



**İSLÂM DÜŞÜNCEİNDE
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ ve
TAHAMMÜL AHLÂKİ-III
(M. XII. – XIX. YÜZYIL ARASI)**

28–29 Mayıs 2021

**Muş Alparslan Üniversitesi
1071 Malazgirt Kongre ve Kültür Merkezi**

İstanbul 2021

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 31
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 101

ISBN : 978-605-81361-6-8

Kitabın Adı

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III

Koordinatör

Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

Editörler

Doç. Dr. Teceli KARASU – Doç. Dr. Mahsum AYTEPE

Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

Sayfa Tertibi

Dr. İsmail KURT

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı

Kapak Tasarım

Düzey Ajans

Merkez Mahallesi, Begonya Sokak, No.:12-14

Gaziosmanpaşa / İstanbul

0212 417 92 92 www.duzeyajans.com

Baskı

İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Muc. San. Tic. Ltd. Şti.

2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,

İstanbul, Türkiye

Sertifika No: 17845

www.ilbeymatbaa.com.tr

İSLÂM FELSEFESİNDE DİN ve AHLÂK TARTIŞMALARI

GAZÂLÎ'NİN ANTİK YUNAN AHLAK FELSEFESİNİ ALIMLAYIŞI: İHYÂ'DA FELSEFÎ ERDEMLER BİR REDDEDİŞE Mİ YOKSA BİR YERLİLEŞTİRMEYE Mİ MARUZ KALDI?

*Elif Nur Erkan BALCI**

Giriş

Gazâlî klasik-sonrası dönemde İslâmî ilimlerin dönüşümünde ve kurumsallaşmasında oldukça merkez bir aktör olarak kabul edilmektedir.¹ Gazâlî'nin bu döneme en önemli katkılarından biri hem hacim hem de önem açısından şüphesiz *İhyâ* eseridir. Gazâlî *İhyâ*'da giriştiği projenin yenilikçi tarafını bizzat kendi ifadeleriyle açılış sayfasında belirtir. Buna göre o, işlenen konuların kısmen kendinden önce de işlenmiş olduğunu ancak söz konusu eski bilgileri yeni metotlarla yeniden ele aldığını ve bunlara yeni konular eklediğini ifade eder.²

Gazâlî'nin entelektüel hayatında *İhyâ*'da giriştiği bu proje İslâm ve Batı düşüncesinde iki anlatı içerisinden ilerler: 1. Gazâlî'nin İslâm'ın ve Müslümanların "hücceti" olma üzerinden kurulan "görmekli" bir anlatı 2. İslâmî ilimlerde rasyonel düşüncenin gerilemesinin önemli bir sorumlusu olma üzerine kurulan "suçlayıcı" bir anlatı.³ Özellikle bu ikinci anlatının on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda hâkim olan oryantalist bir anlatı olduğunu

* Dr. Öğr. Üyesi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, elifnurerkanbalci@gmail.com

¹ M. Sait Özervarlı, "Ottoman Perceptions of al-Ghazâlî's Works and Discussions on His Historical Role in Its Late Period", *Islam and Rationality The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*, ed. Frank Griffel (Leiden: Brill, 2016), 2/253.

² İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul:Bedir Yayınevi, 2002), 1/6-7.

³ Frank Griffel, "Preface", *Islam and Rationality The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*, ed. Frank Griffel (Leiden: Brill, 2016), 2/xi.

ve bunun modernleşme sürecinde bazı Müslüman entelektüellerce de tekrar edildiğini görmekteyiz.⁴

Gazâlî'ye karşı kullanılan söz konusu ikinci anlatı temelde Fransız düşünür Ernest Renan'ın Gazâlî'yi İslâm'da akli soruşturmanın düşmanı olarak karakterize etmesine dayandırılır. Renan, 1852'de Gazâlî'yi on ikinci yüzyıl boyunca filozofların cezalandırılması ve felsefeye karşı savaşın arkasındaki baş sorumlu olarak ilan eder. Benzer oryantalist iddia Hollandalı felsefeci T. Boer tarafından da dile getirilir. *İslâm'da Felsefe Tarihi* isimli kitabında Boer, Gazâlî'yi "bu dünyayı anlama uğraşını terk eden" ve "kendini dini problemlere adayan" olarak nitelendirir. Boer'e göre, Gazâlî yalnızca bir sûfiydi ve ahlak, felsefe gibi ilimler onun mistisizm düşüncesi içerisinde eriyip yok olmuştur.⁵

Bu oryantalist anlatıya en net tepkiler on dokuzuncu yüzyılda Hintli modernist âlimlerden geldi. 1884'te Seyyid Ahmed Han Müslümanları modern bilimleri öğrenmeye teşvik ederken din ve bilim ilişkisini nasıl kuracağını bilemeyen genç Müslümanlar için Gazâlî'yi örnek bir şahsiyet olarak gösterir.⁶ Seyyid Ahmed Han sonrasında ve aynı doğrultuda İslâm modernleşmesinin önemli aktörlerinden olan Hintli alim ve tarihçi Şibli Numani 1908'de "Gazâlî sayesinde İslâm'da Yunan bilim ve hikmeti kök salmıştır ve bu nedenle Gazâlî onurlandırılmalıdır." diye yazar.⁷ 1910'da Hindistan'daki bir konuşmasında ise Şibli, Gazâlî'yi din ve bilimi mükemmel bir şekilde bir araya getirebilmiş örnek bir ideal olarak anar. Ona göre Gazâlî "eski ve yeninin başarılı bir birleşiminin öne çıkan modelidir."⁸ Öyle ki Gazâlî kendi döneminin İslâm'ı ile yine kendi dönemindeki felsefenin teşvik ettiği Yunan bilim ve felsefesini başarılı bir şekilde bir araya getirmiştir.

Hintli modernistlerin on dokuzuncu yüzyılın başındaki bu çağrıları Batı'da ancak yirminci yüzyılın sonlarında ses getirdi ve ilk kez 1987'de Richard Frank, "Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy" ve Abdülhamid İ. Sabra "The Appropriation and Subsequent Naturalization of

⁴ Osmanlı aydınlarının da bu konudaki destekleri için bk. Özervarlı, "Ottoman Perceptions of al-Ghazâlî's Works and Discussions on His Historical Role in Its Late Period", 253, 276-277.

⁵ Griffel, "Preface", xi.

⁶ Griffel, "Preface", xii-xiii.

⁷ Bk. Christian W Troll, "Muhammad Shibli Nu'mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education", *Islam and the Modern Age*, 24/1 (February 1993), 14.

⁸ Bk. Troll, 14.

Greek Sciences in Medieval Islam” başlıklı makalelerinde Gazâlî’ye Batı’da yeni bir felsefi-tarihsel bakışla öncülük ettiler.⁹ Onların çabaları Gazâlî’ye bir tür iade-i itibar çalışmaları olarak yorumlanabilir. Bu çalışmalar meyvelerini vermede gecikmedi. 2016’da Gazâlî’nin 900. yıldönümünde Frank Griffel editörlüğünde çıkan *Islam and Rationality* ‘nin önsözünde de Griffel “bugün Gazâlî çalışmaları alanındaki âlimler bu büyük alimin İslâm’da felsefeyi yok etmediğinin çok net bir şekilde farkındalar” şeklinde yazdı.¹⁰

Gazâlî’ye yönelik bu güncel çağrılar doğrultusunda odaklanacağımız Sabra’nın bahsi geçen makalesinde ortaya koyduğu çerçeve üzerinden önce felsefenin İslâm’daki serüvenini anlamak daha sonra aynı çerçeveyi Gazâlî’nin İhyâ’da ahlaki erdemleri anlama ve açıklama biçimi açısından kullanmak ve bu sayede Gazâlî’nin *İhya* özelinde erdemleri nasıl bir “yerlileştirme”ye tâbi kıldığını örneklendirmek bu çalışmanın amacıdır.

1. Sabra’nın Teorisi

Sabra 1987’deki makalesinde Yunan felsefesinin İslâm düşüncesi içerisindeki dönüşümünün takibine yönelik önemli bir çerçeve çizer. Sabra’ya göre Yunan felsefesinden İslâm kültürüne yapılan herhangi bir aktarım basit bir tercüme hareketi değil ve dolayısıyla mekanik bir aktarımdan (transmission) ziyade yeniden gözden geçirme, dönüştürme, eleştirme şeklinde bir sürecin içinden geçer. Bu kültürel harekete sadece aktarım olarak baktığımızda Sabra’ya göre iki aşırılık bizi bekler:

1. İndirgemecilik (reductionism)

2. Öncüleyicilik (precursorism).

İndirgemecilik, İslâm felsefesinin Yunan felsefesinin basit bir aktarımı ve yansıması olarak görmek demektir. Bunun sonucu ise Yunan metnlerinin İslâm düşüncesine intikali sırasında yapılan yeniden inşa edici rolü görmezden gelmektir. Öncüleyicilik ise geleceği geçmişe doğru dolayısıyla tarihsel bir yanılğı içerisinden okumadır.¹¹ İslâm felsefesinin sonradan geliştirdiği her özgün fikrin ısrarla Yunan kaynağını sorgulamaktır. Bu durumda öncüleyicilik de aslında bir tür indirgemeciliktir. İndirgemecilik ve öncüleyicilik Yunan ve İslâm felsefi kültürleri arasındaki benzerlikler

⁹ Griffel, “preface”, ix.

¹⁰ Griffel, “Preface”, x.

¹¹ A. I. Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement”, *History of Science* 25/3(1987), 223-224.

üzerinde durur. İki kültürü sürekli birbirine benzeterek ele almaya çalışmak ise her iki kültürün farklılıklarının ve bu farklılıkların yarattığı karşılıklı katkıların görmezden gelinmesiyle sonuçlanacaktır. Sabra, bu okuma biçimine karşı benzerliklerle birlikte ama daha temelde farklılıkların vurgulandığı bir okuma biçimini önerir. Müslüman düşünürler Yunan ve Latin gelenekleri arasında sadece bir köprü, bir aktarıcı değildir. Burada yalnızca mekanik bir “alımlama” (reception) süreci olmadığını vurgulayan Sabra “alımlama”da “alıcıya bastırılan bir şeyin” var olduğuna ve alıcının rolünün pasif kılındığına dikkat çeker. Bu da İslâm felsefesinin Yunan mirasının basit bir deposu olarak görülmesiyle sonuçlanır. Hâlbuki Sabra, Yunan mirasının İslâm felsefesindeki hareketini İslâm düşünürleri tarafından yani alıcı tarafından gerçekleştirilen bir “kendine mal etme-sahiplenme” (“appropriation”) eylemi olarak tanımlar. Yani burada alıma istekli olan aktif taraf İslâm medeniyeti olmuştur.

Sabra’nın şu ifadesi oldukça önemlidir:

“Yunan bilimi Müslüman topluma daha sonra Rönesans Avrupa’sında olduğu kadar dayatılmadı. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıl Müslümanlarının yaptığı şey, kendilerine çeşitli pratik ve manevi faydalar sağlayan bir ilmi öğrenmek, ele geçirmek ve sonraki nesillere miras bırakmaktır. Ve bunu yaparak, dünyanın büyük bir kısmının entelektüel kültürüne uzun süre hâkim olacak yeni bir dilde yeni bir bilimsel gelenek başlatmayı başardılar. ‘Alım’, en iyi ihtimalle, bu son derece yaratıcı eylemin soluk bir tanımlamasıdır.”¹²

Sabra indirgemecilik ve öncüleyicilik eleştirilerini makalenin ilerleyen kısımlarında “marjinalite tezi”yle (“marginallity thesis”) birleştirir. “Marjinalite tezi” Orta Çağ İslâmı’ndaki bilimsel ve felsefi faaliyetin İslâm toplumunun sosyal, ekonomik, eğitim ve dini kurumları üzerinde önemli bir etkisinin olmadığını, İslâm topraklarında Yunan mirasını canlı tutan Müslümanların çoğunluğunun manevi hayatla pek ilgisi olmayan, İslâm entelektüel hayatının ana akımlarına hiçbir önemli katkı sağlamayan eserlere sahip küçük bir âlimler grubu olduğunu söyler. Sabra’ya göre bu tez açıkça yanlıştır ve aynı zamanda İslâm düşünce tarihinin kendi verileriyle de çelişir. Çelişkili bir durumdur, çünkü normalde küçük bir grup insanın güya “marjinal” faaliyetinin Müslüman bilim adamları ve filozofları tarafından ulaşılan yüksek başarı düzeyine yükselmesi ve böyle bir faaliyetin başlangıçtaki gücünü büyük ölçüde sürdürmesi beklenemez. Çünkü tarihsel

¹² Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 225-226.

gerçeklik bize Yunan felsefi mirasının İslâm kültürü içinde altı yüz yıldan fazla yaşadığını gösterir.¹³

Sabra, marjinalite tezinin karşısına “yerleştirme” (“naturalization”)¹⁴ tezini yerleştirir. Bu teze göre, İslâm bilim tarihinde gördüğümüz şey, Müslüman topraklarında ithal edilen bilimlerin tam bir vatandaşlığa kavuşturulmasıyla sonuçlanan bir asimilasyon sürecinin nihai aşamasıdır.¹⁵

Sabra 1996’daki ilk makalesini destekleyen “Situating Arabic Science: Locality versus Essence” başlıklı ikinci makalesinde “marjinalite” tezini “özcülük” (“essentialism”) eleştirisiyle birleştirir. İslâm felsefesini özcü gözlüklerle okumak İslâm’ın Yunan felsefesiyle olan etkileşimini tarihsel koşulları ve ihtiyaçları göz önüne almayan, failerin kendi konumlarının önemli olmadığı salt bir entelektüel çaba olarak görmektir. Hâlbuki bu çaba, Müslüman düşünürlerin belirli bir zaman ve mekân içinde bulundukları koşullara verdikleri cevapların etkide bulunduğu sosyal, siyasi ve iktisadi birer çabadır.¹⁶ “Özcülük” tezinin karşısına bu makalede Sabra “yerleştirme” ile bağlantı içinde ele aldığı “devamlılık” (continuity) argümanını yerleştirir.¹⁷ “Yerleştirme” “devamlılık” teziyle birlikte yerine oturur.

Sabra’nın “marjinalite” versus “yerleştirme” ve daha sonraki makalesinde yeni bir bağlamla ifade ettiği “özcülük” versus “devamlılık” tezleri onun Yunan felsefesinin İslâm düşüncesine intikali sırasında sırasıyla geçirdiğini iddia ettiği söz konusu şu üç aşamanın teorik arka planını inşa eder. Bu üç aşama sırasıyla şöyledir: 1. “Alımlama” aşaması 2. “Kendine mal etme-sahiplenme” aşaması ve 3. “Yerleştirme” aşaması.

Birinci aşama olan “alımlama” aşaması yukarıda da ifade edildiği üzere, Yunan bilim ve felsefesinin Sabra’nın ifadesiyle, “işgalci bir güç” olarak

¹³ Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam”, 229.

¹⁴ “Naturalisation” kavramının “doğallaştırma” yerine “yerleştirme” şeklindeki çevirisini daha anlaşılır bulmaktayız. Nitekim kelimenin ikinci anlamı sözlükte “doğduğu ülke dışındaki bir ülkenin vatandaşı olmak için yapılan işlem” olarak ifade edilir. Bkz. *Merriam-Webster*, “Naturalisation”, (Erişim 27 Nisan 2021).

¹⁵ Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam”, 236.

¹⁶ A. I. Sabra, “Situating Arabic Science: Locality versus Essence” *Isis* 87/4 (1996), 655-661.

¹⁷ Sabra, “Situating Arabic science: Locality versus essence”, 661, 655.

değil, “davetli bir misafir” olarak İslâm dünyasına girdiği aşamadır. Onu getiren ilk aktörler, söz konusu ilmi malzemeye İslâm inancıyla uyuşmayan özellikleri sebebiyle ihtiyatla ve belirli bir mesafeyle yaklaşmışlardır. Ancak yine Sabra, bu yabancı ilmin kendisini ağırlayan “ev sahipleri” için cazibesini çok çabuk ortaya koyduğunu belirtir.¹⁸

İkinci aşama olan “kendine mal etme- sahiplenme aşaması” Sabra’ya göre, Helenistik dünya görüşünü kendi felsefelerinde açıkça yan yana kullanan dokuzuncu yüzyıl ve devamındaki Müslüman filozofların eliyle gerçekleşmiştir. Bu aşamada Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozoflar başrolü paylaşmışlardır. Bu aşamanın filozoflarında görülen ortak özellik Yunan düşüncesinin fazlasıyla sahiplenilmiş ve İslâm teolojisiyle bir araya getirilmiş olmasıdır.¹⁹ M. Marmura’nın ifadeleriyle destekleyecek olursak bu aşamadaki Müslüman filozofların temel yatkınlığı dine, felsefeyle uzlaşması gereken olarak yaklaşımları ve bunun sonucu olarak da felsefenin öne çıkarılmasıdır.²⁰

Üçüncü ve bu çalışmada Gazâlî üzerinden örneklendireceğimiz “yerleştirme” aşaması, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların yazılarında bulunan düşünce ve söylem türünün yani felsefenin kelam bağlamında uygulanmaya başlandığı bir aşamadır. Bu aşamada göze çarpan temel farklılık bu dönemin aktörlerinin sadece Müslüman olması değil aynı zamanda geleneksel olarak İslâmî öğretiyile aşılınmış ve İslâmî bakış açısı oluşturmaya çalışan kelamcı-ilahiyatçılardan oluşmasıdır. Burada yapılan felsefe Yunan felsefesinin ön varsayımlarına değil söz konusu aktörlerin İslâmî bakış açısının inisiyatifine bırakılmıştır.²¹ Bu aşamanın aktörlerinin ikinci aşamadaki Müslüman felsefecilerden ayıran temel özelliği dinin değil, felsefenin İslâmî ilimlere uyumlu kılınmaya çalışılması ve bu sebeple felsefenin ikincilleştirilmesidir.

¹⁸ Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 236.

¹⁹ Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam" 236- 237, ve bk. Sabra, "Situating Arabic Science: Locality versus Essence", 661.

²⁰ Michael E. Marmura, "Bazı Veçheleriyle İbn Sina'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Teorisi", çev. Hasan Akkanat, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*, haz. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayınları, 2021), 330.

²¹ Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 237.

Bu çalışmada odaklanacağımız bu üçüncü aşamanın Gazâlî'nin ahlaki düşüncesindeki örneklerine geçmeden önce Gazâlî'nin epistemolojisinin "yerlileştirme" tezine izin veren yapısını kısaca hatırlamak yararlıdır.

2. Bir "Yerlileştirme" Örneği Olarak Gazâlî'nin Epistemolojisi

Gazâlî'nin epistemolojisini "yerli kılan" onun araçsal ve metafizik-bağımlı olan rasyonalite anlayışıdır. Bu rasyonalite görüşü Gazâlî'nin Yunan felsefesini ve aynı şemayı takip eden kendinden önceki özellikle "kendine mal etme-sahiplenme" aşamasındaki Müslüman filozofları eleştirisinin zemini. Yunan felsefesinin teolojik içeriği olmayan bağımsız, doğal akıl görüşü Gazâlî için kabul edilemezdir. Gazâlî öncesinde felsefe de dâhil ilimlerin temel amacı belirli bir şeyin doğasını keşfetmek ve dolayısıyla o şeyin hakikati hakkında bilgi edinmektir. Gazâlî öncesi filozoflar ve matematikçilerin çoğunluğu, tüm bilimin nihai değerinin insan doğasını, aklını ve ruhunu mükemmelleştirmek ve onu sonsuz bir mutluluk durumuna hazırlamak olduğuna inanıyorlardı. Ancak, filozof ve bilim insanı için bu, felsefi faaliyetin ötesine geçen bir durum değildi. Bu gerçekte yalnızca akıl yürütme faaliyeti yoluyla başarılabacaktı. İnsanın mükemmelliği, felsefi veya bilimsel bilginin mükemmelliğinde yatıyordu ve insani kurtuluşun yolu felsefenin ve bilimin rasyonel ve mükemmel açıklamalarına dayanıyordu.²²

Gazâlî'nin bu noktada Müslüman filozofların ulaştığı felsefi sonuçlara yönelik eleştirileri *Filozofların Tutarsızlığı*'nda örneklerini sunduğu üzere felsefenin kendi sınırını görmemesi üzerinedir.²³ Sabra'ya göre, Gazâlî felsefenin teorik çabasını "frenlemek" istercesine sadece dini-teolojik bilginin insanı mükemmelleştireceğini ve kurtuluşuna vesile olacağını savundu.²⁴ Gazâlî'nin bu sınırlandırılmış rasyonalite anlayışı bazılarına göre İslâm düşüncesinde epistemik bir yeniden yapılanmanın kapısını açabilme, yeni ve canlandırıcı bir teoloji inşa edebilme açısından oldukça cesaret vericidir.²⁵

Gazâlî'nin söz konusu "teorik fren"i onun sınırlandırılmış akıl görüşüyle doğrudan ilgilidir. Gazâlî'de sınırlandırılmış ve metafizik bağımlı akıl, dünya

²² Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 239-240.

²³ Muhammad Usman, "Al-Ghazali: A Corridor of Hope for a Living Theological Paradigm", *Iqbal Review*, 60/2 (April-June 2019), 40.

²⁴ Sabra, , "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 239-240.

²⁵ Bk. Usman, "Al-Ghazali" 35-43.

ve ahiret saadetine erişmek için bir vasıta ve bu nedenle çok şerefli ve değerlidir. Öyle ki *İhyâ*'da Gazâlî, Kur'ân'da akla "nur" olarak işaret edildiğinin altını çizer. Akıl, sahibini iyiliğe ulaştırır. Akıl kısıt olanın dini de kısıt olur. Müminin direği akıldır. Yine aynı yerde Gazâlî akla karşıtlığın, akıllı kötölemenin düşünülemeyeceğini, çünkü onun bizzat Allah ve Peygamberi bilmeye yaradığını, şeriatın doğruluğunun ancak akılla bilineceğini kesin bir şekilde dile getirir.²⁶ Gazâlî'nin ifadeleriyle "akıl, insanoğlunun en üstün vasfıdır. Çünkü Allah'ın emanetleri, akıl sayesinde kabul edilir ve yine akıl sayesinde ki insan, Allah'ın rızasına mazhar olur."²⁷

Gazâlî'nin karşı olduğu şey ölçsüz bir akıl ve dolayısıyla bu akılın ürettiği her türlü bilgidir. Gazâlî'ye göre akıl sadece araçsal değil aynı zamanda ilahi akla da bağımlı bir akıldır. Gazâlî'nin sınırlandırılmış akıl görüşü hem akılın elde edeceği bilginin türleri arasında bir hiyerarşi yerleştirir hem de söz konusu bilgilere kalın bir teolojik sınır çizer.²⁸ Gazâlî'nin epistemolojisi hangi ilimlerin öğrenilmeye layık olup olmadığına yönelik tek bir ilke sağlar. Bilgi türleri arasında dini bilgi, gelecek dünyada ebedi mutluluğa ulaşmanın bir aracı olma ek değerine sahiptir. Sabra'ya göre, Gazâlî'de insan sadece bilmek için yaratılmıştır. Ancak insanın aramak için yaratıldığı bilgi, onu yaratıcısına yaklaştıracak bilgidir.

Sabra'ya göre, Gazâlî için bu, yalnızca dini bilginin rütbe bakımından daha yüksek olduğu ve diğer tüm bilgi türlerinden daha fazla araştırmaya değer olduğu anlamına gelmez, fakat aynı zamanda diğer tüm bilgilerin ona tabi kılınması gerektiği anlamına gelir. Ne kadar erdemli olursa olsun hiçbir meşguliyetin, hiçbir arayışın insanı nihai amacından saptırmasına izin verilmemelidir.²⁹ Dine hizmet etmeyen, dolayısıyla insanın ahiretini ifsat edecek her türlü bilgi arayışı gereksizdir. Gazâlî bu noktada "dünya ahiretin tarlasıdır"³⁰ ve "faydası olmayan bilgidir Allah'a sığınırız"³¹ gibi peygamberi gelenekten örnekler verir. Dini ilimlerin akıl yoluyla anlaşılması ve bu doğrultuda amel edilmesi dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmada oldukça önemlidir.³²

²⁶ İmam Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, 1/ 210-225.

²⁷ İmam Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, 1/41.

²⁸ Usman, "Al-Ghazali", 35.

²⁹ Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 239.

³⁰ İmam Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, 1/ 51.

³¹ İmam Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, 1/ 81.

³² İmam Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, 1/ 39.

Gazâlî'nin söz konusu araçsal rasyonalite anlayışı felsefi ya da bilimsel akli ilimlerin kesin bir şekilde hakikati ortaya koyamayacağı şeklinde bir sonuca bağlanır. Akli bir kıyasın öncülleri ile sonuçları arasındaki zorunluluk ilişkisi ne akli ne de kalbi ikna edebilir. Gerçek bilgi ilahi bir ilhamın, lütfun ve aydınlanmanın bir sonucudur.³³ Yani insan akli bilgiye felsefi ya da bilimsel önermelerle ulaşamaz, aklın bunu başarması ancak Allah'ın takdirindedir.³⁴ Burada Gazâlî elbette matematiksel ve mantıksal doğruları reddetmez.³⁵ Gazâlî bilginin doğruluğu konusunda çok bilginin kesin doğruyu, hakikati ortaya çıkaracağından şüphe duyar. Yani teorik kesinlik epistemik bir aktiviteden çok metafizik bir tecrübenin sonucudur. Tekrarlayacak olursak, onun felsefe eleştirisi genel bir rasyonalite eleştirisinden çok epistemik bir sınır eleştirisidir.

Bu bağlamda Yunan ahlak felsefesinin Gazâlî'nin felsefi teolojisinde nasıl "yerleştirildiği" sorusu, bu epistemik sınır görüşü içinden ancak cevaplandırılabilir.³⁶ Gazâlî'nin *İhyâ*'daki erdemlere dair görüşü onun söz konusu sınırlı akıl görüşünün en iyi örneklendiği ve temelde Miskeveyh'ten okuduğu Aristocu erdemler görüşünü dönüştürdüğü alandır.

3. Gazâlî'nin Ahlak Felsefesinin Miskeveyh İle Devamlılığı

Sabra'nın "yerleştirme" tezini bir "devamlılık" tezi olarak da anladığını yukarıda ortaya koyduk. Bu devamlılık "yerleştirme" aşamasının kendinden önceki "kendine mal etme- sahiplenme" aşamasının bir devamı olarak okunması şeklindedir. Bu bağlamda Gazâlî, Miskeveyh'in ahlak çerçevesini *İhyâ*'da "yerleştirme"ye tabi kılarak devam ettiren kişi olarak görülebilir.

Miskeveyh İslâm düşüncesinde felsefi ahlakı sistematik bir şekilde ortaya koyan ilk kişidir.³⁷ O, temelde Yunan felsefesini takip etmesi sebebiyle Platoncu ve Aristocu bir ahlak felsefesi geliştirmiştir. Miskeveyh'in ahlak felsefesindeki ruh anlayışı Platoncu iken ahlaki

³³ Massimo Campanini, "al-Ghazzali", *History of Islamic philosophy*, ed. S. Nasr, vd. (London: Routledge 2001), 477-478.

³⁴ İmam Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, 3/41-53.

³⁵ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 67-68

³⁶ Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 240.

³⁷ Richard Walzer-H. A. R. Gibb. "Ahlak". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)* ed. H. Gibb, vd. (Leiden: Brill 1986), 326-327.

değerlerin ve ahlaki yaşam biçimlerinin ve bunların gerekçelendirilmesi konularında Aristocu ahlakın kavramlarını kullanır.³⁸ Miskeveyh'e yönelik yorumlar Sabra'nın ikinci aşama açıklaması ile uyumludur. Öyle ki, Miskeveyh'in İslâm akidesi ile Yunan ahlakının öğretilerinin açıkça uyumlu olduğu konusunda ısrar eden erdem anlayışını tam bir kültürel asimilasyon örneği olarak değerlendiren anlatımlar sıklıkla karşımıza çıkar.³⁹ Bu anlatımlara göre, Miskeveyh'in başarısı Platon ve Aristo'nun ahlak öğretisinin İslâm çatısı altında evrensel bir tarzda dile getirilmesidir. Miskeveyh aynı konu içerisinde hem Platoncu ve Aristocu unsurları hem de İslâmî öğretiyi açık bir şekilde yan yana ortaya koyar. Bu açıdan kendine özgü eklektik bir ahlak felsefesine sahiptir.⁴⁰

Gazâlî'yi Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ının bir devamı olarak okumaya sevk eden etken onun erdemleri ele alma biçiminin Miskeveyh'in eseriyle olan benzerliklerine dikkat çeken çalışmalardır. Özellikle, *İhyâ*'nın üçüncü çeyreğinin ikinci kitabı olan "Kalbin hastalıklarını tedavi, ahlaki güzelleştirme ve nefsi terbiye" bölümü onun Miskeveyh ile karşılaştırılmasında odaklanılan bölümdür. Bu benzerliğe en erken dikkat çekenlerden Şibli, Gazâlî'nin *İhyâ*'daki ahlakın mahiyeti, kısımları, ahlaki kusurları öğrenme yolları, çocuk terbiyesi gibi konularda Miskeveyh'in eserinden çokça yararlanmış olduğunu söyler. Şibli'ye göre "*Gazâlî İhyâ-el ulum'da ahlakın hakikati, onun bölümleri ve çeşitleri üzerine ne yazmışsa Tehzîbü'l-Ahlâk'ı önüne koyarak yazmıştır.*"⁴¹ Buna göre, "Gazâlî'nin hamurunun mayası felsefe olmuştur".⁴² Şibli, Gazâlî'nin ahlak felsefesinin temellerini tamamen Yunan felsefesinden aldığıın altını çizer. Ancak bu bilgileri işleme metodu ve yaptığı ilavelerin tamamen Gazâlî'nin ürünü olduğunu da belirtir.⁴³

Gazâlî'nin ahlak felsefesini Miskeveyh'in ahlak felsefesinin bir devamı şeklinde okumayı öneren diğer bir iddia Bucar'a aittir. Bucar, Miskeveyh'in

³⁸ Gerhard Endress, "Ancient Ethical Traditions for Islamic Society: Abû 'Alî Miskawayh", *Philosophy in the Islamic world*, ed. Ulrich Rudolph, vd. (Leiden: Brill 2017), 337.

³⁹ Walzer-Gibb, "Ahlak", 328. Elizabeth M. Bucar, "Islamic Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Virtue*, ed. N. Snow, (Oxford: Oxford University Press, 2018), 4.

⁴⁰ Endress, "Ancient Ethical Traditions for Islamic Society", 330-332.

⁴¹ Şibli Numani, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Baytan Kitabevi, 1972), 77.

⁴² Numani, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, 233.

⁴³ Numani, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, 232, 65- 66.

eserinin İslâm düşüncesinde ilk sistematik ahlak çalışması olarak görüldüğünü ve İslâm geleneğinde erdemlerin rolüne dair iyi bir başlangıç metni olduğunu ifade ettikten sonra aralarında Gazâlî'nin de olduğu kendinden sonraki düşünürlerle etkisini belirtir.⁴⁴ Gibb ve Walzer da Gazâlî'nin Miskeveyh'in ahlak düşüncesini açık bir şekilde takip ettiğini söyler.⁴⁵ Quasem ise Miskeveyh ve Gazâlî arasında yoğun bir benzerliğin varlığını reddetse de *İhyâ*'nın söz konusu bölümünün *İhyâ* içerisinde en fazla felsefi olan kısım olduğunu ve Gazâlî'nin *İhyâ*'da Miskeveyh'in ahlak eserine diğer filozofların ahlak metinlerinden daha fazla yakın durduğunu belirtir. Quasim'a göre Gazâlî, Miskeveyh'ten okuduğu konuları eğer onlar dini gelenekte de yer alıyorsa eserine aynen aktarmıştır.⁴⁶

4. Miskeveyh'in Erdem Anlayışı İle Gazâlî Arasındaki Benzerlikler Ve Farklılıklara Örnekler

Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ta ortaya koyduğu ahlak projesi Aristocu ve yeni-Platoncu öğelerin İslâm düşüncesiyle tam bir senteziydi.⁴⁷ Miskeveyh bir taraftan erdemler açıklamasında Aristocu bir epistemolojiyi benimserken, ruha dair açıklamalarda, mutluluk ve öte dünya anlayışı gibi konularda Platoncu metafiziği takip eder. Dört temel fazilet; hikmet, iffet, cesaret ve adalettir. Erdemler Aristocu felsefede de olduğu gibi orta olarak tanımlanır. En üstün erdem adalet erdemidir. Antik Yunan felsefesinde olduğu gibi Miskeveyh düşüncesinde de ahlaki bir yaşamın amacı mutluluktur. Bu mutluluk dışsal harici ödüllerle karşılanan bir mutluluk olmaktan ziyade içsel, insanın doğasına uygun olan eylemlerin yapılması ve bu sayede nefsin temizlenmesi yoluyla elde edilir. Bununla birlikte Miskeveyh, Platon gibi mutluluğun öteki dünyada da devam eden bir durum olarak ele alır. Erdemli hayatın ödülü sadece bu dünya ile değil öte dünya yaşamını da kapsayan ebedi nimetlerdir. Miskeveyh Yunan ahlak felsefesine hâkim olan bu erdem şemasını İslâmî görüş ve ayetlerle bir araya getirir.⁴⁸ Bunu yaparken, İslâm teolojisiyle Yunan ahlak mirası arasında bir hiyerarşi

⁴⁴ Bucar, "Islamic Virtue Ethics", 2.

⁴⁵ Walzer-Gibb, "Ahlak", 328.

⁴⁶ Muhammad Abul Quasem, "Al-Ghazali's Rejection of Philosophic Ethics", *Islamic Studies* 13/2 (1974), 112-127.

⁴⁷ Majid Fakhry, "The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics", *Studia Islamica* 42 (1975), 46.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlak Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener vd., (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 21-46.

kurmaktan ziyade onları yan yana zikreder.⁴⁹ Bununla birlikte eserin teolojik boyutu felsefi boyutundan her zaman bir adım geride durur.

Gazâlî’de ahlak Miskeveyh’teki gibi pratik ilmin konusudur. Ona göre ahlak, “kalbin ahvalini bildiren muamele ilmidir.”⁵⁰ Gazâlî erdem’in psikolojik-ruhsal temeli, ruhun bölünmesi ve her bir ruh bölümüne karşılık gelen dört temel erdem, bu erdemlerin bazı alt erdemleri, erdem ve alışkanlık arasında kurulan güçlü bağ, erdem’in bir orta olarak görülmesi, erdemlere ulaştıracak eylemlerin yapılırken zevk alarak, istenerek yapılması gibi konularda Miskeveyh’in Platoncu psikolojisini takip eder.⁵¹ Bu açıdan Leaman’a göre Gazâlî genel olarak Yunan felsefesinin teorik ihtişamının ve yapısal gücünün farkındadır ve onu *İhyâ*’daki amacına matuf bir şekilde yeni bir teorik derinlikle kullanır.⁵² Bu doğrultuda Gazâlî Miskeveyh kanalıyla önüne gelen Yunan ahlak mirasında epistemolojik anlamda radikal değişiklikler yapar. Miskeveyh’in Aristocu erdem epistemolojisinde Gazâlî’nin reddettiği temel epistemolojik ayrımları *Tehzîbü’l-Ahlâk* ve *İhyâ* özelinde değerlendirdiğimizde şu sonuçlar ortaya çıkar:

1. Miskeveyh’in takip ettiği Aristocu erdem epistemolojisi ahlaklılık ve rasyonalite arasında özgüveni yüksek bir ilişki kurar. *Tehzîbü’l-Ahlâk*’ta Miskeveyh Aristocu erdem epistemolojisinin temeli olan ahlaki doğru ve yanlışın kaynağının akıl olduğu konusunda Aristo ile hemfikirdir. Ahlaki bilgi bağımsız bir akıldan değil vahiyden elde edilebilir. Bu epistemolojik kabul üzerinden Gazâlî’de erdem etiği çok önemli bir değişime uğrar. Miskeveyh’te insan kendi aklıyla varoluş amacına yöneldiğinde doğal olarak mutluluğu elde eder. Aynı doğrultuda iyilikler insanın söz konusu amaçları doğrultusunda kendi kişisel gayretleriyle ulaştığı durumlardır.⁵³ Gazâlî ise ahlaki konularda insanın akli kavrayışını asla yeterli görmez. İnsan arzuları tarafından saptırılmaya yatkın olduğundan doğal aklın ifsat olması ve insanı tam tersi bir istikamete sokması muhtemeldir. Doğal aklımız elbette ilk aşamada neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda kısa vadeli bilgiler üretir. Ancak nihai amaçlar ve ona ulaştıracak etkili araçların bilgisi yalnızca din ile

⁴⁹ Oliver Leaman, “Ibn Miskawayh”, *History of Islamic Philosophy*, ed. S. Nasr-O. Leaman (London: Routledge, 1996), 473.

⁵⁰ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’d-Dîn*, 1/59.

⁵¹ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’d-Dîn*, 3/125-137.

⁵² Leaman, “Ibn Miskawayh”, 473.

⁵³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-Ahlâk*, 24-28.

yani vahiy ile elde edilebilir.⁵⁴ Ancak bu başlangıç noktasından sonra Gazâlî, insanın doğal kavrayışına dar ve sınırlandırılmış bir şekilde yer açar.⁵⁵

Gazâlî'ye göre, dini ilimleri anlamada akıl bir araçtır. Doğal, herkesin paylaştığı akıl ile Allah'a yaklaşmak mümkün değildir, vahye yönelmiş bir akıl ancak Allah'a ulaştırır. Kalbin hastalıktan kurtulması, yani nefsin arındırılması ve ahlakın güzelleştirilmesi ancak dini ilimler vasıtasıyla gerçekleşir. Gazâlî bunu şöyle ifade eder: "Kur'ân ve sünnet nurunu atarak yalnızca akıl ile yetinmek aldanmaktır."⁵⁶ Nitekim *İhyâ*'nın üçüncü çeyreği ikinci kitabının temel konusu ahlak ve din arasındaki bu kopmaz ilişkiyi konu edinir. İnsanın Allah'ı bilme ve itaat etmesindeki engeller ahlakı bozan engeller olarak ele alınır ve buna yönelik tedavi ahlakın temel konusunu oluşturur.⁵⁷

2. Gazâlî'nin "yerli" kıldığı ikinci özellik Miskeveyh'in Aristo'yu takip ederek ahlaklılığı bireysel değil toplumsal olarak inşa etmesiyle ilgilidir. Miskeveyh'e göre karakter eğitimi bireysel sonuçları amaçlayan bireysel bir süreç değildir. İnsan doğası gereği toplumsal medeni bir varlıktır. Din ve dindarlıkta topluluk ilişkileri içerisinde gelişir ve sağlamlaşır.⁵⁸ Aynı doğrultuda Miskeveyh hac, cuma namazı ve cemaatle namaz gibi toplumsal olarak yapılan ibadetlerin emredilme amacının toplumsal yakınlaşmayı güçlendirmek amacını taşıyan ibadetler olduğunu düşünür.⁵⁹ Gazâlî'de ise erdemlerin elde edilmesinde toplumsallık fikri açıkça dışlanır. Leaman'ın da işaret ettiği gibi Gazâlî, Miskeveyh'in cemaatle yapılan ibadetin amacının dini toplumdaki insanların doğal birlikteliğine dayandırmak olduğu yönündeki görüşünü şiddetle reddeder. Gazâlî'ye göre bu yorum ibadete yönelik bir indirgemedir. Dinin temel ritüeli sadece toplumsallığa hizmet etmek olarak anlaşılamaz. Cemaatle icra edilen ibadetlerin önemi onların din tarafından belirlenmiş olmalarıdır ve bunun toplumsal bir boyutu yoktur. Allah'ın insana emrettiği ibadetlerin niçin emredilmiş olduğunu insan tam anlamıyla idrak edemez. Çünkü Allah'ın emirleri ile ve insan aklı arasında epistemik bir uyum aranamaz.⁶⁰ Aynı doğrultuda Gazâlî, Miskeveyh'in

⁵⁴ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 3/36-37, 873-874.

⁵⁵ Geoerge F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 164-165.

⁵⁶ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 3/37-39.

⁵⁷ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 3/ 874.

⁵⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ının beşinci bölümü konuya adanmış gözükür.

⁵⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 160.

⁶⁰ Leaman, "Ibn Miskawayh", 473.

Aristocu çizgisinde toplumsallık içerisinde anlaşılabilen cesaret erdemini ciddi bir değişikliğe sokarak onun savaş ile olan bağlamından kopartır ve bireysel nefis mücadelesini bu erdemin ana konusu yapar. Nitekim Gazâlî’de cesaret artık toplumsal ya da siyasal bağlamları olan bir erdem olmaktan çıkar. Benzer şekilde iffet erdemine bireysel özelliği nedeniyle Miskeveyh’ten çok daha fazla yer açan Gazâlî, Yunan ahlak mirasının en önemli erdemi olan adalet erdemini fazlasıyla özet geçer. Öyle ki Miskeveyh’in şemasında birçok alt erdeme ayrılan ve toplumsal bir erdem olan adalet erdemi Gazâlî’de hiç bir alt erdemle işlenmez.⁶¹

3. Miskeveyh ahlakta Aristocu bir nedensellik anlayışını sürdürür. Ahlakta nedensellik düşüncesi olan araç ve amaç ilişkisi hangi yaşam biçiminin hangi erdem ve erdemsizliğe dolayısıyla mutluluğa ya da mutsuzluğa götüreceğinin bize net bir şemasını verir. Diğer bir ifadeyle bu, bir insanın eksiksiz bir şekilde takip ettiğinde mutluluğa nasıl ulaşabileceğinin ortalama bir şemasıdır. Bir ahlak öğretmenin kılavuzluğunda en genel amaçlardan tikellere doğru ilerleyerek belirli bir toplumda ve durumda hangi pratik kuralların ve eylemlerin bu amaçları en iyi şekilde karşılayacağını öğrenen birey bu sürecin sonunda erdemli bir hayata dolayısıyla mutluluğa ulaşacağından şüpheye düşmeden ilerler.⁶² Aynı nedensellik düşüncesi doğrultusunda Miskeveyh, ahlak felsefesinde insanın bedensel ve çevresel koşullarının karakterin gelişiminde etkili görür. Fiziksel çevre ve kişisel koşullar ahlaki gelişimin bir destekleyicisi ya da engelleyicisidirler.⁶³

Gazâlî’nin Müslüman filozofları eleştirisinde çok önemli bir yer işgal eden doğal nedenselliğin reddi Aristocu erdem ahlakının omurgası olan amaçlanan erdemlerin belirli araçlarla elde edilebilmesi anlayışını yerinden eder.⁶⁴ Bunun bir sonucu olarak, Gazâlî’de Miskeveyh’in Aristocu etiğinde görmediğimiz iki belirsizlikle karşılaşırız: 1. Eylemlerin erdemler üzerindeki etkilerinin nasıl oluştuğunu tam olarak bilemeyiz. 2. Erdemli eylemlerin ahirette iyi bir yaşamla karşılık bulup bulmayacağı konusu da belirsizdir. Gazâlî açısından biz bunu aklımızla değil ancak Allah’ın bize vaat ettikleri

⁶¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, 39-41, 136 ve 144. İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, 3/127-128.

⁶² Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 152-153, 164.

⁶³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, 187-188, 200

⁶⁴ Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 152-153.

üzerinden umabiliriz. Burada bize hakkettiklerimizi vereceğini umduğumuz Allah'ın lütfu dışında başka bir dayanağımız yoktur.⁶⁵

Buna göre, bir insanın güzel ahlaka erişmesinin kendi pratik eyleminin sonucu olarak görmesi cahillik göstergesidir. Erdemli eylemler sonucunda kişinin ahlaki iyileri elde etmesi ve öteki dünyada cennetle ödüllendirilmesi Gazâlî'de insanın kendi eliyle elde ettiği durumlar değildir. Erdemin bir orta olduğunu kabul etmekle birlikte Gazâlî, ortayı belirlemenin de sadece ilahi yardımla mümkün olduğunu ifade eder. Allah bu nimetleri kuluna istediği zaman ve istediği şekilde verir. Aynı şekilde ibadet edenin ibadetiyle, alimin ilmiyle böbürlenmesi de anlamsızdır, bütün bunlar Allah'ın fazl-ı keremidir.⁶⁶ Temelde kişinin yaptığı tüm eylemleri asıl yapan Allah'tır. Erdemli eylemlerde bulunmada kişiye akıl, ilim ve irade veren Allah'tır. Bu açıdan ibadet, güzel ahlak ve mutluluk arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Gazâlî'de "ibadetler insanı saadete ulaştıran hazinelerdir. Anahtarları ise Allah'ın elindedir."⁶⁷ Yani kişinin ibadetinin kendisini saadete ulaştıracağını bir garantisi yoktur. Eğer kişi mutluluğa ibadetleri yoluyla ulaşırsa bunun Allah'ın bir lütfu olduğunu kabul etmesi zorunludur. Yine Gazâlî, kişinin ahlaki tekamülünün bu Tanrı-bağımlı karakterini "Allah'ın fazlına mağrur olmak, mekrinden emin olmak gururundan korkulur"⁶⁸ şeklinde ifade eder. Buna göre kişi bütün kazanımlarının Allah'ın lütfu olduğunu, her an aldanabileceğini ve yaptığı eylemlerden hiç bir zaman tam olarak emin olamayacağını kabul etmelidir. Aynı çerçevede Gazâlî'ye Miskeveyh'in aksine insanın doğuştan da erdemli olabileceğini söyletir. Ayrıca kişi ilim yoluna girmeden de yani bir öğrenme sürecinin içine girmeden de sadece ibadetlere devam ederek de marifete ulaşabilir. Gazâlî'ye göre, Allah iyi insanları öğrenmeden âlim edebilir, tecrübe etmeden onu zeki kılabilir. Bütün bunlar Gazâlî'de "*O hikmeti dilediğine verir*" gibi ayetlerle güçlü teolojik bir arka planla ilerler.⁶⁹

Aynı doğrultuda Gazâlî'de erdemlerin elde edilmesinde dışsal faktörler ancak rastlantısal olarak erdemli hayata eşlik eder. Dış koşullar, beden sağlığı ve çevresel uygunluklar aynı şekilde alışkanlık ve eğitim erdemli olmayı garantilemez. Gazâlî dışsal iyiler, örneğin mal ve aile ile insanın nihai

⁶⁵ Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 152-153.

⁶⁶ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/ 794. Ayrıca bkz. Garden, *İslâm'ın İlk Müceddidi*, 113.

⁶⁷ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/794-795.

⁶⁸ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/874-879.

⁶⁹ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/51-58.

mutluluğu arasında bir ilişki kurmaz. Bunun Kur'ân'ın dünyevi süsleri ikincilleştirmesi ile ilgili ayetleriyle destekler.⁷⁰ Ona göre, kişinin saadeti yalnızca ilim ve marifet iledir.⁷¹

4. Miskeveyh'in Aristocu ahlak felsefesinde ruhun mükemmelleşmesi nihai mutluluk fikriyle işlenir. Bu anlamda ahlaki failin hedefi nihai mutluluğa erişmektir. Miskeveyh yeni-Platoncu etkilerle bu mutluluğu dünyadan ahirete intikal eden bir metafizik devamlılık içinde anlar. Gazâlî ise dünyevi mükemmellik ve mutlulukla dini mükemmellik ve mutluluğu bir devamlılık ilişkisi içinden anlamaz. Dini mükemmellik ilim ve amel iken dünyevi mükemmellik de asalet, güzellik, servet, ve etrafındaki yardımcılardan çokluğudur.⁷² Bu açıdan Gazâlî'de ahlakın amacı olan mutluluğun dünyasal hiçbir içeriği yoktur. *İhyâ*'da en yüksek amaç ahiret mutluluğu olan saadetin elde edilmesidir.⁷³ Allah'ı bilmek gerçek mutluluğu oluşturur ve insanın nihai amacı da budur. "Saadet ancak Allah'ı bilmektir"⁷⁴ ve bu ilmin dışındakilerin bir bölümü faydasızdır. Bu bağlamda hikmet erdeminin en üst noktasının bilgiyle de hiç bir alakası yoktur. Hikmet erdeminin mükemmelliği Tanrı'yı sevmektir. Dolayısıyla hikmet erdeminin nihai noktasının akılla değil duygularla ilişkisi kurulmuş olur.⁷⁵ Bu duygusalılık bireysel kurtuluş fikriyle de irtibatlıdır. Saadetin nihai kazanımı kurtuluştur. Gazâlî'nin ahlak düşüncesinde nihai mutluluk, bireysel kurtuluş nosyonunda gizlidir. Bireysel kurtuluşun yolu Allah'ı bilmek, sevmek ve bu sevgi uğruna ölmektir.⁷⁶

Gazâlî bütün bu değişimleri niye yaptı? Şerif'e göre bu değişimlerin temel sebebi felsefi erdemlerin bu değişimler olmaksızın Gazâlî'nin etik sisteminde yeterince hizmet etmiyor oluşu⁷⁷ ya da Sabra'cı bir ifadeyle yeterince "yerli" durmuyor oluşudur. Gazâlî bu eklemelerle felsefi olmayan unsurları erdemlere entegre ederek onu İslâm ahlak sistemi içinde olabildiğince "yerli" kılmıştır. Bu noktada Gazâlî'nin *İhyâ*'daki ahlak düşüncesinin "başarısını" Şibli, Miskeveyh'i de anarak kendinden önceki filozoflardan farklı olarak dinsel bir renge sahip olduğuna dikkat çeker. Bu

⁷⁰ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 3/622-623.

⁷¹ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 3/47.

⁷² İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 3/748.

⁷³ Garden, *İslâm'ın İlk Müceddidi*, 105.

⁷⁴ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 3/ 621.

⁷⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 35-36.

⁷⁶ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1. /965.

⁷⁷ Mohamed A. Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue* (Albany: Suny Press, 1975), 75.

sayede *İhyâ*'daki ahlak düşüncesi İslâm toplumunda her kesimin ilgisini çekecek tarzda "tutunabilmiştir." Şibli'ye göre Gazâlî, *İhyâ*'da felsefi ahlak ile dini ahlakı mükemmel bir şekilde bir araya getirerek kendinden önceki felsefi ve dini iki paralel anlatıyı "her kesimin ruhuna işler şekilde" tek bir anlatı biçimine dönüştürmüştür.⁷⁸

Sonuç

Bu çalışmada Gazâlî'nin *İhyâ*'nın özellikle üçüncü çeyreğindeki ahlak düşüncesinin felsefi temellerinin anlaşılmasında nasıl bir tavrın geliştirilmesi gerektiği meselesini ortaya koymaya çalıştık. Bunun için önce Gazâlî'yi İslâm düşüncesi ve felsefesinde nasıl konumlandırmamız gerektiği kısmı önemlidir. Bu konumlandırmayı yapmadan önce genel olarak felsefenin İslâm düşüncesine aktarımının bir analizinin yapılması gerekmektedir. Bu analizin doğru bir şekilde yapılması Gazâlî'nin Miskeveyh üzerinden okuduğu Yunan ahlak felsefesinin sağladığı malzemelerle ortaya koyduğu ahlak düşüncesini de doğru bir şekilde anlamamızı mümkün kılmaktadır. Bu noktada Sabra'nın Yunan felsefesinin İslâm felsefesi içindeki yolculuğuna yönelik bizlere sunduğu üç aşamalı rota söz konusu çabaya hayati bir katkı sağlar.

Sabra'nın Yunan felsefesinin İslâm felsefesine intikali şemasında ortaya koyduğu "yerlileştirme" tezi bu intikalin en son ve en mükemmel bir şekilde asimile edildiği basamaktır. Söz konusu asimilasyon Sabra'ya göre, İslâm felsefesinin kendinden önceki görüşleri daha ileri bir noktaya taşıyan başarılı bir "devamlılığın" göstergesidir.

Sabra'nın "yerlileştirme" tezinin en önemli aktörü Gazâlî'dir ve onun Miskeveyh üzerinden devraldığı Yunan ahlak felsefesinin *İhyâ*'da geçirdiği dönüşümler *İhyâ*'yı İslâm felsefesinin bir "devam" metni olarak da yorumlamamıza kapı aralar. *İhyâ*'da erdemlerin Gazâlî tarafından kelami bir epistemolojiyle yeniden yorumlanması felsefi erdemlerin İslâm düşüncesi içerisinde zaten içinde bulunduğu asimilasyon sürecinin mükemmel ve son bir örneğini oluşturur. Aynı tez, Gazâlî'nin İslâm düşüncesindeki aşırı ve hataya meyilli imajlarının yerinden edilmesine de büyük bir yarar sağlar. Öyle ki, "yerlileştirme" tezi bize Gazâlî'nin çabasını anlamada yeni, yerli ve alternatif bir bakışı mümkün kılar.

⁷⁸ Numani, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, s. 61.

Kaynaklar

- Bucar, Elizabeth M. "Islamic Virtue Ethics". *The Oxford Handbook of Virtue*. ed. N. Snow. 206-223. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Campanini, Massimo. "Al-Ghazzali". *History of Islamic philosophy*. ed. S. Nasr vd. London: Routledge 2001.
- Erdness, Gerhard. "Ancient Ethical Traditions for Islamic Society: Abû 'Ali Miskawayh". *Philosophy in the Islamic World*. ed. Ulrich Rudolph vd. 304-343. Leiden: Brill 2017.
- Fakhry, Majid. "The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics". *Studia Islamica* 42 (1975), 39-57.
- Garden, Kenneth. *İslâm'ın İlk Müceddidi: Gazzâlî ve İhyâu Ulûmi'd-Dîn'i*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Griffel, Frank. "Preface". *Islam and Rationality The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*. ed. Frank Griffel. 2/xi-xv. Leiden: Brill, 2016.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk: Ahlak Eğitimi*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İmam Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Leaman, Oliver. "İbn Miskawayh". *History of Islamic Philosophy*. ed. S. Nasr-O. Leaman. 466-476. London: Routledge, 1996.
- Marmura, Michael E. "Bazı Veçheleriyle İbn Sina'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Teorisi". çev. Hasan Akkanat. *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. haz. Recep Alpyağlı. 312-330. İstanbul: İz Yayınları, 2021.
- Merriam-Webster*. Erişim 27 Nisan 2021. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/naturalization>
- Numani, Şibli. *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Baytan Kitabevi, 1972.
- Özervarlı M. Sait. "Ottoman Perceptions of al-Ghazâlî's Works and Discussions on His Historical Role in Its Late Period". *Islam and Rationality The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*. ed. Frank Griffel. 2/253-282. Leiden: Brill, 2016.
- Quasem, Muhammad Abul. "Al-Ghazali's Rejection of Philosophic Ethics". *Islamic Studies* 13/2 (1974), 111-127.
- Sabra, A. I. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement". *History of Science* 25/3 (1987), 223-243.

Sabra, A. I. "Situating Arabic Science: Locality versus essence". *Isis* 87/4 (1996), 654-670.

Sherif, Mohamed A. *Ghazali's Theory of Virtue*. Albany: Suny Press, 1975.

Troll, Christian W. "Muhammad Shibli Nu'mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education". *Islam and the Modern Age*, 24/1 (February 1993), 1-19.

Usman, Muhammad. "Al-Ghazali: A Corridor of Hope for a Living Theological Paradigm". *IQBAL REVIEW* 60/2 (April-June 2019), 33-43.

Walzer, Richard – Gibb, H. A. R. "Akhlaq". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. Ed. H. Gibb vd. 325-329. Leiden: Brill 1986.

Watt, Montgomery. *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*. çev. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.