğretiler ve sûfîlerinkine nazaran daha çok etkilenmişler ve bilhassa 'itidal' kavramı üzerinde durmuşlardır. Gazâlî sonraki hayatında bu doktrine büyük bir ehemmiyet vermiş ve 'itidal' kavramının *Kur'ân* ve Sünnet ahlâkının ana fikri olduğunu, sahâbîlerin de buna göre bir hayat sürmüş olduklarını göstermekte çok hevesli davranmıştır. Onun yoğun bir şekilde din temayüllü zihinsel tavrı o zaman için Gazâlî'nin bu doktrine fazlasıyla önem vermesini gerektirmiştir. Yani Gazâlî, Watt'ın iddia ettiği gibi bunu reddetmek suretiyle vahye yönelmiş

²⁴ Tercüme ve bazı vurgular makalenin yazarına aittir.

²⁵ Quasem, *Kur'ân*'dan 25:67, 17:29, 5:89 ve 4:6 ayetleri buna delil olarak gösterir.

²⁶ Quasem, buna delil olarak da Ebu Talib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'unu referans gösterir.

değildir. Elbette, Gazâlî'nin dinî tutumunun onu bazı eski düşüncelerini değiştirmeye sevkettiği de bir gerçektir (Quasem, 1974, s. 124).

Sonuç

Gazâlî'nin filozofların ahlâk anlayışı hakkındaki yaklaşımını doğru bir biçimde tespit edebilmek Gazâlî'ye nasıl yaklaştığımızla yakından alakalıdır. Kelamcı, fakih, mantık ve felsefeye hâkim bir düşünür ve aynı zamanda bir sûfî olarak Gazâlî'yi esas itibariyle bu sıfatlardan hangisinin belirleyiciliği ekseninde düşüneceğimiz önem arz etmektedir. Kukkonen'in yaklaşımlarından anlaşılıyor ki geç dönem Platonculuğunun bir varisi olarak Gazâlî bütün sıfatlarının yanı sıra, esasen, yeni bir karakter inşa etmek adına zihninde belirli bir programa sahip bir 'filozof' olarak ele alınmaktadır. Gazâlî'nin iddiasının aksine, Kukkonen'e göre, filozoflar mutasavvıflardan değil, olsa olsa, -Gazâlî dâhil olmak üzere- mutasavvıflar filozoflardan temel ahlâkî fikirleri devralmışlardır. Gazâlî'nin bunun tersini söylemesi ise, ona göre, aklın üstünde bir otoriteyi esas kabul eden İslamî bir Yeni-Platonculukla ilgilidir. Dolayısıyla bu tür yaklaşımlar açısından tasavvuf, aslında, Gazâlî'nin üzerinde kendi felsefesini benimsetmek ve sürdürmek üzere faydalanılan kullanışlı bir giysi gibidir. Diğer yandan Watt gibi, Gazâlî'yi tasavvufu özdeşleştiren düşünürlerin Gazâlî'deki felsefî etkiyi silikleştirerek onu bir filozof olarak görmekten çok uzakta durdukları söylenebilir. Her ne kadar Quasem, genel planda, Watt gibi düşünse de yaklaşım tarzı itibariyle bu iki zıt bakış açısını tâdil ederek sentezlemeye çalışmaktadır. Quasem için Gazâlî'nin, felsefenin pek çok yönünü benimsemiş bir sûfî olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla her iki yaklaşım da birbirinin tersi noktalardan kalkıp yine birbirine ters sonuçlara varıyorsa da tarz bakımından benzer oldukları açıktır.

Kaynaklar

al-Akiti, M. A. (2004). The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Ghazali. J. McGinnis (Ed.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde (ss. 189-212). Boston: Brill.

Alon, I. (2006). Socrates in Arabic Philosophy. S.-A. Rappe ve R. Kamtekar (Ed.), *A Companion to Socrates* içinde (ss. 317-336). Malden: Blackwell.

Çağrı, M. (1996). Gazzali. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul.

Deniz, G. (2003). Hakikati Arayanların Sınıflandırılması: İmam Gazzali (ö.505-1111) ve

İmam Ömer Hayyam (ö.521/1127) Örneği. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (10), 147-158.

ed-Dib, A. M. (1993). Cüveyni, İmamü'l-Harameyn. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul.

Endress, G. (2007). Building the Library of Arabic Philosophy: Platonism and Aristotelianism in the Sources of Al-Kindî. C. D'Ancona (Ed.), *The Libraries of the Neoplatonists* içinde (ss. 319-350). Leiden: Brill.

Ess, J. van. (1987). Quelques Remarques sur le Munqidh Min Ad-Dalal. *Ghazali: La Raison Et Le Miracle, Table Ronde Unesco, 9-10 Decembre 1985* içinde (ss. 57-68). Paris: Maisonneuve et Larose.

Garden, K. (2014). *The First Islamic Reviver: Abū Ḥāmid Al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Gazâlî, E. H. (1968). *El-Münkiz Mine'd-Dalâl*. (C. Sâlîba ve K. Ayyâd, Ed.) (7. bs.). Beyrut: Darü'l-Endülüs.

Gazâlî. (1975a). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. (A. Serdaroğlu, Çev.) (C. 1-4, C. 1). İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gazâlî. (1975b). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (C. 1-4, C. 3). Bedir Yayınevi.

Gazâlî. (1994). *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. (Y. Apaydın, Çev.) (C. 1). Rey Yayıncılık.

Gazâlî, E. H. (1960). *El-Munkizu Min-Ad-Dalal*. (H. Güngör, Çev.). Ankara: Maarif Basımevi.

Gazzâlî, E. H. (2013). *Mi'yarü'l-İlm: İlmin Ölçütü*. (A. Durusoy ve H. Hacak, Çev.) (1. bs.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Gazzâlî, E. H. (2016). *El-Kıstâsü'l-Müstakîm: Dosdoğru Ölçü*. (İ. Çapak ve S. Bakır, Çev.) (1. bs.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Ghazali. J. McGinnis (Ed.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde (ss. 189-212). Boston: Brill.

Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.

Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London: Routledge.

Hallikan, E.-A. İ. (ts.). *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*. (M. M. Abdulhamid, Ed.) (C. 1-6, C. 2). Kahire.

İbn Haldun. (1996). *Mukaddime*. (Z. K. Ugan, Çev.) (C. 1-3, C. 2). İstanbul: MEB Yayınları.

İbnü'l-Kıfti, A. B. Y. (1903). *Tarihü'l-Hükema (History of Physicians)*. (J. Lippert, Ed.). Leipzig: Dieterich.

İbnü'n-Nedîm, M. (2019). *El-Fihrist*. (R. Şeşen, Çev.) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları (1. baskı.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Janssens, J. (2008). Al-Ghazâlî's Mîzân Al-'Amal: An Ethical Summa Based on Ibn Sînâ and Al-Râghib Al-Isfahânî. *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber* içinde (C. 75, ss. 123-137). Brill; Leiden. doi:10.1163/ej.9789004165656.i-711.31

Janssens, J. (2011). Al-Ghazâlî Between Philosophy (falsafa) and Sufism (taşawwuf): His Complex Attitude in the Marvels of the Heart ("ajâ'ib Al-Qalb) of the İhyâ' 'Ulüm Al-Dîn. *The Muslim World*, 101(4), 614-632. doi:10.1111/j.1478-1913.2011.01375.x

Kukkonen, T. (2016). Al-Ghazâlî on the Origins of Ethics. *Numen*, 63(2-3), 271-298.

Picken, G. (2011). *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of Al-Muhasibi*. London: Routledge.

Platon. (2014). *Kritias Kharmides*. (F. Akderin, Çev.) (1. bs.). İstanbul: Say Yayınları.

Platon. (2015). *Timaios*. (F. Akderin, Çev.) (1. bs.). İstanbul: Say Yayınları.

Quasem, Muhammad Abul. (1974). Al-Ghazali's Rejection of Philosophic Ethics. *Islamic Studies*, 13(2), 111-127.

Quasem, Muhammed Abul. (1978). *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (1. bs.). New York: Caravan Books.

Rowson, E. K. (1988). *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-'āmīrī's Kitāb*

Al-Amad 'alā L-Abad. USA: American Oriental Society.

Sherif, M. A. (1975). *Ghazali's Theory of Virtue* (1. bs.). New York: State University of New York Press.

Smith, M. (1935). *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Hārith B. Asad Al-Muḥāsibī, Ad 781–Ad 857*. London: The Sheldon Press.

van Bladel, K. (2009). *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford: Oxford University Press.

Vasalou, S. (2020). Does Al-Ghazālī Have a Theory of Virtue? B. Orfali, A. Khalil ve M. Rustom (Ed.), *Mysticism and Ethics in Islam* içinde. Lübnan: American University of Beirut.

Walzer, R. ve Gibb, H. A. R. (1960, 2007). *Encyclopedia of Islam: Second Edition*. (P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Heinrichs, Ed.) *Akhlak*. Leiden: Brill.

Watt, M. (1963). *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Watt, W. M. (1952). The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali. *JRAS*, 24-45.

Yücesoy, H. (2009). Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom, and the Abbasid Translation Movement. *Journal of World History*, 20(4), 523-557.

Zebidi, M. M. (1311). *İthâfû's-Sâdeti'l-Muttekin bi-Şerhi Esrârı İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn* (C. 1-10, C. 1). Kahire.